

PHRÓNĒSIS VS. MORALITÄT:
**CUESTIONAMIENTO Y RESIGNIFICACIÓN DEL UNIVERSALISMO ÉTICO
EN EL SENO DEL DEBATE “LIBERAL – COMUNITARIO”**

SILVANA L. de ROBLES
DIRECTORA: SUSANA R. BARBOSA

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
2009

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	I
INTRODUCCIÓN.....	1
I. EL SURGIMIENTO DEL UNIVERSALISMO ÉTICO EN LAS AMBIGÜEDADES DE LA ILUSTRACIÓN.....	10
A. EL PENSAMIENTO DE I. KANT EN LA GESTACIÓN DE LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA.....	10
1. SUS IDEAS ÉTICO-POLÍTICAS: <i>MORALITÄT</i> MÁS ALLÁ DE LA <i>PHRÓNĒSIS</i>	10
2. EL APORTE DE LA TERCERA CRÍTICA: LO PARTICULAR EN BUSCA DE LO GENERAL.....	22
B. CONTEXTO HISTÓRICO Y UNIVERSALISMO EN CUESTIÓN.....	32
1. LAS AMBIGÜEDADES DE LA ILUSTRACIÓN.....	32
2. HISTORIA Y <i>VOLKSGEIST</i> EN LA ANTICIPACIÓN DEL PENSAMIENTO ROMÁNTICO.....	38
3. LA <i>SITTLICHKEIT</i> HEGELIANA EN LOS PRIMEROS CUESTIONAMIENTOS AL UNIVERSALISMO ÉTICO.....	46
C. CONCLUSIÓN.....	51
II. LA FILOSOFÍA DE LOS “GIROS” COMO NUEVO <i>LOCUS</i> DE DESAFÍO AL UNIVERSALISMO.....	55
A. NIETZSCHE Y UNA ÉTICA “DEMASIADO HUMANA”.....	55
B. CONTINGENCIA E INTERPRETACIÓN EN LOS PENSADORES DE LA NUEVA <i>KOINĒ</i>	63
C. CONCLUSIÓN.....	78
III. EL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO: <i>PHRÓNĒSIS</i> vs. <i>MORALITÄT</i>.....	81
A. LA <i>MORALITÄT</i> DIALOGADA.....	81
1. ENTENDIMIENTO INTERSUBJETIVO Y VULNERABILIDAD.....	81
2. RACIONALIDAD PLURAL Y RAZONABILIDAD.....	94
B. EL REGRESO DE LA <i>PHRÓNĒSIS</i>	104
1. AUTOCOMPRESIÓN INTERSUBJETIVA Y COMUNIDAD.....	104
2. NATURALEZA HUMANA Y RECUPERACIÓN DE LA “VIDA BUENA”.....	113

C.	CONCLUSIÓN.....	126
IV.	CUESTIONAMIENTOS AL UNIVERSALISMO ÉTICO EN EL SENO DEL DEBATE “LIBERAL-COMUNITARIO”.....	129
A.	ENFOQUES CONTRAPUESTOS EN LA CRÍTICA A LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA.....	129
1.	ATOMISMO INDIVIDUALISTA – GREGARISMO IGUALITARISTA.....	134
2.	“EXCESO” DE JUSTICIA - FALTA DE JUSTICIA.....	148
3.	“DESENCANTAMIENTO” DEL MUNDO - TRAICIÓN AL “DESENCANTO”.....	159
4.	MORAL COMO CREACIÓN - MORAL COMO DESCUBRIMIENTO.....	169
5.	CARECER DE CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA- BASARSE EN ÉL...	180
6.	TODAS SON INTERPRETACIONES - Y ÉSTA TAMBIÉN LO ES.....	192
B.	CONCLUSIÓN.....	202
V.	<i>SITTLICHKEIT</i> Y <i>PHRÓNĒSIS</i> COMO NOCIONES CLAVE EN LA RESIGNIFICACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA <i>MORALITÄT</i>.....	206
A.	PERMANENCIA DE LA <i>SITTLICHKEIT</i> HEGELIANA.....	206
B.	<i>PHRÓNĒSIS</i> MÁS ALLÁ DE LA <i>MORALITÄT</i>	225
C.	CONCLUSIÓN.....	248
	CONCLUSIÓN: LA RESIGNIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA EN LA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA CONTEMPORÁNEA.....	252
	BIBLIOGRAFÍA.....	278

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a la Dra. Susana Raquel Barbosa, quien desde el inicio de esta investigación me brindara su más entusiasta apoyo, contribuyendo a ella tanto desde el atinado consejo como a través de gran parte del valioso material académico que constituye la base de este estudio.

En segundo término, a los Dres. Edgardo Albizu, María Luisa Pfeiffer y Jorge Fernández, por la constructiva crítica con la que contribuyeron a profundizar y clarificar mis ideas iniciales. Del mismo modo, mi mayor reconocimiento a los a Dres. Ricardo Crespo y Rodrigo Moro, los que, con su atenta lectura y estimulantes comentarios, colaboraron también a enriquecer el proyecto originario.

Por otra parte, quiero recordar aquí a aquellos que fueran partícipes fundamentales de mi formación inicial en Bahía Blanca, esto es, el Director del Instituto Juan XXIII, Pbro. Lic. José Juan del Col, y la Vicedirectora, Lic. María Luisa Mediavilla, quienes, con su ejemplo y calidad profesional de toda una vida, resultarían influencias decisivas en mi vocación filosófica y docente. Asimismo, toda mi gratitud a mis compañeros de tarea, María José Lopetegui y Héctor Rausch, por su constante aliento e interés en los avances de esta investigación, con los que dieron renovadas fuerzas a los momentos más difíciles del trayecto.

También agradezco a mi hermana, Patricia de Robles, por la exhaustiva revisión de los aspectos formales de este trabajo, y a mis hijos, Federico y Ana Laura, por su comprensión y acompañamiento en tiempos en los que no pude estar íntegramente para ellos. Por último, pero fundamental, el mayor de los agradecimientos a mi esposo, Fernando Tohmé, sin cuyo sostén material, intelectual y anímico no habría podido llevar a término esta investigación.

Bahía Blanca, 20 de diciembre de 2009

INTRODUCCIÓN

A partir de que Aristóteles formulara, ya en los albores de la filosofía occidental, su célebre distinción entre saberes teóricos y prácticos, la suerte que cada uno de estos territorios correría en toda la investigación posterior parecía quedar, de algún modo, signada. Mientras que en el ámbito teórico las cuestiones a tratar serían aquellas cuyos principios “no pueden ser de otra manera”¹ y -según se esperaba-, sería posible dedicarse allí sin obstáculos a la contemplación, en el dominio práctico, donde éstos sí pueden ser de modos diferentes, se instalaba el desafío por hallarlos con las armas más humanas de la continua y conflictiva deliberación.

Comenzaba a desentrañarse, así, con Aristóteles, la especificidad de un mundo de la *práxis* cuyos objetivos se orientarían a hacia la “vida buena”, única, a su juicio, capaz de satisfacer los legítimos anhelos humanos de felicidad; por lo que, en un contexto en el que esto significara, en definitiva, “vida virtuosa”, sería una de ellas, la *phronēsis*², el centro personal y colectivo de la vida moral, diluyéndose con ello los riesgos de un esquema ético individualista en favor del fuerte carácter socializador que genera aquello compartido por toda una comunidad. Nacía, de este modo, la ética como reflexión del *éthos*, aunque ligada a un *éthnos* y un *lógos* específicos, propios de un momento y un lugar particular. Gran parte de la tradición filosófica posterior, antigua y medieval -aun con matices- no haría más que refrendar aquel proyecto aristotélico entendido como indagación de una moral personal y colectiva que, firmemente contextualizada y alentada por su respectivo entorno social, no pretendería aún establecer unos criterios de justicia públicos que avanzaran más allá de la propia comunidad.

A superar, entonces, las ataduras de esta indagación ética circunscripta a las coordenadas de una época y tradición particular, como así también a desvincularla de la preocupación central en torno de la vida buena y feliz, estaría destinada gran parte de la “revolución copernicana”³ iniciada por

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, VI, 1, 1139a 5-15.

² *EN* VI, 5, 1140a 23-29.

³ I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften*, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (posteriormente de Gruyter), 1910ff, III B XIV; *Crítica de la Razón Pura*, trad. P. Ribas, 14.^a ed., Madrid, Alfaguara, 1998, p. 20.

Immanuel Kant. Su monumental tarea se orientaría, en efecto, desde el inicio, al establecimiento de aquellas fronteras del pensamiento filosófico decisivas para toda la construcción posterior; primero, poniéndole freno al vuelo metafísico de la razón teórica al impedirle el trato con lo absoluto y lo incognoscible, luego, al señalarle a la razón práctica los márgenes - también antes desdibujados- entre las legítimas expectativas de felicidad y trascendencia y la evidente urgencia de los mandatos de la moralidad. De manera que, distanciándose también en esto del pensamiento clásico, Kant llevaría hasta sus límites teóricos la fascinación moderna por un sujeto autónomo, legislador, ahora, para sí mismo, en la medida en que fuera capaz de dotar a sus propios criterios de acción de la legitimidad que, a su entender, sólo puede provenir de la exigencia de universalidad⁴. La felicidad personal es invalidada, así, como objetivo último del obrar moral, y un nuevo horizonte se despliega para la ética dando cabida a las demandas de una época con aspiraciones a traspasar las fronteras de la propia vida social. Se innova, por tanto, en la convicción de que los sujetos morales son anteriores a los fines que pueda demarcarle su comunidad por lo que poseen la capacidad de distanciarse de ellos y evaluarlos críticamente. De modo que el origen último de la moralidad pasa a fundamentarse, en definitiva, en una libertad que, aunque en rigor incognoscible, constituye, para Kant, la *ratio essendi* del *factum* de la moralidad⁵.

Sin embargo, estos criterios propuestos en la expectativa de alcanzar una praxis racional, con posibilidades de expandirse más allá de lo local, serían, ya desde entonces, variadamente objetados. La idea de una razón desencarnada y solipsista, el riesgo de caer en rígidos formalismos, el desconocimiento de los contextos y consecuencias del obrar, constituirían, así, desde su aparición, parte central de la contundente crítica al universalismo ético de Kant⁶. Y si bien, como se verá, las firmes

⁴ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Gesammelte Schriften* IV 421; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente corregida por S. Schwarzbök, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, pp. 63 y ss.

⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Gesammelte Schriften*, V 4, nota; *Crítica de la Razón Práctica*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1961, Prólogo, nota p. 8.

