
Reflexión y crítica

El quehacer ético

Adela Cortina Orts

De lo que no corresponde hacer a la ética

Aunque tal vez resulte un tanto cursi, me gustaría empezar este breve trabajo diciendo que, a mi modo de entender, la ética es una incomprendida y que tal incompreensión le está dejando sin quehacer, es decir, sin nada que hacer. Sencillamente, porque nadie sabe bien a las claras qué hacer con ella.

Ya en los planes de bachillerato aparece la ética como una disciplina sinuosa, competidora de la religión, especie de «moral para increyentes», pero sin serlo. Naturalmente, no se le denomina moral, no vaya a confundirse con una moral determinada o con prescripciones en torno al sexto mandamiento; pero el contenido del programa sería explicado con gusto por un moralista, porque se desgrana en una serie de problemas frente a los cuales parece que el alumno debería aprender unas actitudes determinadas. Despertar directamente actitudes porque se consideran más humanas o más cívicas que otras es inveteradamente una tarea moral, y se configura sobre la base de una concepción del hombre, sea religiosa o secular. Pero el temor a las confusiones aludidas, o el miedo a confesar que en las sociedades pluralistas también nos parecen unos modos de enfrentar la vida más propios del hombre que otros, sugirió «a quienes competía» la ingeniosa idea de sustituir el término «moral» por ese otro término, que parece más científico, cívico y secular, «ética». Lástima que a los tres «más» citados tengamos que añadir «más inadecuado», porque en buena ley el quehacer ético no se identifica con lo que, al parecer, se espera del profesor de ética, y que está muy conectado con lo que ha dado en llamarse «ética cívica», aunque es más bien una «moral democrática».

Cuando una sociedad democrática y pluralista no desea inculcar a sus jóvenes una imagen de hombre admitida como ideal sólo por alguno de los grupos que la componen, pero tampoco renuncia a contagiarles actitudes sin las que es imposible la convivencia democrática, la solución no consiste en cambiar el rótulo «moral» por el de «ética» en la asignatura correspondiente,

sino en explicitar los rasgos propios de un hombre determinado, el hombre democrático, y en bosquejar a partir de él los caracteres de la moral correspondiente. Si una moral semejante no puede responder a todos los temas del programa actual, porque sólo tiene capacidad para señalar un marco mínimo de acuerdo, dentro del cual las morales religiosas o seculares coexistentes son las encargadas de perfilar más concreta y profundamente en qué consiste el bien humano, se reconoce abiertamente, se reduce el programa común y se remite a las concepciones morales existentes. Pero cambiar el título «moral» por «ética» y confiar implícitamente en que el profesor dará esa especie de «esperanto moral», precipitado del consenso fáctico de las morales defendidas por las fuerzas políticas, es un acto de ignorancia o de mala fe.

Y, sin embargo, con este cúmulo de confusiones hace la ética su triunfal entrada en el bachillerato. No es de extrañar que en las reuniones del ramo se expresen opiniones de lo más variadas: desde exigir su supresión en los planes de estudios, hasta proponer un socrático dar a luz-inculcar actitudes, pasando por dejar meramente que los chavales hablen, o por pedir que los profesores de filosofía rehúsen dar la asignatura.

Desgraciadamente, no le va mejor a nuestra malhadada disciplina en las aulas universitarias. Algunos alumnos esperan del profesor de ética que, oficiando de moralista, acometa temas morales candentes e intente prescribir cómo obrar en tales casos; mientras que un buen número de profesores, conscientes de que el ético no es quien para dirigir la acción, se refugia en el útil, pero alicorto, análisis del lenguaje moral, se pierde asépticamente en los vericuetos de la historia de la filosofía, acumula un farrago de doctrinas sin crítica alguna, o reduce el fenómeno moral a otros más fácilmente explicables. Todo menos prescribir la acción: que no se nos confunda con el moralista.

