

Racionalidad, forma de vida e historia*

RÜDIGER BUBNER

De modo habitual la ética filosófica no se ha preocupado nunca por la historia. Las reglas de acción establecidas por la razón valen para todo tiempo y no necesitan tomar en consideración el cambio de las situaciones históricas. Lo que se está obligado a hacer por deber se diferencia por ello de aquello que todos llevamos a cabo de todos modos, pues emana de principios que están por encima de las circunstancias correspondientes dadas. Aclararé primero

(*) «Rationalität, Lebensform und Geschichte», extraído del colectivo «Rationalität Philosophische Beiträge» editado por H. Schnädelbach, Suhrkamp Frankfurt/M. 1984. Derechos de traducción concedidos. Versión castellana de Román García Pastor.

esta tesis, antes de hablar de la irrupción de la historia en el dominio férreamente cerrado de la ética⁽¹⁾.

El derecho natural ofrece, visiblemente, los testimonios más antiguos, desde el paralelismo platónico entre estado ideal y orden del alma, pasando por la antropología política de Aristóteles, hasta la obligación estoica de vivir en concordancia con el cosmos. El derecho natural moderno produce la innovación del contrato social, que eleva a modelo de fundación del orden social, que abarca a todos los individuos, el originario contrato de derecho privado que vincula recíprocamente a sujetos de derecho. El resultado cultural del establecimiento de un contrato fue referido a la ficción de un estado natural preexistente, de tal manera que el primer paso en la socialización pierde toda arbitrariedad. En verdad el contrato social es un hecho que no se entiende desde sí mismo en base a la dotación originaria del hombre. Sin embargo, este primer vínculo contractual vale como un acto al que los hombres no pueden negarse, a poco que ejerciten su simple razón, pues con él se constituyen como género.

Es conocido que en la filosofía trascendental kantiana se encuentra la más radical fundamentación moral, bajo la abstracción de condiciones empíricas contingentes, tomada permanentemente como modelo. La reflexión trascendental ya no parte dogmáticamente de un concepto de naturaleza bajo el cual sería subsumido el hombre, sino que elige el principio de subjetividad como base metódica de la fundamentación definitiva de la filosofía bajo el signo de la ciencia. La iluminación trascendental de las estructuras generales del sujeto legitima el conocimiento objetivo del mundo del mismo modo que promete garantizar de una vez por todas la objetividad de la moral. Hay que despedirse de la tradición de la ética eudemonística que, a la vista del comportamiento empírico mundano del actuante concreto, hace valer reflexiones de prudencia pues toma sus medidas, inevitablemente, en los cambios de sucesos e inclinaciones. Lo que, contrariamente, pretende validez tanto en el cielo como sobre la tierra, pues concierne a los sujetos racionales en general, tiene que apoyarse en algo distinto del vacilante fundamento de las condiciones contingentes.

Kant escribe al comienzo de la «Crítica de la razón práctica»: «Mas para su legislación se exige que la razón necesitara presuponerse meramente a sí misma, pues la regla sólo es objetiva y universalmente válida cuando vale sin condiciones contingentes subjetivas que distingan a unos seres racionales de otros. El **imperativo categórico** representa el desarrollo de este programa y sus distintas formulaciones pueden reducirse a un denominador común: compórtate como un ser racional. Esta exigencia de autonomía se presenta a un ser racional que, como el hombre, tiene que realizar su subjetividad, desplegarse en la tensión entre la determinación racional pura y la referencia empírica al mundo. Se manifiesta, aquí, el carácter vinculante de la propia identidad como deber absoluto. El modo absolutamente **categórico** de este deber expresa que la autonomía o el deber de ser sí mismo ya no está sometido, por el contrario, a ninguna condición.

Procurar la **identidad consigo mismo** significa, para un sujeto que sea un ser racional finito, colocar su aspecto empírico, por el que se distingue individualmente de sus semejantes, bajo la soberanía de su naturaleza racional que la hace semejante a los otros. El imperativo categórico exige que cada uno debiera comportarse a cada momento como todos tendrían que poder comportarse, y ello porque la común racionalidad no permite otra cosa que la forma de la universalidad. Por el contrario, el cambio imprevisible, que se sustrae a la determinación

(1) Las siguientes reflexiones se desarrollan y fundamentan en un libro de próxima aparición: «Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie» Frankfurt/M 1984.

de la razón, corresponde a la condicionalidad empírica del sujeto, en la que uno se orienta de una manera y otro de otra distinta, en la que primero operan estos y luego aquellos impulsos externos, donde, en fin, la historia impulsa un juego desconocido.

Todo esto precipita en las máximas que un sujeto particular esboza para sí como reglas de su actuación, de las cuales puede asimismo prescindir si elige otra regla o deja de llevar a cabo la actuación en cuestión. Las máximas reflejan praxis reales en la autocomprensión de un sujeto actuante concreto que, con ayuda de su razón, se adapta a lo que sucede en el mundo conforme a la experiencia. Así, las máximas obtienen en el contexto preexistente de una sociedad momentos de intersubjetividad que hay que interpretar según ámbitos de acción, roles, estratos e instituciones. La moderna literatura de máximas ofrece un rico material intuitivo para la conducta aconsejable respecto de amigos y aduladores, superiores y damas, la esfera pública burguesa, los colegas de negocio o los refinados círculos intelectuales.

