

La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo.*

1. LA HERENCIA KANTIANA: UN PROCEDIMENTALISMO EMPOBRECIDO

Mencionar a Kant en el ámbito de la filosofía moral supone, para muchos lectores, recordar al creador de aquellas éticas «deontológicas» y «de principios», que tal animadversión parecen despertar entre el público. A una *ética deontológica* se unen de inmediato resonancias tan negativas como las provocadas por las ideas de deber, norma, exigibilidad o coacción, mientras que sus oponentes gozan de objetos tan atractivos como la vida buena, los bienes, las virtudes, la solicitud, la voluntad de poder o el juego. Por su parte, la *ética de principios*, convencida de su situación en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, suele considerarse en algunos círculos como opuesta a una ética de actitudes. Si los principios son enunciados prescriptivos universalizados, que sirven como hilo conductor a los juicios morales sobre conflictos entre normas, la actitud se relaciona más bien con el carácter, las disposiciones o las virtudes¹. Los principios ra-

* Este trabajo, incluido en un proyecto más amplio, ha podido realizarse gracias a la concesión de una beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung, que me ha permitido trabajar en Frankfurt con K. O. Apel. El artículo ha sido discutido ampliamente tanto con Apel como con Habermas, a quienes agradezco sus críticas y sus acuerdos.

¹ L. Kohlberg - D. R. Boyd - Ch. Levine, 'Die Wiederkehr der sechsten

cionales parecen enfrentarse a las actitudes de los sujetos, que son las que pueden cultivarse y dar lugar al hábito y la virtud; dar lugar a un *ethos*, en suma.

Ciertamente, el bien resulta más atractivo que las normas, y el niño que juega, más atrayente que el camello cargado de deberes, por decirlo con la iconografía nietzscheana. Y también una moral del *ethos*, enraizada en una comunidad y en sus instituciones, parece más propia de hombres frágiles que la rigurosa moral de principios. Y, sin embargo, las éticas deontológicas y de principios, que vieron por vez primera la luz a través de la *Grundlegung* y la *Crítica de la razón práctica*, mantienen hoy una pujanza, tal vez no alcanzada desde la época de Kant. A pesar de las críticas procedentes del neoaristotelismo y el neohegelianismo², a pesar de los ataques surgidos del neonietzscheanismo, las éticas deontológicas y de principios ocupan hoy un lugar privilegiado.

Los trabajos de K. O. Apel, J. Habermas, J. Rawls o L. Kohlberg son objeto de aceptación o crítica por parte de cuantos se interesan por la filosofía. Desde la ética discursiva al constructivismo kantiano o la psicología del desarrollo de la conciencia moral, las éticas deontológicas y de principios ocupan el centro de la atención. ¿Qué puede explicar la vigencia de un tipo de ética —al parecer— tan poco atractiva? Antes de responder, creo necesario precisar el empleo del término «ética deontológica».

Como es sabido, caracterizar a las éticas teleológicas por su consecuencialismo y a las deontológicas, por ignorar las consecuencias de la acción, supone en nuestro momento proceder injustamente, porque las éticas deontológicas, a la hora de justificar una norma, atienden a las consecuencias que se seguirían de ponerla en vigor;

Stufe', en W. Edelstein - G. Nunner-Winkler (eds.), *Zur Bestimmung der Moral* (Frankfurt 1986) 209 y 214.

² Para la contraposición entre neoaristotélicos/neohegelianos y neokantianos, vid. fundamentalmente W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit* (Frankfurt 1986).

y, por otra parte, resulta incluso difícil discernir en ellas aquel interés moral que, a diferencia de los intereses patológicos, debería —en sentido kantiano— moralizar la opción por el deber. Si Rawls se ha esforzado en este orden de cosas³, menester es reconocer que Habermas considera todas las motivaciones de la acción como empíricas, y Apel se resiste a tal reduccionismo, pero nunca ha desarrollado explícitamente el tema. El calificativo de «éticas de la intención» parece, pues, bastante alejado de las éticas deontológicas, como muestra la opción apeliana por una «ética de la responsabilidad».

De ahí que resulte hoy más fructífera la propuesta de W. K. Frankena: es deontológica la filosofía moral que delimita primero el ámbito de lo correcto y sólo a partir de él permite tratar sobre lo bueno, mientras que la ética teleológica empieza por determinar un bien no moral, cuya maximización constituirá el bien moral⁴.

Y, sin embargo, creo que el enfrentamiento entre éticas teleológicas y deontológicas, incluso en este último sentido, ha ido desplazándose paulatinamente hacia la confrontación entre éticas sustanciales y procedimentales. Serían éticas sustanciales las que se orientan por los conceptos de bien y virtud, mientras que las procedimentales proponen reglas y procedimientos racionales. Las primeras

3 J. Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory' (= KC), *The Journal of Philosophy* LXXVII, Nr. 9 (1980) 515-73, especialmente 525. Especialmente éste ha sido uno de los puntos más controvertidos en las discusiones mantenidas con Apel y con Habermas. Mientras el primero asegura que quien opta por el principio de la ética discursiva se orienta por un interés moral, no empírico, aun cuando él no haya trabajado explícitamente el tema; Habermas asegura que la pregunta «¿por qué optar por el principio ético?» no es una pregunta filosófica. A su juicio, todas las motivaciones son empíricas y atañen, por tanto, a la educación y a las instituciones. Al ético no cabe sino señalar procedimientos legitimadores de normas, pero no responder a la pregunta «¿por qué hay que obrar moralmente?». A mi modo de ver, sin embargo, no sólo resulta difícil indicar qué sea la moralidad sin atender a los intereses que la guían, sino que la pregunta formulada es una de las que dan sentido a la existencia de la ética.

4 W. K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc. 1963) 13.

conceden la primacía a una teoría sobre la vida buena; las segundas, a una teoría sobre los procedimientos correctos para legitimar normas. En torno al enfrentamiento de ambos modelos gira hoy una polémica, que excede el ámbito filosófico, convirtiéndose en un problema social y cultural: la polémica entre neoaristotelismo y neokantismo, entre neoconservadurismo y modernidad crítica⁵.

Los neoaristotélicos consideran que las éticas procedimentales han fracasado e intentan retornar a una racionalidad, que de algún modo sigue el modelo de Aristóteles. En el mejor de los casos, conceden que puede mantenerse el potencial de las éticas procedimentales, con tal de que se *reconstruyan* desde una idea de lo bueno, con lo cual se lograría mediar las éticas procedimentales con las sustanciales⁶.

