

Jürgen Habermas

Escritos sobre moralidad y eticidad

Introducción de Manuel Jiménez Redondo

PENSAMIENTO CONTEMPORANEO  
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*

Ediciones Paidós  
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona  
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original:

- a) "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" en: *Moralität und Sittlichkeit*, publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- b) "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform rational?" en: *Rationalität*, publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- c) "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?" publicado en alemán en *Kritische Justiz*, 20 (1987), 1, 1-16.

Traducción de Manuel Jiménez Redondo

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © para a) 1986 y b) 1984 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt
- © para c) 1987 by Jürgen Habermas
- © de todas las ediciones en castellano Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona y Editorial Paidós SAICF Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN 84-7509-692-1

Depósito Legal B-36.138/1991

Impreso en Hurope, S.A.  
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## SUMARIO

Introducción: Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas, Manuel Jiménez Redondo .....	9
1. «Acción comunicativa» y «mundo de la vida» .....	9
2. El programa de Habermas .....	17
3. Los escritos de «filosofía moral» .....	38
4. La argumentación de Habermas .....	46
Obras de Habermas traducidas al castellano .	63

## ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD

¿En qué consiste la «racionalidad» de una forma de vida? .....	67
Ad I: Delimitación del tema .....	70
Ad II: La mediación histórica de moralidad y eticidad .....	75
Ad III: ¿Un concepto pragmático de lo ético? .....	82
Ad IV: Sobre las patologías de las formas de vida .....	91
¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? .....	97

¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad? .....	131
I. Razón y positividad: sobre el entrelazamiento de derecho, política y moral ....	131
II. La sustitución del derecho natural racional por la idea de Estado de derecho ..	149
III. La racionalidad de los procedimientos institucionales jurídicamente: cuestiones preliminares .....	159

## INTRODUCCION

### KANT Y HEGEL EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS

#### 1. «Acción comunicativa» y «mundo de la vida»

Una teoría de la sociedad no puede eludir el problema de la «racionalidad» en tres planos distintos. Ni en el plano metateórico de las implicaciones que los conceptos de acción social que introduce tienen para esa cuestión; ni en el plano metodológico de las implicaciones que tiene para esa cuestión el acceso a su objeto de conocimiento adoptando la actitud del participante («comprensión» *versus* «explicación»); ni, finalmente, al enfrentarse a la cuestión sustantiva de en qué sentido la «modernización» de las sociedades puede entenderse como un proceso de «racionalización». Con esta tesis se abre *Teoría de la Acción Comunicativa*.<sup>1</sup> Por «acción comunicativa» entiende Habermas la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de «acciones de habla» en que los hablantes pretenden «inteligibilidad» para lo que dicen, «verdad» para el contenido de lo que dicen o

1. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, 1987, I, pág. 22.

## ¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA ÉTICA DEL DISCURSO? \*

1986

K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular<sup>1</sup> la teoría moral de Kant en lo tocante a la cuestión de la justificación de las normas. Hoy voy a glosar la idea básica de la ética del discurso y abordar algunas de las objeciones que en su tiempo hizo Hegel a la ética de Kant. En la primera parte de mi ponencia trato dos cuestiones:

1. ¿Qué significa ética del discurso?
2. ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

La complicada cuestión de la fundamentación de la ética del discurso, sólo voy a tocarla de pasada. En la segunda parte abordaré la pregunta hecha en el título. Me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que Hegel hizo a la filosofía moral de Kant, a saber:

- 1) A la objeción de Hegel contra el *formalismo*.

\* Publicado en W. Kohman (comp.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986.

1. Veanse los trabajos de Karl Otto Apel en: K. O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (comps.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt, 1984; J. Habermas, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en: idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.

de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, la aplicación de ese principio moral no tiene más remedio que conducir a juicios tautológicos.<sup>2</sup>

2) A la objeción de Hegel contra el *universalismo abstracto* de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular.<sup>3</sup>

2. «La materia de las máximas permanece la que es, una determinación o particularidad; y la universalidad de que la provee su recepción en la forma, es, por tanto, una unidad meramente analítica, y cuando la unidad así conferida queda simplemente expresada en una oración, se trata de una oración analítica, de una tautología.» «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en: G. W. F. Hegel, *Werke* en 20 tomos, Frankfurt, págs. 1969 y sigs. (Suhkamp), t. 2, págs. 460. El formalismo queda también de manifiesto en que a cualquier máxima puede dársele la forma de una ley general: «Y no existe absolutamente nada, que de este modo no pudiese convertirse en una ley de las costumbres» (Hegel, *Werke*, t. 2, págs. 461).