Kant recurre sin contemplaciones sistemáticas al ámbito preexistente de orientaciones de acción en forma de máximas, pues para la articulación del imperativo categórico es necesario un motivo material negado en origen por la obligación legal según la forma de la universalidad en tanto principio de la acción. Sin máximas que precedan a la ley moral, y que puedan ser siempre concebidas independientemente de ella como productos de la prudencia práctica, el imperativo como tal no podría ser enunciado y éste exige, sin embargo, esencialmente el sometimiento de las orientaciones de acción dadas, sujetas al mundo, en nombre de la pura racionalidad de los sujetos que se determinan a sí mismos separados de lo empírico. Así hay que leer el título de una **crítica de la razón** práctica que merece más reflexión de la que la exégesis kantiana le ha concedido ocasionalmente en sus esfuerzos por formar analogías arquitectónicas. A la ética de Kant subyace un concepto de subjetividad que implica identidad. La identidad práctica, es claro, sólo puede alcanzarse al precio de sacrificar la orientación práctica concreta a la imposición de la razón pura en lo práctico. La simple razón en el horizonte de reflexiones prudentes es superada, se trasciende, en la perspectiva de un reino trascendente de los fines. La obligación de ser uno mismo en forma pura y racional no puede ser dejada de lado por nadie, pues no sólo sería irracional contrariar a la razón sino que el sujeto se perderá a sí mismo como sujeto. Un sujeto que se entiende a sí mismo en forma consistente se ha plegado siempre al imperativo categórico: la filosofía le ayuda a reconocer esto. Con el ser sí mismo al que obliga el imperativo categórico el sujeto práctico se ve colocado inmediatamente en la situación de coexistencia libre de conflictos de seres racionales que han abandonado sus particularidades respectivas. Mientras que los actores todavía necesitan de la regulación de su intercambio social, en un mundo racional ya no hay praxis en el sentido cotidiano.

Más recientes reconstrucciones de la filosofía moral kantiana tienen el mérito de hacer plausible la radicalidad de la solución kantiana con los recursos de la filosofía del lenguaje y de la teoría de la acción. Con ello no debe perderse de vista que la identidad racional del sujeto no significa primariamente una orientación práctica, sino una hipoteca metafísica que ha sido meramente transferida al campo de la filosofía práctica. En esta medida, la intersubjetividad moral que abre un reino de fines trascendente no puede conformarse en ningún modo como forma de vida inmanente. La fundamental diferencia entre un comportamiento empírico mundano y la libertad, que se expresa en el doble carácter humano de lo fenoménico y de lo nouménico, no puede ser anulada sin deformar la intención sistemática kantiana de contraponer con los mismos derechos un mundo de cosas ordenado bajo leyes naturales a otra esfera de más estricto orden bajo leyes morales.

Esta diferencia fundamental, con la que la concepción kantiana se sostiene o cae, ha sido sentida desde siempre como escandalosa. Desde el inicial intento de mediación estética schi-

lleriano ha habido esfuerzos para dar a la antropología dualísticamente desgarrada interpretaciones más comprensibles. Una de las más recientes propuestas de interpretación prevé la posición de los dos mundos respecto de los cuales Kant hace ciudadanos a los hombres en forma paradójica como dos formas opuestas de interacción, natural y racional, de forma que de su contraposición por principio surja la chispa de la crítica inflexible. La antítesis fijada entre lo existente y el precepto utópico, entre la praxis fáctica y el sometimiento al dominio ilimitado de la razón cuida, por su parte, de que las situaciones históricas nunca alcancen el ideal, mientras que, a la inversa, el ideal irrealizable asegura un monopolio inquebrantable de la crítica.

Cuanto más se suavice la contraposición aceptada, en la medida en que el ámbito de la razón se ilumine como una parte de la vida histórica, más se aleja la legitimación de una apelación a Kant. Debemos cuidarnos de vaciar la trascendentalidad como un mero vocablo prestigioso cuando se sigue un programa completamente diferente. El otro programa, a mi parecer pleno de sentido por corresponder a las exigencias de una filosofía actual en contacto con la historia y las ciencias sociales, busca descifrar la razón **en la** historia en lugar de cultivar teóricamente una racionalidad separada de la praxis concreta.

II

Hegel fue el primero que vio con la mayor claridad las dificultades inmanentes del kantismo extrayendo de ello consecuencias objetivas. A diferencia de los tempranos idealistas buscó la salvación no en la perfección científica de los principios kantianos sino en el descubrimiento de las carencias y recortes a la que una mejor concepción tenía que responder. Es ahora cuando la historia penetra en el dominio atemporal de la ética, la razón se hace histórica y la filosofía se ve ante la tarea de la construcción de formas de vida en las que sea superada la escisión dominante. Desde los tempranos estudios sobre la religión popular hasta la concepción de Jena de la eticidad y el concepto de estado moderno de la filosofía del derecho del período maduro, Hegel permanece fiel a una idea principal.