A mi juicio, este intento de mediación está llamado al fracaso, si se entiende por «ética» la reflexión filosófica —es decir, *conceptual* y con pretensiones de *universalidad*— sobre el fenómeno moral. En este sentido, el único punto de partida viable sería hoy la ética procedimental, que se las ha con la vertiente universal del fenómeno moral. Sin embargo, también creo que, a lo largo de la polémica entre neoaristotélicos y neokantianos, se ha ido configurando un concepto tan empobrecido de ética procedimental, que son necesarias su reconstrucción o su superación. La meta de este trabajo consiste, precisamente, en intentar mostrar que, no sólo existen motivos para que las éticas procedimentales estén hoy vigentes, sino que ofrecen mucho más de lo que la embriaguez de una polémica puede dar a entender. Y para ello, tomaré como punto de partida la propuesta de Ch. Taylor, según la cual

5 Para la contraposición neoconservadurismo-modernidad crítica vid. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt 1985) 30 ss.; H. Duijndel, *Was ist Neokonservatismus?* (Frankfurt 1985).

6 Ch. Taylor, 'Die Motive einer Verfahrensethik', en W. Kuhlmann, op. cit., 101-35; 'Sprache und Gesellschaft', en A. Honneth - H. Joas, *Kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1986) 35-52.

las éticas procedimentales pueden mantener su vigencia, con tal de que las reconstruyamos desde una ética sustancial. Trataré de mostrar que una reconstrucción como la que propone Taylor no es necesaria ni posible, pero apunta a una interesante ampliación de las éticas procedimentales⁷.

2. PROCEDIMIENTO Y VALOR

A juicio de Taylor, las citadas éticas enraízan en dos tipos de motivos: gnoseológicos y morales. El motivo gnoseológico fundamental consiste en el afán por eludir la tarea de descubrir una naturaleza normativa, que tal vez debería hallarse en el contexto de una «biología metafísica» de corte aristotélico. Mientras que entre los motivos «morales» encontramos el afán de *libertad radical*, propio de la modernidad, que pretende independizarse de todo fin ya dado por la naturaleza; el afán de *universalidad*, que impide limitarse a una forma particular de vida, a un *ethos* concreto; y el afán de *revisión y crítica*, que sólo parece poder ejercerse desde un procedimiento racional, no extraído de la praxis ya presente en una sociedad. Desde esta cuádruple perspectiva, las éticas orientadas por reglas se enfrentan a las éticas de bienes o virtudes.

Sin embargo, a juicio de Taylor, todas las teorías que dan primacía a lo correcto descansan en realidad en una idea de lo bueno, porque, cuando se pregunta por qué debemos seguir un determinado procedimiento, siendo posibles otras opciones, y tal vez más atractivas, la respuesta surge de una explicación positiva de la *conditio humana* y, por tanto, también de lo bueno. Sería mérito de Kant

7 El presente trabajo intenta continuar la línea de investigación iniciada en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca 1985); el cap. 8 de *Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort* (Madrid 1985); *Ética mínima* (Tecnos, Madrid 1986). Pero aun aceptando que la ética discursiva es hoy el punto de partida ineludible, se propone enriquecerla desde su propia reconstrucción.

haber reconocido al hombre un valor, con lo cual esta teoría no está lejos de la lógica del «telos» y lo «bueno», sino que la ha trasladado. En último término, las éticas procedimentales se fundamentan en una ética sustancial, porque a la pregunta «¿por qué tengo que seguir un determinado procedimiento?» sólo se puede contestar con «fuertes valoraciones», tales como la dignidad del hombre (Kant), el acuerdo racional (ética discursiva) o el concepto kantiano de persona (Rawls).

Yo desearía advertir desde el comienzo que, a mi juicio, las éticas procedimentales descansan en una «valoración fuerte», como quiere Taylor; que está en lo justo A. Heller cuando afirma que «la racionalidad comunicativa es una elección, una *elección de valor*»⁸. Porque, a pesar de que el principio de la ética discursiva esté entrañado en la dimensión pragmática de los actos de habla, y aunque su seguimiento sea indispensable en el proceso de socialización, en las situaciones de conflicto es posible *optar* por él o por la opción solipsista. A pesar de las protestas de Habermas, él mismo admite que entendemos por «moralmente buenas» a aquellas personas que, en situaciones de conflicto, mantienen la competencia interactiva, en lugar de rechazar inconscientemente el conflicto⁹. Con ello muestra en definitiva que es necesaria una decisión individual, tal vez no en el sentido de E. Tugendhat¹⁰, pero sí en el de la «buena voluntad» kantiana, que Apel recupera de algún modo al afirmar que «la *realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse»¹¹. Y este com-

8 A. Heller, *Crítica de la Ilustración* (Barcelona 1984) 297.

9 J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid 1981) 81.

10 E. Tugendhat, 'Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht', en ARSP, Beiheft N.F. 14 (1980) 1-20.

11 K. O. Apel, 'El Apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética', en *La transformación de la filosofía* (Madrid 1985) vol. 2, 392.

promiso, a mi juicio, carece de sentido si no sigue a la percepción de un valor.

Sin embargo, el hecho de que las éticas procedimentales supongan la percepción de un valor, no significa —a mi modo de ver— que se apoyen en una teoría sustancial de la vida buena, en la que se contenga el conjunto de posibles bienes humanos, ordenado de tal modo que con ello se logre la felicidad. Porque la ética procedimental —y este «motivo» lo ha visto bien Taylor— pretende ocuparse de lo universalizable en el fenómeno moral, pero no de aquellos bienes que son relativos a determinados individuos, grupos o sociedades. Los mismos «bienes trascendentes» a una praxis, de los que habla Taylor, tendrían que someterse a un procedimiento de *universalización*, si quisieran probar su universal bondad, aun cuando sólo fuera fácticamente: el *procedimiento* sigue siendo necesario para probar la *bondad*.

Las éticas procedimentales no precisan, pues, apoyarse en una ética sustancial, mientras que ésta última tendría que recurrir a procedimientos. Pero lo que sí precisan las éticas de que nos ocupamos es apoyarse en un *valor*. Y es este elemento valioso, a mi juicio, el que permite enlazar *principios* y *actitudes*, porque el interés por un valor motiva determinadas actitudes, que engendran el hábito y la virtud. La ética procedimental puede, pues, contar *no sólo con procedimientos*, sino también con *actitudes*, *disposiciones* y *virtudes*, motivadas por la percepción de un *valor*; con un *ethos*, en suma, *universalizable*. De dónde surja el valor es una pregunta que sólo podría responderse recurriendo a una *reconstrucción de la razón práctica*.