⁶ Cfr. O. Höffe, *Immanuel Kant (Immanuel Kant, 1983)*, trad. Diorki, Barcelona, Herder, 1986, pp. 160 y ss.

categorizaciones de los períodos históricos merecen ser, cuanto menos, relativizadas, resulta evidente, también, que la incipiente mentalidad "romántica" -contemporánea ya al pensamiento kantiano- extremará de manera visceral algunos de sus postulados básicos volviéndose prácticamente antagónica a una interpretación que es vista ahora como ciega frente al reconocimiento de aquellos aspectos local e históricamente situados. Esta crítica, aún hoy en plena expansión, retorna en términos de la inquietud por abandonar las abstractas categorías kantianas en busca de modos de pensamiento con mayor capacidad de respuesta ante cuestiones morales situadas. Por lo que, casi paradójicamente, el agitado mundo contemporáneo, interesado, más bien, en dar solución puntual a las urgentes demandas de la vida cotidiana, convoca ahora -no sin cierta nostalgia- una capacidad prudencial que, según se espera, será capaz de resolver sabiamente la complejidad de cada situación particular. No otra cosa hace, por tanto, que la discusión en torno de la ética universalista quede situada en el centro mismo de un debate que se decanta -por lo general, sin matices- en términos de un polarizante enfrentamiento entre las ideas de Aristóteles y Kant.

En efecto, en tal cuadro de situación, la figura del estagirita es vista como la contrapartida necesaria para una interpretación que en su formalismo y ahistoricidad habría dejado desatendidas para la ética gran parte de las cuestiones centrales a vida moral real. Si a esto se agregan sus diferencias en cuanto a una exaltada defensa de la autonomía, por un lado, frente a fines últimos socialmente delimitados, por otro, o entre la forma universalista del deber y la sustancialidad de valores compartidos o, muy particularmente, entre la consideración del carácter general de toda legalidad y la afinada conciencia de lo irrepetible de cada situación moral puntual, resulta evidente para las partes en conflicto que no cabe sino entender a estos dos pensadores esenciales como claros representantes de modos irreconciliables de estructurar el pensamiento moral⁷.

De modo que es el tono extremo que han tomado estos planteamientos, juntamente con la convicción en torno de lo inconducente de este tipo de posiciones dicotómicas al momento de orientar las decisiones en el complejo mundo contemporáneo, lo que da motivo a esta investigación. La hipótesis central de este trabajo es, por tanto, la de que a pesar de las

⁷Cfr. *ibid.*, p. 161.

razonables críticas que ha recibido -o, precisamente, a partir de su más atenta consideración-, la tradición universalista en ética es capaz, todavía, de ofrecer un marco de interpretación coherente en el que sea posible afirmarse frente al omnipresente despliegue de la particularidad -realidad, en definitiva, al servicio de la cual es preciso estar-. Por lo que, en orden a intentar confirmar aquel planteamiento inicial, se comenzará, en un primer capítulo, por presentar el pensamiento kantiano con el detenimiento necesario para apreciarlo en su múltiple dimensionalidad. Esto se hará, en principio, abordando expresamente las ideas centrales de su concepción ético-política⁸, pero avanzando luego hacia su hoy revalorizada tercera *Crítica*⁹ en la que la reflexión en torno del carácter peculiar del juicio estético aproxima a Kant a categorías más cercanas a las que demanda el pensamiento contemporáneo.¹⁰

Profundizando en esta línea de investigación, un segundo momento de este primer capítulo estará vinculado a la imposibilidad de hablar en términos dicotómicos acerca del supuesto carácter excluyentemente ilustrado de la filosofía moral kantiana frente a lo que sería el decidido romanticismo de muchos de sus contemporáneos y sucesores. Se verá aquí de qué manera, bajo su influencia, gran parte del pensamiento que va del siglo XVIII al XIX da muestras de una clara confluencia de elementos de ambas perspectivas, siendo este mismo legado complejo el que se traslada a la discusión actual; por lo que a nada habrá de conducir el ver como “nuevas querellas” lo que ya desde su propio origen resulta sumamente arduo de desentrañar.¹¹ Se analizará también aquí, entonces, en qué sentido la estética sistemática generada por el siglo XVIII -y representada conjuntamente por Kant respecto del análisis filosófico y por el poeta

⁸ Particularmente presentes en sus obras ya citadas *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften* (Band IV, pp. 385-463); y *Kritik der praktischen Vernunft, Gesammelte Schriften* (Band V, pp. 1-163), así como en los opúsculos que conforman su filosofía de la historia.

⁹ *Kritik der Urteilskraft, Gesammelte Schriften* (Band V, pp. 165-485); *Crítica del Juicio*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1961.

¹⁰ Cfr. G.Vattimo, *Más allá de la interpretación (Oltre l'interpretazione, 1994)*, trad. P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995, p. 101.

¹¹ Cfr. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo (The Roots of Romanticism, 1965)*, trad. S. Marí, Madrid, Taurus, 2000, p. 47 y p. 85.

alemán J.W. Goethe en cuanto a su más plena consumación artística¹²-significa una conjunción providencial en la cultura de la época, capaz de trascender la cuestión más limitada de “lo bello” hacia el esclarecimiento de una nueva antropología filosófica.¹³ Es, así, en este contexto, en el que Goethe se constituye en símbolo de los ambivalentes sentimientos de una época que se debate entre “particularidad” y “universalismo”, en la medida en que su obra bascula entre la exaltación de la propia cultura como fuente de inspiración para la actividad creadora, y el reconocimiento de aquellas producciones que, en su calidad y profundidad humanas, dan muestras, también, de una clara vocación de universalidad.¹⁴ Se verá luego cómo la opinión corriente acerca de que el siglo de Kant habría carecido de sentido histórico es claramente contestada desde las figuras de G. Vico y J. Herder, quienes, anticipándose a los planteamientos más propios del siglo XIX, dan muestras de un pensamiento ilustrado que -desde el seno de sus ambigüedades- prepara las armas para la conciencia histórica que vendrá¹⁵. Y, al mismo tiempo, cómo este último, con su concepto de *Volksgeist* y su exaltación de la identidad colectiva, comienza a dejar instalada la convicción en torno de la unicidad de las culturas, juntamente con el rechazo de todo intento deliberado por imponer “universalismos” desde un punto de vista culturalmente sesgado.¹⁶ Finalmente, cierra esta primera recepción del universalismo kantiano el pensamiento integrador de Hegel quien, en un intento de síntesis de las principales líneas recogidas hasta aquí, busca recuperar a través del concepto de *Sittlichkeit* tanto lo fundamental del legado universalista como la profunda conciencia histórica y particularista de Herder.¹⁷

¹² Cfr. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración (Die Philosophie der Aufklärung, 1932)*, trad. E. Imaz, México, F.C.E., 1943, pp. 263-264.

¹³ Cfr. E. Cassirer, *ibid.*, pp. 328-330.

¹⁴ Cfr. J. P. Eckermann, “Conversaciones con Goethe” (“Gespräche mit Goethe” 1823-1832), en J. W. Goethe, *Obras Completas*, trad. R. Cansinos Assens, 5.ª ed., Madrid, Aguilar, 1968, t. II, pp. 1143-1146.

¹⁵ Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 223.

¹⁶ Ideas que serán analizadas a partir de sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herders sämtliche Werke (Band 13), Chesnut Hill, MA, 2007; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1959.

¹⁷ Fundamentalmente en base a su *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970; *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, F.C.E., 1966, y *Grundlinien*

Este recorrido deja, así, a las puertas de un segundo capítulo en el que resulta insoslayable capitalizar lo sustancial de la radical crítica nietzscheana a toda toma de posición que se pretenda “universal”, para pasar luego a considerarse con cierto detenimiento el momento de ruptura en el que, tras sus huellas, la filosofía occidental cambia en un decisivo “giro” toda su base de sustentación. Dicho trayecto resulta central en este punto de la investigación debido a que toda la herencia filosófica analizada en el capítulo anterior es revisada y reformulada en términos de este nuevo prisma de pensamiento. En él se da el paso, en efecto, desde la tradición “epistemológica” -estructurada sobre la así denominada “filosofía de la conciencia”, cuyo desafío está vinculado a intentos de aproximación al mundo real de manera prácticamente “especular”¹⁸-, hacia unas nuevas categorías de pensamiento que reaccionan ahora firmemente contra aquellas intenciones teóricas. De este modo, en un intento de abandonar lo que es entendido aquí como un lastre de siglos para la cultura occidental, se vuelve la mirada hacia un lenguaje que, por inmediato y constitutivo, habría permanecido prácticamente inadvertido para toda la tradición anterior. Se tratará de rescatar, por tanto, aquí, los verdaderos hallazgos de esta *koiné* filosófica, fundamentalmente bajo la forma de la hermenéutica y el neopragmatismo contemporáneos, los que, sin embargo, alentados por la entusiasta recuperación de la relación entre *éthos*, *éthnos* y *lógos*, parecerán desentenderse, por momentos, de las hasta entonces cruciales -al menos para el universalismo de corte kantiano- cuestiones de justificación.

Seguidamente, un tercer capítulo es el espacio destinado a presentar los argumentos de los principales referentes del debate contemporáneo que anuda en su seno todos los hilos de la discusión anterior. En efecto, como marco más amplio en el que se dirime la suerte de las ideas universalistas, aparece en el centro del pensamiento ético-político actual la discusión

der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, J. Hoffmeister, Hamburg, 1955; *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J. L. Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

¹⁸ Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 315 y ss.

entre “liberales y comunitarios”¹⁹, debate que se inicia cuando, a partir de la década del 70, comienza a darse la recuperación del proyecto normativo y universalista moderno que -por razones tales como el auge de la metaética en el seno de la filosofía analítica y la fuerte resistencia de comienzos de siglo a abordar el problema de la fundamentación- había quedado prácticamente desatendido hasta ese momento. Es en este contexto en el que corrientes neocontractualistas, procedimentalistas y dialógicas -continuadoras de aquel basamento kantiano, y fundamentalmente centradas en el reconocimiento de la libertad individual- capitalizan, no obstante, la severa advertencia de las filosofías del “giro” acerca de los graves riesgos de confluir, como en el pasado, en una razón “monológica”. Por lo que el común denominador de estas interpretaciones se da en torno de la recuperación del “punto de vista moral”, aunque ahora en términos de un “nosotros” que, retomando la separación entre lo “bueno” y lo “justo”, intenta ser capaz, todavía, de reactualizar la insistencia kantiana en que es este último el objetivo prioritario de la ética.²⁰

Por el contrario, hacia la década del 80 y como crítica al retorno de aquel programa racionalista y cognitivista, tiene lugar una reacción que, acentuando la conciencia de los límites de tal proyecto, opone ahora a la argumentación y el consenso alentados por aquéllos, la recuperación de la idea de “verdadero fin” de la “naturaleza humana”, así como de la posibilidad de una mucho más intensa “autocomprensión intersubjetiva”. Historia, tradición y comunidad pasan a ser los ejes centrales de estas posiciones que, volviéndose por momentos hacia la *phrónēsis* aristotélica, o adoptando cierta impronta hegeliana en la recuperación de su concepto de *Sittlichkeit*, insisten en la necesidad contemporánea de hacerse de criterios sustantivos de moralidad como suelo firme al que aferrarse en

¹⁹ Cfr. Ch. Taylor, “Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario”, en N. Rosenblum (dir.), *El liberalismo y la vida moral (Liberalism and the Moral Life, 1991)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1980, pp. 177 y ss.

