
Selecciones

Sobre moralidad y eticidad: ¿Qué hace racional una forma de vida?

Jürgen Habermas

En el punto de intersección de la hermenéutica filosófica y el neoaristotelismo se ha establecido una discusión que reabre de nuevo el intenso proceso entre Hegel y Kant en materia de eticidad versus moralidad. Hoy los frentes se han modificado, pues los defensores de una ética formalista como Rawls, Lorenzen o Apel se basan en el concepto de una racionalidad procedimental, que ya no sustenta la hipoteca teológica de la doctrina de los dos reinos; por lo que los defensores de la moralidad ya no necesitan contraponer abstractamente la razón como lo nouménico del mundo de los fenómenos y de la historia. Por otra parte los defensores de la eticidad concreta renuncian al respaldo de un espíritu absoluto, que comprende la historia universal como tribunal universal. En cuanto ellos no regresan al historicismo y rebajan de forma relativista el núcleo fuertemente universalista de la razón, se encuentran, al igual que sus antagonistas, ante el problema desconcertante que Bubner formula en palabras de Hegel: ¿cómo descifrar las huellas de la razón en la historia? Estos frentes moderados tienen siempre la ventaja de que ambas partes discuten sobre el mismo tema. Mi intención es comentar en orden los cuatro párrafos de la ponencia de Bubner. Para ello, quiero prescindir de las intenciones de la filosofía de la historia y, junto con K. O. Apel, presuponer que la posición kantiana puede ser concebida de nuevo en el marco de una ética discursiva (a), y defendida frente a las posiciones del escepticismo valorativo. Permítanme al menos aclarar ambas tesis, sobre las que no podemos entrar en nuestro contexto.

(a). Cada ética formalista debe poder especificar un principio que permita, fundamentalmente, producir un acuerdo motivado racionalmente en cuestiones práctico-morales en conflicto. He propuesto para un principio de universalización, que debe ser entendido como regla de la argumentación, la siguiente formulación:

(U): Cada norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su cumplimiento *general*, para la satisfacción de los intereses *de cada* individuo, puedan ser aceptados, sin coacción, *por todos* los afectados.

Si es posible, en general, derivar U. del contenido normativo de las presuposiciones pragmáticas generales de la argumentación, la ética del discurso se puede reducir a la fórmula moderada: (D) Cada norma válida debería poder encontrar la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos tomaran parte en un discurso práctico.

En lo siguiente, quiero *presuponer* que una ética formalista, en esta u otra variante equivalente, puede ser prometedoramente defendida, incluso frente a la prueba crítico-ideológica de que esta teoría moral —como todas— manifiesta una «historicidad no reconocida»¹.

(b). Bubner cuenta con que Hegel ha mostrado que la teoría kantiana manifiesta, como él dice, «una complicidad con la vida enajenada de su época». La discusión, de la que Marx nos informa y que se prolonga durante otro medio siglo, ha podido de hecho seguir el rastro de contenidos ideológicos incluidos en la filosofía del derecho de Kant y precisamente en el contexto construido por el derecho natural de libertad, igualdad y propiedad privada. Pero este punto oscuro se explica más bien por un cumplimiento inconsecuente del formalismo ético, que por una inevitable historicidad de todo pensamiento en general. A. Wellmer ha precisado dichas inconsecuencias, con las que nosotros, por lo demás, ya nos hemos tropezado en primer lugar a la luz de las experiencias históricas, en la fórmula: en Kant se reduce el modelo discursivo de la libertad y la igualdad a través del modelo de mercado de la libertad e igualdad tomado de la tradición del derecho natural.²

No voy a entrar en ambos puntos controvertidos, ya que Bubner no se ocupa de la refutación de cualquier ética formalista, sino de la cuestión: ¿qué habríamos ganado con esta posición en el caso de que pudiera fundamentarse? ¿No debe una teoría moral que une el juicio imparcial a principios abstractos o incluso al procedimiento de la resolución discursiva de las pretensiones de validez normativas, quedar sin esperanza fuera de la vida ética?

1. Delimitación del tema

En el primer punto trata Bubner los costes de las abstracciones que toda ética formalista debe aceptar en tanto se limita, para especificar el juicio de normas y

¹ Me baso para ello en los trabajos teórico-morales de K. O. Apel, que ha sintetizado por última vez su posición en el curso de radio «ética». Cfr. también al respecto J. HABERMAS, «Diskursethik-ein Begründungsprogramm», in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 1983.