Ciertamente, a la estructura de la acción racional pertenece tender a un fin, sin el que no cabría hablar de sentido subjetivo de la acción; pero —ésta sería mi hipótesis— en el caso de la razón práctica, la acción regulada por ella no puede considerarse como un medio, puesto al servicio de un fin, situado fuera de ella, porque la acción

incluye en sí misma el *télos*. Y precisamente este momento teleológico, incluido en la acción misma, hace de ella un tipo de acción máximamente valiosa y realizable por sí misma: el *télos*, para quien desee comportarse racionalmente, conduce al *déon*. *El momento deontológico lo es por teleológico.*

A mi juicio, las éticas deontológicas, con las debidas matizaciones, son fieles a una herencia clásica, presente ya en un modelo tan marcadamente teleológico como el de Aristóteles, y ello explica en parte su vigencia. A pesar de las protestas de J. Habermas¹², creo que en la ética discursiva desemboca un deontologismo teleológico, que estuvo presente en la filosofía del ser, cuando el ser era el objeto de la filosofía; estuvo presente en la filosofía de la conciencia, cuando la conciencia atrajo el interés filosófico, y está presente en la filosofía del lenguaje, tras el «*pragmatic turn*». Muestra de ello serían el modelo ético más relevante de la filosofía del ser —la *Ética a Nicómaco*—, el más relevante de la filosofía de la conciencia —la ética kantiana—, y los modelos que hoy intentan encarnar dialógicamente la «voluntad racional kantiana»: la ética discursiva y, mucho más matizadamente, el constructivismo kantiano. Tal vez un breve recorrido a través de ellos pueda confirmar lo que vamos a apuntar como hipótesis: 1) la *especificidad* de la razón práctica no consiste en lograr determinados efectos, utilizando para ello determinadas acciones, sino en señalar ciertas acciones como teniendo el fin en sí; 2) la acción valiosa, señalada por la razón práctica, no nos conduce a una ética de bienes, pero sí a una ética de valores, actitudes y virtudes. *Procedimiento* y *ethos* no tienen por qué ser opciones disyuntivas, ya que la percepción de un procedimiento como valioso genera un *ethos* correspondiente.

¹² J. Habermas, 'Entgegnung', en A. Honneth - H. Joas (eds.), op. cit., 364 y 365.

3. LA RECONSTRUCCION DE LA RAZON PRACTICA: TÉLOS Y DÉON

3.1. *El concepto aristotélico de praxis teleía*

Que la filosofía práctica de Aristóteles es teleológica, en el sentido de que entiende las acciones humanas como dirigidas a un *télos*, resulta patente¹³. Y, sin embargo, no es menos cierto que en la constitución de la *praxis* frente a la *poíesis*, en la configuración de la *phrónesis* frente a la *tékhne*, entra un momento deontológico.

En efecto, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, a la hora de distinguir entre la acción y la producción, el elemento distintivo consiste en que «el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; la buena actuación misma es un fin»¹⁴. Y, por otra parte, en los libros I y X, la felicidad se nos presenta como una actividad a la que conviene ser deseada por sí misma, que se basta a sí misma. A este tipo de actividades pertenecen las actividades virtuosas y los juegos agradables. Pero, dado que el hombre virtuoso —que en definitiva constituye el criterio— no considera felicidad los juegos agradables, la verdadera felicidad radicará en la práctica de las actividades virtuosas, y, concretamente, en el ejercicio de la más excelente, que es la contemplación. Esta es la más adecuada al hombre y la que con mayor continuidad podemos ejercer. Y en este punto quisiera detenerme, porque la continuidad va a marcar el carácter específico de la racionalidad de lo práctico, como muestra la excelente interpretación de F. Cubells, quien recurre para ello a la distinción, practicada por Aristóteles en la *Metafísica*, entre *praxis teleía* y *praxis atelés* o *kinesis*. La felicidad puede definirse como *praxis teleía*, como actividad perfecta, por tener el fin en sí misma; mientras que en la *praxis atelés*

¹³ *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 1-3; *Política*, I, 1, 1252 a 1-3; *Acerca del alma*, III, 10, 433 a.

¹⁴ *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 b 6-7.

o *kinesis* una cosa es la acción y otra el fin. La acción, en este último caso, es medio con respecto al fin, tendencia hacia él. En la *praxis teleia*, por el contrario, tendencia y fin se identifican; entre ambos existe simultaneidad temporal. ¿Cómo se justifica tal simultaneidad?¹⁵

El mismo Aristóteles ejemplifica esta situación del siguiente modo:

«(...) se vive y al mismo tiempo se tiene ya vivido, se disfruta y se tiene ya disfrutado; de no ser así, haría falta que alguna vez terminara, como cuando se adelgaza, pero ahora no, sino que se vive y se tiene ya vivido»¹⁶.

Esto es lo que ocurre en la praxis del hombre en tanto que hombre, es decir, en la contemplación: el conocimiento mueve a la voluntad y es el objeto de la voluntad, que a su vez despierta un nuevo deseo. La sucesión entre deseo y felicidad no tiene por qué interrumpirse, y de ahí que nos encontremos ante una actividad continua. Por el contrario, en la actividad en que tendencia y fin se dan sucesivamente, el logro del fin supone la desaparición de la tendencia. Por ello el fin es aquí perfección y límite de la acción.

El concepto de *praxis teleia* ilumina, pues, el campo práctico en toda su amplitud: en la ética teleológica de Aristóteles el momento constitutivo de la racionalidad de lo práctico es deontológico. Si entendemos —con Cubells— la vida entera como tendencia que alcanza el fin en cada uno de sus momentos y que se dirige a tal fin mediante la sucesión de todos ellos, la razón práctica, con su peculiar deontologismo teleológico, estructura la vida toda.

15 F. Cubells, 'Los fines de la actividad humana según la doctrina de Aristóteles', en *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega* (Valencia 1967) 94-123.

16 *Metafísica*, IX, 7, 1048 b 25-27.

3.2. *La teleología kantiana de las facultades del ánimo*

La ética kantiana suele representar el paradigma de las éticas deontológicas. No-consecuencialismo, atención a la buena intención y prioridad del deber sobre los bienes son los caracteres de una ética que representa el más claro ejemplo de deontologismo. Pero también es un modelo de ética de principios, que se sitúa en el nivel postconvencional del desarrollo de la conciencia moral, y concretamente en el estadio 6º, porque el principio supremo de moralidad —el principio de la autonomía de la voluntad— permite medir la corrección de las máximas, pero él mismo no es una norma con contenido.