3. «La conciencia moral, en tanto que simple saber y querer del puro deber... está referida a la realidad del complejo caso particular, viéndose así ante una compleja relación moral... Ahora bien, en lo que concierne a los múltiples deberes la conciencia moral sólo atiende a lo que hay en ellos de deber puro; los múltiples deberes, en tanto que múltiples, son determinados y, por tanto, nada santo para la conciencia moral» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, t. 3, págs. 448). El reverso de la abstracción respecto de lo particular es la absolutización de lo particular, particular que, como tal, se hace irreconocible en forma de universal: «Pero mediante la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, a lo irreal, a lo condi-

3) A la objeción de Hegel contra la *impotencia del simple deber*: como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales.<sup>4</sup>

4) A la objeción de Hegel contra el terrorismo de la *pura intención*: como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, por mor de la consecución de fines más altos, acaba aceptando y dando por buenas acciones inmORALES.<sup>5</sup>

cional, se lo dota de contrabando del carácter absoluto de la forma, y en esta inversión y juego de prestidigitación radica el nervio de esta legislación práctica de la razón» (Hegel, *Werke*, t. 2, págs. 464).

4. «La conciencia moral... hace la experiencia de que la naturaleza no se preocupa de suministrarle la conciencia de la unidad de su realidad (de la conciencia moral) con la suya (de la naturaleza)... La conciencia inmoral quizás encuentra ocasionalmente su realización donde la conciencia moral sólo ve motivo para la acción, pero se perca de que esa acción no le aporta la felicidad de llevar adelante las cosas y el gozo de acabarlas. De ahí que encuentre mas bien motivo para lamentarse sobre tal estado de inadecuación entre sí y lo existente y de la injusticia que la obliga a considerar su objeto sólo como puro deber, pero que se lo sus trae y le impide verlo realizado» (Hegel, *Werke*, t. 2, págs. 444).

5. Hegel dedica al terrorismo de la ética jacobinista un famoso capítulo titulado «La virtud y el curso del mundo», en el que muestra cómo la moral se convierte en medio «para hacer realidad el bien, sacrificando para ello al individuo» (Hegel, *Werke*, t. 2, págs. 289).

En lo que sigue voy a *suponer* que cabe defender con éxito una ética formalista en esta versión u otra equivalente, y ello incluso contra el intento planteado en términos de crítica ideológica de mostrar que tal teoría moral, al igual que cualquier otra, está sujeta a una «historicidad que sus defensores no llegan a reconocer».<sup>1</sup>

b) Bubner da por sentado que Hegel dejó con victa a la teoría moral kantiana de una, como él dice, «complicidad con la alienada vida del presente». Y de hecho la discusión inspirada también por Marx y proseguida durante siglo y medio ha podido rastrear contenidos ideológicos que se infiltraron en la filosofía del derecho de Kant, en concreto en la conexión que en términos de derecho natural Kant construye entre libertad, igualdad y propiedad privada. Pero esta mancha ciega se explica más bien por un inconsecuente desarrollo de la idea básica del formalismo ético que por la inevitable historicidad de toda idea general. A. Wellmer ha reducido esa inconsecuencia, con la que, ciertamente, sólo nos topamos a la luz de experiencias históricas, a las siguientes fórmulas: en Kant el modelo discursivo de la libertad e igualdad queda recortado por el modelo de libertad e igualdad que la tradición del derecho natural moderno toma del mercado.<sup>2</sup>

1. Doy por supuestos los trabajos de filosofía moral de K.-O. Apel, quien ha recapitulado ultimamente su posición en el *Funkkolleg* «Ethik». Véase también J. Habermas, «Ética del discurso, un programa de fundamentación», en ídem, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1984.

2. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*,

der a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Y aun cuando Kant elija la forma de un imperativo («Actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal»), el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales. En este aspecto hablamos de una *ética formalista*. En la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral. Y así cabe establecer a partir de él el principio 'D', que dice:

— sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.<sup>6</sup>

A su vez, el imperativo categórico queda rebajado a un principio de universalización 'U', que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación:

— en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de

6. K. H. Ilting no parece haberse percatado de que la «susceptibilidad de asentimiento general» no es sino lo que él mismo llama «exigibilidad» del cumplimiento de las normas. Sólo es exigible el cumplimiento de aquellas normas, acerca de las que puede llegarse discursivamente a un acuerdo en el círculo de los afectados. Véase K. H. Ilting, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en W. Kuhlmann, D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, 1982, pág. 629 y sigs.

los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

Finalmente llamamos *universalista* a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. Sólo una fundamentación del principio moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica. Hay que poder demostrar que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones, y provenientes de las capas burguesas. No voy a entrar en esta parte de la ética, la más difícil de todas, sino que me voy a limitar a recordar la tesis que, en lo tocante a ello, la ética del discurso sostiene: todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa que eso de justificar una norma de acción.<sup>7</sup>

7. En cualquier caso, la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debería introducir ya en la premisa aquello que sólo debe ser conclusión, a saber: que las normas, para considerarse justificadas, habrían de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados. Este fue un error que cometí en J. Habermas (1983), pág. 102 y sig., y que quedó corregido en la segunda edición (1985).

Hasta aquí los supuestos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas básicos que todas las éticas de tipo kantiano defienden y comparten. Ahora voy a entrar a glosar brevemente el procedimiento del discurso práctico, mencionado en el principio 'D'.

El punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con *imparcialidad*, lo llamamos «punto de vista moral» (*moral point of view*). Las éticas formalistas seleccionan una regla que declare cómo puede considerarse algo desde un punto de vista moral. Como es sabido, John Rawls recomienda para este fin una «posición original» en que todos los participantes se enfrentan unos a otros como partes contratantes, capaces de decisión racional con arreglo a fines y dotadas de una misma facultad de decisión, pero que desconocen la posición que van a ocupar en la sociedad efectiva; Rawls considera la «posición original» «como el punto de partida más adecuado que asegura que los acuerdos que se tomen en ella sean limpios y equitativos (*fair*)».<sup>8</sup> Con el mismo propósito G. H. Mead recomienda, en vez de eso, una asunción ideal de rol que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga

8. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1973. La misma intuición es la que G. H. Mead articula valiéndose del concepto de asunción ideal de rol (*ideal role-taking*), concepto que también L. Kohlberg pone a la base de su teoría del desarrollo de la conciencia moral (G. H. Mead, «Fragments on Ethics» en: ídem. *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (trad. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982). Véase también H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt, 1980, capítulo 6, pág. 120 y sigs.

en el lugar de todos aquellos que podrían verse afectados por la ejecución de una acción problemática o por la entrada en vigor de una norma cuestionable. El procedimiento del discurso práctico ofrece ventajas frente a ambas construcciones. En las argumentaciones los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos. El discurso práctico puede considerarse como un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común que (al igual que la «posición original» de Rawls) tiene por fin garantizar, merced sólo a presu- puestos universales de la comunicación, la rectitud (o *fairness*) de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones. Este papel puede desempeñarlo el discurso práctico merced a suposiciones idealizadoras que los participantes han de hacer en sus prácticas argumentativas efectivas; desaparece, por tanto, el carácter ficticio de la «posición original» incluyendo el artificio que representa el «velo de ignorancia». Por otro lado, el discurso práctico puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a todos los participantes *simultáneamente* a una asunción ideal de rol. La asunción ideal de rol que en Mead práctica cada uno de forma *particular y privadamente*, queda convertida así en algo *público*, práctico intersubjetivamente por todos.<sup>9</sup>

9. En cualquier caso, el discurso práctico sólo puede cumplir

ad 2): ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

Queda en pie la cuestión de por qué la explicación que la ética del discurso da del punto de vista moral o de la imparcialidad del juicio moral recurriendo a un *procedimiento*, habría de poder considerarse expresión adecuada de nuestras intuiciones morales, las cuales no son algo procedimental, sino algo *sustancial*.

«Morales» voy a llamar a todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas. Pues, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización. La individuación espacial-temporal de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que directamente vaya de la especie al individuo particular. Antes bien, los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos por que al crecer como miembros de una particular

funciones otras que las críticas cuando la materia necesitada de regulación se refiere a intereses susceptibles de universalización. Mientras tan sólo estén en juego intereses particulares, la formación práctica de una voluntad común tiene que adoptar la forma de compromisos. Véase sobre ello J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, págs. 135 y sigs.

comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen *cooriginariamente* la identidad del individuo y la del colectivo. Pues con el sistema de pro-nombres personales, el uso del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a la interacción socializadora, lleva inscrita una imisericorde coacción que obliga al sujeto a individuarse; y es a través de ese mismo medio que representa el lenguaje cotidiano como a la vez se impone la intersubjetividad que sirve de soporte al proceso de socialización.<sup>10</sup> Cuanto más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, con tanta más claridad se ve cómo la creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretijada con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales. Cuanto más progresa la individuación, tanto más se ve envuelto el sujeto particular en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión, y de correspondientes necesidades de protección que comportan incontables riesgos. La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica el riesgo, por así decir, constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de

merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida.

Las éticas de la compasión se pecataron muy bien de que esta profunda vulnerabilidad hace menester se garantice la atención y consideración recíprocas.<sup>11</sup> Y esta atención y consideración han de estar dirigidas simultáneamente, así a la integridad de la persona individual, como al vital tejido de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que sólo *mutuamente* pueden las personas estabilizar su quebradiza identidad. Ninguna persona puede afirmar su identidad *por sí sola*. Ello ni siquiera se logra en el desesperado acto de suicidio, que los estoicos ensalzaron como signo de la soberana autodeterminación del sujeto superindividuado y aislado. Las ciertas reacciones de la conciencia hacen columbrar al entorno más próximo que ese acto, en apariencia el más solitario de todos, no sea quizás otra cosa que una consumación del destino que supuso una exclusión del mundo de la vida intersubjetivamente compartido, destino que, por tanto, es responsabilidad de todos.

Como las morales están cortadas al talle de la

11. Véase 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 un período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo constituido 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*, Madrid, 1981, pág. 106).

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, t. 2, pág. 86 y sigs.

posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas a *la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos intercambiables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Frankena habla de *principle of justice*, de principio de igualdad de trato y de *principle of benevolence*, que nos manda fomentar el bien común, evitar los daños y hacer el bien.<sup>12</sup> Pero la ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede protegerlo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.