Y, ciertamente, no debemos propiciar que se nos confunda con el moralista, porque no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer. Pero tampoco podemos permitir que se nos identifique con el historiador (aunque historíe la ética), con el narrador descomprometido del pensamiento ajeno, con el aséptico analista del lenguaje o con el científico. Aún cuando la ética no pueda en modo alguno prescindir de la moral, la historia, el análisis lingüístico o los resultados de las ciencias, tiene su propio quehacer y sólo como filosofía puede llevarlo a cabo: sólo como *filosofía moral*.

Ética como filosofía moral

Es cierto que la ética se distingue de la moral, en principio, por no atenerse a una imagen de hombre determinada, aceptada como ideal por un grupo concreto; pero también es cierto que el paso de la moral a la ética no supone transitar de una moral determinada a un eclecticismo, a una amalgama de modelos antropológicos; ni tampoco pasar hegelianamente a la moral ya expresada en las instituciones: la ética no es una moral institucional. Por el contrario, el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*,

el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una *reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo. A caballo entre la presunta «asepsia axiológica» del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre determinado, la ética, como *teoría filosófica de la acción*, tiene una tarea específica que cumplir¹.

En principio, la ética tiene que habérselas con un hecho peculiar e irreductible a otros: el hecho de que nuestro mundo humano resulte incomprendible si eliminamos esa dimensión a la que llamamos «moral». Puede expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras, pero lo bien cierto es que suprimir o reducir lo moral a otros fenómenos supone mutilar la comprensión de la realidad humana². Y no será porque filósofos y científicos de todos los tiempos y colores no hayan intentado empecinadamente dar cuenta de lo moral desde la biología, la psicología, la sociología o la economía; cualquier ciencia que empieza a cobrar un cierto prestigio pretende absorber en sus métodos el hecho de la moralidad³. Sin embargo, los reiterados fracasos de tales intentos vienen dando fe de que «lo moral no se rinde», sino que vuelve reiteradamente por sus fueros del modo más insospechado.

La ética, pues, a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de «*lo moral*» en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada. Pero, frente a las ciencias empírico-analíticas, e incluso frente a las ciencias comprensivas que repudian todo criterio de validez⁴, tiene que *dar razón filosófica* de la moral:

La confusión en torno al carácter *mediatamente* prescriptivo de la ética, que se ejerce a través de la reflexión filosófica sobre el hecho de la moralidad, y el modo *inmediato* en que la moral debe orientar la acción, está tan extendida que un filósofo como J. Habermas cae de lleno en ella. Tal vez ésta sea la razón de que despoje a la ética de la tarea que le está encomendada y se la transfiera a la teoría crítica de la sociedad que, si tiene capacidad crítica es porque contiene elementos éticos. Cfr. J. HABERMAS, «Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm», en J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 124 nota 79.

² De la distinción entre moral y ética, de la peculiaridad de *lo moral* y del modo más adecuado de reflexión filosófica sobre el tema me he ocupado en «Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica», en *Pensamiento*, nº 143 (1980), pp. 339-352; «Fundamentar la Moral», en *Iglesia Viva*, nº 102 (1982), pp. 605-630; «¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?», en *Pensamiento*, nº 157 (1984), pp. 55-76.

³ Actualmente el reduccionismo biologicista se muestra, sobre todo, en algunas corrientes sociobiológicas. Para un análisis y crítica de las mismas, así como para una buena bibliografía, vid. MICHAEL RUSE, *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1983. Mientras que la reducción de lo moral a elementos psicológicos o sociológicos resulta más sutil en las ciencias reconstructivas, tales como la psicología evolutiva de PIAGET o KOHLBERG o la teoría de la evolución social de J. HABERMAS. K. O. APEL, que continúa manteniendo el carácter estrictamente filosófico de la ética, rechaza estos últimos intentos en el sentido de que «no puede fundamentarse la ética mediante una *teoría universal de la ciencia social reconstructiva*. Ello constituiría una reproducción de aquella «falacia naturalista» que hasta ahora estaba unida a cada ciencia real ascendente» (K. O. APEL, «Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en K. O. APEL (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 121).