En este sentido tengo que confesar que no entiendo el empeño de J. Habermas por identificar el principio kantiano de moralidad con la primera formulación del imperativo. Habermas cree entonces superar a Kant, en la medida en que él interpreta el procedimiento universalizador como una norma de la argumentación, que todavía necesita justificarse desde un principio ético: el principio de la ética discursiva¹⁷. Sin embargo, también cabe interpretar el imperativo de la universalización como una expresión de la racionalidad en general, como un principio de generalización (*Verallgemeinerungsprinzip*) de primer grado, en el sentido de Wellmer¹⁸, que depende del verdadero principio ético: el de la autonomía de la voluntad. Este es el principio que una ética trascendental transformada tendría que sustituir por el de la ética discursiva. Precisamente, *el principio de la autonomía de la voluntad* muestra el carácter deontológico por teleológico de la ética kantiana. Intentaré mostrarlo en la medida de lo posible.

En la filosofía práctica kantiana podemos encontrar explícitamente diversas acepciones del concepto de fin, tres

17 J. Habermas, 'Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación', en *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona 1985) 100-18.

18 A. Wellmer, *Ethik und Dialog* (Frankfurt 1986) 19.

de entre las cuales parecen particularmente relevantes para nuestro trabajo: el «fin-fundamento», el «fin-consecuencia»¹⁹ y el «fin que es al mismo tiempo un deber». El primero de ellos vendría caracterizado en la *Metaphysik der Sitten* como «objeto del libre arbitrio (de un ser racional), cuya representación determina a éste a una acción para producir este objeto»²⁰; mientras que *La religión dentro de los límites de la mera razón* caracteriza el segundo en el siguiente sentido:

«Pero aunque la moral por causa de ella misma no necesita ninguna representación de fin, que hubiera de preceder a la determinación de la voluntad, aún así puede que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes»²¹.

Y añade Kant en el mismo contexto que sin relación a un fin no puede haber en el hombre determinación alguna de la voluntad; la idea de fin ha de estar presente en alguna de sus acepciones, aunque faltara como fin-fundamento, porque un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* ha de obrar, no puede bastarse. Este «hacia dónde» del obrar moral marcará el camino de la teleología individual y colectiva, que lleva hacia el *bonum consummatum* y hacia la sociedad cosmopolita. De él darán cuenta los tratados religiosos, jurídicos y de filosofía de la historia, así como la *Metaphysik der Sitten*. Pero, puesto que esta dirección del obrar moral sólo importa a quienes están ya interesados en la virtud, nos limitaremos al momento teleológico que pueda actuar como fundamento de determinación de la voluntad, al *fin-fundamento*. En el momento de determinación de la voluntad por la ley moral, ¿hay presente algún fin que actúe como fundamento de determinación de la voluntad?

19 G. Clostermann, *Das teleologische Moment im kantischen Moralprinzip* (Münster 1927).

20 *Metaphysik der Sitten*, VI, 381.

21 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, 4.

Dejando a un lado los «fines que son al mismo tiempo deberes», y que corresponden más al terreno de la «autocracia» que al de la autonomía de la razón, me referiré al elemento formal de la determinación moral de la voluntad²².

El análisis de la voluntad pura señala un contenido, una materia pura de la facultad de desear, cuya relación con la facultad de desear no descansa, por tanto, en el sentimiento de placer. Con ello se muestra que entre la mera forma del querer y el apriori práctico no existe una relación de identidad, que justificaría la acusación de formalismo, sino que el contenido positivo del apriori práctico viene bosquejado ya en la forma de una legislación universal. Tal contenido consistirá en una comunidad de seres autónomos, que es condición suprema limitativa de los fines subjetivos y, por tanto, fin en sí. El concepto de seres autolegisladores que son fines en sí mismos constituye el contenido de la forma moral²³. La pregunta que de ello se sigue es clara: si existe un contenido a priori de la forma del querer, ¿puede considerársele como fin-fundamento de una voluntad buena?

A mi juicio, el hecho de que el concepto de fin en sí mismo pueda extraerse del concepto de voluntad pura, muestra que puede considerársele como fundamento de determinación de la voluntad, a través de la ley moral; pues, como el mismo Kant afirma: «fin es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales»²⁴. A nivel de la acción esto significa que, en el caso de que tales afirmaciones puedan realizarse sintéticamente, queda justificada la existencia de mandatos categóricos, que son aquellos a través de los cuales se expresa la racionalidad práctica.

22 *Metaphysik der Sitten*, VI, 383.

23 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Berlin 1910; 2ª ed.) 179-227.

24 *Grundlegung*, IV, 427.

Con ello, en lo que al momento teleológico-deontológico se refiere, la razón práctica kantiana se asemejaría al intelecto práctico aristotélico, porque los imperativos categóricos se caracterizan por tener incluido el fin en la misma acción ordenada, mientras que los hipotéticos supeditarían el mandato a un fin distinto de la acción. Si la ordenación de los fines en referencia a una actividad de la que ya no cabe preguntar «para qué» constituye la tarea del intelecto práctico, la adecuación de los fines a un fin del que no cabe ya preguntar «para qué» constituye la tarea de la razón práctica kantiana²⁵. Un momento deontológico por teleológico es imprescindible para especificar la racionalidad de lo práctico.

Por ello podrá Kant afirmar que el imperativo hipotético, entendido bajo la estructura «medio/fin» no constituye misterio alguno, porque ésta es la estructura de la voluntad racional. Pero el imperativo categórico enlaza inmediatamente el mandato con la voluntad de todo ser racional, lo cual no se encuentra contenido en el concepto habitual de «voluntad de un ser racional». Ello sólo tiene sentido si este concepto se amplía a la capacidad de una voluntad universalmente legisladora, que se considera como fin en sí, que es *autotélica*.

Por otra parte, el concepto de fin se encuentra presente en la razón práctica en la medida en que esta facultad tiene por meta crear una voluntad buena, y no hacernos felices o habilidosos. Las reglas de la prudencia y la habilidad pertenecen a un uso calculador de la razón, que es teórico-técnico, porque el fin del cálculo ya viene dado por la naturaleza. El uso práctico tiene por fin producir una voluntad buena, pues, en caso contrario, la Naturaleza obraría en vano. No es mi propósito discutir si esta naturaleza que obra intencionadamente se utiliza como una forma de expresión o si es preciso suponer aquí una

²⁵ *Kr. d. U.*, V, 435; K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (Hamburg 1977; 2ª ed.) 298 y 299.

metafísica teleológica. Pero sí que deseo destacar que la filosofía de Kant no se entiende sin una *teleología de las facultades del ánimo*.