El motivo básico de las éticas de la compasión

12. W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., 1963.

puede desarrollarse hasta un punto en que se ve clara la conexión interna de ambos principios morales que hasta ahora en filosofía moral han supuesto siempre puntos de partida para tradiciones opuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de los bienes se han especializado en el bien común. Pero ya Hegel se percató de que se yerra la unidad del fenómeno moral básico cuando se aíslan ambos aspectos oponiendo un principio a otro. El concepto de eticidad de Hegel parte, por tanto, de una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como viene expresado en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, así en el derecho natural racional como en la ética kantiana; pero con la misma decisión rechaza el particularismo concreto del bien común tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. La ética del discurso hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos.

La afirmación que acabo de hacer resulta menos sorprendente si se tiene en cuenta que los discursos, en los que las pretensiones de validez que se han tomado problemáticas se tratan como hipótesis, representan una especie de acción comunicativa que se ha tomado reflexiva. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está tomado simplemente de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sobre las que, por así decir, los discursos se asientan. El verdadero núcleo

del derecho natural racional puede salvarse, por tanto, con la tesis de que todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del propio medio que representa la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común; pero éstas son ideas básicas que derivan todas ellas de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas inscritas en lo que mutuamente se atribuyen y de consumo mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento.<sup>13</sup> Ahora bien, dentro de la práctica comunicativa cotidiana estas presuposiciones del empleo del lenguaje orientado al entendimiento sólo tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están ya *in nuce* las ideas de igualdad de trato y solidaridad; pero estas obligaciones normativas no superan los límites del concreto mundo de la vida de una etnia, de una ciudad o de un Estado. La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito pre-

13. Esto es un viejo tema de la teoría de la acción: A. Gouhner, *Reciprocität und Autonomie*, Frankfurt, 1984, págs. 79 y sigs.

cisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

Estas consideraciones sólo tienen por fin aclarar por qué me cabe esperar que la ética del discurso logre acertar con algo sustancial valiéndose de un concepto procedimental e incluso pueda hacer valer la interna conexión de los aspectos que representan la justicia y el bien común, que las éticas del deber y de los bienes trataron por separado. Pues el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos.<sup>14</sup>

14. Michael Sandel ha criticado con razón que la construcción que Rawls hace de la «posición original» venga viciada por la herencia atomista de las teorías del contrato social. Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de toda socialización disponen de la capacidad de defender, de modo racional con arreglo a fines, sus propios intereses y que, en este marco monológico, se fijan autónomamente sus fines. De ahí que Rawls tenga que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado argumentativamente y recortar la visión de una sociedad justa al problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás. Pero a esta concepción individualista Sandel le opone una concepción que ahonda aún más la separación entre

Pues como participante en la argumentación cada uno se ve remitido a sí mismo y se representa a sí mismo y permanece, sin embargo, inserto en un contexto universal; esto es lo que quiere decir Apel con la expresión «comunidad ideal de comunicación». En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta. El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del «sí» o del «no» insustituibles de cada individuo, como de

éticas del deber y éticas de los bienes. Al individuo presocial le opone el sujeto como producto de su comunidad, al convenio racional entre individuos autónomos la reactualización reflexiva de lazos sociales previos, a la idea de iguales derechos el ideal de la solidaridad recíproca y al igual respeto por la dignidad de cada uno el fomento del bien común. Con estas contraposiciones tradicionales, Sandel se cierra el camino a una ética de la justicia *ampliada* en términos intersubjetivos. Rechaza globalmente los planteamientos deontológicos y retorna a una concepción teleológica, que exige un concepto objetivo de comunidad: «Para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad ha de ser elemento constitutivo de las autocomprensiones compartidas de los participantes, encarnado en sus ordenamientos institucionales, no simplemente un atributo de ciertos planes de vida de los participantes» (M. J. Sandel, *Liberatism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass., 1982, pág. 173). Pero como es obvio, las sociedades totalitarias, es decir, las sociedades integradas por la coacción y la fuerza, no pueden caer bajo esa misma descripción; sería menester, por tanto, desarrollar con extremo cuidado el contenido normativo de conceptos centrales tales como comunidad, plasmación institucional, auto-comprensión intersubjetiva, etc. Si Sandel se sometiese a esta tarea, probablemente se percataría (como le ocurrió a A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, 1981) del *onus probandi* no desempeñable que los planteamientos neocaristoléticos asumen. Pues estos planteamientos tienen que mostrar cómo es posible fundamentar un orden moral objetivo sin recurrir a premisas metafísicas.

la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general. El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *equilibradamente y por igual* los intereses de cada individuo. La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en las tenazas metafísicas del neocaristoléismo.

## II

Antes de entrar en las objeciones de Hegel a Kant, quisiera llamar la atención sobre tres diferencias que, pese a todos los elementos comunes, separan a la ética del discurso de Kant. Primero, la ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la distinción categorial entre reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad.<sup>15</sup> Una «necesitación», por así decir, trascendental bajo la que los sujetos orientados a entenderse no pueden menos que orientarse por pretensiones de validez, solamente se hace sentir en la *coerción* a hablar y actuar bajo presupuestos idealizadores. El hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas *dentro* de la *práctica comunicativa cotidiana* misma. Segundo, la ética del discurso supera el planteamiento puramente interno, monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su foro interno («en la vida solitaria del alma», como decía Husserl) proceda al examen de sus propias máximas de acción. En el singular del yo trascendental los yo-es empíricos quedan puestos de ante-

mano de acuerdo y de antemano armonizados. En cambio, la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos. Sólo los universales del empleo del lenguaje constituyen una estructura común antecedente a los individuos. Tercero, con la deducción del principio 'U' a partir de los presupuestos universales de la argumentación, la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de fundamentación que Kant, en última instancia, elude apelando a un *factum* de la razón, a la experiencia del sentirse obligado por el deber-ser.