² A. WELLMER, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz, 1979, s. 22.

acciones, únicamente a un procedimiento. Las cuestiones prácticas, concernientes a la orientación de la acción, aparecen en situaciones concretas de acción, y éstas están siempre introducidas en el contexto marcadamente histórico de un mundo de la vida particular. A la luz de las estrictas medidas morales deben transformarse tales cuestiones del mundo de la vida, pues bajo el punto de vista moral ya no son enjuiciadas las acciones y normas problemáticas según la contribución que ofrecen para el mantenimiento de una determinada forma de vida o para la continuación de una biografía individual. Tan pronto como examinamos formas de actuar o normas bajo el criterio de que, en el caso de propagación o bien cumplimiento general, pudieran encontrar el reconocimiento uniforme de todos los afectados potenciales, no estaríamos ciertamente haciendo abstracción de su contexto; pero las certezas de fondo de las formas de vida fácticamente acostumbradas y modelos de vida, en los cuales las normas están y se vuelven problemáticas, no pueden ser ya *presupuestas* como un contexto *evidentemente válido*. La transformación de las cuestiones de la vida buena y correcta en cuestiones de la justicia, deroga la validez tradicional de los contextos respectivos del mundo de la vida. Esto es, no obstante, algo muy diferente a los resultados de la abstracción que Bubner deplora. Bubner opina que el sujeto que enjuicia moralmente se «traslada repentinamente a una situación de coexistencia libre de conflicto del ser racional», y debe hacer abstracción por completo de las circunstancias de la concreta situación de la acción.

La formulación de Bubner de que bajo el punto de vista moral «cada uno debe comportarse en todo momento como todos deberían poder comportarse», induce a error en este sentido. El juicio moral, también según Kant, no puede cerrar los ojos ante la contingencia y la variedad de las circunstancias concretas de la vida, bajo las cuales la orientación de la acción es siempre problematizada. De forma trivial, se deben poder *dar* los sujetos aquellas máximas que quieran enjuiciar a la luz de los imperativos categóricos³. De la misma forma, entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve para la producción de normas justificadas, sino para el examen de la validez de normas dadas, pero vueltas problemáticas e hipotéticamente consideradas. La concreta situación de partida de un entendimiento normativo perturbado, al que siempre se aplican los discursos prácticos como antecedentes, determina los objetos y problemas que se «prestan» a negociación. Tales problemas llegan a los sujetos afectados

³ De la naturaleza contingente de esta máxima, difícilmente se puede construir una objeción contra Kant. La literatura de máximas moderna, a la que Bubner hace referencia, no proporciona únicamente ejemplos para las normas del trato educado, sino sobre todo para las normas de conducta de la sociedad preburguesa, estratificada profesionalmente. Ciertamente, tales normas sociales no pretenden, como las morales, validez estrictamente universal. No obstante, podrían someterse también a un test de la capacidad de generalización. Por ejemplo, las reglas ético-profesionales con referencia al círculo de los interesados, esto es, a todos los médicos, coetáneos, o profesores, o juristas, etc., y a sus posibles clientes.

como algo objetivo, no pueden ser producidos a voluntad según el modelo de la duda cartesiana.

Naturalmente, los temas y contenidos impuestos en el discurso son elaborados de tal forma que al final desaparece todo lo que en el círculo de los afectados potenciales debe valer como expresión de intereses particulares —y no como una particularidad del tipo de las que admitirían cualquiera de los participantes. ¿Es quizá esta selectividad la que hace inadecuado el procedimiento para la resolución de cuestiones prácticas? Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de la «vida buena» (o de la autorrealización), que se refieren siempre a la totalidad de una forma de vida particular o a la totalidad de una biografía individual, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el principio de universalización funciona como un cuchillo, que establece un corte entre lo «bueno» y lo «correcto», entre las expresiones evaluativas y estrictamente normativas. Los valores culturales, incorporados en la práctica de lo cotidiano; o los ideales, acuñados en la autocomprensión de una persona, llevan consigo una pretensión de validez intersubjetiva. Pero están tan implicados con la totalidad de una forma de vida particular, sea individual o colectiva, que no pueden sin más ni más pretender, en sentido estricto, validez normativa. A lo sumo, son *candidatos* para una materialización en normas, que deben poner de manifiesto un interés general. Pero de ello solamente se infiere una puntualización del ámbito de aplicación de la moral universalista: ella no tiene nada que ver con la preferencia de valores, sino con la validez de deber de normas, y a su luz, con acciones exigidas.

