

13 -
33

¿AFECTAN LAS OBJECIONES
TAMBIÉN A LA

ANT

K.-O. Apel y yo hemos emprendido estos últimos años el intento de dar una nueva formulación, con medios tomados de la teoría de la comunicación, a la teoría moral kantiana en lo que respecta a la cuestión de la fundamentación de las normas. Hoy me propongo aclarar la idea fundamental de la ética del discurso y recoger algunas de las objeciones que Hegel planteó en su momento contra la ética de Kant. En la primera parte de mi exposición trato dos cuestiones:

- 1) ¿Qué significa ética del discurso?
 - 2) ¿Qué intuiciones morales conceptualiza la ética del discurso?
- Solo tocaré de pasada la complicada cuestión de la fundamentación de la ética del discurso. En la segunda parte me gustaría tratar la cuestión mencionada en el título. Para ello me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que Hegel planteó contra la filosofía moral de Kant, a saber:

- 1) La objeción de Hegel contra el formalismo de la ética kantiana: dado que el imperativo categórico exige abstraer de cuantos contenidos particulares tengan las máximas de acción y los deberes,

* Me ha sido de utilidad la consulta de la siguiente traducción al español de este mismo trabajo de Habermas: «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y ética*, trad. de M. Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 97-130 (N. del T.).

1. Cf. los trabajos de K.-O. Apel en K.-O. Apel, D. Böhrer, G. Kadelbach (eds.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt am Main, 1984; J. Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Id.*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1996, pp. 57-134.

la aplicación de ese principio moral produce forzosamente juicios tautológicos².

2) La objeción de Hegel contra el universalismo abstracto de la ética kantiana: dado que el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a ese principio tienen que ser insensibles a la naturaleza específica y al contexto del problema que en cada caso esté necesitado de solución, y han de permanecer externos a los casos particulares³.

3) La objeción de Hegel contra la impotencia del mero deber: dado que el imperativo categórico exige separar estrictamente el deber del ser, ese principio moral es forzosamente incapaz de mostrar cómo se pueden llevar a la práctica las convicciones morales⁴.

4) La objeción de Hegel contra el terrorismo de la actitud interior pura: dado que el imperativo categórico separa las exigen-

2. «La materia de la máxima sigue siendo la que es: una determinación o particularidad, y la universalidad que la acogida en la forma le concede es por tanto una unidad estrictamente analítica, y si la unidad que se le concede se expresa meramente en una proposición, la proposición es analítica y una tautología» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en G. W. F. Hegel, *Werke*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969 ss., vol. 2, p. 460). El formalismo se muestra también en que cualquier máxima que se desee puede ser llevada a la forma de una ley universal, si no hay absolutamente nada de lo que de esta manera no pudiese hacerse una ley moral» (*Ibid.*, p. 461).

3. «La conciencia moral, al tratarse del sencillo saber y querer del deber puro [...] está referida a la realidad del multiforme caso y tiene por ello una multiforme cualidad moral [...] En lo que respecta a los deberes en plural, para la conciencia moral solo vale el deber puro en ellos contenido; los deberes en plural en tanto que son plurales están determinados, y por ello no son nada sagrado para la conciencia moral» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988, p. 356). La otra cara de la abstracción respecto de lo particular es la absolutización de lo particular, que en la forma de lo universal se torna irreconocible: «a causa de la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, a lo irreal y condicionado del contenido se le da subrepticamente la absolutez de la forma, y en esta inversión y juego de manos reside el nervio de esta legislación práctica de la razón» (Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Werke* 2, cit., p. 464).

4. «La conciencia moral [...] experimenta que la naturaleza no se preocupa para nada de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la realidad de la naturaleza misma [...] La conciencia immoral puede que encuentre casualmente su realización allí donde la conciencia moral solamente ve que se le insta a actuar, pero no que a resultas de ello se le conceda la felicidad de la realización ni la fruición del cumplimiento. Encuentra más bien razones para quejarse de semejante estado de inadecuación entre ella y la existencia, así como de la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como deber puro, pero le niega ese objeto y la posibilidad de verse a sí misma realizada» (Hegel, *Werke* 2, cit., p. 444).

cias puras de la razón práctica del proceso de formación del espíritu y de sus concreciones históricas, aconseja a los abogados de la cosmovisión moral una política que se pone como objetivo la realización de la razón y que con vistas a fines más altos asume y aprueba la realización de acciones inmORALES⁵.

I

1. ¿Qué significa ética del discurso?

Permítanme aclarar antes de nada el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana. Dado que desea limitarse al conjunto de juicios normativos fundamenteables, Kant tiene que apoyarse en un concepto de moral estrecho. Mientras que las éticas clásicas habían hecho referencia a todas las cuestiones de la vida buena, la de Kant se refiere solamente a los problemas del actuar correcto o justo. Los juicios morales explican cómo se pueden dirimir los conflictos de acción con base en una avenencia racionalmente motivada. En sentido amplio, sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios dignos de reconocimiento. El fenómeno básico necesitado de explicación desde la teoría moral es, en efecto, la validez deontica de los mandatos o normas de acción. En este sentido hablamos de una ética deontológica. Esta entiende la corrección de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una proposición asertórica. Con todo, no es lícito asimilar la «verdad» moral de las proposiciones deonticas a la validez asertórica de las proposiciones enunciativas, como hacen el intuicionismo o la ética de los valores. Kant no confunde la razón teórica con la práctica. Yo entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética cognitivista. Esta tiene que poder responder a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos. Aunque Kant elige la forma imperativa («actúa solo conforme a la máxima a través de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal»), el imperativo categórico asume el

5. Hegel dedica al terror jacobino de la actitud interior un famoso capítulo que lleva el título «La virtud y la marcha del mundo», en el que muestra cómo la moral se convierte en un medio para «llevar el bien a la realidad sacrificando la individualidad» (*Ibid.*, p. 289).

cometido de un principio de justificación que distingue como válidas las normas de acción universalizables: aquellos que estén justificados en sentido moral tienen que poder quererlos todos los seres racionales. A este respecto hablamos de una ética formalista. En la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a estar ocupado por el procedimiento de la argumentación moral. Esa ética establece el principio «D»: solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico⁶.