²⁰ Ideas que serán analizadas a partir de las obras de J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press, revised edition, 1999, y *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993; y, por parte de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp; *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, y *Theorie des kommunikativen Handelns (Bände I und II)*, Frankfurt, Suhrkamp; *Teoría de la acción comunicativa*, I y II, trad. M. Jiménez Redondo, 2.ª reimpresión, Madrid, Taurus, 1992.

tiempos de perplejidades y secularización. Rechazando, así, la supuesta imparcialidad del “punto de vista moral”, recuperan firmemente la idea de que no es posible establecer lo “justo” si no es desde una determinada concepción del bien, con lo que reinstauran la exigencia de apartarse de modelos éticos formalistas para revalorizar, en cambio, el carácter material y situado de los criterios particulares de valoración.²¹

Se llega así al cuarto capítulo de esta investigación, en el que el recorrido histórico-descriptivo realizado hasta aquí da lugar a un momento sistemático-problemático que trae consigo la significativa constatación de que los diversos planteamientos que se le formularan a la tradición universalista en aquel recorrido histórico dan muestras claras de configurarse, en muchos casos, en forma de críticas contrapuestas; de modo que no sólo dejan en evidencia la imposibilidad de dar cuenta de ellas en una única reconstrucción integradora, sino que ponen de manifiesto, a su vez, cierta inconsistencia lógica, en algunos casos, en el propio seno de una misma interpretación. Surge de aquí, por tanto, la posibilidad de poner en confrontación los tópicos centrales involucrados en cada una de estas diadas, en un intento por llegar a determinar cuál es el núcleo básico capaz de articular del mejor modo posible a tales atendibles variables en cuestión.

Finalmente, un quinto y último capítulo será el destinado a efectivizar el contraste final entre las corrientes fundacionales de la *phrónēsis* aristotélica, la *Sittlichkeit* hegeliana y la *Moralität* kantiana -origen filosófico, en definitiva, de la discusión que aquí tiene lugar-, con el objeto de desentrañar hasta dónde llega el distanciamiento entre tales esquemas de pensamiento práctico y, a la inversa, si cabe todavía concebir para ellos algún modo posible de conciliación. En suma, es a partir de la consideración de que se está aquí frente a una de las cuestiones centrales de la filosofía ético-política contemporánea, que este trabajo defenderá la idea de que la tradición universalista en ética es aún capaz de evitar que

²¹ Se aludirá fundamentalmente a las interpretaciones de M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, 2nd. ed., Cambridge UK, Cambridge University Press, 1998, y A. MacIntyre, *After Virtue*, 3rd. ed., Notre Dame IN, Notre Dame University Press, 2007.

sólo quepa tener que resignarse ante las consignas más clásicamente “liberales” -las que, según sus adversarios, no logran dimensionar la radicalidad de la crisis sufrida por el paradigma eurocéntrico ilustrado en el siglo XX-, y aquellos representantes de corrientes “comunitaristas” extremas, quienes, incapaces de asumir los desafíos de una cada vez más creciente cercanía, proponen un nostálgico retorno al pasado, y el refugio ensimismado en el dialecto y la fragmentación.

CAPÍTULO I

EL SURGIMIENTO DEL UNIVERSALISMO ÉTICO EN LAS AMBIGÜEDADES DE LA ILUSTRACIÓN

A. EL PENSAMIENTO DE I. KANT EN LA GESTACIÓN DE LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA

1. SUS IDEAS ÉTICO-POLÍTICAS: *MORALITÄT* MÁS ALLÁ DE LA *PHRÓNĒSIS*

La tradición del universalismo ético tiene un indiscutible origen filosófico en la obra de I. Kant, aunque es habitual reconocer que sus más firmes antecedentes teóricos están presentes ya en el estoicismo antiguo y en el cristianismo. Esto se debe a que, tras la ruptura de la unidad social de la *polis* griega y la consiguiente disolución de las normas e ideales compartidos que la configuraban, comienza a surgir en el mundo antiguo la necesidad de elaborar un concepto de “naturaleza humana” que no requiriera del apoyo de ninguna comunidad de origen; y dado que sin esa facticidad normativa que la *polis* representaba no era posible ya mantener un referente objetivo para el uso correcto de la razón, el estoicismo se consolida como la primer corriente de pensamiento que intenta explicar el sentido del obrar humano más allá de los propios contextos socio-históricos.²² Hace su aparición, así, la “conciencia individual” que, interpretando la racionalidad en términos de respeto a la “ley natural”,

²² Como es sabido, la escuela estoica se mantiene en Atenas mientras ésta deja de ser *el* centro político del mundo griego (y finalmente *un* centro político de importancia); por otra parte, sus fundadores son étnicamente griegos sólo a medias ya que los caracteriza un mestizaje cultural greco-semita, exhibiendo, debido a ello, un sello cultural bilingüe. Por eso es que, cuando durante su último período esta escuela queda bajo la influencia militar y administrativa del Imperio Romano, se termina de completar el cuadro de situación favorable al abandono de la idea de ciudadanía entendida como restringida exclusivamente a la *polis* griega, para pasar a considerarla ahora como más propia de una cierta “comunidad universal”. (Cfr. J. C. García Borrón, “Los estoicos”, en V. Camps (ed.) *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona, Crítica, 2002, p. 210).

propone, por primera vez, la participación de todos los hombres en una comunidad universal.²³

Poco después, el cristianismo pasa a imbuir de contenido concreto ese marco deontológico²⁴ establecido por el estoicismo, aunque retrotrayendo el nivel de abstracción que éste había alcanzado con su concepto de ley natural al hacerse ahora dependiente de los mandatos y obligaciones queridos por Dios. El lugar del conocimiento de la realidad y de sí mismo que pregonaban los estoicos pasa a ser ocupado por la revelación divina, y si bien el esquema conceptual que había dado lugar a la teoría del derecho natural sigue siendo el mismo, esta concepción ve ahora asegurada su fuerza intersubjetiva gracias al fundamento que le otorga la revelación religiosa. Lo cierto es que el rasgo fuertemente universalista presente ya en los estoicos continúa vigente en el cristianismo en la medida en que no sólo se considera que esta ley natural reside en cada hombre como forma de participación en la ley divina, sino que sus mandatos son reforzados externamente, a través de la firme exhortación cristiana a la fraternidad universal.²⁵

²³ “Los estoicos quieren fundar [...] su propia *ataraxia* (para ellos imperturbabilidad, firmeza) en la *comprensión de la naturaleza cósmica y humana*, la aceptación de la *ley natural* y la idea de una nueva *polis universal*, la ‘cosmópolis’, que, siendo *natural*, sea también ‘política’ (civilizada, social, supraindividual) y de la que el individuo se sienta orgánicamente *parte*”. De este modo, están convencidos de que “todo en la naturaleza está sujeto a una ley universal que el hombre, por participar conscientemente en ella, conoce y puede hacer suya. Aplicada a la regulación de la conducta se formula así: vivir en conformidad con la naturaleza (*homologouménos téi phýsei*)”, donde “la naturaleza en conformidad con la cual hay que vivir es la ‘común’ (*koiné phýsis*) y, en el caso del hombre, la naturaleza racional”. (*Ibid.*, p. 218).

²⁴ Entendiendo por “deontológico” el sentido etimológico de *déon*, “deber”, es decir, la preocupación por realizar la acción correcta (racional) y no por perseguir ciertos “bienes” o resultados deseables tales como la felicidad, la salud, las posesiones o el honor.

²⁵ El sentido universalista del cristianismo se aprecia especialmente en la noción de “prójimo”, presente en el evangelio de Lucas a través de la parábola del samaritano. (Lc., 10, 29-37). Allí se da un giro sustancial en la interpretación de este concepto en la medida en que se rompen las barreras que circunscribían la noción de prójimo a la propia raza o profesión de fe religiosa, dejando sin efecto el significativo complemento de la tradición anterior que ordenaba “y aborrecerás a tu enemigo”. (Cfr. Mt., 5, 43 y Lev., 19, 18). (Cfr. J. Gómez Caffarena, “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en V. Camps, *op. cit.*, p. 290).

Pero más allá de estos antecedentes del universalismo ético²⁶, está claro que esta tradición hunde sus más sólidas raíces teóricas en plena modernidad, con la obra de Immanuel Kant. Históricamente esto se debe a que tras la fragmentación religiosa y cultural del mundo medieval, originada a partir de la Reforma, en el siglo XVI, entra verdaderamente en crisis la seguridad del fundamento necesario para dar sustento al deber moral; de modo que en busca de un apoyo sólido en el cual sostenerlo, Kant dirige su atención no ya hacia los objetos de la voluntad -externos a ella y por tanto siempre inestables-, sino hacia la voluntad misma, profundizando el camino deontológico inaugurado por los estoicos. Establece, así, desde el comienzo de su pensamiento crítico, que el conocimiento puede tener dos tipos de relación con su objeto: “o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el

²⁶ Es necesario, antes de continuar avanzando, realizar algunas precisiones en torno de términos como “ética”, “moral” y “eticidad”, los que serán frecuentemente utilizados a lo largo de este trabajo. Aquí se seguirá el uso de estos conceptos tal como los analiza R. Maliandi entre las páginas 17-20 y luego 74-75 de su obra *Ética: conceptos y problemas*, 2.ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2004, donde se define a la ética como la “tematización del *éthos*”, entendido éste como el “fenómeno de la moralidad” o como “la facticidad normativa” presente en toda cultura. Por otra parte, si se considera su etimología, “ética” deriva del griego *éthos*, y moral -su traducción al latín- proviene del vocablo *mos*, ambos con el significado básico de “costumbre”, “modo de ser”. Sin embargo hoy -y más allá de que muchas veces en el lenguaje corriente los términos “ética” y “moral” sean utilizados como sinónimos, cosa que ocurrirá también en esta investigación-, debido a una convención bastante extendida, es habitual que se vea a la Ética como la disciplina filosófica que realiza la “tematización”, y a la “moral” como lo tematizado (las costumbres, los códigos de normas, etc.). Lo que contribuye a complicar el panorama es que a partir de Hegel surge el concepto de “eticidad” (*Sittlichkeit*), con el cual éste pretende distanciarse de la moral kantiana (*Moralität*) a la que considera abstracta y excesivamente desvinculada de factores históricos, apelando para ello al término “eticidad”, con el que alude a formas más concretas del *éthos*, esto es, a la racionalidad encarnada en la vida política en la que moralidad y legalidad se integran. Así, dado que más adelante filósofos poshegelianos continúan reservando el concepto de “moralidad” para aludir a los fundamentos universales en sentido kantiano, mientras que “ética” queda destinada al *éthos* concreto -o costumbres de una comunidad determinada-, se llega a producir, según esta interpretación, prácticamente una inversión del uso de la convención mencionada.