Los resultados de la abstracción que requiere una ética formalista no se refieren, por tanto, a las condiciones marco históricas y a los contenidos concretos de los conflictos necesitados de regulación, sino a algo completamente diferente. La visión hipotética del sujeto que enjuicia moralmente ofrece normas y acciones problematizadas y, dado el caso, también una comunidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, bajo el criterio de la validez deontológica. No las separa del contexto del mundo de la vida correspondiente, sino de la validez evidente, esto es, de la evidencia de este transfondo cotidiano. De este modo se transforman las normas problematizadas en estados de cosas, que pueden ser válidos o inválidos. Aparece así una diferencia entre, por una parte, el ámbito de normas de acción abstractas e *hipotéticamente* consideradas y, por la otra, la totalidad como transfondo del mundo de la vida presente de forma evidente. Intuitivamente se pueden diferenciar fácilmente estos ámbitos de moralidad y eticidad: no podemos someter un mundo de la vida en su totalidad a una reflexión moral, puesto que los sujetos socializados no pueden percibir las formas de vida e historias de vida, en las cuales se ha construido su identidad, en una genuina actitud hipotética. Nadie puede escoger reflexivamente la forma de vida en la cual ha sido socializado, de la misma forma que *elige* una norma de cuya validez ha quedado convencido⁴.

⁴ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981, Bd. 2, s. 165.

En la medida en que Bubner tiene en cuenta esta diferencia entre un ámbito de normas de acción capaces de moralización y la totalidad de una forma de vida presente pre-reflexivamente, expresa con razón que: «un reino del más allá de los fines, nunca podría conformar una forma de vida en el más acá». Pero, ¿cómo puede la moralidad hacerse práctica en general, si el sujeto que enjuicia moralmente, con su inteligencia abstracta, se sale fuera del contexto de la certeza del mundo de la vida?

2. La mediación histórica de moralidad y eticidad

Hegel ha conceptualizado la historia como la esfera en que median moralidad y eticidad. Bubner rechaza la naturaleza lógica de esta mediación y con ello la propuesta de resolución hegeliana: la lucha histórico-mundial del espíritu del pueblo, como medio en el que se desarrolla el estado como el concepto existente. Que la moralidad en el estado ético de la *filosofía del derecho* reciba de una vez para siempre forma objetiva es algo que Marx y sus contemporáneos no tenían por evidente; y mucho menos nosotros. Tampoco quiere Bubner ajustar la visión según el modelo de estado; en vez de ello, quiere rastrear las huellas de la razón en el «amplio campo de las formas de vida efectivamente cumplidas». Pero, si esta seguridad en las huellas no debe concluir en el joven Marx o en Dilthey, es decir, en la crítica ideológica o en el historicismo, debe entonces dejarse guiar por un concepto normativo, lleno de contenido, de la forma de vida ética. Con este hilo conductor tiene Bubner dificultades.

Por una parte salva el motivo central de la hegeliana crítica kantiana. Los sujetos que *enjuician* desde el punto de vista moral, pueden *actuar* de forma normal conforme a su conocimiento, cuando han sido formados en contextos de vida éticos por sujetos capaces de actuar moralmente. La eticidad de una forma de vida se conforma así en el proceso de formación y en las relaciones que hacen consciente al individuo de sus obligaciones concretas, al mismo tiempo que le motivan para actuar consecuentemente. Por otra parte, no entiende Bubner las formas de eticidad como acuñaciones históricas de una misma moral. Más aún, renuncia al concepto universalista de moral en favor de un concepto culturalista de eticidad, puesto que mantiene erróneamente la opinión de que una ética formalista debe hacer abstracción de todos los contenidos, no pudiendo de antemano hacer frente a la diferenciación social e histórica de formas de acción, sobre todo al pluralismo de los mundos de la vida. Sin el punto de referencia de una moral que, a pesar de sus variadas materializaciones históricas, es algo más que una idiosincrasia de la cultura occidental, o más exactamente de la burguesía europea de finales del siglo XVIII, se pierde también la unidad de la razón práctica en el «amplio campo de las formas de vida fácticamente cumplidas». Bubner no puede tener ambas cosas: no puede introducir la diferencia entre

moralidad o eticidad⁵ y, sin embargo, descubrir una razón en la historia; a cuya luz pueden ser distinguidas unas formas de eticidad de otras⁶. Para concebir agudamente el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad, quiero volver una vez más a los resultados de abstracción de una moral que aísla las cuestiones de la justicia de las cuestiones de la vida buena.