⁴ Me refiero, como es obvio, a los hermenautas gadamerianos de estricta observancia. Para el

como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien, a confesar que no hay razón alguna para que la haya. Si es importante ese primer momento que trata de detectar los caracteres específicos del fenómeno universal de la moralidad, este segundo momento de sereno distanciamiento y elaboración filosófica nos sitúa en el ámbito de los argumentos que pueden ser universalmente aceptados. Naturalmente, nadie pretende que tales argumentos se manejen en la vida cotidiana, como moneda corriente para influir en las decisiones diarias: ni la lectura de *El Capital* ni la de la *Crítica de la Razón práctica* decidirán, probablemente, a un obrero socialista a sumarse a la huelga o a pasar por esquirolo⁵; en el mundo de la vida son las preferencias, las tradiciones, los modelos que inspiran confianza o las instituciones fácticas quienes mueven la actuación humana, y sólo en contadas ocasiones una reflexión explícitamente argumentada dirige el obrar. Pero si es cierto que en los asuntos morales el mundo de la vida ostenta el primado sustancial, si es cierto que la reflexión filosófica sólo alza el vuelo al anochecer, no es menos cierto que únicamente un provisional distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada, permite a los hombres a la larga *adueñarse de sí mismos*, superar esa voluntad del esclavo que, según Hegel, «no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad»⁶.

El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en *acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él*, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cristiana, pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad.

Sin embargo —y aquí radica nuestro mayor problema—, para habérselas con un quehacer semejante se requiere una peculiar vocación, con la que no siempre cuenta quien oficia de ético. En su excelente conferencia de 1919, «Política como vocación», se preguntaba Max Weber qué cualidades debe reunir un hombre para desempeñar con toda legitimidad el papel de político profesional, y encomendaba a la ética la tarea de enumerarlas, porque a ella «corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia»⁷. En nuestro caso la ética se enfrenta al problema —inevitable en el ámbito filosófico— de dilucidar por sí misma los rasgos que deben caracterizar a un hombre para llevar adelante el quehacer proceder de una ética hermenéutica de este tipo, vid. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 344-360; «Hermenéutica como Filosofía práctica», en *La Razón en la Epoca de la Ciencia*, Argentina, Alfa, 1981, pp. 59-81.

⁵ Cfr. VIRGILIO ZAPATERO, *Socialismo y Ética. Textos para un Debate*. Madrid, Debate, 1980, p. 152.

⁶ G. W. F. HEGEL, *Principios de Filosofía del Derecho*. Trad. esp. J. L. VERMEL, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 61. El subrayado es mío.

⁷ MAX WEBER, «Política como Vocación», en *El Político y el Científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 153.

El quehacer ético

ético; porque quien coopera en la realización de la libertad humana orientando la acción pone también de algún modo la mano en la rueda de la historia, asume una seria responsabilidad⁸. ¿Qué rasgos configuran el perfil del hombre que puede tener vocación ética?

Ética como vocación

El quehacer ético se sustenta sobre dos pilares, sin los cuales yerra su objetivo: *el interés moral y la fe en la misión de la filosofía*. El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente preocupa el bien de los hombres concretos y que confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo. Sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética está encomendada⁹. O bien, desconfiando de la fecundidad de la filosofía, se limita a comunicar sus convicciones morales, con lo cual rehusa la posibilidad de alcanzar niveles más universalmente compatibles y fundamentados; o bien, por desinterés, se contenta con «justificaciones» de lo moral, así entre comillas, incapaces de dar razón de la conciencia moral alcanzada en un determinado momento. Creo que, en este sentido, es preciso conceder a Kant y a la Escuela de Frankfurt, sobre todo a sus representantes últimos, que la razón no es neutral, que en cada ámbito del saber se pone en ejercicio movida por un *interés objetivo*, sin el cual yerra su meta¹⁰. Quien no ingresa en la comunidad de los científicos movido —al menos también— por el interés en la *verdad*, sino sólo por motivos subjetivos, renuncia a seguir la *lógica de la ciencia*; el ético al que no preocupa el *bien* de los hombres renuncia a descubrir la *lógica de la acción*. Ciertamente, es posible penetrar en el mundo ético por móviles subjetivos, tales como la necesidad, la oportunidad de la situación, el afán de prestigio o la casualidad; pero si únicamente estos objetivos son los motores de la reflexión, es imposible que el presunto filósofo dé razón de la realidad moral, desentrañe la *lógica de la acción*.