Si Aristóteles suponía un orden teleológico del ser, que hacía coincidir el fin y el bien, Kant supone un orden teleológico de las facultades del ánimo que le permite confiar, en último término, en que todas tendrán un uso correcto. Por eso la Crítica tiene por tarea descubrir cuál sea ese uso en cada caso e impedir extralimitaciones. Esta confianza básica en la ordenación teleológica de las facultades del ánimo reproduce, a mi juicio, la teleología aristotélica del ser, pero a nivel de la conciencia; mientras que la pragmática formal la reproducirá a través del lenguaje, porque también el lenguaje tendrá un uso originario y usos derivados. El uso originario vendrá determinado por el *télos* del lenguaje, y atenerse a él, en caso de conflicto, supondrá atenerse a la razón práctica, entendida ahora como racionalidad comunicativa. Un mismo modelo teleológico, una *confianza en el orden* del ser, la conciencia y el lenguaje, constituye el trasfondo de unos modelos filosóficos, cuya única posible alternativa total es el caos.

Pero, regresando a Kant, la convicción de que la razón nos ha sido dada para producir una voluntad buena y el descubrimiento de que un ser con capacidad autolegisadora no debe someterse a leyes ajenas, si queremos respetar el orden racional, señala a ese ser como *fin en sí, absolutamente valioso*, que tiene *dignidad y no precio*. Y ello nos permite tender un puente entre el principio supremo de una ética postconvencional y el sentimiento, de modo que sea necesario el cultivo de una actitud que corresponde al principio de moralidad y permite encarnarlo en motivaciones.

En efecto, si el tránsito entre el mundo natural y el moral sólo es posible a través del sentimiento de lo sublime, que es de algún modo un sentimiento moral²⁶, los con-

26 A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca

ceptos de fin en sí y reino de los fines «permiten acercar la ley moral a la intuición y, por tanto, al sentimiento»²⁷. Como el mismo Kant reconoce, el principio de la moralidad puede representarse a través de la forma de la universalidad, a través del reconocimiento del fin en sí mismo y a través de la concordancia de todas las máximas en un reino de los fines. Cuantas máximas deseen convertirse en leyes morales deben someterse a este triple criterio; pero, aunque lo mejor en el juicio moral es proceder por el método más estricto, basándose en la fórmula de la universalidad, para acercar la ley moral a la intuición resulta utilísimo guiarse por los tres conceptos. Porque entre ellos existe una gradación, en lo que a la proximidad al sentimiento moral se refiere: la representación que un hombre tiene acerca de sí mismo, bien como fin en sí, bien como miembro de una comunidad de seres que son fin en sí, está más próxima al sentimiento que la representación de la ley en su universalidad. Tal vez sea ésta la razón por la que los términos-puente entre el principio y la actitud, los términos «valor absoluto» y «dignidad», se introducen a través del reconocimiento del fin en sí y el reino de los fines.

No es, pues, extraño que autores como A. Heller o E. Tugendhat²⁸ regresen a la formulación kantiana del fin en sí mismo, ni que éste último recurra explícitamente a esta condición subjetiva de las acciones morales, en virtud de la cual los hombres reconocen su grandeza. En efecto, para Tugendhat el reconocimiento empírico —ésta es la novedad frente a Kant— que el hombre tiene de su propia valía, y al que Kant se aproxima al afirmar que el hombre se experimenta a sí mismo como fin, constituye el hecho empírico en que se fundamenta la moral. No

1981) 228-34. En este trabajo me ocupo también de la teleología de las facultades del ánimo. Vid. 241 ss.

²⁷ *Grundlegung*, IV, 436 y 437.

²⁸ A. Heller, op. cit., 95 y 96; 285-318; E. Tugendhat, *Probleme der Ethik* (Stuttgart 1984) 158-76.

cabe duda de que es ésta una traducción empírica de Kant, pero ello permite al filósofo, según Tugendhat, cooperar con el investigador empírico del proceso de socialización.

A mi juicio, háganse o no tales traducciones empíricas, algo muy positivo se sigue de todo esto para las éticas procedimentales. Las éticas procedimentales pueden hacer afirmaciones de *valor*, que permiten a los individuos y grupos interesarse por tales elementos valiosos. Lo cual no implica elaborar una ética sustancial de bienes, sino explicitar lo que en verdad está ya implícito en una ética procedimental. En este sentido creo que Kant es un ejemplo de que es posible construir una ética de actitudes y virtudes a nivel de una ética postconvencional de principios. No es preciso retroceder con Taylor a una ética de bienes, porque una ética procedimental puede ampliar su preocupación por los principios a la preocupación por las actitudes y las virtudes que es preciso cultivar para encarnar tales principios. Este problema pertenecería a la parte aplicada de la ética, a lo que Apel llama parte B, que deberá —entre otras tareas— explicitar los valores contenidos en las éticas procedimentales y, a través de ellos, elaborar una ética de actitudes y virtudes que permita encarnarlos.

3.3. *Racionalidad y razonabilidad: el constructivismo kantiano*

El tercero de los pensadores en que intentaremos detectar la constitución deóntico-teleológica de la razón es J. Rawls, otro de los filósofos que en múltiples ocasiones se reclama de Kant en la construcción de su teoría moral. La proximidad de Rawls a la ética discursiva se mostraría en el hecho de que, al distanciarse del intuicionismo, el utilitarismo y el perfeccionismo, su propuesta se presente como procedimentalista, deontológica, de principios, y ajustada al contenido de los juicios meditados sobre la justicia

en las democracias occidentales; y también en el hecho de que, al distanciarse del iusnaturalismo que admite principios con contenido anteriores al de autonomía, y del positivismo jurídico, su oferta pueda calificarse —como yo misma lo he hecho en alguna ocasión— como «iusnaturalismo procedimental»²⁹. En este último sentido ha incidido también Habermas actualmente, al considerar la propuesta rawlsiana como uno de los candidatos a fundamentar procedimentalmente el derecho desde la idea de imparcialidad. A juicio de Habermas, el núcleo racional del derecho, en sentido práctico-moral, se muestra en la conexión entre derecho válido, procedimiento legislador y procedimiento de aplicación del derecho; conexión elaborada sobre la idea de imparcialidad en la fundamentación de normas y en la aplicación de reglas. A nivel de fundamentación de normas, serán las éticas postkantianas las que se presenten como candidatas para ofrecer una teoría moral procedimental de la justicia, es decir, la teoría rawlsiana, que utiliza el modelo del contrato como fuente de imparcialidad, la teoría de Kohlberg, que presenta la asunción ideal de rol, y la ética discursiva³⁰.