Para el examen hipotético del participante en el discurso, desaparece la actualidad de su contexto cotidiano de experiencia, y aparece la normatividad de las instituciones existentes tan rota como la objetividad de las cosas y los acontecimientos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la praxis comunicativa cotidiana en una retrospectiva artificial, por así decirlo. Pues a la luz de las pretensiones de validez hipotéticamente consideradas, se *moraliza* el mundo de las relaciones ordenadas institucionalmente de igual forma que se *teoriza* el mundo de los estados de cosas existentes: lo que hasta allí había valido como estados de cosas o normas sin cuestionar, puede ser o no ser el caso ahora, ser válida o inválida. Además, el arte moderno ha introducido un empuje comparable de problematización en el ámbito de la subjetividad: el mundo de las vivencias es estético, esto es, libre de la rutina de la percepción cotidiana y de las convicciones de la acción cotidiana. Por eso es conveniente considerar la relación entre moralidad y eticidad como parte de un contexto más complejo. Max Weber ha caracterizado el racionalismo occidental, entre otras cosas, por el hecho de que en Europa se ha formado una cultura de expertos que transforman reflexivamente la tradición cultural, aislando así unas de otras sus partes componentes en un sentido cognitivo estricto, estético-expresivo y práctico-moral. Especializándose a su vez en cuestiones de la verdad, cuestiones de gusto y cuestiones de la justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas «esferas de valor» de la producción científica, del arte y la crítica, del derecho y la moral, se separan en la esfera cultural *los* elementos que, dentro del mundo de la vida, conforman un síndrome difícilmente soluble. Con estas esferas de valor surgen las perspectivas reflexivas, en las cuales el mundo de la vida aparece como la «praxis» con la que debe mediar la teoría; como la «vida» con la que el arte debe reconciliarse conforme a las demandas surrealistas; o, más exactamente: como la «eticidad», con la cual debe la moralidad ponerse en relación.

En la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales se presenta el mundo de la vida, siempre a distancia, como la esfera de la eticidad donde están entrelazadas autocomprensiones culturales de origen moral, cognitivo y expresivo. Allí están los deberes relacionados de tal forma, que pueden derivar su evidencia de las certezas de fondo. Las cuestiones de la justicia se plantean únicamente dentro del horizonte de las *cuestiones siempre ya respon-*

⁵ «... habría suprimido el terreno si sacrificara la variabilidad de las formas institucionales en un principio de subjetividad purificado de referencias prácticas».

⁶ «... deben satisfacer las pretensiones que cada uno puede representar ante los demás, en la medida en que prescindan de la privacidad de sus inclinaciones y la particularidad de sus intereses concretos».

didás de la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en la discusión, esta totalidad ha perdido su validez natural, se rebaja la fuerza normativa de lo fáctico y las instituciones dignas de confianza pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos de justicia. Desde este criterio se disuelve la existencia normativamente transmitida en aquello que puede ser justificado mediante principios, y en lo que está únicamente en vigor de modo fáctico. Se deshace la fusión cotidiana entre la validez y la vigencia social. Al mismo tiempo, la praxis cotidiana se disuelve en normas y valores, esto es, en la parte de lo práctico que puede someterse a las exigencias de una estricta justificación moral; y en la otra parte, no capaz de moralización, que abarca las orientaciones de valor integradas en formas de vida individuales o colectivas.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los cursos fácticos de acción, condensándose en síndromes biográficos e históricos de las orientaciones de valor, a cuya luz los sujetos pueden diferenciar la «vida buena» de la reproducción de la «vida a secas». Pero las ideas de la vida buena no son representaciones que se presenten como un deber abstracto. Ellas conforman de tal forma la identidad de grupos e individuos, que constituyen una parte integrante de la correspondiente cultura o personalidad. Así, la formación del punto de vista moral va a la par con una diferenciación dentro de lo práctico: *las cuestiones morales*, que pueden ser decididas de forma racional bajo el aspecto de la capacidad de generalización de los intereses o de la *justicia*, son ahora diferenciadas de las *cuestiones evaluativas*, que se presentan en su aspecto general como cuestiones de la «*vida buena*» (o de la auto-realización); y que son susceptibles de una deliberación racional, únicamente dentro del horizonte no problematizado de una forma de vida históricamente concreta, o de un estilo de vida particular.

Cuando se hacen patentes estos resultados de la abstracción de la moral, quedan claros ambos aspectos: la ganancia de racionalidad que produce el aislamiento de las cuestiones de la justicia, y los problemas consiguientes de una mediación entre moralidad y eticidad que de ello resultan.