Al mismo tiempo, el imperativo categórico desciende al nivel de un principio de universalización «U», que en los discursos prácticos asume el cometido de una regla de argumentación: en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se derivan de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna.

Finalmente, denominamos universalista a una ética que afirme que este principio moral (u otro similar) no solo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal. Solo una fundamentación del principio moral que no se proporcione remitiendo simplemente a un *factum* de la razón puede disipar la sospecha de que incurre en una falacia etnocéntrica. Tiene que ser posible demostrar que nuestro principio moral refleja no solo los prejuicios del centro europeo de hoy, adulto, blanco, varón y que ha recibido una educación burguesa. No abordaré esta parte de la ética, que es la más difícil, sino que me limitaré a recordar la tesis que la ética del discurso establece a este respecto: todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo; el principio moral se puede derivar entonces del contenido de esos presupuestos de la argumentación, con tal que se sepa que significa justificar una norma de acción⁷.

6. K. H. Illing parece no haberse dado cuenta de que la «capacidad de recibir aquiescencia» universal únicamente operacionaliza lo que el mismo denomina «exigibilidad» de las normas. Exigibles lo son solamente aquellas normas para las que en el círculo de afectados se pueda obtener avenencia *discursivamente*. Cf. K. H. Illing, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en W. Kuhlmann y D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt am Main, 1982, pp. 629 ss.

7. Bien es cierto que la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debe introducir ya en las premisas lo que se aspira a extraer de ellas: que las normas justificadas tendrían que poder recibir la aquiescencia de todos los afecta-

Baste lo dicho hasta aquí acerca de los supuestos básicos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas que todas las éticas de tipo kantiano defienden en una u otra versión. Únicamente me gustaría aclarar con brevedad el procedimiento del discurso práctico mencionado en «D».

Al punto de vista desde el que se pueden enjuiciar imparcialmente las cuestiones morales le damos el nombre de «punto de vista moral» (*moral point of view*). Las éticas formalistas proporcionan una regla que explica cómo se contempla algo desde el punto de vista moral. Como es sabido, John Rawls recomienda una posición original en la que todos los implicados comparecen unos frente a otros en calidad de partes contratantes que deciden racionalmente y disfrutan de los mismos derechos, si bien desconociendo el estatus social que ocupan realmente, como el «estado inicial adecuado que garantiza que los acuerdos básicos en él obtenidos son equitativos». G. H. Mead recomienda en vez de eso una asunción ideal de roles que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga en el lugar de todos aquellos que serían afectados por la realización de una acción problemática o por la puesta en vigor de una norma controvertida. El procedimiento del discurso práctico tiene ventajitas frente a esos dos constructos. En las argumentaciones, los participantes tienen que partir de que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento. El discurso práctico puede ser considerado como un modo muy exigente de formación argumentativa de la voluntad, de la que (al igual que de la posición original de Rawls) se espera que garantice con base únicamente en los presupuestos universales de la comunicación la corrección (o equidad) de toda avenencia normativa posible en esas condiciones. El discurso puede desempeñar este cometido en virtud de las suposiciones idealizan-

dos. En este error incurrió yo en la edición de 1983 de mi obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit. (p. 110 de la versión española de 1985); fue corregido en la segunda edición (1985) (trad. española de 1996).

8. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1975, p. 341 (trad. esp.: *Teoría de la justicia*, trad. de M.^a D. González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997). G. H. Mead pone la misma intuición bajo el concepto de *asunción ideal de roles*, que también L. Kohlberg sitúa en la base de su teoría del desarrollo de la conciencia moral: G. H. Mead, «Fragmente über Ethik», en *Id., Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 429 ss. (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, trad. de F. Mazia, Paidós, Barcelona, 1990). Cf. también H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, 1980, cap. 6, pp. 120 ss.

tes que los participantes tienen que efectuar realmente en su praxis argumentativa por lo que desaparece el carácter ficticio de la posición original junto con el recurso de la ignorancia artificial. Por otra parte, el discurso práctico se puede entender como un proceso de entendimiento mutuo que por su forma propia insta a todos los implicados simultáneamente a la asunción ideal de roles. Transforma, así pues, la asunción ideal de roles practicada (en Mead) por cada uno individual y privadamente en una actividad pública, practicada intersubjetivamente por todos de consuno.

2. ¿Qué intuiciones morales conceptualiza la ética del discurso?

Queda abierta la pregunta acerca de por qué decimos que la explicación del punto de vista moral, o de la imparcialidad del juicio moral, mediante un procedimiento proporcionada por la ética del discurso expresa adecuadamente nuestras intuiciones morales, que son ciertamente algo sustancial.