Sin embargo, también entre la teoría moral rawlsiana y la ética discursiva existen profundas diferencias. Por ello, tras haber apuntado los rasgos en que concuerdan, comentaré aquellos puntos en que, a mi juicio, existen a la vez semejanzas y diferencias, con el fin de ir dibujando el perfil de la racionalidad práctica.

En principio, el acceso a la racionalidad práctica no se realiza, en el caso de Rawls, a través de una reconstrucción de los universales pragmáticos, sino construyendo el concepto de la «posición original». Sin embargo, a este concepto se le supone implícito en los juicios meditados sobre

29 J. Rawls, *Teoría de la Justicia* (Madrid 1978); KC; A. Cortina, *Ética mínima*, 172.

30 J. Habermas, 'Recht und Moral. Zwei Vorlesungen', especialmente la primera de ellas: «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?». Son lecciones inéditas por el momento.

la justicia, existentes en las sociedades democráticas occidentales. Esto significa que el punto de partida del «equilibrio reflexivo» es también de algún modo un *faktum*, aunque de un ámbito más reducido que el del lenguaje: la concepción que las sociedades occidentales tienen de la justicia cuando piensan en serio en ella. Los rasgos de la posición original están siempre implícitos en esta concepción, y no es preciso invitar a situarse en ella, como en alguna ocasión sugiere Habermas³¹.

En segundo lugar, podríamos decir que la posición original es una situación ideal, en la que se produce una deliberación ideal, mientras que la ética discursiva requiere, en virtud de su principio, diálogos reales. Pero a ello cabría añadir tres puntualizaciones: 1) La posición original no significa sino el punto de vista moral, la perspectiva que cualquier individuo debería adoptar para determinar lo justo y lo injusto, si es que se atiene al sentido de justicia transmitido por la sociedad occidental. 2) También la ética discursiva recurre a una *coacción ideal*, propia de las normas pragmáticas. Aunque ello no implique resucitar la doctrina kantiana de los dos mundos, significa aceptar —igual que Rawls— que en la realidad, constituyéndola, hay un momento de idealidad; que el materialismo, sin idealismo, es ciego. 3) La ética discursiva también se ve obligada en múltiples ocasiones a recurrir al experimento mental de un diálogo ideal. Y no sólo en las normas individuales de la microética³², sino en cuanto desee tener en cuenta a todos los afectados por una norma, que pueden ser generaciones futuras, menores de edad, etcétera³³.

31 J. Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität', en W. Edelstein - G. Nunner-Winkler (eds.), op. cit., 297.

32 K. O. Apel, 'Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden?', en W. Kuhlmann (ed.), op. cit., 231.

33 M. Brumlik, 'Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?', en W. Kuhlmann (ed.), op. cit., 285-300.

Continuando con las semejanzas y diferencias, un tercer punto podría consistir en el hecho de que Rawls parezca atenerse al canon de la teoría de los juegos, en cuanto son egoístas racionales quienes utilizan el diálogo como instrumento al servicio del propio egoísmo. Sin embargo, una interpretación semejante constituye —a mi juicio— una simplificación de la posición original. Y no sólo porque esta situación no es sino una dramatización de ciertos rasgos formales, que deben estar presentes cuando se habla de la justicia, y no una descripción de algún estado de cosas³⁴, sino también porque desde el párrafo 40 de *Teoría de la Justicia* y, sobre todo desde «Kantian Constructivism in Moral Theory», no puede decirse que las partes sean sólo egoístas racionales. Por el contrario, la posición original representa una procedimentalización del concepto kantiano de «persona moral», que es la clave en una teoría de la justicia en las democracias occidentales. Por ello me he permitido en alguna ocasión caracterizar la propuesta rawlsiana como «personalismo procedimental»³⁵.

En efecto, las partes en la posición original son seres dotados de dos capacidades morales, a las que corresponden dos intereses «de orden supremo» y un tercer interés «de orden más elevado». Las dos capacidades morales son el sentido de la justicia y la facultad de formarse, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien; a ellas corresponden los dos intereses morales de orden supremo, que nos incitan a ejercitarlas, mientras que el interés «de orden más elevado» nos impulsa a perseguir una concepción particular de bien³⁶. Pertrechados con tales capacidades e intereses, nos encontramos ya en disposición de poner en marcha el procedimiento para construir los principios de la justicia. Estos principios serán incondicionados, pero para asegurar que brotan de la razón es necesario recurrir

34 J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, 165.

35 A. Cortina, *Ética mínima*, 178-81.

36 J. Rawls, KC, 524 y 525.

a los intereses morales descritos, al velo de la ignorancia y a la noción de «razonabilidad».

Así como la racionalidad es monológica, la razonabilidad posee un carácter social, porque sólo se entiende en relación con otros individuos con los que se pretende cooperar. Entendida la sociedad como un sistema de cooperación, es razonable pensar que cuantos cooperan deben compartir las cargas y los beneficios, según una medida apropiada de comparación. Puesto que en la posición original la medida de comparación es imparcial, los principios resultantes son categóricos en su aplicación a la estructura básica de la sociedad. Podemos, pues, decir, que si lo racional es individual y se ejerce monológicamente, la razonabilidad conecta al individuo con la sociedad y se encuentra a la base del sentido de la justicia. La razonabilidad es la que logra establecer la intersubjetividad, y en este sentido también Rawls vería en la realización de la intersubjetividad el momento de la moralidad. Este momento es en sí valioso, y quienes se acostumbran a vivir según los principios de la justicia verán hasta qué punto les favorecen a ellos mismos y a sus seres queridos y los tomarán como modelo de conducta. A través de ellos se expresa lo propio de la persona moral.

Resulta, pues, difícil decir si la más aguda intuición moral kantiana, la intuición de que la voluntad racional se expresa a través de «lo que todos pueden querer», se encarna mejor en el constructivismo kantiano o en la ética discursiva. Por una parte porque el individualismo rawlsiano no es el de J. Buchanan, quien parte de «la hipótesis de que los individuos son las únicas unidades significativas en la toma de decisiones, que estos individuos están motivados por consideraciones maximizadoras de utilidad, y que están bien informados y son totalmente racionales en sus elecciones»³⁷. El individuo maximizador de utilidades

37 J. Buchanan - G. Tullock, *El cálculo del consenso (Fundamentos lógicos de una democracia constitucional)* (Madrid 1980) 337.

es el punto de partida, lo que sucede es que el individualismo es conciliable con el colectivismo, en la medida en que la asociación resulta más rentable que la soledad. La voluntad racional reflejada —según Buchanan— en la regla de unanimidad, no expresa sino una razón egoísta, esclava de las pasiones³⁸. La intuición kantiana creo que exige algo más, y este algo más viene dado en el constructivismo kantiano por la razonabilidad.