ad 1): Sobre el formalismo del principio moral

a) Ni Kant ni tampoco la ética del discurso se exponen a la objeción de que, a causa de la definición formal o procedimental del principio moral, sólo permitan enunciados tautológicos. Pues estos principios exigen, no sólo como Hegel falsamente supone, consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales: no se trata de la forma gramatical de enunciados normativos universales, sino de si *todos* podemos querer que una norma en tela de juicio pueda cobrar en las circunstancias dadas una obligatoriedad general (fuerza de ley).<sup>16</sup> Los conteni-

15. K. O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en: D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pág. 597 y sigs.

16. G. Patzig, «Der Kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart», en: ídem, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980, pág. 155 y sigs.

dos que se someten a examen a la luz de un principio moral, no vienen generados por filósofos, sino por la vida. Los conflictos de acción que han de juzgarse moralmente y resolverse en términos consensuales, brotan de la práctica comunicativa cotidiana, son algo con lo que la razón examinadora de máximas o los participantes en la argumentación se *encuentran ahí ya*, no algo que ellos generen.<sup>17</sup>

b) Y sin embargo, en otro sentido, Hegel tiene razón al hacer la objeción de formalismo. Toda ética procedimental tiene que establecer una separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral. Con su abstracción deontológica selecciona en el conjunto de todas las cuestiones prácticas precisamente aquellas que son accesibles a una discusión racional, y las somete a un test de fundamentación. Los enunciados normativos acerca de acciones o normas presuntivamente «justas» quedan distinguidos de los enunciados evaluativos acerca de aspectos de aquello que, como la vida «buena», se limita a ser objeto de nuestras preferencias en el marco de lo que en cada caso es nuestra propia tradición cultural. Pues bien, Hegel sostenía que con esta abstracción respecto de la vida buena la moral se priva de sus competencias en lo tocante a los problemas sus-

tanciales importantes de la convivencia cotidiana. Mas con esto Hegel parece apuntar muy por encima del blanco. Los derechos fundamentales, por ejemplo, encarnan, como es evidente, intereses generalizables y pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer y, por cierto, nadie afirmaría que estos derechos que constituyen la sustancia moral de nuestro orden jurídico no son relevantes para la eticidad de las formas modernas de vida.

Más difícil es de responder la cuestión de principio que, aparte de ello, Hegel tiene *in mente*: la de si de verdad es posible formular conceptos tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de *una vida buena*, de la proyección intuitiva de lo que cabe considerar una forma de vida excelente, pero justo por ello concreta. Pues bien, es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia del contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la «prohibición de imágenes», se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refiere, en términos de negación, a la vida vulnerable y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena.<sup>18</sup>

17. Cuando se advierte que las materias controvertibles, es decir, las «máximas de acción» estamentalmente diferenciadas de las primeras sociedades burguesas, que Kant tenía a la vista, no vienen generadas por la razón legisladora, sino que la razón se las encuentra ahí ya empíricamente al proceder al examen de máximas, pierde también toda su fuerza la conocida objeción de Hegel contra el ejemplo del depósito de Kant (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 401 y sigs.).

18. Habría, a la inversa, que plantear la cuestión de la procedencia de la sospecha de que lo universal *no puede por menos* de entrelazarse *indisolublemente* con lo particular. Hemos visto que los discus-

ad 2): Sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundados

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen a la objeción de que el punto de vista moral que representa la universalizabilidad de normas ha de tener necesariamente por consecuencia la no consideración o incluso la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes. Pues, precisamente, cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y orientaciones valorativas particulares, tanto más generales y abstractas se hacen las normas moralmente justificadas que regulan en interés de todos los espacios de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también la extensión de las materias necesitadas de regulación que *sólo* afectan ya a intereses particulares y que, por tanto, se ven remitidas a la negociación de compromisos y no

\_\_\_\_\_

sos prácticos no solamente están insertos en contextos de acción, sino que representan una prosecución de la acción orientada al entendimiento en un nivel superior de reflexión. Acción comunicativa y discurso presentan los mismos rasgos estructurales. Sólo que en la acción comunicativa no existe necesidad alguna de hacer extensiones las suposiciones de simetría y reciprocidad a actores que *no* pertenecen al propio colectivo, que *no* pertenecen al propio mundo de la vida. Sólo en las argumentaciones se torna ineludible esa coerción que nos empuja a universalizar. De ahí que las éticas que parten de la eticidad de formas concretas de vida, bien sea de la polis, del Estado, de la comunidad religiosa o de la nación, no tengan más remedio que toparse con dificultades a la hora de obtener de los contextos de acción de tales formas de vida particulares un principio general de justicia. Este problema no se plantea del mismo modo a una ética que se compromete a fundamentar la validez universal del principio moral por referencia al contenido normativo de los presupuestos comunicativos de la argumentación.

a consensos alcanzados argumentativamente. Pero en todo ello no ha de olvidarse que los compromisos equitativos exigen por su parte procedimientos moralmente justificados de obtención de compromisos.