Esta idea se preparó en la observación de **la no reconocida historicidad** de los sistemas filosófico-morales. Especialmente la filosofía moral dominante en su época, basada en Kant, mostraba a los ojos de Hegel una complicidad con la vida enajenada de su propio presente. En el orden del entendimiento limitado a la mera necesidad de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) así como en la decadencia de la unidad política del antiguo estado alemán se manifiesta una vida que ya no alcanza su pleno desarrollo. A ello corresponde una subjetividad encerrada en la interioridad que encuentra expresión radical en la moral del deber absoluto. La retirada de la razón del mundo de la vida es el resultado final de un desarrollo histórico que se inició con la pérdida de la eticidad sustancial de la antigüedad, reforzándose con la formalización del derecho romano y que acaba con el triunfo de la autoconciencia moderna que sigue a la secularización cristiana. El triunfo del principio moderno de la subjetividad dejó tras de sí un mundo escindido en el que los hombres unos con otros y las instituciones aparecen objetivadas como lo enfrentado y extraño.

Sería ilusorio, a la vista de esto, el retorno a la armonía de la Polis griega, pues lo perdido no se deja reconstruir y la huida romántica simplemente huye de la aprehensión conceptual de la realidad. La no comprensión de la diferenciación ocurrida entretando sería también fatal, pues la renuncia a **las fuerzas de la reflexión del sujeto** privaría al acto de concebir justo de los medios adecuados. Así pues, la filosofía tiene que colocarse al nivel históricamente al-

canzado sin imprimirle el sello de lo definitivo. Debe reconocer el destacado derecho de la subjetividad sin establecerlo sin más como principio absoluto. Hay que esclarecer, con la fuerza del concepto, el proceso histórico que subyace a la actual formación de los conceptos, si es que la filosofía, en contraposición expresiva con la historia, ha de encontrar respuestas más convincentes que las que fueron posibles en la ingenua dependencia de la historia.

El resultado sistemático de la filosofía en el ámbito de lo práctico esboza una eticidad que no oprime a la subjetividad bajo el yugo de una imagen sustancial del mundo pero que tampoco sacrifica la necesidad práctica de formas de vida para la acción común al ideal abstracto de la pura libertad racional. En verdad los sujetos sólo están reconciliados con el mundo en el que viven cuando se encuentran en él como tales sujetos. Esto ocurre cuando la oferta institucional de formas de vida vinculantes satisface las pretensiones que cada cual puede sostener frente a los otros en la medida en que prescinde de la privacidad de sus inclinaciones y de la particularidad casual de los intereses. La casual situación de los individuos no es adecuada como instancia de examen como tampoco lo es el principio de una subjetividad alejada de la praxis. En un caso, como en otro, el resultado es previsible: ningún particular aceptará sin más a la luz de su situación las exigencias institucionales y ninguna forma de vida local puede satisfacer completamente exigencias de principio. Por lo tanto, se hace necesario un proceso de formación que medie los sujetos en cuestión con el nivel históricamente alcanzado de las formas de vida.

El proceso de formación no es un ideal de los filósofos ya que en el camino de la socialización lo recorreremos todos en cierto modo. Debe producir en cada cual la comprensión de que las formas en las que se refleja la praxis intersubjetiva preceden a la libertad del particular, pues no pueden ser conseguidas de nuevo por cada cual. El cumplimiento de la acción como tal exige una base en la medida en que, según el tipo de acción, presupone comunidades específicas que abarcan a más o menos afectados, están jurídicamente impuestas, o convencionalmente reguladas, y sin embargo incoan continuamente la acción como órdenes existentes estabilizándola con ello. Son, así, las necesidades de la praxis del sujeto las que aspiran a la forma de modos de vida en los que cada sujeto pueda, mediante la acción, preservar su identidad. En estas formas el actor permanece no enajenado, él mismo en tanto que su praxis no es impedida sino fomentada. Incluso tomará junto con todos los otros actores un común interés en el mantenimiento de tales formas, pues si la multiplicidad de las formas institucionales estuviera sometida permanentemente a disposición su acción carecería de suelo para extenderse sin obstáculos.

Subjetividad práctica supone un sistema de instituciones que permita la autorrealización a distintos niveles de acción sin que todos sean, en todos los aspectos, iguales a todos y cada uno haga lo mismo que los otros. Respecto de la ejecución de la praxis y sus condiciones relevantes el actuar del padre de familia, del ciudadano estatal, del participante en el comercio o el profesor de escuela superior, no puede ser reducido a un modelo idéntico y general. No obstante el actor tiene que poder actuar con éxito salvaguardando con ello su identidad como sujeto activo. La confirmación de la subjetividad no tiene lugar más acá de las instituciones sino justamente en ellas, en tanto permiten algo más que una pluralidad desarticulada de modelos de roles segmentados. La legitimidad de ello radica sólo en la transparencia para uno y el mismo sujeto de acción de una trama de diferentes formas de vida. La fisonomía del mundo ético, que jamás se agota en la estricta generalización según el imperativo categórico, tiene que ser concebida teniendo en cuenta lo históricamente dado y su transformación. Hegel ha introducido la historia, no obstante, sólo al nivel de estados formados. En el estado se trama como sistema el abanico de las formas de vida concretas y las encarnaciones históricamente aparecidas de tales sistemas éticos han de rebajar, en el acontecer de la historia de los estados, lo azaroso de sus for-