En este orden de cosas no puedo por menos de recordar la dolorida y

⁸ Para descargo de los éticos preciso es reconocer que si en muchas ocasiones están lejos de reunir los caracteres que vamos a delinear, no es menor la distancia entre los políticos habituales y ese político vocacionado weberiano, apasionado por una causa, responsable de las consecuencias de sus decisiones y sereno ante la cambiante realidad. Creo que incluso los profesores de bachillerato que dan ética únicamente para completar su horario pueden competir, en lo que a vocación se refiere, con un buen número de políticos profesionales. Evidentemente esto no es un consuelo: es una epidemia.

⁹ Ciertamente, el interés por el hombre marca hoy en día la gran línea divisoria entre dos tipos de antropología, e incluso de filosofía. Vid. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las Nuevas Antropologías*, Santander, Sal Terrae, 1983, p. 203; JESÚS CONILL, «Por un nuevo Humanismo», en *Laicado*, nº 67 (1984), en prensa.

¹⁰ «A toda facultad del ánimo se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma». IMMANUEL KANT, *Crítica de la Razón práctica*, trad. M. GARCÍA MONENTE, Madrid, VICTORIANO SUÁREZ, 1913, p. 227.

dolorosa réplica que un representante de la ética de la liberación dirigía al Wittgenstein del *Tractatus*:

«Si lo ético cae entre lo que “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”, es necesario que el campesino salvadoreño calle del *napalm* que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa —a la que pertenecía el gran lógico— pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero ese escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar —no sólo hablar— al sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo necesario para la liberación.»¹¹

Tampoco puedo olvidar la insatisfacción en que el cientificismo y el positivismo de todos los tiempos han sumido a la razón práctica. Con su insuficiencia han venido a demostrar que el mundo moral no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero para descubrirla no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que sólo puede ser *interesada* y *sentimental*. Sólo una razón *com-pasiva* o *com-padeciente*, puesta en pie por la vivencia indiferente del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito, sin contentarse con cualquier aparente justificación¹². La razón *moralmente* desinteresada se cansa pronto en sus esfuerzos investigadores; cualquier solución le parece satisfactoria con tal de que se encuentre en la línea del interés subjetivo por el que se ha puesto en marcha¹³. Esto explica, a mi juicio, que propuestas tan injustas con la realidad moral de nuestro tiempo como el escepticismo y el relativismo extremos, el emotivismo, el silencio ético, el «realismo» conformista o los reduccionismos, hayan podido formularse y defenderse, al parecer, en serio.

Indudablemente la conciencia que nuestra época tiene de la moralidad no es unitaria. A través de ella se expresan valoraciones diversas, que en ocasiones parecen rayar en la disparidad y situar al ético en las puertas del relativismo. No sólo los mundos «primero» y «tercero» generan necesidades y preferen-

¹¹ ENRIQUE DUSSEL, «Ética de la Liberación», en *Iglesia Viva*, nº 102 (1982), p. 599.

¹² De las peculiaridades de esta razón interesada y sentimental, en conexión con la filosofía práctica kantiana, me he ocupado en «La “Crítica de la Razón pura”: una crítica de la razón sistemático-teológica», en *Teorema*, nº correspondiente a 1982, en prensa: «La Teología kantiana: naturaleza, libertad, historia», en *Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano*, en prensa: «Reto y Ambigüedades de la Ilustración», en *Actas del III Simposio de Teología Histórica*, en prensa.