Quisiera denominar «morales» todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. En efecto, desde un punto de vista antropológico la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales. Son vulnerables y están moralmente necesitados de protección en el sentido indicado los seres vivos que solo se individualizan por vía de socialización. La individuación espacio-temporal del género humano en sus distintos ejemplares no viene regulada ya por un equipamiento genético que se extienda sin solución de continuidad de la especie al organismo individual. Sucede más bien que los sujetos capaces de hablar y de actuar solamente se constituirán como individuos en tanto que, en calidad de miembros de su respectiva comunidad lingüística particular, crezcan y se integren en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En los procesos de formación comunicativos la identidad del individuo y la del colectivo se

9. Ahora bien, el discurso práctico sólo puede desempeñar funciones distintas de las críticas cuando la materia necesitada de regulación afecte a intereses universalizables. En tanto estén en juego exclusivamente intereses particulares, la formación práctica de la voluntad tiene que tomar la forma de la solución de compromiso. Cf. a este respecto J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de J. L. Echeverry, Amorrotu, Buenos Aires, 1986, pp. 135 ss.

constituyen y mantienen igual de originariamente: con el sistema de los pronombres personales está inscrita en el uso del lenguaje propio de la interacción socializadora orientado por el entendimiento mutuo una inflexible coacción a la individuación, y simultáneamente, a través del mismo medio del lenguaje cotidiano, se despliega a sus anchas la intersubjetividad socializadora¹⁰. Cuanto más se diferencian entre sí las estructuras de un mundo de la vida, más claramente se ve cómo la creciente autodeterminación del particular individualizado está imbricada con la creciente integración en multiplicadas dependencias sociales. Cuanto más avanza la individuación, más envuelto queda el sujeto particular por una red cada vez más densa y simultáneamente más sutil de faltas de protección recíprocas y de necesidades de protección muy expuestas. La persona solamente constituye un centro interior en la medida en que simultáneamente se enajene en favor de las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente. Tal es la explicación del peligro por así decir constitucional que corre la identidad y de la crónica fragilidad de la misma, aún mayor que la vulnerabilidad física de la integridad corporal y de la vida.

Las éticas de la compasión se han percatado de que esta pro-funda vulnerabilidad hace necesaria una garantía del recíproco respeto¹¹. Ciertamente, ese respeto tiene que estar dirigido simultáneamente a las dos cosas: a la integridad de la persona particular y al plexo vitalmente necesario de relaciones de reconocimiento recíproco, en las cuales las personas solo pueden estabilizar su frágil identidad mutuamente. Ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola. Esto no es posible ni siquiera en el desesperado acto de suicidio que la Stoa aprobaba como señal de la soberana autodeterminación del individuo como tal. El entorno más cercano nota en las inequívocas reacciones de la conciencia que en este acto, aparentemente el más solitario pensable, se está cumpliendo

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1998, vol. 2, pp. 86 ss.

11. Cf. mi crítica a Gehlen: «Esa profunda vulnerabilidad que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer, o en los riesgos que comporta el período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación de todo ello. El problema ético fundamental es el de garantizar de modo comportamentalmente efectivo la consideración y respeto recíprocos. Este es el verdadero núcleo de las éticas de la compasión» J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1986, p. 106).

un destino, del que se es responsable en común, de la expulsión del mundo de la vida compartido intersubjetivamente.

Dado que las morales están cortadas a la medida de la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individualizan por socialización, tienen que solucionar siempre dos problemas de una sola vez: hacen valer la inviolabilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno de ellos, pero en esa misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales los individuos se manifiestan como pertenecientes a una comunidad. Los principios de justicia y de solidaridad responden a esos dos aspectos complementarios. Mientras que el primero postula igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, el segundo exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos que no pueden delegar su representación en nadie, mientras que la solidaridad se refiere al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente. Frankena habla del *principle of justice*, del principio de igualdad de trato, y del *principle of benevolence*, que nos manda fomentar el bien común, evitar daños y hacer el bien¹². La ética del discurso explica por qué ambos principios remiten a una y la misma raíz de la moral, a saber, precisamente a la vulnerabilidad, necesidad de compensación, de unos seres vivos que solo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos, de manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece.

El tema básico de las éticas de la compasión se puede desarrollar hasta que resulte clara la concatenación interna de los dos principios morales, que hasta ahora siempre han venido ofreciendo en la filosofía moral los puntos de arranque de tradiciones contrapuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de bienes, en el bien común. Ciertamente, ya Hegel se percató de que si aislamos los dos aspectos, entre sí y contraponemos cada uno de ellos al otro perderemos la unidad del fenómeno moral básico. Por ello, el concepto de eticidad de Hegel parte de una crítica a los unilateralidades simétricas. Hegel se dirige contra el universalismo abstracto de la justicia expresado en los planteamientos individualistas de la Modernidad, en el Derecho natural racional y en la

12. W. Frankena, *Analytische Ethik*, München, 1972, pp. 62 ss. (trad. esp.: *Ética*, trad. de C. Gerhard, UTEHA, México, 1965).

ética kantiana, e igual de decididamente rechaza el particularismo concreto del bien común formulado en la ética de la *polis* de Aristóteles o en la ética de bienes tomista. La ética del discurso recoge esta intención básica de Hegel para darle cumplimiento con medios kantianos.