*conocimiento práctico*²⁷. De modo que, a partir de allí, se aboca a una nueva fundamentación de la moralidad que se caracterizará por concentrarse en el fenómeno de la *obligación moral*, el procedimiento de *universalización de la máxima* de la acción, y la primacía del concepto de *persona autónoma*, criterios que, de un modo u otro, se hacen extensivos luego a toda la tradición universalista.²⁸

En pos de ese objetivo, por tanto, la formulación central de Kant es la siguiente: “Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal: éste es el canon del juicio moral de la misma en general.” Esto significa que “algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede siquiera ser pensada sin contradicción como ley natural universal y mucho menos se puede *querer* que *deba* serlo. Es cierto que en otras no se encuentra esa imposibilidad interna, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma.” De modo que, para Kant, “es fácil ver que las primeras contradicen al deber estricto -ineludible-, y las segundas al deber amplio -meritorio-, y así todos los deberes, en lo que se refiere al modo de obligar -no al objeto de la acción-, quedan, por medio de estos ejemplos, considerados íntegramente en su dependencia del principio único”.²⁹ Por lo que de este fragmento se desprende que es la *forma*³⁰ -la posibilidad de universalización sin caer en contradicciones-, y no el contenido de la máxima³¹, lo que determina la moralidad de la acción; aunque esto no significa que tal contenido sea irrelevante, sino que

²⁷ I. Kant, *KrV* III, B VIII; *CRP*, p. 16.

²⁸ Cfr. O. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, F.C.E., 1996, p. 87.

²⁹ I. Kant, *GMS* IV 424; *FMC*, pp. 66-67. Los ejemplos centrales aportados por Kant para la distinción entre “deberes estrictos” y “deberes meritorios” son, respectivamente, el de la “falsa promesa”, y el del “descuido de los talentos naturales”. En el primer caso, la imposibilidad está dada por el hecho de que, de universalizarse, tal máxima “destruye” la propia institución de la promesa, con lo cual se anula a sí misma; en el caso de los talentos no desarrollados, en cambio, se da en el hecho de “querer” entregarse a la ociosidad al tiempo que “se necesita” desarrollar todas las facultades dado que “éstas sirven para toda suerte de propósitos”. (Cfr. *GMS* IV 422-423; *FMC*, pp. 64-66).

³⁰ Cfr. I. Kant, *KpV* V 27; *CRPr*, p.32.

³¹ Dice Kant en *GMS* IV 420, nota; *FMC*, p. 63, nota 9: “La máxima es el principio subjetivo del obrar [...] es el principio según el cual *obra* el sujeto. Pero la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, y el principio según el cual este ser *debe obrar*, esto es, un imperativo”.

recibe su significación moral última de un criterio de justificación que exige como determinante la posibilidad de la aceptación *intersubjetiva* al momento de establecer la admisibilidad o no de una acción. Lo importante es que ya se destacan aquí los rasgos centrales de todo criterio de universalizabilidad: la exigencia de *consistencia* hecha a un *sujeto práctico* a quien se considera dotado de *voluntad racional*. La coherencia debe darse, así, entre el acto individual y la posibilidad de que ese mismo acto sea llevado a cabo por *todos* los demás sujetos.³² Kant destaca con ello un aspecto central de la tradición universalista: la inaceptabilidad de pretender hacer una excepción en beneficio de sí mismo, avasallando la *igualdad* básica entre todas las personas. Remarca, en este sentido, que “si atendemos a nosotros mismos, en los casos en que transgredimos un deber, encontraremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una ley universal, porque eso nos es imposible; sino más bien lo contrario de esa máxima es lo que debe mantenerse como ley universal, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros -o aun sólo para este caso- en provecho de nuestra inclinación”.³³

Esta constatación, de que la lesión de un deber (*das moralische Sollen*) reside, ante todo, en el no reconocimiento de la igualdad entre las personas, se sustenta, a su vez, en el presupuesto kantiano de la igual *dignidad* de la que son portadores todos los seres racionales, y, por ende, de la *reciprocidad* con la que deben tratarse entre sí.³⁴ No otra cosa es la que hace posible la *imparcialidad*³⁵ que aparece claramente reflejada en las actuales caracterizaciones del principio de universalización:

³² “No cabe duda de que el principio de Kant, fuera o no el principio último de la ciencia moral como él creía, es enormemente aplicable a la manera en que juzgamos la moralidad de las acciones. Ciertamente podemos condenar como inmoral a una persona que pretendiendo que una norma determinada se adopte de forma universal, al mismo tiempo ella evita cumplirla”. (S. Körner, *Kant (Kant, 1955)*, trad. I. Zapata Tellechea, 2.ª ed., Madrid, Alianza Universidad, 1981, p. 122).

³³ *GMS* IV 424; *FMC*, p. 67.

³⁴ J.F. Fries, discípulo y continuador de Kant, fue quien por primera vez extrajo estas implicancias de la doctrina kantiana y las afirmó como *contenido* de la ley moral. (Cfr. J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, 1.ª ed. 1805, 2ª ed. a cargo de L. Nelson, Gotinga, Öffentliches Leben, 1931, cit. por O. Guariglia, *op. cit.*, p. 93).

³⁵ Guariglia destaca, en este contexto, la importancia de la imparcialidad para la tradición universalista, formulada ya por L. Nelson como “principio de abstracción numérica entre las personas”, que indica que “en toda aplicación de una norma moral o jurídica

[U] Si F , con la propiedad b no debe fr (o no- fr) a G o H , con las propiedades c o d en las circunstancias x , entonces G , con la propiedad b , no debe fr (o no- fr) a F o H , con las propiedades c o d en las circunstancias x o similares en todos los aspectos relevantes.³⁶

Sin embargo, tal como se observa aquí, además de la notoria reciprocidad, en esta formulación del principio de universalización se destaca particularmente la expresión "no debe", en consonancia con lo que en la fórmula kantiana se nos insta fundamentalmente a "no hacer" -en aquel caso, lo que conduzca a algún tipo de contradicción cuando lo que un agente moral quiere para sí *no* puede ser hecho por todos-. De modo que no es casual que la formulación deba ser expresada en forma *negativa*: si por universalidad de la norma hemos de entender su *validez para todos*, es decir, con independencia de condicionantes personales, sociales, culturales, etc., resulta claro que las obligaciones *positivas* afectarán siempre a grupos más limitados de personas -aquellas en condiciones de cumplirlas por estar en la situación indicada-; mientras que sólo lo que *no* debe ser hecho en ningún caso puede tener un alcance verdaderamente universal.³⁷ Por otra parte, un deber positivo sólo puede obligar al agente

solamente cuentan las propiedades definitorias, sea de la naturaleza, de la habilidad, capacidad, disposición, del rol social, etc., de las personas, con total prescindencia de los individuos que posean esas capacidades o desempeñen esos roles". (Cfr. L. Nelson, *Ética crítica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, pp. 294-295).

³⁶ O. Guariglia, *op. cit.*, p. 26.

³⁷ Precisa, al respecto, Guariglia: "Tomemos las tres prescripciones siguientes: (1) 'Juan debe ayudar a su hijo en el desempeño de sus tareas escolares'. (2) 'Todos los padres deben contribuir a la educación de sus hijos'. (3) 'Nadie debe interferir en la educación de las capacidades de otro individuo'. [...] Las máximas de tipo (1) son completamente *contingentes*, no solamente porque se refieren a dos individuos precisos, sino también porque afectan un acto singular en esa relación, que posiblemente sea irreplicable con respecto a otros individuos en la misma situación, por ejemplo, Juan y su otro hijo. En efecto, para algunos niños 'ayudarlos' consiste, posiblemente en dejarlos librados en general a sus propios medios [...] Las prescripciones como (2) son de carácter claramente más general, ya que incumben a un amplio conjunto de individuos, en este caso, el *género* de los padres. Tales prescripciones son típicas de los *deberes positivos* que afectan la asunción de roles sociales, económicos, jurídicos, profesionales, políticos, etc. Las prescripciones como (3), por último, son auténticamente universales no solamente por tratarse de una obligación que afecta a *todos* los individuos, sin cualificaciones, sino también porque los afecta en todas las circunstancias". (*Ibid.*, pp. 43-46).

en cuestión a realizar una acción a conciencia, pero el mandato no puede extenderse, más allá de eso, al resultado de la acción, que no quedará garantizado. En cambio, en las prohibiciones éste está también asegurado desde el momento en que la acción -de acuerdo con la prohibición- sencillamente no tendrá lugar.³⁸

Es a partir de estas consideraciones, por tanto, que, desde el punto de vista lógico-práctico, la tradición universalista llega al reconocimiento de que *no* es posible establecer obligaciones *positivas* de manera universal; por lo que, a diferencia de las éticas *sustanciales*, en las que se intenta responder a la pregunta más amplia acerca de “de qué manera es necesario que un hombre viva su vida” -de modo que involucren en la discusión una escala de bienes y orientaciones positivas-, la tradición universalista originada por Kant pasa a circunscribir el objeto de la indagación ética a la “reconstrucción metódica de la estructura argumentativa o práctico-racional de la moralidad entendida ésta como el ámbito estricto de las obligaciones incondicionales que conforman el marco de la acción social y política”.³⁹ Se establece, así, una firme separación entre la “moralidad” (*Moralität*) en sentido estricto -concebida como el campo de las *interacciones justas*- y las diversas “concepciones de bien” que, desde este enfoque, quedan reservadas a la decisión personal, viéndose tan sólo limitadas por la consideración de los intereses de los otros miembros de la sociedad.⁴⁰

Por otra parte, si bien se reconoce que el sujeto moral está siempre histórica y narrativamente situado, y que el estudio de las condiciones fácticas constituye parte fundamental de las investigaciones éticas, la corriente universalista insiste en que el análisis del fenómeno moral en sentido estricto debe circunscribirse al concepto normativo de *persona* dado su carácter abstracto y su evidente validez contrafáctica; concepto

³⁸ Fue L. Nelson quien por primera vez estableció el carácter *negativo* y *restrictivo* de las prescripciones estrictamente universales. (Cfr. Guariglia, *ibid.*, p. 46).

³⁹ *Ibid.*, p.17.