¹³ Esta pereza de la razón ética no suele beneficiar a los débiles, sino a los poderosos. Como recuerda CARLOS DÍAZ, en relación con lo que llama la «ley del cansancio», a la que parece someternos el sentimiento de impotencia para transformar las cosas: «la gente, al hacer profesión de cansancio, olvida que el poderío no va a darles nunca tregua, ni siquiera en el cansancio, y que además el poderío se goza con el ajeno absentismo» («Los Cristianos ante el poder», en *Communio*, III/84, p. 255).

cias distintas; también los distintos grupos de edad, las agrupaciones profesionales y un largo etcétera de corporaciones bosquejan diferentes ideales de vida. ¿Cómo hablar en una situación semejante de «conciencia moral alcanzada por nuestro tiempo»?

A mi juicio, y a pesar de todas las heterogeneidades, a pesar del tal loado «derecho a la diferencia», existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y que, a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias. A la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura que se va extendiendo de forma imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos; el techo de cualquier argumentación práctica continúa siendo aquella afirmación kantiana de que

«el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como *fin en sí mismo*, no sólo como *medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*.»¹⁴

Aún cuando las conculcaciones de los derechos humanos sean continuas, y a pesar de que los discursos justificadores de las mismas resumen en la mayor parte de los casos un innegable cinismo estratégico, lo cierto es que, hoy por hoy, la premisa irrebalsable de cualquier razonamiento en torno a derechos y deberes es el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Frente a una realidad moral semejante (la realidad moral sólo puede medirse por la conciencia alcanzada por la humanidad) quedan pobres y cortas las justificaciones de cualquier razón desinteresada en el derecho al bien de los hombres concretos. El escepticismo o el relativismo, tan aristócratas e ingeniosos aparentemente, resultan en verdad insostenibles en la vida cotidiana, porque nadie puede actuar creyendo realmente que no existen unas opciones preferibles a otras, o que la maldad del asesinato y la tortura dependen de las diferentes culturas. El escepticismo y el relativismo, llevados al extremo, son las típicas posiciones «de salón», abstractas, construidas de espaldas a la acción real; en su versión moderada intentan un mayor acoplamiento a la realidad moral, pero no alcanzan la altura mínima requerida —la del reconocimiento de los derechos humanos— que constituye un rotundo mentís a toda pretensión escéptica y relativista seria.

Por su parte, el emotivismo destaca con todo mérito el papel de la sensibilidad en el mundo moral frente al intelectualismo y el excesivo racionalismo

¹⁴ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. esp. M. GARCÍA MORENTE, Madrid, Austral, pp. 82-83. En este sentido es interesante destacar el hecho de que dos éticos no muy cercanos entre sí —JAVIER MUGUERZA y AGNES HELLER— en un reciente curso de la Universidad Menéndez y Pelayo sobre la «Ética de la sociedad civil», hayan coincidido en proponer como tope de todo diálogo posible la defensa del hombre como fin en sí mismo, en la línea de Kant.

que ha dominado en corrientes éticas de gran audiencia. Pero no justifica el respeto «al lejano», a aquel del que nada nos dicen las emociones individuales, ni aclara cómo actuar frente a quienes nos provocan un auténtico rechazo. Aún más se complica la cuestión si, aceptando como única guía la sensibilidad, pretendemos identificar al bien con la belleza, porque cabe preguntar si está al alcance de todos los hombres jugar a lo estético. Mientras un solo hombre muera de hambre o se angustie ante la amenaza de la tortura; mientras la incertidumbre del parado o el riesgo de una guerra nuclear sigan «gritando al sistema sobre su injusticia»; mientras la realización de los derechos de los hombres esté tan lejos de la proclamación de su concepto, resulta éticamente imposible —si no éticamente cínico, siguiendo a Dussel— no sólo callar, sino también jugar a lo bello.