Esta tesis resultará menos sorprendente si tenemos claro que los discursos en los que las pretensiones de validez problemáticas se tratan como hipótesis constituyen una especie de actuar comunicativo que ha llegado a ser reflexivo. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está meramente tomado de las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo sobre las que por así decir se alzan los discursos. Por ello, el núcleo de verdad del Derecho natural se puede salvar con la tesis de que todas las morales están de acuerdo en una cosa: toman del mismo medio de interacción mediada lingüísticamente al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, los puntos de vista centrales para una compensación de esas debilidades. Todas las morales giran en torno a la igualdad de trato, la solidaridad y el bien común, pero estas son ideas básicas que se pueden remitir a las condiciones de simetría y a las expectativas de reciprocidad del actuar comunicativo, esto es, que se pueden encontrar en las imputaciones mutuas y en las suposiciones comunes de una praxis cotidiana orientada por el entendimiento mutuo¹³. Con todo, dentro de la praxis cotidiana estas presuposiciones del uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo solamente tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez, la igualdad de trato y la solidaridad ya están incluidos de alguna manera, pero esas obligaciones normativas no van más allá de los límites del mundo de la vida concreto de un clan, de una ciudad o de un Estado. La estrategia que sigue la ética del discurso para extraer los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente, que va más allá de formas de vida concretas y en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar.

13. Este es un viejo tema de la teoría de la acción: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 79 ss.

Estas reflexiones aspiran únicamente a aclarar por qué nos es lícito esperar que mediante la noción de procedimiento la ética del discurso pueda acertar con algo sustancial, e incluso hacer valer la concatenación interna de los dos aspectos, el de la justicia y el del bien común, que las éticas del deber y las de bienes tratan separadamente. En efecto, en virtud de sus inesperadas propiedades pragmáticas el discurso práctico puede garantizar una formación de la voluntad guiada por el conocimiento, y de tal tipo que los intereses de cada individuo particular pueden verse satisfechos sin romper el lazo social que une objetivamente a cada uno de ellos con todos los demás¹⁴.

Pues, no en vano, en tanto que participante en la argumentación cada uno tiene que valerse por sí mismo, y sin embargo sigue inserto en un contexto universal: esto es lo que quiere decir Apel con la expresión «comunidad ideal de comunicación». En el discus-

14. Michael Sandel ha criticado, con razón, que el constructo de la posición original de Rawls está travado con la herencia del atomismo propio de las teorías del contrato. Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de cualquier socialización disponen de la capacidad de perseguir sus intereses en el plano de la racionalidad teleológica y, en este marco monológico, establecen autónomamente sus objetivos. Por ello, Rawls tiene que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre voluntad que como una avenencia obtenida argumentativamente, y se ve obligado a cortar la visión de la sociedad justa a la medida del problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos. Sandel mismo contraponen a esta concepción individualista un modo de ver las cosas que ahonda aún más la separación entre las éticas del deber y las éticas de bienes. Al individuo presocial le opone el individuo particular como producto de su comunidad, al acuerdo racional de individuos particulares autónomos el acto de hacerse presente reflexivamente las vinculaciones sociales previas, a la idea de iguales derechos el ideal de la solidaridad recíproca, y al igual respecto por la dignidad de cada uno el fomento del bien común. Con esta contraposición tradicional se cierra a sí mismo el camino hacia una ética de la justicia *antitética intersubjetivamente*. Rechaza de plano el planteamiento deontológico y vuelve a una concepción teleológica que exige una noción objetiva de comunidad: «para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva para las autocomprensiones compartidas de los participantes y estar encarnada en sus avenencias institucionales, sin que se limite a ser meramente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes» (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, p. 173). Ahora bien, parece claro que las sociedades totalitarias, es decir, muy integradas gracias al empleo de medios coactivos, no deben caer bajo la misma descripción; por ello, el contenido normativo de nociones centrales, como las de comunidad, encarnación institucional, autocomprensión intersubjetiva, etc., tendría que ser explicado cuidadosamente. Si Sandel se sometiese a esta tarea, se le revelaría (como ya en el caso de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. de A. Valsecchi, Crítica, Barcelona, 1987) que todos los planteamientos aristotélicos toman sobre sus hombros una carga de la prueba difícilmente asumible. Tendrían que mostrar cómo se puede fundamentar un orden moral objetivo sin recurrir a premisas metafísicas...

so no se rompe el lazo social de la copertenencia, por más que el convenio que de todos se exige trascienda los límites de toda comunidad concreta. La avenencia obtenida discursivamente depende a la vez del insustituible «sí» o «no» de cada individuo particular y de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la ilimitada libertad individual de la toma de posición respecto de pretensiones de validez criticables, una aquiescencia obtenida fácticamente no puede ser verdaderamente universal; sin la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca la aquiescencia universal. El procedimiento de formación discursiva de la voluntad hace justicia a la concatenación interna de ambos aspectos: a la autonomía de individuos que no pueden delegar su representación en nadie y a su inserción en formas de vida compartidas intersubjetivamente. Los iguales derechos de los individuos y el igual respecto a su dignidad personal se apoyan en una red de relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de la convivencia no se mide solamente por el grado de solidaridad y por el nivel de bienestar, sino también atendiendo a hasta qué punto los intereses de cada individuo particular se tienen en cuenta *por igual* en el interés general. La ética del discurso amplía frente a Kant la noción deontológica de justicia, añadiéndole aquellos aspectos *estructurales* de la vida buena que desde puntos de vista universales de socialización comunicativa se pueden destacar de la totalidad concreta de cada forma de vida particular, sin por ello caer en los arrolladeros metafísicos del neopositivismo.