⁴⁰ De este modo, Nelson llegaría a hacer una distinción central entre “valoración *moral*” y “valoración *estética*”, según la cual, en tanto la primera tiene valor no de manera “intrínseca”, sino a causa del *disvalor infinito* que posee la acción inmoral *alternativa*, la “valoración estética” involucra, por el contrario, un “valor positivo intrínseco”, y admite una gradación respecto de su manera de contribuir a la formación integral de la personalidad. De aquí concluye Nelson que ninguna acción positivamente valiosa puede llegar a ser obligatoria. (Cfr. L. Nelson, *op. cit.*, pp.256-258).

que, como es sabido, Kant explicita apelando a su célebre noción de “fin en sí mismo”. En efecto, los seres cuya existencia no se asienta en la “voluntad” sino en la “naturaleza”, tienen, por ser seres *irracionales*, un valor meramente relativo, como medios, por lo que se denominan “*cosas*”. A los seres racionales, en cambio, “se los llama *personas*, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y que, por lo tanto, limita en este sentido todo arbitrio (y es un objeto del respeto)”. De este modo, las personas no son “meros fines subjetivos, cuya existencia -como efecto de nuestra acción- tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran servir ellas de medios, porque sin esto no existiría la posibilidad de hallar en algún lado algo *con valor absoluto*. Pero si todo valor fuera condicionado y, por lo tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo”.⁴¹

Kant afirma, en definitiva, con esto, que el ser humano debe ser dejado fuera de toda cadena causal, planteada en términos de fines y medios, lo que significa que debe poder realizar su propio plan de vida sin ser tomado *sólo* como “instrumento” para el logro de los objetivos de los demás. Por lo que es esta conciencia fortalecida de cada persona como ser dotado de una *dignidad* que debe ser respetada, la que se halla en la base del mencionado carácter prohibitivo de las normas universales, desde el momento en que constituye un principio “que es la suprema *condición limitativa de la libertad de las acciones* de todo hombre...”.⁴² De manera que ambas formulaciones del “imperativo categórico”, es decir, “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁴³, como la aludida al comienzo de este análisis: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se vuelva ley universal”⁴⁴, tienen su justificación última, en suma, en esta obligación fundacional de no avasallar a seres dotados de un valor *absoluto*.

⁴¹ I. Kant, *GMS IV* 428; *FMC*, pp. 72-73.

⁴² *GMS IV* 430-431; *FMC*, p.76, (la cursiva es agregada).

⁴³ *GMS IV* 429; *FMC*, p. 74.

⁴⁴ *GMS IV* 421; *FMC*, p. 63.

No otra cosa hace que, prestando quizás la más firme confirmación a esta evidencia filosófica, el principio enunciado en términos religiosos como la “regla áurea” opere en este mismo sentido *universalista* y *restrictivo*⁴⁵. Como es sabido, una de las primeras versiones registradas de esta regla universal se halla en Confucio⁴⁶ bajo su formulación: “Lo que *no* deseas para ti, *no* lo hagas a los demás hombres”, seguido por otro registro, desde el judaísmo, también planteado negativamente: “*No* hagas a los otros lo que *no* quieres que te hagan a ti”.⁴⁷ Recién en la formulación cristiana este mandato es presentado en forma positiva: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos”,⁴⁸ manteniéndose, sin embargo, su significación básica en cuanto a la reciprocidad en el trato humano, y no en el sentido de inducir a los demás respecto de preferencias personales.⁴⁹

En este sentido, también Kant realizaría su propia interpretación de la versión cristiana de la regla áurea en su análisis en torno del mandato que ordena “amar al prójimo como a nosotros mismos”. Tras presentar su argumentación central en cuanto a que lo que hace valiosa moralmente a una acción es haberla realizado “por respeto al deber” (*Handlungen aus Pflicht*) y no meramente “por inclinación” (*Neigung*) -es decir, movidos sólo por el sentimiento-, Kant remarca lo que considera como el sentido último de este célebre mandamiento: “De este modo hay que entender, sin duda, los pasajes de la Escritura en donde se ordena amar al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor -como inclinación- no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber -aun cuando ninguna inclinación impulse a hacerlo y hasta se oponga una aversión natural e irreprimible- es

⁴⁵ Kant, sin embargo, advierte expresamente que dicha regla proviene de la evidencia fundamental de que los hombres son “fines en sí mismos”, y no a la inversa. (Cfr. *GMS* IV 430 nota; *FMC*, p. 75, nota 13).

⁴⁶ Confucio, *Diálogos*, 15, 23.

⁴⁷ Rabbi Hillel, *Talmud, Sabbat*, 31 a.

⁴⁸ Mt. 7, 12; Lc. 6, 31.

⁴⁹ De lo contrario, se da pie a la siguiente objeción a la regla áurea: “No hagas a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti. Puede ocurrir que sus gustos sean diferentes”. (G. B Shaw, cit. por J. Hospers en *La conducta humana (Human Conduct: Problems of Ethics, 1972)*, trad. J. Cerón Ayuso, Madrid, Tecnos, 1979, p. 403). Advertencia que, más allá de la humorada, resulta relevante en este contexto debido a que refuerza la conciencia de las dificultades de pretender afirmar obligaciones morales positivas sin referencia a los contextos y los sujetos involucrados.

amor *práctico* y no amor *patológico*, amor que radica en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en los principios de la acción y no en la tierna compasión: éste es el único amor que puede ser ordenado”.⁵⁰

Por lo que, aunque no se dicte el hecho de que el sentido religioso último de este precepto induce al trabajo paciente sobre uno mismo hasta alcanzar un afecto genuino hacia todos los demás, cuando se observa que por “práctico” Kant entiende una obligatoriedad “incondicional” que debe afectar a la totalidad de los sujetos, y por “patológico”, el sentido etimológico griego de *páthē*, entendido como pasiones, emociones, inclinaciones personales⁵¹, el pasaje cobra su más plena significación; reconoce con realismo que, ante los evidentes límites de la naturaleza humana -que hacen que, aun intentándolo, no siempre logre experimentarse un genuino afecto hacia todas las personas-, sólo resta la posibilidad, ésta sí plenamente moral, de respetarlas y no dañarlas aunque aquel sentimiento más profundo no se dé. Esto debe ser así si lo que se pretende es establecer obligaciones que efectivamente afecten a todos, más allá de que la conducta *supererogatoria*, del amor genuino, sin distinción, sea siempre válida como aspiración ejemplar.⁵²

De manera que el objetivo de Kant en este punto de su argumentación radica en acentuar la conciencia del *límite* ante la dignidad ajena como el valor más importante a ser resguardado, aunque siempre quepa, a partir de allí, avanzar hacia mayores exigencias. Es cierto que, si desde una óptica religiosa la razón para este reconocimiento estaría dada por ver en el *otro* un ser “hecho a imagen y semejanza de Dios”, a partir de la modernidad el motivo pasa a situarse, más bien, en la valoración de su carácter

⁵⁰ *GMS IV* 399; *FMC* pp. 33-34.

⁵¹ Cfr. *KpV V* 33; *CRPr*, p. 40.

⁵² “The principle of respect is not qualified according to our judgements of others’ moral worth. Not matter how horrible a person’s crimes, each person must be regarded with respect as a human being. Mockery and treating people with contempt are contrary to due respect, as are also many familiar forms of self-disparagement. More important, the emphasis in Kant’s theory is on the deliberative first person question, ‘What ought *I* to do?’ not comparative (or even absolute) questions of moral status. Nothing is good without qualification but a good will; but, for deep reasons, you can and should be responsible for the goodness only of your own will, not the wills of others”. (T. Hill, Jr., “Kantian Pluralism”, *Ethics*, Vol. 102, N° 4 (jul.1992), p. 762.

“racional”. Sin embargo, en cualquier caso, cuando ese reconocimiento es vulnerado en algún sentido el sujeto avasallado responde “indignado”, es decir, lesionado en su dignidad.⁵³ Queda así configurada, por tanto, la noción de “libertad negativa” -fundacional para esta tradición-, por la que se determina que *ningún* miembro de la sociedad puede *interferir* en las acciones de otro con violencia o mediante coacciones que produzcan un asentimiento forzado a fin de satisfacer las propias finalidades.⁵⁴ De este modo, visto desde el sujeto, tal concepto deja establecidos los límites de una esfera de libertad *privada* que desde entonces será crecientemente reconocida como el espacio necesario para desarrollar las propias capacidades y objetivos de vida.

Por otra parte, aquel concepto queda vinculado a la noción de *autonomía*, según la cual las acciones sólo pueden ser concebidas como “moralmente buenas” cuando se realizan contando con la convicción *interna*; en términos kantianos, “porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral (*pflichtmässige Handlungen*), sino que tiene que suceder *por* la ley moral (*Handlungen aus Pflicht*)”.⁵⁵ Así, tras afirmar que llamará a este principio “de la *autonomía* de la voluntad”, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificará de “*heteronomía*”⁵⁶, Kant introduce la noción de “reino de los fines”, la que presenta como “la conexión sistemática de distintos seres racionales por leyes comunes, establecidas según su validez universal”⁵⁷; de manera que la moralidad es, en este contexto, “la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo porque sólo gracias a ella es posible ser legislador en el reino de los fines”.⁵⁸ Por lo que, si bien es cierto que el surgimiento del sujeto autónomo es el resultado final de una evolución

⁵³ Señala al respecto Guariglia en *op. cit.*, p. 269, que la “dignidad” es el sentimiento apropiado para la relación entre los *sujetos autónomos* de la sociedad moderna -y no la benevolencia o la caridad-, porque es una relación *recíproca*: no puede existir sin el reconocimiento *mutuo*, entre dos sujetos, de las respectivas dignidades. Sin embargo, tal concepto no siempre fue entendido así ya que, originariamente, *dignitas* constituyó una noción relativa, ligada a *auctoritas*, y asumida, en todos los casos, como el respeto debido a cargos, títulos, riqueza o distinciones. (Cfr. *ibid.*, pp. 267-268).

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 163-164.

⁵⁵ *GMS IV* 390; *FMC*, p. 21.

⁵⁶ Cfr. *GMS IV* 433; *FMC*, p. 79.

⁵⁷ *Ídem*.

⁵⁸ *GMS IV* 435; *FMC*, p. 81.

secular, será a partir de esta intervención kantiana que se convierta en una noción central para toda la ética posterior, quedando en claro que la autonomía conquistada no significa la mera espontaneidad de la acción, sino que involucra una idea más compleja de libertad, como obediencia a una ley emanada de la propia voluntad.