maciones respectivas. La dimensión histórico-universal, con la que acaba la filosofía del derecho de Hegel, es el tributo que el Espíritu Objetivo paga, por su propia condicionalidad a través de la historia. Es cierto que el tributo sólo se paga porque consta desde el principio. La historia mundial vale como tribunal mundial en el que, finalmente, tiene que prevalecer el más alto derecho del Espíritu frente a su impugnación por factores todavía no eliminados de contingencia histórica. Como no se trata, en mi caso, de hacer interpretación hegeliana daré por acabada la vieja controversia acerca de la glorificación del Estado en la filosofía del derecho hegeliana. El término guía «eticidad» me ha servido simplemente para citar el modelo particular en la filosofía práctica clásica donde se piensan conjuntamente la concreción de las formas de vida y la historia. El traslado definitivo de la historia a la lucha mutua de espíritus del pueblo que figuran como individuos históricos en competencia por la representación de la unidad espiritual del Estado me parece que de nuevo arriesga el progreso en la materia.

El argumento hegeliano para la solución dice que sólo el sistema de la eticidad, llegado a sí mismo en el Estado, permitiría separar lo espiritualmente necesario de lo históricamente casual. Mas así la historia, tomada en principio como el amplio campo de formas de vida activamente cumplidas, se devalúa como escenario donde el espíritu demuestra ante sí mismo su firme superioridad. Respecto de esta manipulación de la historia teórico-estatal habría que recordar al Hegel de la Enciclopedia sus fecundas intuiciones de juventud que creen a la filosofía capaz de dar respuestas a las cuestiones abiertas de la vida histórica a partir de la fuerza del concepto. Pero la filosofía que ha salido al encuentro de la historia no puede saber anticipadamente el desenlace, sino que tiene que reconocer las necesidades de la historia, aprehensibles conceptualmente, como la medida de su propio rendimiento sintético.

En el contexto de tales reflexiones sería provechoso desarrollar una vez más el pleito que Hegel y, tras sus huellas, Eduard Gans o el joven Marx le plantean a la Escuela histórica del Derecho en torno a Savigny y otros, y que creyeron definitivamente resuelto en nombre del Espíritu soberano sobre la historia. La historicidad del derecho se manifiesta como hábitos aceptados y costumbres extendidas que preceden a toda institución positiva y que están en la base además de toda validez actual de leyes explícitamente promulgadas. Si Hegel no hubiera transferido con tan pocas reservas la unidad del sistema del derecho a la estructura especulativa del Espíritu hubiera logrado una valoración realista de la efectividad del «ethos» cimentado en la historia.

III

En esta última parte hay que extraer, pues, las consecuencias de lo precedente que nos aproximan al tema «Racionalidad, formas de vida e historia». Tras la entrada de la historia en el centro del campo visual de la filosofía práctica los postulados éticos ya no pueden ser hechos obligatorios prescindiendo completamente de las condiciones históricas. Esto es, igualmente, un hecho histórico al cual se expone un filosofar que no puede negarlo ciegamente. La tradición rota del derecho natural no puede ser renovada ni en la forma simple de la lejana ética de la polis ni según el artificial modelo contractual del subjetivismo moderno. El anacrónico regreso a formas pasadas de teoría sucumbe a la ilusión de que cualquier concepto esté siempre disponible a petición. Además, la transformación del derecho natural desde la Antigüedad a la Modernidad muestra ya que la pretendidamente intacta categoría de Naturaleza sirve a una concepción de la sociedad enteramente transformada como instancia de apelación suprahistórica. Incluso la fundamentación revolucionaria de la moral sobre el concepto de una

esencia racional idéntica consigo misma, que pareció a Kant absolutamente insuperable, tiene que confesar una historicidad oculta ante el foro de la crítica contemporánea, mientras la comparación con la eticidad sustancial de la Antigüedad hizo aparecer aquel concepto fundamental como históricamente condicionado. La reflexión, a la que se ve obligada la filosofía a la vista de su concepto por el curso de la historia, descubre la intangibilidad histórica de los puros conceptos como apariencia. Tras la abstracción actúan transformaciones externas, tanto más incontroladas, sobre el sistema de los conceptos. La enseñanza que hay que extraer de ello no consiste en ningún modo en la simple resignación al relativismo. Tal reproche surge siempre que el concepto no se ve a la altura de una complejidad creciente, abogando por soluciones rectilíneas. Nada habla en favor de que la desatención resuelta del cambio histórico aproxime a la verdad dado que la mucha adaptabilidad amenazaría el rigor de los conceptos. Ciertamente ni la historia es por principio irracional ni una razón ahistórica es inmune a la experiencia, de forma que los más concluyentes sistemas pueden mostrarse como inadecuados.