Dentro del horizonte de un mundo de la vida, reciben los juicios prácticos tanto la concreción, como la fuerza motivadora de la acción, de su relación interna con las ideas indiscutiblemente válidas de la vida buena, con la eticidad institucionalizada en general. En este ámbito, ninguna problematización puede llegar tan lejos, que pueda perder las ventajas de la eticidad existente. Esto sucede exactamente con los resultados de abstracción que exige el punto de vista moral. Por eso habla Kohlberg de la transición hacia el nivel posconvencional de la conciencia moral. En este nivel se separa el juicio moral de los acuerdos locales y de las coloraciones históricas de una forma de vida particular; no puede apoyarse por más tiempo en la validez de este contexto del mundo de la vida. Las respuestas morales conservan tan sólo la fuerza de motivación racional de las razones, ya que pierden con la evidencia incuestionable del transfondo del mundo de la vida, el empuje de los motivos empíricamente eficaces. Toda moral

universalista debe compensar estas pérdidas de eticidad concreta, que acepta en virtud de las ventajas cognitivas, para ser eficaz prácticamente. Sus respuestas desmotivadas sobre cuestiones descontextualizadas pueden únicamente alcanzar eficacia práctica, si se resuelven *dos problemas derivados*: la abstracción de los contextos de acción debe ser anulada, al igual que debe serlo la separación del conocimiento que motiva racionalmente y las orientaciones empíricas.

Podemos recoger aquí la crítica de Hegel a Kant y plantear la cuestión de bajo qué condiciones de formas de vida se fomenta una praxis que hace posible a los participantes ambas cuestiones: emitir juicios morales basados en principios y actuar al mismo tiempo según su percepción moral. Con esta forma de plantear el problema, sigo aferrado a un concepto de moral universalista como el núcleo que puede adquirir contenidos históricamente diferentes en la superficie de formas de vida éticas. Quien renuncie a este punto de referencia, quien defienda morales concretas, se retira de las medidas racionales para el juicio de formas de vida ética. Por lo demás, el concepto de autonomía desarrollado por Rousseau y Kant ha ofrecido también fácticamente la medida según la cual en las sociedades modernas las representaciones morales y jurídicas posconvencionales, se han diferenciado de la conciencia moral de la sociedad tradicional.

3. *¿Un concepto pragmático de lo ético?*

Lo que Bubner quiere es no hacer lo primero y, sin embargo, no dejar lo segundo. Ni quiere dejar afectar la eticidad concreta por reflexiones morales que sobrepasen el horizonte de cualquier mundo de la vida particular dado, ni desea sacrificar la pretensión de racionalidad a un tradicionalismo hermenéutico renovado. Esta ambigüedad no respalda su intento de especificar medidas de racionalidad, mediante las cuales enjuiciar el ethos de una forma de vida encontrada: ora determina la racionalidad inmanente de la eticidad funcionalmente, ora normativamente. Bubner desarrolla un concepto neo-aristotélico de lo ético. Es neo-aristotélico en tanto que del ethos demostrado racionalmente tan sólo retiene la sugestión de que el desarrollo histórico sea también el auténtico. ¿Qué significa, pues, una forma de vida racional?

En primer lugar propone Bubner la fórmula vacía de que las formas de vida pueden ser clasificadas como más o menos racionales «según medidas de la dificultad o posibilidad de la praxis consumada». Se habla de la exigencia de una praxis, que no debería estancarse incluso por el éxito cooperativo de una praxis consumada comunicativamente. Pero praxis no es introducido como un concepto normativo lleno de contenido; queda sin aclarar en qué pueda ser reconocida «la abertura o la dificultad de la praxis». Naturalmente, Bubner enumera una serie de criterios: la riqueza de alternativas y la diferenciación, también la transparencia de los contextos de acción; los resultados de integración de un todo complejo, la estabilidad, la evitabilidad del caos y la destrucción, etc. Pero

Bubner comprueba por sí mismo la insuficiencia del criterio de una racionalidad sistémica transferida al mundo de la vida. La cuestión de qué clase de estabilidad es funcional, no debe ya cualificar una praxis vital como ética. Por eso recurre Bubner finalmente a criterios normativos para completar los funcionalistas. En las formas de vida racionales las orientaciones de la acción deben venir de impulsos que sobrepasen la torpeza de los meros intereses privados; el autodesarrollo sobre los intereses legales de cada uno debe estar en consonancia con los intereses de todos.

La ambigüedad, que recorre la caracterización de las *formas de vida racionales*, se repite en la prueba para determinar la racionalidad de la *conducta ética*. Allí son unificados criterios normativos con criterios funcionalistas, aquí orientaciones morales de la acción con orientaciones racionales respecto a un fin. Esto es, Bubner desarrolla la racionalidad de la acción según el modelo del proceder inteligente o aconsejable orientado por *phronesis*. La superación de los típicos problemas de acción da ocasión particular para inventar y ensayar máximas dignas de imitación. De este fondo de reglas de prudencia deben poder extraerse después las orientaciones normativas de la acción, que relacionan su racionalidad pragmática por debajo del umbral de la obligación normativa de la praxis eficaz.