Más en otra variante la objeción de Hegel se dirige contra el rigorismo de una ética procedimental anguillosada por ser sólo practicada en términos monológicos, que no puede contemplar las consecuencias y efectos laterales de la observancia general de una norma justificada. Max Weber tomó ocasión de esa reserva para oponer a la ética kantiana de la intención (*Gesinnungsethik*) una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) atenta a las consecuencias de las acciones y normas. Esta objeción afecta a Kant pero no a una ética del discurso que rompe con el idealismo y el monologismo kantianos. Como muestra la formulación del principio de universalización, que está referida a los resultados y consecuencias que la observancia general de la norma tiene para el bienestar de cada individuo, la ética del discurso incluye de antemano en su procedimiento la orientación por las consecuencias de las acciones y normas.

b) Pero en un sentido distinto también aquí tiene Hegel razón. Las éticas de tipo kantiano se especializan en cuestiones de *justificación*; dejan sin res-ponder las cuestiones relativas a *aplicación*. Es necesario un esfuerzo adicional para neutralizar la inevitable abstracción que el proceso de justificación empieza practicando respecto de las situaciones siempre particulares y de los casos individuales.

Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. De nada sirven las fundamentaciones morales si en el proceso de aplicación no resulta posible eliminar la descontextualización de las normas generales a que se apela para justificar las acciones. También la ética del discurso ha de plantearse la difícil cuestión de si la aplicación de reglas a los casos particulares no exige una suerte de *prudencia* o juicio reflexivo, ligado a las convenciones locales de la situación hermenéutica de partida y que, por tanto, no tiene más remedio que minar la pretensión universalista de la razón práctica. El neoplatonista mismo saca de ello la consecuencia de que una «facultad de juzgar» ligada al contexto de cada caso debería ocupar el puesto de la razón práctica.<sup>19</sup> Y como tal «facultad de juzgar» sólo se mueve dentro del horizonte de una forma de vida ya aceptada en conjunto, puede apoyarse en un contexto evaluativo, en una constelación de valores ya admitidos, que establece un *continuo* entre cuestiones de motivación, cuestiones de hecho y cuestiones normativas.

En cambio, la ética del discurso insiste en que no podemos caer por debajo del nivel alcanzado por Kant en lo tocante a la diferenciación entre la problemática de fundamentación y la problemática tanto de aplicación como de realización de las ideas morales. La ética del discurso puede mostrar que también en la aplicación inteligente de normas se imponen principios generales de la razón práctica.

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

En esta dimensión son *topoi* nada desdeñables, como los principios desarrollados por la tópica jurídica relativos a la consideración de todos los aspectos relevantes de un caso o a la proporcionalidad de los medios, los que confieren validez y fuerza a la exigencia moral de una *aplicación imparcial*.

ad 3): Sobre la impotencia del deber-ser

a) Kant tiene que exponerse al reproche de que una ética que categorialmente separa el deber de la inclinación y a la razón de la sensibilidad ha de permanecer sin consecuencias en la práctica. Pero una ética del discurso que ha abandonado la doctrina de los dos reinos no puede verse afectada en los mismos términos por esta objeción. El discurso práctico exige la inclusión de todos los intereses afectados en cada caso y se extiende incluso a un examen crítico de las interpretaciones que nos permiten percibir determinadas necesidades como intereses propios. La ética del discurso abandona también el concepto de autonomía articulado en términos de filosofía de la conciencia, que no permite pensar la libertad, considerada como la atenuancia a leyes que uno se da a sí mismo, sin pensar al mismo tiempo en una sumisión y sujeción objetivantes de nuestra propia naturaleza subjetiva. El concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

b) Pero en otro aspecto Hegel sigue teniendo razón, aun contra la ética del discurso. También en

el discurso práctico arrancamos las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes. También la ética del discurso ha de plantearse el problema de cómo neutralizar después este inevitable paso que el proceso de fundamentación exige y que tiene por consecuencia una desmundanización de las normas. Pues las ideas morales no tendrían, en efecto, ninguna consecuencia para la práctica si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora que le proporcionan los motivos y en la vigencia social de instituciones reconocidas. Tienen que ser transformadas, como dice Hegel, en deberes concretos de la vida cotidiana. Y así es en realidad: toda moral universalista depende del sostén y apoyo que le ofrezcan las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional.