II

Antes de entrar en las objeciones de Hegel a Kant, quisiera señalar tres diferencias que, pese a todos sus puntos en común, separan a la ética del discurso de Kant. En primer lugar, la ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la diferenciación categorial entre el reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que entre otras cosas abarca las inclinaciones, los motivos meramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad¹⁵. Una intima-

15. K.-O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pp. 597 ss.

ción por así decir trascendental, bajo la que unos sujetos que han adoptado una actitud de orientación por el entendimiento mutuo se orientan por pretensiones de validez, solo se hace observable en la *coacción* a hablar y actuar bajo presupuestos idealizantes. El hiato entre lo inteligible y lo empírico se atenúa hasta convertirse en una tensión que se hace observable en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas dentro de la *praxis comunicativa cotidiana* misma. En segundo lugar, la ética del discurso supera el planteamiento meramente interno, monológico de Kant, quien cuenta con que cada individuo particular realice la verificación de sus máximas de acción en su fuero interno («en la solitaria vida del alma», como decía Husserl). En el singular de la consciencia trascendental los yos empíricos se pre-entienden y se armonizan por anticipado. En contra de ello, la ética del discurso espera un entendimiento mutuo sobre la universalizabilidad de intereses solamente como resultado de un *discurso público* organizado intersubjetivamente. Solo los universales del uso del lenguaje forman una estructura común propia a los individuos. En tercer lugar, la ética del discurso eleva la pretensión de haber solucionado mediante la derivación de «U» a partir de presupuestos universales de la argumentación el problema de fundamentación al que Kant en último término hurta el cuerpo remitiendo a un *factum* de la razón, a la experiencia de estar intimado por el deber.

1. Sobre el formalismo del principio moral

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos a la objeción de que a causa de la determinación formal, o procedimental, del principio moral solamente permiten enunciados tautológicos. En efecto, en contra de lo que Hegel supone incorrectamente, esos principios exigen no solo consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral sustancial dotado de contenido: no se trata de la forma gramatical de proposiciones normativas universales, sino de si todos podemos querer que una norma controvertida adquiera obligatoriedad universal (fuerza de ley) en las circunstancias dadas en cada caso¹⁶. Los contenidos que se examinan a la luz de un principio moral no son generados por el filósofo, sino por la vida. Los conflictos de acción que se aspira a

16. G. Patzig, «El imperativo categórico en la discusión ética actual», en *Íd., Hechos, normas, proposiciones: ensayos y conferencias*, trad. de J. M. Seña, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 147-166.

enjuiciar moralmente y a solucionar consensuadamente surgen de la praxis comunicativa cotidiana, son *encontrados*, y no producidos, por la razón que examina máximas o por los participantes en la argumentación¹⁷.

b) Ahora bien, en un sentido distinto Hegel tiene razón con su objeción del formalismo. Toda ética procedimental tiene que separar la estructura del juicio moral de sus contenidos. Mediante su abstracción deontológica, destaca de entre el conjunto global de cuestiones prácticas todas y solo aquellas que resultan accesibles a una discusión racional, y las somete a un test de fundamentación. Ahí los enunciados normativos sobre acciones o normas que se presumen «justas» se distinguen de los enunciados evaluativos sobre aspectos de lo que meramente preferimos como vida «buena» en el marco de nuestra respectiva tradición cultural. Pues bien, Hegel pensaba que con esta abstracción respecto de la vida buena la moral hace dejación de su competencia sobre los problemas de la convivencia cotidiana sustancialmente importantes. Pero con ello va demasiado lejos. Es patente que los derechos humanos, por ejemplo, encarnan intereses universalizables y se pueden justificar moralmente desde el punto de vista de lo que todos podríamos querer, y sin embargo nadie afirmaría que esos derechos, que constituyen la sustancia moral de nuestro ordenamiento jurídico, no son relevantes para la eticidad de las condiciones de vida modernas.

Más difícil de responder es la cuestión de principio que por encima de ello Hegel tiene *in mente*: la de si es de algún modo posible formular nociones como las de justicia universal, corrección normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la *visión de una vida buena*, del proyecto concebido intuitivamente de una forma de vida excelente, pero concreta. Puede que hasta la fecha no se haya logrado determinar satisfactoriamente un principio moral con independencia de un contexto, pero no por ello dejan de tener perspectivas de éxito las versiones indirectas del principio moral que respetan la prohibición de recurrir a imágenes, se abstienen de toda descripción positiva y, como hace por ejemplo el principio fundamental de la ética del discurso, se refle-

17. Tan pronto nos percatemos de que las materias en cuestión, a saber, las «máximas de acción» de la temprana sociedad burguesa diferenciadas estamentalmente que Kant tenía a la vista, no son generadas por la razón legisladora, sino que son recogidas empíricamente por la razón que examina leyes, pierde todo su contenido la famosa objeción de Hegel contra el ejemplo del depósito de Kant (Hegel, *Werke* 2, cit., pp. 401 s.).

ren negativamente a la vida dañada, en vez de afirmativamente a la buena¹⁸.

2. *Sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundamentados*

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos a la objeción de que el punto de vista moral de la universalizabilidad de normas tiene que llevar a no respetar o incluso a reprimir la estructura pluralista de las situaciones vitales y congelaciones de intereses existentes. Cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y las orientaciones axiológicas particulares, tanto más universales y abstractas son las normas moralmente justificadas que regulan en interés general el campo de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también el volumen de materias necesitadas de regulación que solo afectan ya a intereses particulares, y que por ello tienen que echar mano a la negociación de soluciones de compromiso, no de consensos obtenidos discursivamente. A este respecto no deberíamos olvidar que las soluciones de compromiso equitativas exigen por su parte que el procedimiento seguido para llegar a ellas esté moralmente justificado.