Pero de nuevo podemos ver cómo la moralidad no procede sin ruptura de la racionalidad respecto a un fin. Pues una máxima que le parece en primer lugar a un individuo «buena y correcta», recibe primero su cualidad moral del hecho de que todos puedan estar de acuerdo en tenerla como una máxima válida para todos. El criterio moral, precisamente la capacidad de generalización de todos los intereses que están afectados por una máxima a seguir de forma universal, no puede ser anulado por un concepto aplicado todavía pragmáticamente de eticidad. Pero, entonces, tiene pleno sentido diferenciar con precisión moralidad de eticidad y enjuiciar, según esto, la racionalidad de una forma de vida en la medida en que construya un contexto que posibilite a los miembros la formación de conocimientos morales guiados por principios y fomente su aplicación a la praxis.

Los juicios morales, que ofrecen respuestas des-motivadas a cuestiones des-contextualizadas, tienen un déficit práctico que requiere una compensación. El problema de la aplicación de principios generales en situaciones dadas (a); y el problema motivacional del enraizamiento del procedimiento de la justificación moral en el sistema de la personalidad (b), son de tal dimensión que el sujeto individual estaría pagando un precio excesivo por su solución. La racionalidad de un mundo de la vida, se mide en la forma en que los individuos atienden a la solución de estos problemas. Este es el mérito permanente de Hegel, haber hecho válido este conocimiento realista frente a Kant. Pero contrariamente al neoaristotelismo de nuestros días, Hegel ha supuesto que la comprensión moderna del mundo no puede regresar ya detrás de un concepto kantiano de

moralidad, que puede ser siempre reformulado, si no es al precio de regresiones políticas.

(a). La fórmula ético-discursiva del principio moral excluye una restricción ética del juicio moral. Exige tener en cuenta las consecuencias y efectos secundarios que resultarían probablemente del cumplimiento general de una norma conflictiva en contextos dados. Frente a esta versión, no necesita el escéptico hermenéutico anunciar ningún criterio complementario de responsabilidad ética. La reflexión hermenéutica se dirige contra el principio ético-discursivo, como frente a todo principio de cualquier otra clase, no puede solucionar el problema de su propia *aplicación*. La aplicación de las reglas exige una inteligencia práctica, que debe colocarse al lado de la razón práctica establecida ético-discursivamente. De ahí, concluye ahora el hermenéutico, que el principio ético-discursivo pueda ser eficaz únicamente bajo la ayuda de una capacidad que vincule los juicios morales a los acuerdos locales de la situación de partida e incluye la provincialidad impenetrable del horizonte histórico.

Claro está que esta consecuencia se produce solamente cuando nos atenemos a la perspectiva de una tercera persona. De la pretensión de principios universales, que como tal pretensión disuelve toda barrera local, no puede liberarse un participante en el discurso mientras tome el sentido de validez de deber de las normas en la posición performativa de una primera persona, y no como algo objetivado en el mundo de lo meramente acaecido. La fuerza trascendental de una pretensión de validez normativa, frontalmente entendida, no se convierte en ineficaz por el conocimiento reflexivo del hermenéutico. Un ejemplo en el que se puede demostrar esto lo constituye el logro sucesivo de los derechos humanos en los estados constitucionales modernos. Cuando normas básicas, como el derecho a la libre manifestación de opiniones o el derecho de participación en elecciones generales libres y secretas, una vez han sido conocidas y reconocidas, no oscila arbitrariamente su aplicación de situación en situación, sino que siguen, al menos a largo plazo, el curso dirigido del desarrollo consecuente de su contenido universal. Esto es, el contenido de los derechos básicos, a la luz de las experiencias históricas, trae retrospectivamente a la conciencia de los afectados la selectividad de aplicaciones exclusivas. Las variables situaciones de intereses nos llaman la atención sobre la incompatibilidad de las aplicaciones limitadas parcialmente con el sentido de las normas. Evidentemente también en la dimensión de la aplicación acertada podemos operar más o menos interesadamente —y recorrer procesos de aprendizaje⁷.

Estos pueden ser, de nuevo, tanto provocados como atenuados por órdenes institucionales de tipo posconvencional. Aprendemos una aplicación imparcial de principios generales con tanta mayor razón, en cuanto las representaciones

⁷ Con ello no vinculo ninguna suposición de la filosofía de la historia acerca de la dinámica del desarrollo —todo podría haber sucedido de otra forma—. Pero de la historia de los derechos humanos podemos tomar indicios de que la capacidad del juicio para la razón práctica no se presenta arbitrariamente.

morales y jurídicas universalistas han sido ya incorporadas en las instituciones sociales, esto es, a la *raison d'être* de lo existente, a la «idea existente».

