

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

(*) «Über Moralität und Sittlichkeit-Was macht eine Lebensform 'rational'? «Extraído del colectivo «Rationalität Philosophische Beiträge», editado por H. Schnädelbach, Suhrkamp Frankfurt/M 1984. Derechos de traducción concedidas. Versión castellana: Román García Pastor.

los defensores de la moralidad ya no necesitan contraponer abstractamente la razón como lo nouménico al 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 cuando 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). Toda ética formalista debe poder especificar un principio que permita 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): Toda 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) Toda 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 al intento crítico-ideológico de mostrar, para ésta y cualquier otra teoría moral, 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 tenemos noticia a través de Marx y que se prosiguió durante otro siglo y medio ha podido de hecho encontrar el rastro de contenidos ideológicos que se introdujeron furtivamente en la filosofía kantiana del derecho, precisamente en la trama de libertad, igualdad y propiedad privada construida por el derecho natural. 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 hemos tropezado a la luz de las experiencias históricas, en la siguiente fórmula: en Kant el modelo discursivo de libertad e igualdad es reducido mediante el modelo de libertad e igualdad del mercado asumido por 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 vincula el juicio

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

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

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 (276-277) a indicar únicamente un procedimiento para el enjuiciamiento de normas y acciones. Las cuestiones prácticas, concernientes a la orientación de la acción, aparecen en situaciones concretas de acción, y éstas siempre introducidas en el contexto históricamente conformado de un mundo de la vida particular. A la luz de criterios estrictamente 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. Aún cuando examinemos modos de acción o normas bajo el punto de vista de si podrían encontrar, en caso de difusión y general cumplimiento, la unánime aprobación de todos los afectados potenciales, no hacemos abstracción ciertamente por ello de su contexto; pero las certezas de fondo de las formas de vida 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, suspende 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 sin mediación a una situación de coexistencia libre de conflictos de seres racionales», y debe hacer abstracción por completo de las circunstancias de la situación concreta de la acción.

La formulación de Bubner de que bajo el punto de vista moral «cada uno debería comportarse en cada momento como todos tendrían que 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, los sujetos tienen que poder *darse* aquellas máximas que quieran enjuiciar a la luz del imperativo categórico⁽³⁾. 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, a la que siempre se refieren los discursos práctico respectivos como antecedente, determina los objetos y problemas que se «prestan» a negociación. Tales problemas llegan a los sujetos afectados como algo objetivo, no pueden ser producidos a voluntad según el modelo de la duda cartesiana.

(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 de trato educado, sino sobre todo para las normas de conducta de la sociedad pre-burguesa, estratificada profesionalmente. Ciertamente, tales normas sociales no pretenden, como las morales, validez estrictamente universal. No obstante, podrían someterse también a un test de 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.

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 se muestra 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 con acciones indicadas a la luz de éstas.

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 somete normas y acciones problematizadas y, dado el caso, también una comunidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, al criterio deontológico de la validez. No las separa del contexto del mundo de la vida correspondiente, sino de la validez evidente, esto es, de la evidencia de este trasfondo cotidiano. De este modo, las normas problematizadas se transforman en estados de cosas que pueden ser o no ser válidos. Así, surge una diferencia entre el ámbito de las normas de acción abstractas e hipotéticamente tratables, por un lado y, por otra parte, la totalidad del mundo de la vida presente como trasfondo en forma evidente. Intuitivamente los ámbitos de moralidad y eticidad pueden diferenciarse fácilmente: no podemos someter un mundo de la vida en su totalidad a una consideración moral, pues sujetos socializados no pueden adoptar una orientación puramente hipotética respecto de las formas de vida y biografías en las que su identidad se ha formado. Nadie puede elegir reflexivamente una forma de vida en la que ha sido socializado del mismo modo que elige una norma de cuya validez se ha convencido⁽⁴⁾.