A partir del conocimiento del carácter históricamente acuñado de sus conceptos la filosofía práctica ha ganado la forma más precisa de una tarea práctica. La consideración explícita de lo históricamente dado no supone una traición a la razón, sino que dota a ésta ante todo de una interpretación que no apela meramente a la praxis como a un título global sino que es capaz de instruir realmente, en la acción, la praxis efectiva. Justamente la praxis necesita superar la separación artificiosa entre razón e historia: **razón práctica es razón en la historia.**

Quizá puede asentirse a esta tesis general y sin embargo preguntar todavía cómo y dónde se muestra la razón en la historia. Rechazada la solución idealista, que hace responsable al proceso histórico universal como totalidad de la consecución sucesiva de la razón, es exigible separar los momentos racionales internos al proceso histórico de aquellos no interpretables racionalmente. En primer lugar hay que recordar las formas de vida descritas que, históricamente devenidas, ofrecen por cierto según su sentido los espacios necesarios para el cumplimiento de la acción común. Sin posibilidad institucional no se daría la acción de ningún sujeto particular, pues ningún actor podría abrir para sí la posibilidad de ejecución colectiva. La interrupción ocasionada en la acción de los afectados perjudicaría a la larga a la autorrealización de los sujetos en general. El estar dadas de las formas que soportan la acción común y que con ella se llenan de vida significa en esa medida el cabal fundamento del interés de cada cual en la real preservación de su identidad.

Además, los múltiples sujetos particulares cuya praxis está fundamentada institucionalmente ni siquiera conjuntamente podrían lograr producir aquello en lo que fracasa el particular, a saber, el establecimiento a partir de sí mismos de las formas de vida que presupone la acción. Lo que hace posible la acción común no puede surgir de la común acción. Hay que evitar el círculo falaz que hace depender las condiciones del cumplimiento de un actuar determinado de la cooperación explícita de todos los afectados por ese actuar. El círculo puede estudiarse en el experimento mental de fundar las formas de vida cuestionadas respectivamente sobre la base de un acuerdo entre sujetos que corresponda a la situación originaria del contrato social. La asociación contractual de particulares aislados no es, por ello, un modelo apropiado para las diversas formas de cumplimiento de la acción intersubjetiva, pues cada acción que lleva a cabo en común algo completamente determinado se diferencia esencialmente de la asociación que como tal no puede generar nada excepto la pura síntesis de muchos. Cuando la única meta es la asociación no puede darse ninguna praxis determinada según su contenido, tal como la posibilita el amplio espectro de las instituciones. Antes bien en las instituciones se inserta la comunidad de la acción como una premisa tácita que permanece tras la determinación de un hacer específico que sólo puede cumplirse colectivamente.

Si esto es cierto las formas institucionales que contrastan con la praxis concreta suponen en sí mismas una contribución elemental a la razón en la historia. Con las distintas formas de posibilitar colectivamente la praxis se ha dado respectivamente un **paso en el dominio racional de problemas prácticos**. Las formas superiores que dan refugio a la compleja praxis de sociedades diferenciadas enriquecen el fondo heredado de racionalidad que lleva consigo la vida histórica. Sería pues precipitado rechazar por su naturaleza toda institución como cosificación que obstaculiza el derecho propio del sujeto libre.

La racionalidad o irracionalidad de la sedimentación paulatina de ejecuciones prácticas ejercitadas hay que examinarla según el criterio del **impedimento** o la **posibilitación de la praxis**. Una acción privada de toda base institucional tendría que hacer valer intersubjetividad en los cumplimientos correspondientes para elevar pretensiones de racionalidad. Como la negación de instituciones no suministra en y por sí la prueba de racionalidad práctica, la decisión depende de si la acción asegurada institucionalmente o la acción independiente realizan más o menos bien en comunidad con los otros su intención de cumplimiento eficaz. Es manifiesto que el criterio falla antes en favor de la praxis que de la espontánea disposición para la acción y los motivos y opiniones de los sujetos que a ella se vinculan. Para la ejecución de la praxis los fenómenos de conciencia subjetivos son manifestaciones colaterales que no abren el verdadero acceso a la racionalidad de la acción.

Quien así se expresa se hace sospechoso de fetichizar la praxis, dando con la así llamada racionalidad de la acción un título sonoro al simple asentimiento por principio a lo existente, al elogio del éxito o a la perfecta administración de las oportunidades humanas. La crítica de la cosificación y de la alienación se muestra tanto más dispuesta cuanto más global resulta. Especialmente fácil suena la crítica que no se exige determinación cuando, sin embargo, se da en la fija contraposición entre reflexión y contenidos reflexionados. Una crítica plena de contenido tiene que aceptar antes bien los criterios propios de lo criticado, de forma que se prevenga el error simplificador de la reflexión crítica con el criterio adecuado. La crítica de las instituciones podrá convencer cuando parta en su juicio de una racionalidad que pueda extraerse del objeto.

¿Hay, no obstante, criterios de racionalidad que sean adecuados a las instituciones y que no coincidan simplemente con su existencia? Hemos afirmado más arriba que la posibilidad institucional de la praxis colectiva sería desde siempre una parte de la razón en la historia. ¿Dónde queda entonces la posibilidad de distinguir un ethos racional respecto de la coacción irracional? Los criterios de racionalidad resultan del fomento o el impedimento de praxis presente en las instituciones, de la estabilización o destrucción de realizaciones de la acción que necesitan de regulación. Así como ninguna praxis consiste solamente en la incesante sucesión de actos de un particular, ni en la cooperación de diversos actores, tampoco puede considerarse ninguna institución en forma aislada. La real posibilitación de la acción por formas de vida dadas tiene mucho que ver con la capacidad de unir de modo flexible la real, cambiante, y difícilmente abarcable trama de los innumerables actos. La acción se da en un complicado contexto que ella modifica y amplía con cada nuevo acto en modo imprevisible. Las instituciones que arrojan la acción forman a su vez una trama, mientras que sus síntesis unificadoras de actos múltiples apuntan por su parte a la síntesis. Las formas de cumplimiento común de la praxis configuran formas de acción que no se limitan a un caso, sino que pertenecen a un contexto.