De hecho, el universalismo moral *empieza surgiendo* mediante Rousseau y Kant en el contexto de una sociedad que ofrece rasgos *concordes* con las exigencias de una ética universalista. Hoy nosotros tenemos la suerte de vivir en sociedades occidentales, en las que desde hace dos o tres siglos se ha

venido imponiendo un proceso, ciertamente falible, siempre con pasos en falso y con vueltas a empezar, pero un proceso *orientado*, de realización de los derechos fundamentales, el proceso, digamos, de una puesta en práctica, cada vez menos selectiva, de los contenidos universalistas de las normas que esos derechos fundamentales representan. Sin tales testimonios de una «razón (pese a todo) existente», al menos en fragmentos y esquivas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a traer a concepto, no hubieran podido en cualquier caso formarse en toda su extensión. Por otro lado, la progresiva plasmación de principios morales en las formas de vida concretas no es asunto que, como hizo Hegel, quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto. Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos. Tampoco la filosofía ha de sentirse por encima de la dimensión histórica a que pertenecen estos movimientos.

ad 4): Sobre el tema: la virtud y el curso del mundo

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen al reproche que hoy se les hace desde filas neoconservadoras de justificar formas de acción totalitarias, o al menos de dar alas a tales formas de acción siquiere de modo indirecto. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas. Un papel pro-

blemático lo desempeñan, ciertamente, en este contexto construcciones provenientes de la filosofía de la historia que otorgan a la acción revolucionaria de una vanguardia funciones vicarias enderezadas a despertar la práctica anquilosada o paralizada de un macrosujeto social. El error de este pensamiento ligado a las categorías de la filosofía de la historia radica en representarse a la sociedad como un sujeto en gran formato, para identificar después la acción moralmente enjuiciable e imputable de esa vanguardia con la práctica de ese presunto sujeto superior que es la sociedad, práctica a la que se supone por encima de y sustraída a todo criterio moral. La ética del discurso, con su planteamiento articulado en términos de teoría de la intersubjetividad, rompe con las premisas de la filosofía de la conciencia; ese planteamiento cuenta a lo sumo con la intersubjetividad de orden superior que representan los espacios de opinión pública en los que las comunicaciones se adensan y convierten en procesos de autocomprensión y autoaclaración de la sociedad global.

b) Hegel distingue, como es debido, entre una acción *sujeta* a leyes morales y una práctica que tiene por meta la realización y plasmación de leyes morales. ¿Puede la realización de la razón en la historia convertirse en meta alcanzable de una posible acción? Acabamos de ver que la fundamentación o justificación discursiva de normas no puede asegurar a la vez la realización de ideas morales. El problema que representa este gradiente entre juicio y acción, que (por expresarnos en la jerga de los

ordenadores) se plantea por el lado del *output* del discurso práctico, se repite por el lado de su *input*:

El discurso mismo no puede ser el encargado de cumplir las condiciones que son menester para que los afectados de cada caso queden en situación y disposición de participar correctamente en discursos prácticos. A menudo faltan las instituciones que hacen socialmente expectable una formación discursiva de la voluntad común en lo tocante a determinados temas en determinados lugares; a menudo faltan los procesos de socialización en los que se adquieren las disposiciones y capacidades necesarias para participar en argumentaciones morales, por ejemplo, lo que Kohlberg llama una conciencia moral posconvencional. Y más a menudo aún, las condiciones materiales y las estructuras sociales son tales que las cuestiones morales están a la vista de todos y hace ya tiempo que los desnudos hechos de la pobreza y la miseria, la humillación y la degradación se han encargado de darles cumplida respuesta. Siempre que las relaciones vigentes representan una pura burla a las exigencias de una moral universalista, las cuestiones morales se tornan cuestiones de ética política. ¿Cómo puede justificarse moralmente una acción moral reflexiva, es decir, una praxis, que se ponga por meta la realización de las condiciones necesarias para una existencia digna del hombre? A esta pregunta puede dársele una respuesta, si bien sólo de tipo procedimental.<sup>20</sup>

20. J. Habermas, *Theorie und Praxis*. Frankfurt, 1971, Introducción a la nueva edición, pág. 37 y sigs.

Se trata de cuestiones relativas a una política que se pone por meta transformar las formas de vida desde un punto de vista moral y que para ello no puede proceder en términos reformistas, es decir, ateniéndose a leyes ya vigentes y tenidas por legítimas. Afortunadamente, en nuestras latitudes estas cuestiones relativas a una moral revolucionaria, que tampoco hallaron nunca una respuesta satisfactoria dentro del marxismo *occidental*, han dejado de ser actuales; pero sí que son actuales las cuestiones relativas a la desobediencia civil, que he discutido en otro lugar.<sup>21</sup>

21. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985, pág. 79 y sigs. y pag. 100 y sigs. Aquí he de limitarme a indicar que problemas de este tipo no pueden tratarse en el mismo nivel de complejidad que las objeciones precedentes. Primero hay que aclarar la relación entre moral, derecho y política. Estos universos de discurso están, sin duda, relacionados y se solapan entre sí, pero no se los debe identificar unos con otros. Bajo el aspecto de fundamentación, las ideas morales y jurídicas posttradicionales presentan los mismos rasgos estructurales. El ámbito nuclear de los órdenes jurídicos modernos lo constituyen normas morales básicas, que han cobrado fuerza jurídica. Por otra parte, el derecho se distingue de la moral entre otras cosas porque los destinatarios de los que se exige la observancia de las normas quedan descargados de los problemas de justificación, aplicación y ejecución, que quedan transferidos a los órganos del Estado. También la política guarda estrechas relaciones con la moral y el derecho. Las cuestiones políticas de principio son de naturaleza moral. Y el poder político sólo puede ejercerse en forma de decisiones jurídicamente vinculantes, mientras que el sistema jurídico, por su parte, queda retroalimentativamente ligado a la política por vía del poder legislativo. Pero incluso en el ámbito de la formación pública de una voluntad común, la política se endereza más a la propuesta y realización de metas colectivas en el marco de reglas sobre las que existe consenso que a ese marco mismo de reglas morales y jurídicas.