(b). Algo similar sucede con el anclaje motivacional del conocimiento moral. La separación posconvencional de moralidad y eticidad significa la pérdida de seguridad en las autocomprensiones culturales, en las certezas del mundo de la vida en general. Con ello, se separa el conocimiento moral de los motivos empíricos culturalmente habituales. Con el fin de equilibrar la diferencia aparecida entre juicios y acciones morales, se necesita un sistema de controles internos que surja de los juicios morales basados en principios, esto es, de las convicciones motivadas racionalmente, y posibilite *autorrealizaciones*. Este debe poder funcionar, dado el caso, autónomamente, esto es, con independencia de la presión suave y externa de los ordenamientos legítimos reconocidos fácticamente. Estas condiciones las cumple solamente una interiorización completa de algunos principios universales y altamente abstractos que se dan a conocer en la ética discursiva como implicaciones de un procedimiento de fundamentación de normas. Es evidente que tales estructuras posconvencionales del «super-yo» solamente pueden aparecer en determinados medios.

Como en el caso de los problemas de aplicación, una moral universalista, que no debe depender de la débil influencia de las buenas opiniones, está orientada a la complacencia del contorno socializador eficaz. Tiene que estar conforme con los modelos de socialización y procesos de formación, que impulsan el desarrollo moral y el desarrollo del yo del adolescente; y avanzan los procesos de individualización más allá de las fronteras de una identidad convencional anclada en determinados roles sociales.

Un mundo de la vida, que, tanto en las *ordenaciones institucionales* como en *los modelos de socialización*, está seccionado en estructuras posconvencionales, exige además un *modo reflexivo* de tradición que haga depender la renovación de las tradiciones de la disposición crítica y de la capacidad de innovación de los individuos. Un magnífico ejemplo lo constituye la crítica hegeliana a la comprensión del derecho natural pre-revolucionario del estado de Württemberg. Deseo además señalar, que la liquidación de las imágenes sustanciales del mundo camina conjuntamente con la generalización de las normas jurídicas y morales, y con una individualización progresiva del sujeto socializado. Estas son, precisamente, las tendencias a través de las cuales E. Durkheim y G. H. Mead examinan la modernización de la sociedad occidental, y también M. Weber y T. Parsons el racionalismo occidental. Por eso necesitamos considerar tales condiciones objetivas, cuyas formas de vida posibilitan abstracciones morales y facilitan la transformación en un conocimiento moral guiado por principios, no sólo como postulados derivables del déficit práctico de una moral universalista. Ellas caracterizan, más bien, las estructuras del mundo de la vida que están fácticamente presentes en las sociedades modernas y en expansión.

Estos procesos complejos pueden ser entendidos como una racionalización del mundo de la vida. En la medida en que se diferencian unos de otros los tres

componentes del mundo de la vida, a saber, cultura, sociedad y personalidad, se intensifican las tendencias conocidas, de las que nadie puede saber a priori cuál va a ser su desarrollo. Los puntos de dispersión en los que concurren se pueden caracterizar, para la cultura, a través de una revisión duradera de las tradiciones fluidas dadas reflexivamente; para la sociedad, a través de la dependencia de las ordenaciones legítimas de procedimientos formales de validez y fundamentación de normas; para la personalidad, a través de una «identidad del yo» culturalmente abstracta. Por cierto, puede que la referencia a la exigencia de una mediación entre moralidad y eticidad no sea suficiente para justificar el por qué la racionalidad de las formas de vida debería dejarse comprobar en virtud *de estas* características. Más bien, se debería poder demostrar que en tales estructuras diferenciadas del mundo de la vida, es eximido un potencial de racionalidad empleado en las acciones comunicativas de la praxis cotidiana. Este camino se ha propuesto en un trabajo frontal a nuestro tema⁸.

4. Sobre la patología de las formas de vida

Quien hoy en día se atiene a un formalismo ético, y según él mide la racionalidad de las formas de vida conforme a la realización de una moral universalista, se expone menos a objeciones que a reproches neo-conservadores: acaso el de un sabelotodo filosófico que sustituye la praxis por el habla; o al reproche de despotismo de la crítica utópica que impone a los sujetos desafortunados la noción de sus verdaderos intereses. Deseo entrar en ambas cuestiones con dos argumentos concisos, y con un tercer argumento analizar la importante diferenciación entre racionalidad y reconciliación.