La **cohesión bajo instituciones**, defectuosa o plenamente desarrollada, decide acerca del valor de la función cimentadora que las instituciones cumplen para la acción. Si una pluralidad dada de instituciones se contraponen desordenada a la acción, si se relativiza cualquier alternativa sin posibilidad de preferencia, si mediante tendencias internas contrarias es ame-

nazado el haz de instituciones, se sirve en forma altamente insatisfactoria a la fundamentación de la acción. Un caos institucional en fases de cambio histórico, así como la proliferación de una hiperreglamentación burocrática, puede conducir a la disolución de la interacción regulada. Por el contrario, una clara y bien articulada estructura de instituciones claramente especificadas en relación a las acciones relevantes puede cumplir mejor la tarea de facilitar la acción compleja mediante el desarrollo satisfactorio de todas las instituciones implicadas.

Sólo desde la genuina **perspectiva de la acción** puede apreciarse si las instituciones en conjunto cumplen realmente su función de fundamentación. La diversidad, por su naturaleza simultánea a la concreción práctica, necesita de una segura regulación conjunta que vaya más allá de las soluciones de detalle y del dominio parcial de los problemas prácticos. El grado de racionalidad institucionalmente acuñada o de racionalidad devenida objetiva se muestra en la interna trama que forman desde sí mismas las instituciones y que acoge sin tensiones la acción en su diversidad. La racionalidad no brota de ninguna fuente exterior; ningún principio autonomizado dispone de ella; ninguna instancia separada de la totalidad hace prevalecer un derecho superior del espíritu en la estructura de formas de vida que han llegado a ser válidas históricamente. La racionalidad es idéntica a la transparencia de la trama de formas de vida entrelazadas que satisfacen las necesidades de la praxis de sujetos activos. Mas una tal estructura sólo puede ser transparente a partir de la autocomprensión de los afectados.

IV

Si a la idea rectora de la praxis se la dota del peso conveniente las diferentes determinaciones de la racionalidad se destacan claramente. Es cierto que en ningún modo es evidente el enjuiciamiento de la racionalidad de un contexto institucional primariamente bajo puntos de vista prácticos. Apartándose de ese fundamento se producen rápidamente malentendidos. Especialmente la **sociología** ha interpretado a menudo la racionalidad **técnicamente**, aceptando con ello una orientación ajena fijada independientemente de los intereses de la praxis. La gobernabilidad del cuerpo social o el automantenimiento de un sistema altamente desarrollado figuran como lo superior para la investigación del funcionamiento social. Paradigmáticamente, Weber ha estudiado, en confrontación con Marx, la funcionalidad para las formas del tráfico económico en el moderno capitalismo de orientaciones como las del derecho formal y la burocracia que se extienden dominantes para el conjunto de la sociedad. Como muestra el ejemplo de Parsons, la sociología ha invocado tradiciones de la filosofía práctica que, desde Hobbes, se dedicó al problema del aseguramiento del orden entre elementos confrontados.

En ocasiones se supuso que la ciencia moral que Hobbes concibió en claro paralelo con la ciencia natural técnicamente ejecutable simplemente había dotado de un instrumento a las pretensiones de soberanía del absolutismo moderno. No se atiende con ello hasta qué punto el derecho garantizado por sanciones se basa en los intereses prácticos de sujetos activos que están ordenados a la posibilidad estable de la consecución no amenazada de la acción. Se supone que la construcción hobbesiana de la obligación común bajo el sometimiento a un soberano expone el caso límite en el que intereses prácticos se manejan con un aparato técnico. Desde que el siglo XVIII comenzó a hablar del estado de la necesidad, del entendimiento, ha crecido la sensibilidad para el estrechamiento que significa, para sujetos activos que se cuidan de su identidad, una organización que en sí funciona eficazmente.

En relación con ello fue pensada la idea hegeliana de una nueva eticidad, la salida de la estrechez de un sistema técnico hacia una trama de formas de vida plena de sentido. La siste-

maticidad de la trama fue transferida al espíritu objetivo que se sobrepone a priori a la capacidad de los sujetos afectados. La polémica posterior puede haber sobrevalorado los rasgos totalitarios latentes en el concepto hegeliano de estado a la luz de las perversiones de izquierda y derecha de nuestro siglo. Mas Hegel no quiere, sin duda, dejar valer un juicio de los sujetos que viven en instituciones sobre el sentido de esas formas de vida, ya que para él la subjetividad aparece como vacía abstracción o es sospechosa de prejuicios individuales. No puede aceptarse la consecuencia que deja el juicio del espíritu objetivo al litigio histórico con resultado pronosticado; así, quedan tan sólo los sujetos prácticos para poder decidir competentemente acerca del sentido de las instituciones que les sirven.