Pero, en otra variante, la objeción de Hegel se dirige contra el rigorismo de una ética procedimental rígida, por ser practicada monológicamente, que no puede tener en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios del seguimiento general de una norma justificada. Max Weber tomó ocasión de este reparo para oponer a la ética kantiana de la actitud interior una ética de la responsabilidad orientada por las consecuencias. Esta objeción afecta a Kant,

18. Se debería, a la inversa, plantear la pregunta acerca de cuáles el origen de la sospecha de que lo universal tiene que imbricarse indisolublemente con lo particular. Hemos visto que los discursos prácticos no solo están insertos en contextos de acción, sino que prosiguen el actuar orientado por el entendimiento mutuo en un nivel de reflexión más alto. Ambos presentan las mismas características estructurales. Solo que en el actuar comunicativo no existe necesidad alguna de extender las presuposiciones de simetría y de reciprocidad a agentes que no pertenecen al colectivo propio, que no forman parte del mundo de la vida propio. Solo en argumentaciones se hace inevitable esa coacción a la universalización. Por ello, las éticas que parten de la eticidad de formas de vida concretas, sea de la polis, del Estado, de la comunidad religiosa o de la nación, tienen dificultades para obtener de los contextos de acción de una forma de vida tan particular un principio universal de justicia. Este problema no se plantea de la misma manera para una ética que se presta a fundamentar la validez universal del principio moral haciendo referencia al contenido normativo de los presupuestos comunicativos de la argumentación como tal.

pero no a una ética del discurso que rompa con el idealismo y monologismo kantiano. Como muestra la formulación del principio de universalización que apunta a los resultados y consecuencias del seguimiento universal de la norma para el bien de cada individuo particular, la ética del discurso ha incluido de antemano en su procedimiento la orientación por las consecuencias.

b) Hegel también tiene razón en otro sentido distinto. Las éticas de tipo kantiano están especializadas en cuestiones de justificación, mientras que dejan sin responder las preguntas relativas a la aplicación. Se necesita un esfuerzo adicional para revocar la abstracción de las respectivas situaciones específicas y casos particulares que en el proceso de fundamentación resulta inevitable al principio. Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. Las fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas universales empleadas para la fundamentación no se puede contrarrestar en el proceso de aplicación. También la ética del discurso tiene que hacer frente al difícil problema de si la aplicación de reglas a casos particulares no exigirá una especie de prudencia o de capacidad de juzgar reflexionante que esté vinculada a los convenios locales de la situación hermenéutica de partida, y por tanto socave la pretensión universalista de la razón fundamente. El neopositivismo extrae de ello la consecuencia de que una capacidad de juzgar vinculada al respectivo contexto tendría que ocupar el lugar de la razón práctica¹⁹. Dado que la capacidad de juzgar solamente se mueve dentro del horizonte de una forma de vida ya aceptada en su conjunto, puede apoyarse en un contexto evaluativo que crea un *continuum* entre las cuestiones de motivación, las cuestiones fácticas y las cuestiones normativas.

Frente a ello, la ética del discurso insiste en que no nos es lícito volver a un nivel de diferenciación de la problemática relativa a la fundamentación respecto de la problemática relativa tanto a la aplicación como a la realización de las convicciones morales que sea inferior al alcanzado por Kant. Puede mostrar que también en la prudente aplicación de normas prevalecen los principios universales de la razón práctica. En esta dimensión son *topoi* desarrollados por la tópica jurídica y que sería un gran error despreciar, por ejemplo el principio de atención a todos los aspectos de un caso que sean relevantes, o el de la proporcionalidad de

19. E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977.

los medios, quienes dan validez al punto de vista moral de una aplicación imparcial.

3. Sobre la impotencia del deber

a) Kant tiene que permitir que se le reproche que una ética que separa categorialmente el deber y la inclinación, la razón y la sensibilidad, ha de quedar forzosamente sin consecuencias prácticas. Pero una ética del discurso que haya abandonado la doctrina de los dos reinos no resulta afectada por esta objeción de la misma manera. El discurso práctico exige la inclusión de todos los intereses que se vean afectados en cada caso, y se extiende incluso a un examen crítico de las interpretaciones bajo las cuales reconocemos por primera vez determinadas necesidades como intereses propios. La ética del discurso abandona también la noción de autonomía con que opera la filosofía de la conciencia, ya que esa noción no permite pensar la libertad bajo leyes dadas por nosotros mismos sin el sometimiento objetivante de la propia naturaleza subjetiva. La noción intersubjetiva de autonomía hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

b) En otro sentido distinto Hegel tiene razón también frente a la ética del discurso. También en el discurso práctico separamos las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial del mundo de la vida, a fin de someterlas a un enjuiciamiento hipotético sin prestar atención alguna a los motivos que puedan existir o a las instituciones que estén vigentes. También la ética del discurso tiene que plantearse el problema de cómo revertir este paso, inevitable para la tarea fundamentadora, pero que nos acerca a la desmundanización de las normas. Las convicciones morales tendrían que quedar efectivamente sin consecuencia alguna para la praxis si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora de los motivos y en la validez social reconocida de las instituciones. Como dice Hegel, tienen que convertirse en los deberes concretos del día a día. En este sentido, es cierto que toda moral universalista tiene que recurrir a formas de vida que *vayan a su encuentro y la favorezcan*. Necesita una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que coloquen en el individuo que va creciendo y haciéndose adulto controles de conciencia fuertemente interiorizados, y que fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también una cierta concordancia con aquellas instituciones políticas y so-

ciales en las que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales postconvencionales.