Cierto que el método de Rawls difiere notablemente, tanto de la reflexión trascendental kantiana, como de la reflexión pragmático-trascendental, porque rehuye todo fundamento metafísico de tipo kantiano y cualquier acceso al nivel pragmático. Precisamente en éste último se mostraría —según los defensores de la ética discursiva— que la racionalidad monológica presupone la racionalidad social, con lo cual las «partes» no se decidirían por un diálogo, sino que ya estarían inmersas en él, incluso a la hora de interpretar el concepto de bienes primarios. Esta es —a mi juicio— la principal diferencia con la ética discursiva. Pero resulta difícil decidir si es ésta última o el constructivismo kantiano quien mejor encarna el kantiano «lo que todos pueden querer»; si Kant hubiera admitido con Rawls que «lo razonable presupone y subordina lo racional»³⁹, o si hubiera supeditado lo racional a la razón dialógica.

3.4. *El acuerdo como télos del lenguaje*

La última de las propuestas a la que voy a referirme es la ética discursiva, tal como es desarrollada por K. O. Apel y J. Habermas. Como apunta Wellmer, se trata de una «ética dialógica» y no de una «ética del diálogo», porque en ella el principio dialógico entra en el lugar del principio moral, mientras que en la ética del diálogo un

38 J. Buchanan - G. Tullock, op. cit., 346.

39 J. Rawls, KC, 530.

principio del diálogo ocupa un lugar central entre los principios morales deducidos⁴⁰.

La ética dialógica, a todas luces deontológica, de principios y procedimental, distingue también diversas formas de racionalidad; y también en ella —a mi juicio— la racionalidad que podríamos designar como «práctica», para guardar la analogía con las propuestas anteriores, queda constituida por un momento deóntico-teleológico. Pero ahora el lugar en el que leeremos este momento no es el ser o la conciencia, sino el lenguaje: la estructura del acto de habla.

En efecto, la ética discursiva distingue entre diversos tipos de racionalidad, aun partiendo de la unidad de la razón humana: racionalidad lógico-matemática, científico-técnica, estratégica, consensual-comunicativa y discursiva. Nos ocuparemos de los tres últimos, dado nuestro interés por la filosofía práctica. Desde ellos podemos acceder al concepto de conciencia moral, ciertamente deudor de G. H. Mead, y al de bien moral.

La conciencia moral es, según Habermas, la «capacidad de servirse de la competencia interactiva para una solución consciente de conflictos de acción, relevantes en perspectiva moral»⁴¹; por tanto, el bien moral —como ya apuntamos anteriormente— consiste en la capacidad de preservar la competencia interactiva en situaciones de conflicto. La bondad moral puede predicarse nuevamente de la voluntad y entonces se entiende como una actitud de disponibilidad hacia la solución dialogada de conflictos. Quien adopte tal actitud está dispuesto a dialogar y a no dejarse convencer sino por la fuerza del mejor argumento: la buena voluntad guarda una estrecha relación con la formación discursiva de la voluntad.

Naturalmente, si el principio de la ética discursiva encuentra acogida en las democracias occidentales, se debe

40 A. Wellmer, op. cit., 48.

41 J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 77.

en parte al hecho de que los programas educativos y culturales promocionen la disponibilidad al diálogo como modo más adecuado para solucionar racionalmente los conflictos. Sin embargo, la pregunta que siempre queda planteada es la siguiente: suponiendo que cambiara la mentalidad y se propusiera generalizadamente la violencia como medio para resolver conflictos, solubles dialógicamente, ¿dejaría de valer el principio de la ética discursiva?

Desde la perspectiva kantiana, el fin de la razón práctica es, en cualquier caso, producir una buena voluntad, aunque los hombres no quisieran hacer de su propio valor el principio subjetivo de la acción. Desde la ética discursiva, el principio ético seguiría perteneciendo a las condiciones de posibilidad de la argumentación, dándole sentido. Y aquí voy a permitirme considerar a la pragmática formal como último ejemplo de mi hipótesis: la clave de la ética dialógica consiste también en un teleologismo-deontológico, que se lee ahora en la estructura del acto de habla. Si con ello se logra escapar a las redes de la metafísica, es algo que depende en muy buena medida de lo que entendamos por «metafísica». Tal vez a una concepción transformada de la metafísica no escaparían ni la pragmática trascendental ni la universal⁴², pero es éste un tema que desborda un trabajo centrado en el teleologismo deontológico de la razón práctica.

En efecto, en *Theorie des kommunikativen Handelns* dedica Habermas un amplio espacio a mostrar que el uso lingüístico orientado hacia el acuerdo (*Verständigung*) es el modo originario de usar el lenguaje, y para ello recurre a la distinción introducida por Austin entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios⁴³. Tras un diálogo con distintas posturas, llega a la conclusión de que los

42 J. Conill, '¿Metafísica hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica', en *Pensamiento* 152 (1982) 455-68; 'Orientaciones de la metafísica actual', en *Diálogo filosófico* 5 (1986) 170-204.

43 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt 1981) I, 388 ss.

efectos perlocucionarios sólo pueden alcanzarse con ayuda de acciones lingüísticas cuando éstas se consideran como medios dentro del contexto de acciones teleológicas que buscan el éxito. Constituyen, por tanto, un síntoma de que las acciones lingüísticas se integran en el contexto de acciones estratégicas. El objetivo del acto ilocucionario (el entendimiento) es aquí utilizado para lograr objetivos no ilocucionarios. El uso del lenguaje orientado por las consecuencias no es, pues, un uso lingüístico originario, sino el resultado de insertar acciones lingüísticas, que persiguen metas ilocucionarias, en el contexto de acciones que buscan el éxito.

Posteriores objeciones han obligado a Habermas a revisar su teoría del significado y a distinguir entre dos tipos de efectos perlocucionarios: aquellos que surgen del contenido semántico de lo dicho y los que se producen contingentemente, con independencia de los contextos regulados gramaticalmente. Desde esta perspectiva, ya no pueden coordinarse todas las perlocuciones con la clase de acciones latentemente estratégicas. Pretendidos estratégicamente serían solamente los efectos que sólo se producen cuando no se declaran o cuando se producen mediante acciones lingüísticas engañosas. En este caso, el uso lingüístico orientado al entendimiento se pone al servicio de interacciones estratégicas. Estamos ante un uso del lenguaje «orientado por las consecuencias»⁴⁴.