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 concebido la historia como la esfera en que median moralidad y eticidad. Bubner

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

rechaza la naturaleza lógica de esta mediación y con ello la propuesta de resolución hegeliana: la lucha histórico-mundial de los espíritus 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 forma de vida ética. Con este hilo conductor tiene Bubner dificultades.

Por una parte salva el motivo central de la crítica hegeliana a Kant. Los sujetos, que *enjucian* 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 anular la diferencia entre moralidad y eticidad⁽⁵⁾ y, sin embargo, descubrir una razón en la historia, a cuya luz pueden ser distinguidas unas formas de eticidad de otras⁽⁶⁾. Para captar en forma más aguda 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 participante en el discurso que examina hipótesis desaparece la actualidad de su contexto de experiencia del mundo de la vida, 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 válido o inválido. Además, el arte moderno ha introducido un impulso 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

(5) «...habría suprimido el terreno si sacrificara la variabilidad de las formas institucionales a 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.»

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 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 precisamente 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 evidencias culturales de origen moral, cognitivo y expresivo. Allí están los deberes relacionados de tal forma con modos de vida concretos 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 respondidas* de la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, 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 divide 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 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 sin más. 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 más 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 posconvencio-

nal 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 incontestable 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 las formas de vida fomentan una praxis que hace posible a los participantes ambas cosas: emitir juicios morales basados en principios y actuar al mismo tiempo según su percepción moral. Con esta forma de plantear el problema, sigo aferrando a un concepto de moral universalista como el núcleo que puede adquirir contenidos históricamente diferentes en la superficie de formas de vida éticas. Quien abandona ese punto de referencia, quien mantiene morales locales dentro del círculo de la eticidad de formas de vida ética se priva del criterio de enjuiciamiento 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 hermenéuticamente renovado. Esta ambigüedad amenaza su intento de indicar criterios de racionalidad, mediante los cuales pueda enjuiciarse el ethos de formas de vida preexistentes: 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 legitimado racionalmente tan sólo retiene la sugestión de que lo históricamente desarrollado sea también lo 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 criterios del impedimento o posibilidad de cumplimientos de la praxis». Se trata de la promoción de una praxis que no caería en el estancamiento y también del éxito cooperativo de una praxis cumplida en común. Pero la praxis no es introducida como un concepto normativo lleno de contenido; queda sin aclarar en qué pueda ser reconocida «la promoción o el impedimento 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 inevitabilidad 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. Lo que es funcional para el mantenimiento de la estabilidad no caracteriza ya por ello a una praxis vital como ética. Por eso recurre Bubner finalmente a puntos de vista normativos

para completar los funcionalistas. En formas de vida racionales deben entrar en acción impulsos que sobrepasen la limitación de los meros intereses privados. El interés de cada uno dirigido a la autorrealización debe estar aquí en consonancia con los intereses de todos.

La ambigüedad, que recorre la caracterización de las *formas de vida racionales*, se repite en el intento de determinar la racionalidad de la acción ética. Allí se asimilan criterios normativos a criterios funcionalistas, aquí orientaciones morales de la acción con orientaciones de la acción según el modelo del proceder inteligente o aconsejable orientado por *phronesis*. La superación de problemas típicos de acción da lugar a que los particulares encuentren y ensayen máximas imitables. De ese inventario de reglas de prudencia bien pueden surgir orientaciones normativas de la acción que reciben su racionalidad pragmática de una praxis eficaz que queda por debajo del umbral de la normativa vinculante.

Pero de nuevo se muestra que la moralidad no procede sin ruptura de la racionalidad respecto a un fin. Pues una máxima que en principio le parece a un individuo «buena y correcta», recibe su cualidad moral sólo del hecho de que todos puedan estar de acuerdo en tenerla como una máxima válida para todos. El punto de vista 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 formulación ético-discursiva del principio moral excluye una restricción en el sentido de la ética de la convicción 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 referido a la ética de la responsabilidad. La reflexión hermenéutica se dirige contra el principio ético-discursivo, como frente a todo principio de cualquier otra clase, por otra razón: 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 con la ayuda de una capacidad que une los juicios morales a los acuerdos locales de la situación de partida, encerrándolos en la impenetrable provincialidad del respectivo horizonte histórico.