Es en este sentido, por otra parte, que la noción de autonomía queda íntimamente vinculada a la crítica kantiana en torno de la *felicidad* como objetivo último de la vida moral en la medida en que, aun cuando Kant reconoce que asegurar la felicidad propia es una “exigencia de todo ente racional”⁵⁹ y “constituye un deber indirecto, al menos, ya que quien no está satisfecho con la propia vida puede fácilmente ser víctima de la tentación de infringir sus deberes”⁶⁰, también entiende que no existen principios determinados que puedan indicar con certeza qué es lo que habrá de conducir al individuo a tal felicidad; por lo que, frente a esta cuestión, sólo cabe dejarse guiar por los “consejos de la sagacidad”.⁶¹ Sin embargo, el núcleo del problema radica en que, al pretender dar orientaciones para la consecución de la felicidad personal, lo que se obtiene -en lugar de criterios que por su *forma* den cabida a una “armonía de voluntades”-, es principios prácticos que, por moverse tras un objetivo *material*, aseguran la mayor probabilidad de desentendimiento: “En efecto, como en otros casos una ley natural universal lo hace todo concorde, en este caso -si se pretendiera dar a la máxima [material] la universalidad de una ley- se produciría francamente el extremo más contrario de la concordancia, el peor conflicto, y la total anulación de la máxima misma y su propósito, puesto que la voluntad de todos no tendría entonces el mismo objeto, sino que cada cual tendría el suyo (su propio bienestar)...”.⁶² Es decir, lo esencial de toda determinación moral es que la voluntad quede determinada sólo por la ley, lo cual, en algún punto habrá de provocar, sin duda, un sentimiento que “puede denominarse dolor”, pero que, al limitar, frente a los demás, los propios intereses por la obediencia a aquélla, producirá, en definitiva, un “razonable *amor a sí mismo*”.⁶³

⁵⁹ Cfr. *KpV* V 25; *CRPr*, p. 30.

⁶⁰ Cfr. *GMS* IV 399; *FMC*, p. 32-33.

⁶¹ Cfr. *GMS* IV 415-416; *FMC*, pp.55-57.

⁶² *KpV* V 28; *CRPr*, pp. 33-34.

⁶³ *KpV* V 73; *CRPr*, p. 82.

A juicio de Kant, entonces, en tanto en el esquema clásico la *eudaimonía*⁶⁴ se constituye en la motivación última del obrar moral, en su sistema, por el contrario, tal objetivo tergiversa su misma esencia desde el momento en que, en su tarea de *limitar* y *contener* las inclinaciones naturales de los hombres, la moralidad hará de ellos, en todo caso, seres “dignos” de la felicidad, aunque no necesariamente “felices”.⁶⁵ Es en ese sentido que, para él, “las fronteras entre el amor a sí mismo y la moralidad están trazadas con tal claridad que aun la vista más común no puede menos que percibir si algo pertenece a una o a la otra”.⁶⁶

2. EL APOORTE DE LA TERCERA *CRÍTICA*: LO PARTICULAR EN BUSCA DE LO GENERAL

Será, no obstante, en el terreno de la filosofía de la historia, donde Kant reconcilie de algún modo la relación entre moralidad y felicidad al concebir la idea de que es la especie humana, como un todo, la que cosecha los frutos de tal comportamiento racional: “Sorprende, pues, que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad de habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto, sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban”. En efecto, para Kant, en tanto la clase de los seres racionales es mortal en su totalidad, la especie es “inmortal”, lo que le posibilita

⁶⁴ *EN* I, 7, 1098a 6-19.

⁶⁵ Cfr. *GMS* IV 393; *FMC*, p. 26 y *GMS* IV 396; *FMC*, pp. 28-29. Es que, en efecto, Kant nunca discute el hecho de que la “felicidad” constituye, para él, el estado de “satisfacción de todas las necesidades del hombre”, interpretación que, evidentemente, no puede sino convertirla en previsible antagonista de la moralidad. Resta considerar, sin embargo, de qué modo es abordado el concepto de *eudaimonía* en el propio esquema aristotélico, cuestión que se analizará en cap. V, B.

⁶⁶ *KpV* V 36; *CRPr*, p. 42. Sintetiza al respecto Körner en *op. cit.*, p. 117: “Al calificar la razón como práctica, Kant quiere indicar que nuestras acciones no están provocadas o impedidas siempre y únicamente por deseos e impulsos; que podemos decidirnos a actuar o negarnos a hacerlo por simples principios generales y no por cualquier deseo”. O dicho de otro modo: “Todo lo que pretende la teoría kantiana es que en ciertas circunstancias simples y comunes sabemos cómo sería el hecho de cumplir con nuestro deber”. (*Ibid.*, p. 120).

alcanzar "la plenitud de sus disposiciones".⁶⁷ Por lo que el inevitable "antagonismo" que enfrenta de continuo a los hombres es entendido también, en este contexto, como el instrumento "querido por la astucia de la naturaleza para llevar a cabo su tarea de largo alcance".⁶⁸ Sin esa resistencia permanente, por el contrario, los talentos humanos permanecerían ocultos, en tanto gracias a tal "rivalidad controlada" aquellas disposiciones despiertan y comienzan su desarrollo. De manera que "el hombre quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor qué es lo que es bueno para la especie, quiere discordia"⁶⁹; parecería, por tanto, que las solas fuerzas naturales, en colaboración con las de la racionalidad, son capaces de consumir la tarea de conducción de la especie humana hacia sus mejores niveles de realización.

Sin embargo, llegado este punto, Kant sugiere que el problema "más difícil" es el de la necesidad de una *autoridad común* pues, de lo contrario, con seguridad los hombres abusarán de sus semejantes; por lo que, dado que el "jefe supremo" debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre, "una solución perfecta jamás será posible y sólo cabe acercarse gradualmente a esta idea".⁷⁰ El pensamiento kantiano queda, así, a las puertas de una incipiente "filosofía política" a la que es posible acceder indirectamente a través de su tercera *Crítica*, aun cuando el germen de esta concepción esté ya instalado en la idea de que "una cabeza obtusa o limitada [...] puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar el juicio, no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir ese incorregible defecto".⁷¹ Kant adelanta, de este modo, la temática central de su obra de síntesis del pensamiento crítico anterior, en la que presentará al "*juicio*" como "la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal".⁷² Las

⁶⁷ "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" VIII 20; "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, p. 43.

⁶⁸ "...entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada al mismo tiempo a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla". (*Idem*).

⁶⁹ "Idee..." VIII 21; "Idea...", p. 44.

⁷⁰ "Idee..." VIII 23; "Idea...", p. 47.

⁷¹ *KrV* III B 132, nota; *CRP*, p.180, nota k.

⁷² *KU V* 179; *Ju*, p. 22.

dificultades para el pensamiento surgen, sin embargo, cuando “lo universal *no* nos es dado” y se debe desarrollar toda una nueva capacidad para hacer frente a lo cambiante y lo contingente. Precisando, así, esta doble posibilidad, afirma Kant que “si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley), la facultad de juzgar, que subsume lo particular en lo universal (aun en el caso de que, a fuer de la facultad trascendental de juzgar dé a priori las condiciones únicas en que sea posible efectuar esa subsunción), es *determinante* (*bestimmende Urteilskraft*); pero si lo dado es sólo particular, y para ello hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante* (*reflektierende Urteilskraft*)”.⁷³

En este sentido, el juicio *determinante* había sido ya objeto de estudio de la primera *Crítica*, en la que se establecen las leyes universales de la naturaleza, constitutivas de todo objeto natural en cuanto tal. La facultad del juicio *reflexionante*, en cambio, será estudiada separadamente ya que, a diferencia de la función constitutiva y cognoscitiva de la anterior, involucra una capacidad *heurística* y *regulativa* que no conoce ni afirma sino que conjetura, y supone que en la naturaleza existe un orden que, por no estar dado, debe ser buscado. Más aún, como capacidad mental *sui generis*, tal juicio reflexionante -que no procede de manera inductiva ni deductiva sino como un cierto “sentido silencioso”-⁷⁴, ha sido siempre concebido como “gusto”⁷⁵ y, por tanto, como perteneciente al ámbito del fenómeno estético, por lo que, precisamente, se diferencia en esto del juicio práctico moral, que constituye la voz de una “autoridad” -“razón” o “conciencia”- con validez para cualquier ser racional. Allí la conciencia razona y dicta lo que se debe o no hacer; en el juicio reflexionante, en

⁷³ *Ídem*.

⁷⁴ Expresión que, como advierte H. Arendt, se remonta a Cicerón, en *De Oratore*, III, 195: “Pues todo el mundo discrimina, mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones del arte y la proporción...”. Así, es sorprendente “la poca diferencia que existe entre la persona instruida y la ignorante en la capacidad de enjuiciar, mientras que en la de crear es enorme”. (H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982), trad. C. Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 119). Conferencias dictadas por Arendt por primera vez en la New School for Social Research durante el curso semestral de 1970 y editadas después de su muerte por Ronald Beiner.

⁷⁵ En el *KU* §1, V 203; *Ju*, p.45, dice Kant: “La definición de gusto en que nos fundamos es la siguiente: el gusto es la facultad de juzgar lo bello. El análisis de los juicios de gusto tiene que descubrir qué se requiere para llamar bello un objeto”.

cambio, Kant descubre una sutil facultad personal que lo motiva a describirla como un don: “Queda así claro que, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado”. Constituye, de este modo, el factor específico del llamado “ingenio natural”, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. “En efecto, ésta puede ofrecer a un entendimiento corto reglas a montones e inculcárselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo”.⁷⁶ De manera que el potencial implícito en esta diversa modalidad de pensamiento, así como varias de las consecuencias que el propio Kant extrae de ella, hacen de la tercera *Crítica*, según teóricos contemporáneos, la “filosofía política jamás escrita por Kant”⁷⁷, en la medida en que las cuestiones abordadas en ella están vinculadas con el problemático trato con lo particular, la peculiar capacidad de la mente humana para enfrentarse a lo contingente y singular y, en definitiva, con la sociabilidad como condición cultural y política básica.

Por lo que, tras la cuestión del gusto estético, tema predilecto del siglo XVIII, Kant descubre una facultad que fundamenta apelando a la idea de *sensus communis*, noción en él referida a “una facultad de juzgar que en idea (a priori) se atiende en su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio, sustrayéndose así de la ilusión que, procedente de condiciones personales subjetivas fácilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa.” Esto es lo que ocurre “cuando apoyamos los juicios propios en los de otros, no tanto reales cuanto más bien meramente posibles, y nos ponemos en el sitio de otros haciendo solamente abstracción de las limitaciones casualmente inherentes a nuestro propio juicio...”⁷⁸

⁷⁶ *KrV* III B 131; *CRP*, p. 179.

⁷⁷ Arendt afirma esto en varios pasajes de sus *Conferencias*. Al referirse a la *Crítica del Juicio* señala que “es evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes” (“Segunda conferencia”, en *op. cit.*, p. 33).