Las acciones lingüísticas pueden, pues, utilizarse estratégicamente, pero el uso lingüístico orientado al acuerdo es el modo originario de usar el lenguaje, ya que éste se dirige esencialmente a lograr un acuerdo entre los inter-

44 J. Habermas, 'Entgegnung', 362-65. A mi juicio, abrir un ámbito para efectos que no pueden coordinarse a las acciones estratégicas supone una revisión más profunda de lo que Habermas quiere conceder. Por otra parte, afirma nuestro autor que tal revisión no afecta a la distinción entre acción comunicativa y estratégica y mantiene una caracterización de las mismas que lleva a pensar si la distinción en teoría de la acción no es un trasunto, «no axiológicamente neutral», de la distinción ética entre moral de la intención y de las consecuencias.

locutores. El entenderse de modo indirecto —el dar a entender o dejar entender— es, por tanto, parasitario. De ahí que Habermas llegue a afirmar:

«El acuerdo es inherente como "telos" al lenguaje humano. Lenguaje y acuerdo no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de acuerdo cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y acuerdo se interpretan recíprocamente»⁴⁵.

Esto no significa, según el mismo Habermas, que hablar sea una acción autosuficiente, que tiene su fin en sí mismo, y ha de distinguirse por ello de las acciones que pretenden un fin exterior a ellas. En definitiva, los interlocutores pretenden sus propias metas, que se coordinan a través del lenguaje.

Ahora bien, teniendo en cuenta: 1) que el lenguaje es el único medio para coordinar la acción; 2) que en su seno cabe distinguir entre un uso originario y un uso derivado; 3) que el uso originario se distingue por llevar en sí el *télos* propio del lenguaje, cabe decir —a mi juicio— que *lo que dota de un especial valor a la acción comunicativa es el hecho de realizar el fin propio del lenguaje*. Esta es la razón por la cual, aun cuando cambiara la mentalidad en cuanto a considerar la solución dialogada de conflictos como el mejor medio frente a otras posibilidades, seguiría siéndolo, porque así lo muestra la estructura misma del lenguaje, dirigida al acuerdo.

Naturalmente, estas afirmaciones son vitales para una ética discursiva, porque seguir sin reservas las metas ilocucionarias del propio discurso, en pro del acuerdo, supone adoptar una forma de vida transparente y desinteresada, en la medida en que los actores están dispuestos a perseguir sólo aquellos intereses que pueden conjugarse con los de los demás, y a dialogar, por tanto, sobre ellos sin reser-

⁴⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 387; 'Entgegnung', 364.

vas. Es ésta la razón por la que —a mi juicio— cabría hablar de una nueva *teleología*, y además de una *teleología moral*. Porque el lenguaje se encamina originariamente a lograr un *fin moral* —la conjunción de los intereses, la unión entre la voluntad particular y la universal— y su uso correcto exige, por tanto, una *forma de vida moral*: la del hombre que quiere lo universal, en la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas.

4. UN ETHOS UNIVERSALIZABLE

Actitudes y principios no se encuentran tan alejados entre sí como pretenden algunos críticos de las éticas procedimentales⁴⁶. Pero tampoco es ni necesario ni posible reducir el *ethos* a una forma de vida no universalizable; ni es menester, por último, confundir los elementos máximamente valiosos con una ordenación de bienes. Por el contrario, la forma de vida de quien, sin reservas, busca el acuerdo es un *ethos* universalizable; un *ethos* que se siente impelido a cultivar quien aprecia el valor del principio de la ética discursiva. A partir de aquí creo posible explicitar una doctrina de la virtud, siguiendo la intuición kantiana, pero sin ceñirse al *ethos* de una época y sociedad determinada, como ocurrió de hecho al fundador del procedimentalismo. Explicitar una tal «doctrina de la virtud» postkantiana complementaría sustancialmente —a mi juicio— las valiosas aportaciones de la ética discursiva y la librería de simplificaciones injustas.

Por terminar este trabajo, me permitiré señalar cuatro

⁴⁶ Como muestra de que no tiene por qué existir un abismo entre principios y actitudes, podemos aducir trabajos como los siguientes: J. L. Aranguren, *Ética*, 5ª ed. (Madrid 1972); *Lo que sabemos de moral* (Madrid 1971); 'La situación de los valores éticos', en Varios, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática* (Madrid 1987); K. O. Apel, 'Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden?'; J. Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität'; L. Kohlberg, 'Die Wiederkehr der sechsten Stufe'.

rasgos, que creo deben formar parte de ese *ethos* universalizable. En algún lugar he hablado ya de ellos y son los trabajos de Apel sobre Ch. S. Peirce los que me los han sugerido ⁴⁷.

En principio, si el investigador —tal como Peirce lo bosqueja— desea satisfacer su vocación de verdad, ha de asumir una actitud, caracterizada por los siguientes rasgos: movido por el interés en la verdad, que no es un interés «patológico», sino un interés puro de la razón teórica, y consciente de la finitud de que adolecen sus intereses y convicciones, subjetivos, ha de adoptar una actitud de *autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza*. Autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que, en virtud de su limitación, oscurecen el camino hacia la verdad; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de investigadores a exponer sus propios hallazgos y de la obligación, ante ellos, de justificar los propios descubrimientos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los participantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso definitivo, que es crítica y garantía de los consensos fácticos y, en este sentido, idea regulativa. El investigador, en suma, se ve obligado a abandonar el egoísmo y a aceptar las claves fundamentales del «socialismo lógico»: autorrenuncia, reconocimiento, compromiso moral y esperanza.

Trasladadas estas características desde el hombre con vocación investigadora al hombre con vocación humana, la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza se convierten en rasgos de un *ethos* extensible a cualquier hombre. Una teleología netamente ética

47 K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (Frankfurt 1970); 'De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental', en *La transformación de la filosofía*, II, 149-168; A. Cortina, 'Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia', en *Sistema* 67 (1985) 97-107; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 70-77.

se distiende, pues, a lo largo de la historia⁴⁸; una teleología que no descansa en una imagen del mundo con contenido, sino que confía en la racionalidad de las acciones humanas y espera su verificación del compromiso transubjetivo.

ADELA CORTINA ORTS

48 K. O. Apel, '¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégica?', en *Estudios éticos* (Barcelona 1986) 27-103; especialmente 94-103; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 217.