Los sujetos prácticos no representan ningún abstracto principio de identidad autoconsciente y son sin embargo algo más que el reflejo de estados de ánimo individuales e instituciones azarosas. La orientación a la praxis enriquece la desnuda subjetividad mediante concretas referencias al mundo, filtrando simultáneamente con la generalidad de esa orientación las más limitadas particularidades. Los sujetos prácticos hay que concebirlos, desde aquí, como autores de máximas en las que una reflexión supraindividual dota de reglas para la acción subjetiva. De la regulación según máximas son responsables ciertamente los sujetos prácticos, pero ésta somete la acción particular a una cierta generalidad. Donde rigen máximas la arbitrariedad de las reacciones contingentes ha hecho sitio a una orientación de la acción que sobrepasa los límites de la privacidad. Los sujetos prácticos formulan al nivel de las máximas lo que otros pueden también aceptar, lo que refiere a todos mutuamente.

Por ser expresión de reflexiones de prudencia las máximas participan en la **razón práctica en la dimensión de lo subjetivo**. Un sujeto intenta encontrar lo que según la materia en una situación determinada es la conducta indicada o conveniente. Con ello la acción se estiliza en casos típicos que se repiten y son apropiados para otros actores. Lo que para un sujeto es bueno y correcto es mediado intersubjetivamente en forma de máximas. Dicho de una vez, las máximas pueden ser asumidas por cualquiera que necesita orientación para una acción en una situación comparable. A pesar de carecer del carácter vinculante de las normas, las máximas ofrecen un medio inagotable para el intercambio entre sujetos sobre cuestiones de orientación de gran concreción que cada uno decide para sí a la luz de la razón práctica.

En las máximas, así entendidas, está preparado el paso hacia las formas de vida colectivamente establecidas. Instituciones de la organización colectiva de la praxis plenas de sentido ni se imponen a los sujetos ni permanecen inaccesibles a ellos como estructuras ajenas. La contraposición entre la orientación autorresponsable de los sujetos prácticos es salvada por aquellas reglas en las que los sujetos articulan provisionalmente lo que en la praxis común tiene que interesar a todos los participantes. La contraposición no ha de ser anulada pues de lo contrario se disolvería la función de soporte de las formas de vida para la praxis común en el arbitrio subjetivo. Históricamente consideradas tales formas existen siempre ya, antes de que su función sea tematizada. Por ello tiene lugar el ingreso en formas de vida vigentes no sólo por la vía del cultivo de máximas sino mediante socialización, aprendizaje y dotación tradicional. No obstante, formas institucionales de acción regida por máximas y, en general, informada sobre sí misma se desarrollan sin resistencia si se consigue interpretar la razón objetivamente coagulada, enfrentada desde la regulación vinculante de la práctica, en línea con la razón que un actor hace valer en el limitado entorno de su acción.

Para ello es útil un procedimiento que en dos pasos reduce, primero, las instituciones dadas a su **núcleo normativo** para, en segundo lugar, **traducir tentativamente en máximas la norma**. Una vez conmutada la norma a la que afecta una institución tiene lugar el conocimiento en lugar de la costumbre. Ya no hay un abandono irreflexivo a las costumbres, porque justamente así es lo debido. La existencia fáctica de una institución extendida en la que se confía se

enjuicia a la luz de la cuestión de por qué la acción colectiva está así regulada y no sería posible antes bien en otra forma o por qué en general pudo darse tal regulación. El núcleo normativo da una razón para reconocer una determinada forma de vida, apartando con ello una sospecha total en relación al dominio de la contingencia en lo históricamente existente.

La norma descubierta tras la forma de vida particular no está todavía legitimada en modo alguno por acción de tal cercioramiento. Del conocimiento fundamentado de una forma de vida no se sigue necesariamente el asentimiento a ella. Puede comprenderse enteramente por qué hay gentes que, en su mayoría, muestran un proceder completamente cierto sin encontrar correcto para su propia acción un proceder análogo basado en la misma norma. Según la tesis arriba desarrollada, hay que nombrar como racionales las formas de vida incluidas en un contexto que, como tal, es transparente. En la medida en que tal contexto no sea aprehensible fracasará la localización de una norma como parte del mundo ético. El contexto es decisivo para el enjuiciamiento, pues sólo él posibilita la acción de un sujeto que protege su identidad a niveles distintos de interacción. El sujeto que como actor se mueve a través de la dimensión común de la praxis social está en todas partes como en su lugar propio en igual medida pues ningún acto le aparta esencialmente de sí mismo. Un presupuesto para esto lo constituye la unidad de forma de vida que supera la situación, reconocible como prácticamente confusa, de una multitud de normas aisladas que existen una al lado de otra sin relación. La racionalidad lograda en un contexto de formas de vida va claramente más allá de la imperfección de las parciales soluciones a problemas de organización social y, como fundamento de la praxis, en la total amplitud de su concreción, es en sí racional. Es verdad que el contexto institucional tiene que ser reconocible para uno y el mismo sujeto que se enfrenta como actor a las múltiples exigencias normativas. No hay más auténtica información que el juicio del afectado, que sabe mejor que nadie si las formas de vida que se ofrecen históricamente merecen o no el asentimiento en lo relativo a su rendimiento para la acción.