Por último, los reduccionismos, con su apariencia de científicidad, con ese sentimiento de superioridad frente a los ignorantes que todavía creen en la misión específica de la filosofía y en el derecho de los hombres al bien, se empeñan en explicar el *debe* moral a base de *lo que hay*¹⁵. Con ello vienen desembocando en un «realismo» conformista, que hoy se traduce en la aceptación acrítica de que la razón práctica se reduce a la razón estratégica, porque no existe más «debe» que «lo que hay», y lo que hay son hombres movidos por intereses egoístas. Desde la última sofística, pasando muy especialmente por Maquiavelo y Hobbes, este «realismo», radicalmente injusto con la realidad, sigue recordando que podemos explicar y predecir los comportamientos morales con tal de conocer los factores biológicos, psicológicos o sociológicos que componen la razón estratégica. La moral, en buena ley, debe limitarse a un catálogo de consejos que revisten la forma del imperativo hipotético kantiano: si quieres X, haz Y. Las teorías contemporáneas de la decisión y de los juegos constituyen un ejemplo paradigmático, y además formalizado y matematizado (el *non plus ultra*) de semejante código moral.

Afortunadamente, el «realismo» de honda raigambre maquiavélica y hobbesiana es miope ante la realidad. No sólo porque los hombres no siempre actúan estratégicamente por móviles subjetivos, sino porque «lo que hay» no es todo, y elevar la razón estratégica al rango de razón práctica supone cometer una injusticia con respecto a nuestra realidad moral. A pesar de que los hombres seamos claramente diferentes; a pesar de que en las relaciones cotidianas más parece que nos consideremos mutuamente como medios que como fines, el cristianismo, el kantismo, el socialismo y la actual pragmática no empírica¹⁶ no han tomado cuerpo sin consecuencias en nuestra cultura. Cierzo que es la razón estratégica quien prospera abiertamente en la vida pública; en esto no le falta razón a M. Weber, porque los técnicos y los expertos parecen

¹⁵ El reduccionismo practicado hoy en día por las ciencias reconstructivas es más sutil que el que aquí describo, porque pretende conectar de un modo peculiar lógica y experiencia, llegando a propuestas universalistas. Desgraciadamente carecemos de espacio para tratar el tema con la amplitud que merece.

¹⁶ Me refiero a la pragmática trascendental de APEL y a la pragmática universal de HABERMAS.

El quehacer ético

dispuestos a dirigirnos la vida y nosotros a aceptar su dirección. Esto es verdad, pero no toda la verdad. Descubrir esa parcela de verdad que no se pliega a la razón de los expertos y sin la que es imposible comprender el grado de conciencia moral alcanzado por la humanidad en su historia, constituye —a mi juicio— el quehacer ético por excelencia, el tema ético de nuestro tiempo.

El tema de nuestro tiempo

El interés por el bien de los hombres concretos, motor objetivo de la ética invertebradamente, ha ido expresándose de modos diversos en el curso de la historia, pero son dos —a mi juicio— las grandes preguntas que traducen la preocupación ética: la pregunta por el bien positivo «¿qué *podemos* hacer para ser felices?», y la pregunta por el sustento indispensable del bien positivo «¿qué *debemos* hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?».

La primera cuestión, surgida en el mundo oriental, recorre la ética griega en su conjunto y sigue dando sentido a la reflexión medieval y al utilitarismo de todos los tiempos. Lo que en definitiva importa a la ética es *la vida feliz*. Pero la convicción razonada de que el bosquejo de la vida feliz no puede ser idéntico para todos los hombres *desplaza el centro de atención de la filosofía moral hacia el ámbito del deber*. Si cada hombre posee una constitución psicológica diferente, su plenificación será también diferente; por tanto, no cabe con respecto a la felicidad sino *aconsejar* determinadas conductas desde la experiencia, y carece de sentido prescribir universalmente. No le faltaba razón a Aristóteles en dejar la felicidad en manos de la razón prudencial, aunque erraba al creer que existe una función propia del hombre, cuyo ejercicio supone para cualquier hombre el bien supremo: la felicidad, diríamos con Kant, no es un ideal de la razón sino de la imaginación¹⁷. Pero para posibilitarla es necesario un paso previo, que ha marcado el rumbo de las éticas deontológicas de cuño kantiano, entre las que hoy se encuentran las más relevantes filosofías morales: es preciso dilucidar quiénes y por qué tienen derecho a la felicidad y trazar el marco normativo dentro del cual quienes ostentan tal derecho pueden verlo respetado y fomentado.