1. No es verdad que sólo allí donde la eticidad triunfa sobre la moralidad, sea el juicio moral restituido a los propios interesados. La fórmula ético-discursiva del principio moral deja inequívocamente claro que la tarea de la fundamentación del principio de universalización corresponde únicamente a los filósofos; pero considerada ésta como regla de la argumentación, sin ningún contenido normativo. Todos los contenidos, incluso cuando afectan a normas fundamentales de acción, tienen que hacerse dependientes de los discursos reales (o formas equivalentes conducidas advocatoriamente). El teórico moral puede participar como interesado, dado el caso como experto, pero no puede llevar el *discurso en su* propia dirección. Una teoría moral, como por ejemplo la «teoría de la justicia» de Rawls, que se extiende a ámbitos de contenido, debe considerarse como una contribución a un discurso conducido por ciudadanos.

2. Tanto menos es verdad que los resultados de abstracción que sugiere el formalismo ético deben acelerar el pensamiento utópico de una autodeterminada vanguardia de críticos. Una ética discursiva conducida consecuentemente,

⁸ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, aaO, Kap. V und VII.

como se ha mostrado, se asegura también las fronteras del punto de vista moral, y aclara las estructuras complementarias de las formas de vida, en cuyas representaciones posconvencionales de la moral y el derecho podrían aceptarse configuraciones objetivas. Además, esta racionalización del mundo de la vida, que se ha realizado y todavía se realiza en el curso de la modernización de las sociedades occidentales, incluso sin la colaboración de los filósofos, puede servir como hilo conductor. En su intento de rebuscar las huellas de la razón en la historia, la filosofía depende de la cooperación con las ciencias históricas y sociales, lo que también Bubner considera necesario. Una historización de la razón no significa ni la apoteosis de lo existente en nombre de la razón, ni la liquidación de la razón en nombre de lo existente. De Kant y Marx podemos aprender que Hegel y el historicismo no constituyen, en absoluto, ninguna alternativa.

3. Finalmente, advierte adecuadamente Bubner que la razón en la historia no es prescriptiva. De ello extrae la preocupación de que una ética formalista descuida los valores propios de las formas de vida culturales y conductas individuales, en favor de la abstracción moral, que no tiene en cuenta la autonomía de la praxis cotidiana. Este peligro aparece, por cierto, únicamente cuando se desea someter totalidades, como formas de vida e historias de vida, que siempre se presentan en plural, *en su conjunto* a criterios morales. Estos se refieren únicamente a *una* dimensión dentro de un mundo de la vida, a saber, a las ordenaciones institucionales y a las interacciones reguladas legítimamente, las cuales presentan una pretensión de validez normativa. Que la forma de vida de un colectivo o la biografía de un individuo sea más o menos «conforme», más o menos «feliz», que, en suma, una manera de vivir alienada, no es una cuestión moralmente resoluble. Esta cuestión se asemeja más al *problema clínico* de cómo es enjuiciable la disposición corporal o psíquica de una persona, antes que a la *cuestión moral* de si una norma o una acción es correcta⁹.

También pone en juego Bubner criterios conocidos para la alienación: represión y entorpecimiento. Cuando las tradiciones han perdido el contacto vital con la actualidad, cuando las instituciones únicamente son mantenidas a través del dominio ciego y cuando los individuos no se vuelven a encontrar en sus propias acciones, estamos ante una totalidad ética desunida —así había ya el joven Hegel diferenciado la vida alienada de la vida reconciliada—. No obstante, estos síntomas caracterizan una manera de vivir en su totalidad, esto es, las patologías de una forma de vida, y no el grado de racionalidad del mundo de la vida. El que una vida esté lograda o alienada no depende de medidas de corrección normativa, mas las medidas intuitivas difícilmente explicitables para una vida malograda —por decirlo negativamente— no varían de forma totalmente independiente de las medidas morales. Desde Aristóteles trata la filoso-

⁹ Agradezco esta diferenciación a la indicación de A. WELLMER, *Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie*, Ms. Konstanz, 1979.

fía la relación entre la felicidad y la justicia bajo el título de lo bueno. Las formas de vida se cristalizan como historias de vida en identidades particulares. Estas no deben ser contrarias, si la vida no debe fracasar, a las exigencias morales, que se conforman según medidas del grado desarrollado de la racionalidad en una determinada forma de vida. Ahora bien, la sustancia de una forma de vida nunca puede ser justificada bajo criterios universalistas. Esto explica también por qué una racionalización del mundo de la vida no hace necesariamente —ni siquiera normalmente— felices a los interesados.

Título original: *Über Moralität und Sittlichkeit—Was macht eine Lebensform «rational»?*
Tomado del colectivo: *Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984.
Traductor: Vicente Domingo GARCIA MARZA.