Claro está que esta consecuencia se produce solamente cuando nos atenemos a la perspectiva de una tercera personal. 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, no objetivándolos como algo meramente acaecido en el mundo. La fuerza trascendente de una pretensión de validez normativa, frontalmente entendida, no pierde su efectividad por el conocimiento 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, han sido conocidas y reconocidas como principio, su aplicación no oscila arbitrariamente 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 parciales. Las variables situaciones de interés 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 tímidamente y recorrer procesos de aprendizaje⁽⁷⁾.

Estos pueden ser, por otra parte, tanto provocados como facilitados por órdenes institucionales de tipo posconvencional. Aprendemos una aplicación imparcial de principios generales con tanta mayor razón, en cuanto las representaciones 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 la seguridad y las evidencias culturales, de las certezas del mundo de la vida. 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 *autogobierno*. Este debe poder funcionar, dado el caso, autónomamente, esto es, con independencia de la presión suave y extensa 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 del enrarecido aire de las buenas opiniones, ha de referirse a la adecuación de un entorno socializante efectivo. Tiene que estar conforme con los modelos de socialización y procesos de formación que promueven el desarrollo moral y el desarrollo del yo del adolescente y que impulsan 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 conformado según 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 prerevolucionario del estado de Wüt-

(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 accidentalmente de que la capacidad del juicio para la razón práctica no se presenta.

temberg. 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 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 mencionadas, de las que nadie puede saber a priori cuál va a ser su desarrollo. Los puntos de fuga a los que tienden se pueden caracterizar, para la cultura, por una revisión duradera de las tradiciones fluidas dadas reflexivamente; para la sociedad, por la dependencia de las ordenaciones legítimas de procedimientos formales de validez y fundamentación de normas; para la personalidad, por una «identidad de 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, alumbra un potencial de racionalidad interno a las acciones comunicativas de la praxis cotidiana. Esta sería el camino propuesto en una elaboración directa de nuestro tema⁽⁸⁾.

4. Sobre la patología de las formas de vida.

Quien hoy en día se atiene a un formalismo ético, y según el miedo la racionalidad de las formas de vida conforme a la realización de una moral universalista, se expone menos a objeciones que a reproches neoconservadores: acaso el de un sabelotodo filosófico que confunde la praxis con el habla; o al reproche del 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; mas como regla argumentativa éste no prejuzga 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 dirigir tales discursos. 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.

(8) J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* saαO, Kap. V und VII.

2. Tampoco es verdad que los resultados de abstracción que sugiere el formalismo ético deben dar alas al pensamiento utópico de una autodenominada vanguardia de críticos. Una ética conducida consecuentemente, como se ha mostrado, se cerciora también de las fronteras del punto de vista moral, y aclara las estructuras complementarias de las formas de vida, en las que representaciones posconvencionales de la moral y el derecho podrían adquirir 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 la 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 cuestión de decreto. 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 y biografías, 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 sea 'alienada', no es una cuestión moralmente resoluble. Esta cuestión se asemeja más al *problema clínico* de cómo hay que enjuiciar la disposición corporal o psíquica de una persona, que a la *cuestión moral* de si una norma o una acción es correcta⁽⁹⁾.

También pone en juego Bubner criterios conocidos para la alienación: represión y rigidez. 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 escindida —así había ya el joven Hegel diferenciado la vida alienada de la vida reconciliada—. No obstante, tales rasgos caracterizan un modo de vida en conjunto, 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 criterios de corrección normativa, mas los criterios intuitivos, difícilmente explicitables, para una vida malograda —por decirlo negativamente— no varían de forma totalmente independiente de las medidas morales. Desde Aristóteles trata la filosofía la relación entre la felicidad y la justicia bajo el título de lo bueno. Las formas de vida cristalizan como biografías 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.

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