⁷⁸ *KU* §40, V 293; *Ju*, pp.147-148. Aclara Kant previamente que por “sentido común” se entiende la doble acepción de “común a todos” -lo que se opone a un *sensus privatus* en el que cae quien pierde la cordura-, pero también “lo vulgar, lo que se encuentra por

Esta idea, por tanto, de que se debe “ampliar” el propio juicio teniendo en cuenta el *punto de vista de los demás*, no involucra, en este caso, una razón determinada sólo por la conceptualización de lo que “todos puedan querer” -cuyo resultado podía ser anticipado desde la conciencia individual- sino que presupone una presencia más sustancial de la *pluralidad* en la consideración, al menos como experiencia mental, de la *multiplicidad* de los puntos de vista posibles. Esto lleva a Kant, así, a destacar la importancia de ejercitarse en las tres “máximas” que exige aquel sentido comunitario: primero, “pensar por sí mismo”, de modo autónomo; en segundo lugar, “ponerse en el lugar del otro”, lo que implica “sobreponerse a las condiciones subjetivas personales del juicio, en que tantos otros quedan como aprisionados, y reflexionar sobre su propio juicio partiendo de un punto de vista general (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros...)”,⁷⁹; y finalmente, mantener un “modo de pensar consecuente”, que “es el más difícil de alcanzar”, en tanto significa no entrar en contradicción con las propias ideas -a la manera en que Sócrates lo exigiera a nivel del pensamiento y que él mismo extendiera, más adelante, al nivel de la moralidad-. No en otra cosa consiste el pensamiento genuino, por tanto, que en exponer las propias ideas al escrutinio personal y público.⁸⁰

Por lo que es en este contexto en el que Kant avanza en el análisis del rol del artista, al que denomina “genio”, presentándolo como “el talento (don natural) para producir aquello para lo cual no cabe dar una regla determinada; [...] por consiguiente, la originalidad tiene que ser su cualidad primera...”.⁸¹ Reconoce, así, que el genio es el creador de la obra artística y que debe encontrar una forma de expresar sus ideas y

doquiera, por lo cual poseerlo no constituye un mérito o excelencia”, apreciación que parece reforzar la convicción verdaderamente pública que impregna este planteamiento kantiano.

⁷⁹ *KU* §40, V 294; *Ju*, pp. 146-147.

⁸⁰ Como es sabido, estas ideas son ampliadas por Kant en diversos opúsculos, entre ellos, “Was heisst: sich in Denken orientieren?” VIII 144; *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. E. Correas, Buenos Aires, Quadrata, 2005, pp. 71-72. Señala allí: “Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de *pensar*, y éste es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición”.

⁸¹ *KU* §46, V 307; *Ju*, p. 159.

comunicarlas.⁸² Sin embargo, para Kant es el *juicio de gusto* -aportado por quienes la contemplan- el que “da disciplina al genio”, ya que “le da una guía para que sepa por dónde y hasta dónde debe moverse si quiere seguir siendo idóneo”. Es decir que, en definitiva, el gusto es el que crea los límites del *espacio público* en el que la obra artística deberá aparecer si quiere “merecer un aplauso duradero, y al propio tiempo también universal”.⁸³ Esto se debe a que, cuando ante la obra artística particular surge en el observador el predicado de “belleza”, éste no pretende estar juzgando sólo por sí mismo, sino que emite su juicio en la intención de *persuadir* a los demás de su *validez*.⁸⁴ No obstante, dado que no existe un procedimiento “epistemológicamente seguro” para establecer la correspondencia entre dicho predicado y el objeto en cuestión, es el *consenso* el que se constituye en el único criterio posible para determinar lo acertado o no de tal valoración.

Por lo que esta toma de posición acerca de la conducta estética *pública* -que aleja a Kant, hasta cierto punto, del esquema de pensamiento que caracterizara a su filosofía práctica anterior- hace que, cuando se aboca, abandonado ya el ámbito de la *Crítica del Juicio*, a la cuestión de la organización política del Estado, llegue a la consideración de que el problema que lo convoca en este caso es el de cómo constreñir al hombre a ser un buen *ciudadano* aunque esto no esté necesariamente vinculado a hacer de él un “hombre bueno”. En este sentido reconoce que “...los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea del derecho, aunque con toda seguridad no es la moralidad la causa de ese comportamiento (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la

⁸² *KU* §49, V 317; *Ju*, p.169.

⁸³ *KU* §50, V 319-320; *Ju*, p. 171. A lo que agrega significativamente: “Por consiguiente, si en la pugna de ambas cualidades hay que sacrificar algo en un producto, debería ser más bien del lado del genio...”.

⁸⁴ Precisa Körner al respecto que el tránsito de una afirmación de gusto privado a otra que exige validez universal recuerda tránsitos análogos desde, por un lado, un juicio de *percepción* al correspondiente juicio empírico *objetivo* -por ejemplo, desde “esto me parece una piedra pesada” a “esto es una piedra pesada”- y, por otro lado, desde una aseveración de *deseo* a otra de *deber* -por ejemplo, desde “decir la verdad es deseado” (o deseable)” a “decir la verdad es un deber”. (Cfr. S. Körner, *op. cit.*, p. 166).

formación moral de un pueblo...)"⁸⁵. De manera que Kant sitúa ahora su confianza más en una buena *constitución*, un correcto diseño de las *instituciones*, y el *pensamiento ampliado*, que en la perfectibilidad moral de cada ciudadano. La moralidad queda reservada, en este contexto, al "autorrespeto" que se obtiene al conducirse de acuerdo con la propia conciencia cuando ésta impone los mandatos de la razón.⁸⁶ Sin embargo, frente a la cuestión política, para Kant "el problema del Estado tiene solución, por duro que ello suene, incluso para un pueblo de demonios".⁸⁷ Se trata, en efecto, de ordenar un conjunto de seres racionales bajo leyes universales -aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley- y establecer la constitución de un modo tal que, "aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en contenerlos mutuamente de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones".⁸⁸ Es decir que por "demonio" entiende Kant aquí al inmoral que sólo puede pretender exceptuarse a sí mismo -violando el imperativo categórico que ordena no hacer lo que no pueda ser universalizado-, si lo hace *secretamente*; no podrá, en cambio, comportarse de tal modo en público porque será evidente que atenta contra el interés común, lo que lo convierte en enemigo de la comunidad. En suma, la convicción implícita en este pasaje es que las malas intenciones no pueden ser mostradas públicamente, lo cual explica la gran insistencia del Kant de este período en torno a la cuestión de la *publicidad* de las ideas; es decir, no sólo libertad para pensar, sino también para comunicar y publicar, exponiéndose a la crítica.⁸⁹

Sin embargo, pese a que es notorio que cuanto más amplio es el contexto de ideas en el que se mueven los hombres más extensivo llega a

⁸⁵ *Zum ewigen Frieden* VIII 366; *Hacia la paz perpetua*, trad. J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 106.

⁸⁶ Arendt remite en su "Tercera conferencia", p. 45, a una carta de Kant a Mendelsshon, escrita en 1766, en la que el filósofo ya señalaba: "...la pérdida de la autoaceptación (*Selbstbillung*) sería el mayor mal que podría ocurrirme". Ella lo menciona en un contexto en el que pretende destacar la convicción kantiana de que la moralidad tiene que ver con una obligación, en principio, "para con uno mismo", idea que muestra coherencia con la expectativa de que gran parte de la ciudadanía no la viva de esa manera.

⁸⁷ *ZeF* VIII 366; *PP*, p. 105.

⁸⁸ *Ídem*.

⁸⁹ Cfr. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" VIII 36; "Respuesta...", en *op. cit.*, p. 59.

ser su pensamiento, esta sola capacidad no indica cómo debe concretarse la *acción* en el mundo público. No obstante esto, para Kant, es nuevamente el juicio el que debe mediar entre la teoría y la práctica, ya que el “ojo del observador” es el que actúa en calidad de *juez*, evaluando las implicancias de cada acontecimiento histórico a la luz de una perspectiva de futuro.⁹⁰ Así, los eventos de trascendencia a los que la población mundial asiste con su juicio crítico, conducen -espera él- a solucionar paulatinamente las cuestiones pendientes en la filosofía de la historia en relación con el grave problema de la autoridad interna y externa de los Estados. De este modo, en busca de un fundamento legal que posibilite sentar las bases de su *liberalismo político*, Kant se pronuncia en torno a una “constitución legítima” en la que, en primer lugar, se regulen las relaciones entre los *miembros* del Estado según el derecho político, reafirmando los conceptos centrales del universalismo ético -*libertad e igualdad*-, aunque ahora en su significación jurídica; pero, en segundo lugar, queden claramente establecidas también las relaciones necesarias entre los propios *Estados*⁹¹, momento en el que Kant aboga por la instauración de su célebre “Federación de paz”. En ella rechaza, ciertamente, la posibilidad de que los diversos Estados se fundan en uno solo, bajo el presupuesto de que “... la corriente de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenida, en vez de por la idea positiva de una república mundial, por el sucedáneo *negativo* de una federación permanente y en continua expansión...”.⁹² Nunca una sola potencia debe controlar a las demás ya que “la naturaleza quiere otra cosa”, y a fin de lograrlo ella misma “se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de lenguas y de religiones”.⁹³ Por el contrario, gracias a “la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias

⁹⁰ Cfr. “Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei” VII 85; “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en *op. cit.*, p. 186.

⁹¹ Cuestión ante la cual no vacila en dar muestras, al menos por el momento, de un cierto pesimismo. Dice al respecto en “Idee...” VIII 26; “Idea...”, en *op. cit.*, p. 50: “Con la engañosa apariencia de una libertad externa, la naturaleza humana padecerá los peores males, antes de dar el último paso que sólo constituye la mitad de su desarrollo: el de una mutua asociación de Estados.”

⁹² *ZeF* VIII 357; *PP*, p. 93.

⁹³ *ZeF* VIII 367; *PP*, p. 107.

conducen a coincidir en la paz, una paz generada y garantizada mediante el equilibrio de las fuerzas en la más viva competencia entre las mismas y no como resultado del quebrantamiento de todas las energías, como en el caso del despotismo y en el cementerio de la libertad”.⁹⁴

Por lo que, a fin de favorecer tal proceso conducente a una “paz perpetua” entre los Estados, menciona Kant varios objetivos “preliminares”, siempre en la misma clave de *prohibición universal*. Establece claramente un *no* al militarismo, en la idea de que “los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente porque amenazan ininterrumpidamente con la guerra a otros Estados con su disposición a estar siempre preparados para ella⁹⁵; postula un *no* al colonialismo, ya que “un Estado no es, por supuesto, un patrimonio (como el suelo sobre el que tiene sede). Es una sociedad de seres humanos sobre la que nadie más que él mismo tiene que mandar y disponer...”.⁹⁶ E insiste, también, en un *no* a la injerencia de un Estado sobre otro “pues, ¿qué le daría derecho a ello? ¿Tal vez el escándalo que da a los súbditos de otro Estado? Pero el escándalo tal vez pueda servir más bien de advertencia, al mostrar la gran desgracia que se ha atraído sobre sí un pueblo por su ilegalidad [...] Sin embargo, mientras esta lucha interna no esté decidida, la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso, un escándalo y convertiría en insegura la autonomía de todos los Estados”.⁹⁷

Finalmente, Kant deja sentada su convicción de que toda constitución legal debe contemplar no sólo las relaciones entre los ciudadanos y entre los propios Estados, sino aquello que él denomina el “derecho *cosmopolita*”, central cuando se asume que “hay que considerar a hombres y Estados en sus relaciones externas, como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad”. Es por eso que “...esta división [tripartita de las constituciones] no es arbitraria sino necesaria, en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre otros, estuviese en estado de naturaleza, implicaría el estado de guerra, cuando nuestro propósito es precisamente liberarse del

⁹⁴ *Ídem*.