No en vano el universalismo moral surgió de hecho, por obra de Rousseau y de Kant, en el contexto de una sociedad que presenta esos rasgos *concordes* con el mismo. Hoy vivimos afortunadamente en sociedades occidentales en las que desde hace dos o tres siglos ha logrado abrirse camino un proceso de realización de los derechos fundamentales, ciertamente falible, y que ha fracasado y ha sido rechazado una vez y otra, pero que siempre se ha mantenido *orientado* en esa dirección: el proceso, digamos, de una explotación cada vez menos selectiva de los contenidos universalistas de las normas relativas a los derechos fundamentales. Sin esos testimonios de una «razón existente», por más que solo exista en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a conceptualizar no se hubiesen podido constituir, o al menos no hubiesen podido hacerlo en toda su magnitud. Por otra parte, la paulatina encarnación de los principios morales en formas de vida concretas no es cosa que, con Hegel, se pueda dejar en manos de la marcha del espíritu absoluto. Se debe en primera línea a los esfuerzos y sacrificios colectivos de movimientos sociales y políticos. De la dimensión histórica a la que pertenecen esos movimientos no debe considerarse exenta tampoco la filosofía.

4. Sobre el tema: la virtud y la marcha del mundo

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos al reproche, hoy renovado desde el campo neoconservador, de que justifican modos de actuar totalitarios, o de que los animan siquiera indirectamente. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y con el espíritu del universalismo moral, también, y sobre todo, cuando lo que está en juego es la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas. Ciertamente, en este contexto desempeñan un cometido problemático los constructos originados en la filosofía de la historia que conceden al actuar revolucionario de una vanguardia la función de representar o sustituir a la praxis de un macrosujeto social cuando esa praxis se haya parado o esté impedida en su desarrollo. El error del pensamiento característico de la filosofía de la historia reside en que presenta a la sociedad como un sujeto a lo grande, para después identificar el actuar moralmente imputable de una vanguardia con la praxis —independizada ya de toda pauta moral— de este sujeto de la sociedad de rango superior. El planteamiento de la ética del

discurso, tributario como es de la teoría de la intersubjetividad, rompe con las premisas de la filosofía de la conciencia: cuenta en todo caso con la intersubjetividad de rango superior de foros públicos en los que las comunicaciones se adensan hasta convertirse en procesos de autocomprensión de la sociedad como un todo.

b) Hegel distingue con razón entre un actuar bajo leyes morales y una praxis que apunta a la realización de leyes morales. La realización de la razón en la historia ¿puede ser acaso un objetivo del actuar posible que esté dotado de sentido? Acabamos de ver que la fundamentación discursiva de normas no puede garantizar al mismo tiempo la realización de convicciones morales. Este problema de que el juicio y el actuar estén situados inevitablemente en planos distintos, que (dicho sea en jerga informática) se plantea en el *output* del discurso práctico, se repite en el *input* del mismo:

El discurso mismo no puede crear las condiciones necesarias para que todos los afectados en cada caso puedan participar debidamente en discursos prácticos. Con frecuencia faltan instituciones que hagan esperable socialmente en determinados lugares una formación discursiva de la voluntad para determinados temas; con frecuencia faltan los procesos de socialización en los que se adquieren las disposiciones y capacidades necesarias para participar en argumentaciones morales, por ejemplo aquello que Kohlberg denomina conciencia moral postconvencional. Todavía más frecuentemente, las condiciones de vida materiales y las estructuras sociales son de tal índole que las cuestiones morales están a la vista de todos y ya hace largo tiempo que los desnudos hechos de la pauperización, la ofensa y los atentados a la dignidad les han dado respuesta. Dondequiera que las condiciones dadas con que se encuentran las exigencias de una moral universalista sean un puro sarcasmo, las cuestiones morales se transforman en cuestiones de ética política. ¿Cómo se puede justificar moralmente el actuar moral reflexivo, esto es, una praxis que apunte a la realización de las condiciones necesarias para una existencia digna del hombre y para la instrucción de discursos? Para esta pregunta solamente hay respuestas tentativas y, en el mejor de los casos, procedimentales.²⁰

Se trata de cuestiones de una política que se marca como objetivo la transformación de formas de vida desde puntos de vista morales aunque no pueda proceder reformistamente, esto es, de conformidad con leyes ya existentes y consideradas legítimas. Afor-

20. J. Habermas, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 13 ss.

tunadamente, en nuestras latitudes estas preguntas de una moral revolucionaria, que nunca han sido respondidas satisfactoriamente, tampoco dentro del marxismo *occidental*, no son actuales; actuales son en todo caso ciertas cuestiones relacionadas con la desobediencia civil que he estudiado en otro lugar²¹.