Como es preferible un enjuiciamiento tal, desde la perspectiva del actor sometido a normas en lugar de la de un observador imparcial, hay que elegir un procedimiento que no suspenda la validez de las normas adecuadas sino que la conserve en el espectro total de las formas de vida. Toda selección y distanciamiento que disolviera normas devenidas problemáticas, investigando simplemente para sí, privaría metódicamente al examen de la racionalidad del contexto de su fundamento. El enjuiciamiento del contexto, desde un punto de vista superior que no ocupa ningún sujeto determinado normativamente en su praxis, deformaría, por otra parte, el significado de la praxis. Así, la traducción a modo de ensayo de las normas en máximas parece ser el camino en el que la validez queda intacta, no es destruido el contexto y, sin embargo, se perfila una interpretación de la racionalidad institucional en el horizonte de la racionalidad de la acción.

Ni el actor, con esto, reduce la norma a una máxima subjetiva ni el particular decide como juez sobre todas las formas de vida. La riqueza de las instituciones históricamente desarrolladas se supone, antes bien, como un marco al que ninguna praxis puede renunciar y que por ello ninguna praxis es capaz de construir completamente de nuevo. Ante este dato el sujeto pregunta ahora si podría hacer suyas las definiciones institucionalmente fijadas de la acción. En el caso de que la regla normativamente promulgada sea idónea, como una trazada por el mismo, puede concebirse lo deseado, lo necesitado, también como lo querido. La norma mantiene el carácter vinculante originario, perdiendo la ininteligibilidad del arbitrio o de lo meramente fáctico que parece incompatible con la razón práctica.

Con la traducción de las normas en máximas el sujeto ensaya modos de proceder respecto de los que el particular tiene que ser formado en el interior de formas de vida, pues en su multiplicidad y concreción sobrepasan la capacidad de cualquier particular; modos de proce-

der que cada particular puede aceptar sobre la base de la razón de que dispone. La superioridad del mundo de la praxis históricamente desarrollada no tiene ya efectos aplastantes para el sujeto que ha aprendido la orientación prudente de su acción en las máximas, en la medida en que el orden dado puede ser apropiado en su traducción tentativa a máximas. El sujeto se reencuentra en el mundo objetivo no alienado ya que las instituciones muestran una racionalidad que puede interpretarse en general, sin excepciones, en categorías de racionalidad de la acción. Un mundo que se hace transparente de ese modo puede ser llamado ético.

La interpretación de las instituciones partiendo de las máximas posee dos ventajas. Por un lado la racionalidad puede interpretarse, sin recurso a fines externos de dominio técnico o a la teleología histórico-universal, como el contexto inmanente de formas de vida. Lo que de ese modo no se hace posible en absoluto es una reliquia muerta del pasado que ya nada tenga que ver con la vida social actual, o la coacción exterior que no tiene con el sujeto más relación que la del poder. Las convenciones muertas no se someten al contexto, el puro poder rehusa la inclusión. En ambos casos la irracionalidad se capta como distorsión, destrucción del contexto.

La otra ventaja del concepto de máxima radica en la apertura al cambio histórico. Condiciones de vida transformadas producen nuevas máximas mientras que las antiguas pierden por sí mismas su validez debido a la falta de praxis. Conforme a esto traslaciones en las estructuras institucionales, expansiones en los ámbitos de vida regulados en forma vinculante, como la siempre creciente juridificación, la reducción económica de la política, la politización de lo privado, etc., tienen que ser referidos por principio a una dirección de la acción mediante máximas oscilante para ser comprendidos por los sujetos aludidos. Donde esto no sucede — no ciertamente en efímeros análisis de tendencias, sino a la larga y con innegables consecuencias sociales— está fundada la sospecha de que las instituciones no corresponden a las necesidades de la praxis. Pueden haber crecido hipertróficamente respecto de ellas, repetir impotentes regulaciones superadas o asfixiar la acción con aquello que no se le puede exigir.

Con la entrega del juicio a los afectados se ha puesto fin en todo caso a la filosofía sabelotodo en asuntos prácticos. No gobiernan monarcas filosóficos gracias a su saber ideal, ni sus modernos seguidores en nombre de las racionales comunidades de investigadores; tampoco los monopolizadores de la crítica que hurtan a los sujetos históricamente desgraciados el conocimiento de sus verdaderos intereses. Allí donde se trata de la praxis el teórico no posee ninguna ventaja sobre el actor, sino que ha de corregir sus ideales de racionalidad según la razón práctica tal como esta ha sido ejercitada de hecho e históricamente efectiva. La razón en la historia no es asunto de decreto; ha de lograrse o de lo contrario despierta la duda de que se sostiene falsamente por realidad un discurso sobre la praxis, reteniendo necesariamente la superioridad contra la realidad, allí donde se muestran resistencias sociales. Más difícil resulta la modestia del conocimiento de que con la existencia de formas de acción común se abren oportunidades para la común acción que no brotan de la cabeza de un particular ni tampoco de la cooperación de múltiples cabezas.

(2) I. Kant, *Crítica de la Razón práctica*, A 38.