La respuesta kantiana, a la que la humanidad no ha renunciado, es bien conocida. Frente al utilitarismo, que aboga por satisfacer las aspiraciones de toda la creación sentiente, cabe recordar que la supervivencia de unos seres vivos exige irremediamente el sacrificio de otros; que sólo existe un ser cuya *autonomía* es fundamento de *deberes* universalmente exigibles: sólo las personas, en virtud de su autonomía, *tienen que ser* universalmente respetadas y asistidas en su ansia de felicidad.

Sin embargo, hoy en día el eje de la reflexión ética se ha desplazado nuevamente, en cuanto que no se reduce a la *felicidad* o al *deber*, sino que

¹⁷ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. p. 68.

intenta conjugar ambos por medio del *diálogo*. Aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la *autonomía* de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de diálogos *intersubjetivos*, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien, porque es errado concebir a los hombres como individuos capaces de acceder en solitario a la verdad y al bien. Los hombres somos —por decirlo con Hölderlin— un diálogo, y sólo por su mediación podemos desentrañar nuestra felicidad.

Como medio propio para expresar la autonomía humana, el diálogo permite a la ética situarse a medio camino entre el *absolutismo*, que defiende unilateralmente un código moral determinado, y el *relativismo*, que disuelve la moralidad; entre el *utopismo*, que asegura la llegada inminente de un mundo perfecto, y el *pragmatismo*, que elimina toda dimensión utópica perdiéndose en la pura estrategia presente o, lo que es idéntico, en la inmoralidad¹⁸. Tal vez por estas razones las filosofías morales más relevantes de nuestro momento, tanto «liberales» (Rawls, racionalismo crítico) como «socialistas» (Apel, Habermas, Heller) centran su atención en el diálogo.

Sin embargo —y aquí se plantea hoy el tema candente— ¿qué sentido tiene apelar al diálogo como realizador de la *autonomía humana*, si los hombres no podemos aportar a él más que una razón estratégica y calculadora, como quiere el «realismo» conformista, un entramado de emociones, como propone el emotivismo, o si somos incapaces de acuerdo, como sugieren el escepticismo o el relativismo? ¿*Qué* de la razón humana, *qué* del hombre se expresa a través del diálogo, que pone verdaderamente en ejercicio esa autonomía por la que tenemos dignidad y no precio?¹⁹

Entre el absolutismo y el relativismo, entre el emotivismo y el intelectualismo, entre el utopismo y el pragmatismo, el tema ético de nuestro tiempo consiste —a mi juicio— en dilucidar si el hombre es capaz de algo más que estrategia y visceralismo. Si es capaz de *comunicar-se*. Si es capaz de *com-padecer*²⁰.

¹⁸ No me refiero en este punto al pragmatismo americano que, sobre todo en algunos de sus representantes, goza de gran calidad moral, como muestra, por ejemplo, JOSÉ MONTOYA en su artículo «La Ética del Pragmatismo», en *Iglesia Viva*, nº 102 (1982), pp. 559-566.

¹⁹ «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene *precio* puede ser *sustituido* por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una *dignidad*. (...) aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*» (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*). pp. 92-93.

²⁰ Con ello me sitúo en la primera de las dos vías éticas que JAVIER MUGUERZA propone en su trabajo «Entre el liberalismo y el libertarismo», en *Zona abierta*, nº 30 (1984), p. 62, vía que considero más justa con la realidad moral que la segunda de las propuestas.