III

A modo de resumen, cabe decir que las objeciones de Hegel no se dirigen tanto contra la propia ética kantiana reformulada cuanto contra algunos problemas derivados de ella que tampoco la ética del discurso ha resuelto de un plumazo. Toda ética deontológica, y al mismo tiempo cognitiva, formalista y universalista, debe su relativamente estrecha noción de moral a enérgicas abstracciones. Por ello, el primer problema que se plantea es el de si las cuestiones relativas a la justicia se pueden aislar de los respectivos contextos particulares de la vida buena. Si este problema, según creo, se puede solucionar, se plantea la ulterior pregunta de si la razón práctica no tiene que abdicar, como muy tarde en el momento de aplicar normas justificadas a casos particulares, en una facultad de la mera prudencia que siempre queda presa del contexto en que se encuentre en cada caso. Incluso si este problema, como yo pienso, se puede solucionar, aparece la pregunta ulterior de si las convic-

21. J. Habermas, «La nueva impenetrabilidad», en *Íd., Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1988, pp. 113-134. Me conformo aquí con señalar que los problemas de este tipo no se pueden tratar en el mismo nivel de universalidad que las objeciones anteriores. Primero hay que aclarar qué relaciones guardan entre sí la moral, el Derecho y la política. Entre estos universos de discurso existe sin duda una concatenación interna, y se solapan entre sí, pero no deben ser identificados unos con otros. Desde el aspecto de la fundamentación, las ideas jurídicas y morales posttradicionales presentan las mismas características estructurales. El núcleo de los ordenamientos jurídicos modernos está constituido por normas morales fundamentales que han adquirido fuerza jurídica. Por otra parte, el Derecho se distingue de la moral entre otras cosas porque el primero exime a los destinatarios de la exigencia de cumplir las normas de los problemas de fundamentación, aplicación e imposición de las mismas, pasando dichos problemas a recaer sobre los órganos estatales. También la política guarda estrechas relaciones con la moral y el Derecho. Las cuestiones políticas fundamentales son de naturaleza moral. Y el poder político solamente se puede ejercer en forma de decisiones jurídicamente vinculantes, mientras que por su parte el sistema jurídico está vinculado a la política a través de la legislación. Pero incluso en el campo de la formación pública de la voluntad la política se dirige más bien a objetivos colectivos situados en el marco de reglas consensuadas que a ese marco normativo del Derecho y la moral.

ciones a las que llega una moral universalista tienen acaso buenas perspectivas de ser llevadas a la práctica. Esa moral está realmente necesitada de una forma de vida que le sea «favorable». Pero con ello no queda agotada la lista de los problemas derivados. ¿Qué sucede —este era nuestro último punto— con la justificación moral de un actuar político que se encamina a empezar creando las condiciones sociales en las que se puedan desarrollar discursos prácticos, esto es, se puedan obtener discursivamente convicciones morales y estas últimas puedan llegar a ser eficaces en la práctica? Y no he entrado en otros dos problemas resultantes de la autolimitación de toda concepción no metafísica.

La ética del discurso no puede recurrir a una teleología objetiva, y menos que nada a un poder que revoque la irreversibilidad de la secuencia de los sucesos históricos. Pero cómo podemos cumplir el principio fundamental de la ética del discurso, que exige en cada caso la aquiescencia de *todos*, si no estamos en condiciones de reparar la injusticia y el dolor que han sufrido por nosotros generaciones anteriores, o al menos de poner en perspectiva algo que sea equivalente a la fuerza redentora del Juicio Final? ¿No es obvio que los usufructuarios nacidos después esperen de quienes han sido asesinados y privados de su dignidad una póstuma aquiescencia contrafáctica a normas que puede que parezcan justificadas a la luz del futuro esperable *por esos usufructuarios*?²² Igualmente difícil de responder es la pregunta fundamental de la ética ecológica: ¿qué tiene que decir ante la vulnerabilidad de la criatura muda una teoría que se limita a un círculo de destinatarios formado por los sujetos capaces de hablar y de actuar? En la compasión con el animal torturado, en el dolor por los biotopos destruidos, se alcanzan intuiciones morales que no pueden ser satisfechas seriamente por el narcisismo colectivo de un modo de ver las cosas que en último término no es sino antropocéntrico.²³

En este lugar quisiera sacar de las dudas solamente una conclusión. A la estrecha noción de moral tiene que corresponderle una modesta autocompreensión de la teoría moral. A esta última le corresponde la tarea de explicar y fundamentar el moral point of view. De la teoría moral se puede esperar, ya que cabe confiar en que será capaz de ello, que ilustre el núcleo universal de nuestras intuiciones morales y refute el escepticismo axiológico. Pero por lo

22. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, pp. 273 ss.

23. Cf. sin embargo más abajo las pp. 140-146.

demás tiene que renunciar a efectuar aportaciones sustanciales propias. Al poner de relieve un procedimiento de formación de la voluntad, hace sitio para los afectados, que son quienes tienen que encontrar por sí mismos respuestas a las preguntas morales que se les vienen encima con objetividad histórica. El filósofo moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes cargas moral-políticas que pesan sobre nuestra propia existencia —en vista del hambre y de la miseria del Tercer Mundo; en vista de la tortura y de la continuada violación de la dignidad humana en los Estados que no lo son de Derecho; en vista del creciente desempleo y del dispar reparto de la riqueza social en los países industrializados occidentales; en vista, finalmente, del riesgo autodestructivo que significa la carrera armamentística atómica para la vida sobre este planeta—, en vista de situaciones provocativas de este tipo, mi concepción restrictiva de la capacidad de la ética filosófica puede que suponga una decepción, pero en todo caso es también un aguijón: la filosofía no exonera a nadie de su responsabilidad práctica. Ciertamente tampoco a los filósofos: al igual que todas las demás personas, también ellos se ven confrontados por cuestiones moral-prácticas de gran complicación, y harán bien en empezar procurándose una imagen clara de la situación en la que se encuentran. Para ello las ciencias históricas y sociales pueden aportar más que la filosofía. Permítanme por tanto que termine con una frase de Horkheimer del año 1933: «Para superar el carácter utópico de la noción kantiana de una Constitución perfecta se necesita la teoría materialista de la sociedad»²⁴.

24. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), p. 175.