### III

Resumiendo podemos decir que las objeciones de Hegel no se dirigen tanto contra la reformulación que hemos hecho de la ética de Kant, como contra algunos problemas a que la ética kantiana da lugar y que tampoco la ética del discurso puede resolver de un plumazo. Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a energías abstractas. Por tanto, se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena. Si este problema, como creo, puede quedar resuelto, se plantea un segundo problema, a saber: el de si la razón práctica, a la hora, a más tardar, de proceder a hacer aplicación al caso particular de las normas que han quedado justificadas ha de ceder sus competencias a la facultad de la mera prudencia, ligada en términos provinciales al contexto de que en cada caso se trate. Aun cuando este segundo problema, como pienso, pudiera resolverse, surge inmediatamente una tercera cuestión, a saber, la de si las ideas dimanantes de una moral universalista tienen posibilidades de quedar traducidas a la práctica. Pues esa moral universalista depende, en efecto, de una forma de vida que le resulte concorde. Pero con ello no se agota la astucia de los problemas que una ética universalista genera. Pues, ¿qué pasa, éste era nuestro último punto, con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de

condiciones sociales en que sea posible desarrollar discursos prácticos, es decir, en que se puedan obtener discursivamente ideas y convicciones morales y tomarlas eficaces en la práctica? Y no he entrado en otros dos problemas, que se siguen de las restricciones que a sí misma se impone toda concepción no metafísica.

La ética del discurso no puede recurrir a una teología objetiva, y sobre todo no puede recurrir a un poder que se encargue de suspender o anular la irreversibilidad del curso de los acontecimientos históricos. ¿Cómo podemos entonces dar satisfacción al principio básico de la ética del discurso, que exige en cada caso el asentimiento de *todos*, si no está en nuestras manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre que se asienta nuestra situación actual, y ni siquiera podemos ofrecer al menos un equivalente de la fuerza redentora del Juicio Final? ¿No resulta entonces realmente obscuro que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de normas que a la luz de la expectable configuración que permiten de nuestro futuro pueden considerarse justificadas, nos atrevamos a suponer, por lo menos contrafacticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado? <sup>22</sup> Igual de difícil resulta responder a la cuestión básica de la ética ecológica: ¿cómo se las ha una teoría que se limita al círculo de destinatarios que representan los sujetos capaces de lenguaje y

acción, con la vulnerabilidad de las creaturas que no hablan? La compasión que nos causa el animal torturado, el dolor que nos causan los entornos naturales destruidos ponen en marcha intuiciones morales que el narcisismo colectivo de una forma de considerar las cosas centrada en último término sólo en el hombre no puede pretender satisfacer en serio.

En este lugar, de estas dudas sólo quiero sacar una conclusión. Al estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe corresponder una auto-comprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales. Al limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común hace sitio para los afectados mismos que son quienes, por su propia cuenta, han de encontrar respuesta a las cuestiones prácticas-morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filosofó moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los «Estados de no-derecho»; en vista del creciente de-

22. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, pág. 273 y sigs.

sempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente: en vista, finalmente, del riesgo de auto-destrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta; en vista de hechos tan provocadores como éstos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política. Y por supuesto que tampoco a los filósofos, que, como todos los demás, se enfrentan a cuestiones práctico-morales de inmensa complejidad y que hacen bien en tratar de empezar haciéndose una clara imagen de su situación. Y a tal fin las ciencias históricas y sociales pueden contribuir mucho más que la filosofía. Por eso permitíame concluir con una frase que escribió Horkheimer en 1933: «Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad».<sup>23</sup>

23. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, 1933, pag. 175.

1987  
**¿COMO ES POSIBLE LA LEGITIMIDAD POR VIA DE LEGALIDAD? \***

Voy a sostener la tesis de que la autonomización del sistema jurídico no puede significar una desconexión completa de derecho y moral, por un lado, y de política por otro. El derecho, ni siquiera al convertirse en positivo rompe sus relaciones internas con la moral y la política. En la primera parte voy a bosquejar a grandes rasgos cómo el derecho moderno, con ayuda del derecho natural racional, se diferencia del complejo que en la tradición forman moral, derecho y política. En la segunda parte me ocuparé de la cuestión de cómo del hundimiento del derecho natural racional surge una idea de Estado de derecho que no se limita a enfrentarse impotente a una sociedad de alta complejidad y acelerado cambio. En la tercera parte, finalmente, investigaré desde una perspectiva interna cómo derecho y moral se complementan hoy a la vez que se entrelazan.

**I. Razón y positividad: sobre el entrelazamiento de derecho, política y moral**

1) Si queremos entender por qué la diferencia-

\* Publicado en *Kritische Justiz*, 20 (1987), págs. 1-16.