⁹⁵ *ZeF VIII 345; PP, p. 74.*

⁹⁶ *ZeF VIII 344; PP, pp. 73-74.*

⁹⁷ *ZeF VIII 346 ; PP, p. 76.*

mismo”.⁹⁸ Así, el derecho cosmopolita debe derivar en una “hospitalidad universal” que significa que un extranjero no podrá ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este “derecho de visita” -señala- lo tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra “sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito”.⁹⁹ Consta, sin embargo, que, por el contrario, hasta el momento la historia ha verificado con más asiduidad una actitud avasallante por parte de ciertas naciones frente a otras; actitud que resulta abiertamente contraria al espíritu que pretende inspirar la mentalidad cosmopolita. Por lo que, “si se compara con ello la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*).” Destaca Kant, aquí, que tales territorios son para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecen a nadie, lo que hace que sus habitantes no sean tenidos en cuenta; así, por ejemplo, “en las Indias Orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambrunas, rebelión, perfidia y cuanto figure en la letanía de todos los males que afligen al género humano”.¹⁰⁰

De modo que la denuncia de esta realidad innegable -que, como puede verse, adelanta la crítica contemporánea al paradigma eurocéntrico y, paradójicamente, constituirá uno de los ejes centrales de la argumentación de gran parte de las propuestas antiuniversalistas- lleva finalmente a Kant a destacar con vehemencia que, una vez que se asume este lamentable estado de cosas, no puede ya parecer tan “extravagante” la idea de que resulte esencial complementar el “derecho político” y el “derecho de gentes” con el “código no escrito de un derecho público de la humanidad”.¹⁰¹

⁹⁸ *ZeF* VIII 349, nota; *PP*, p. 81, nota 3.

⁹⁹ *ZeF* VIII 358; *PP*, p. 95.

¹⁰⁰ *ZeF* VIII 358; *PP*, p. 96.

¹⁰¹ *ZeF* VIII 360; *PP*, p. 98.

B. CONTEXTO HISTÓRICO Y UNIVERSALISMO EN CUESTIÓN

1. LAS AMBIGÜEDADES DE LA ILUSTRACIÓN

Si bien, como se vio, la tercera *Crítica* da lugar en la actualidad a lecturas que destacan su potencial en el terreno de la filosofía política, el siglo de su gestación valoraría particularmente su significación específica, esto es, su relevancia en torno a cuestiones de orden estético-cultural. Ya sea en las pugnas entre razón e imaginación, en la oposición entre genio y regla o en la discusión en torno de lo bello como sentimiento o como forma de conocimiento, lógica y estética quedan íntimamente vinculadas en las elaboraciones de una época orientada a apartarse de las visiones compartimentadas, características del siglo anterior. Verdad, belleza, razón y naturaleza constituyen ahora diversas expresiones de un mismo ser que comienza a revelarse desde diferentes ángulos estimulando tanto la reflexión filosófica como las interpretaciones de la crítica literaria.

Es esta tendencia, por tanto, la que se ve reflejada de manera paradigmática en la figura J. W. Goethe, cuya creación artística parece ofrecer como realización concreta lo que la *Crítica del Juicio* kantiana reclama por pura necesidad filosófica.¹⁰² En este sentido, Goethe ve en la tercera *Crítica* una confirmación de la idea de que la filosofía no debe considerarse “superior” a las fuerzas de la intuición y la fantasía; en todo caso, debe acercarse a ellas para equilibrarlas con el aplomo de la reflexión. Comienza a desarrollarse, así, una nueva interpretación en la que, al proclamarse en el terreno artístico la autonomía de lo bello “particular”, tiene lugar una revalorización del derecho propio de las naturalezas *finitas y limitadas*, junto con la incipiente consideración de la *sensibilidad* como legítimo modo de conocimiento. No obstante esto, dado que al mismo tiempo la vida y la naturaleza son entendidas, todavía, como aspiración a ciertas “formas ideales”, se mantiene aún como presupuesto la existencia de algún tipo de parámetro “universal” que el artista -como el científico, a través de sus proposiciones- debe lograr plasmar de algún modo en su obra. Por lo que llega a afirmarse que en Goethe tiene lugar un

¹⁰² Cfr. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, op. cit., pp. 261-262.

cierto "platonismo invertido"¹⁰³ en el sentido de que es el conocimiento detallado de las formas sensibles el que posibilita el gradual acercamiento a la "Idea". Resulta notoria, de este modo, aquí, la cercanía con las preocupaciones kantianas, toda vez que la indagación central del filósofo en la tercera *Crítica* radicara, justamente, en la consideración del modo en que el juicio estético particular es capaz de expresar, de alguna manera, lo "universal".

Por lo que, si bien Goethe es considerado un representante central del movimiento *Sturm und Drang*¹⁰⁴ -y como tal asume que el mundo involucra algún tipo de conflicto irresoluble-, sus obras, en general, expresan un discurso de orden, autodominio y respeto por cierta legalidad trascendente que hacen que, como más tarde en Hegel, quede clara también su convicción en que es posible alcanzar una cierta armonía final. Sin embargo, en total consonancia en esto con la interpretación romántica, se da en él la exaltación del genio creador y la ruptura con la idea del artista como imitador de la naturaleza, en la certeza de que las obras de arte pueden ser también, en ocasiones, producciones liberadoras, capaces de derribar toda convención que aprisione y limite. Por otra parte, la crítica posterior señalaría los dos *alter ego*¹⁰⁵ presentes en la figura de Goethe, al destacarse por momentos su interpretación del arte como creación situada, enraizada en los valores de la propia cultura¹⁰⁶, para pasar luego a un cierto rechazo de esta idea de arraigo del fenómeno estético tras el convencimiento de que todo arte genuino es capaz de trascender de algún modo su propio origen hasta alcanzar proyección universal.¹⁰⁷ No otra cosa permite ver a Goethe como figura paradigmática

¹⁰³ Cfr. M. Salmerón, Introducción, en J. W. Goethe, *Escritos de arte* (1772-1832), Madrid, Síntesis, 1999, p. 15.

¹⁰⁴ Movimiento literario surgido entre 1765 y 1785 y considerado como representante característico del romanticismo alemán.

¹⁰⁵ Expresión que M. Salmerón atribuye a Tzvetan Todorov, en su comentario crítico a la versión francesa de los *Escritos de arte* (*Ecrits sur l'art*, París, Klincksieck, 1983).

¹⁰⁶ En su renombrado elogio a la Catedral de Estrasburgo como manifestación de un arte plenamente alemán, Goethe celebra la genialidad e irrepitibilidad de esta creación germánica que, según entiende en ese momento, sólo puede ser plenamente apreciada por quienes han crecido nutriéndose de esas mismas raíces culturales. (Cfr. J. W. Goethe, "Sobre la arquitectura alemana", en *Escritos de arte, op. cit.*, p. 36).

¹⁰⁷ Hacia 1827, en cambio, tras la lectura de una novela china que le resultara muy cercana a una obra propia, dice Goethe: "... y en eso se parece esa novela china a mi

de la interrogación de un siglo que se instala en torno del problema de la “universalidad” y la “particularidad” para desentrañar sus profundas implicancias culturales, éticas y políticas. Oscilando, así, entre la admiración por Kant y su tercera *Crítica*, pero también por Herder y sus *Ideas*¹⁰⁸, Goethe representa cabalmente las ambigüedades de una época que se debate entre la consideración de la belleza como ideal universal y, a la vez, como expresión humana situada; la interpretación de la libertad como autodomínio, al mismo tiempo que como liberación. Y, en definitiva, entre la aspiración del arte por franquear todo límite cultural, y la necesidad del suelo nutricional de la propia visión de mundo como fuente de creatividad.¹⁰⁹

Será en este complejo contexto cultural, por tanto, en el que se agregue uno de los factores de mayor incidencia en el desenvolvimiento posterior de ambas cosmovisiones: esto es, la profunda influencia que la vertiente protestante *pietista* ejerce en este período, con su acento característico en la relación *personal* del hombre con Dios, así como en el desenvolvimiento de la vida espiritual a través de la *libre* interpretación de las Escrituras. Tal educación pietista, determinante en la formación de muchas figuras de la época, está clara ya en el propio Kant, en quien se observa en su particular consideración de la libertad y la voluntad

Germán y Dorotea [...] Cada vez veo más claro [...] que la poesía es patrimonio común de la Humanidad y que en todos los lugares y en todos los tiempos se manifiesta en centenares de individuos [...] Pero si nosotros, los alemanes, no tendemos la vista más allá de nuestro propio círculo, podemos caer fácilmente en esa fatuidad [de pensar que el don poético nos pertenece] [...] Por eso a mí me gusta enterarme de lo que pasa en otras naciones, y les aconsejo a todos que hagan lo mismo”. (J. W. Goethe, cit. por J. P. Eckermann, en “Conversaciones con Goethe” (“Gespräche mit Goethe”, 1823-1832), *Obras completas, op. cit.*, t. II, p. 1143-4). Y concluye más adelante: “...¿qué falta harían los poetas en el mundo si se hubiesen de limitar a repetir a los historiadores? El poeta tiene que ir más lejos y producir, si cabe, algo más elevado y mejor [...] La grandeza de los griegos, en este punto, consiste precisamente en que daban más importancia que a la verdad del hecho histórico al modo como el poeta la trataba”. (*Ibid.*, p. 1145).

¹⁰⁸ Se alude a la obra de Herder ya citada, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a la que se hará referencia explícita más adelante.

¹⁰⁹ Señala al respecto M. Salmerón que “... si Goethe no hacía expresamente filosofía, sí se puede decir que tiene en cuenta y hace centro de sus pensamientos la relación entre lo individual y la totalidad. Y éste no se puede dudar que sea un problema filosófico, sino más bien es el único problema filosófico”. (M. Salmerón, Introducción, en J. W. Goethe, *Escritos de arte, op. cit.*, p. 13).

humanas, con el consecuente rechazo de toda forma de paternalismo político o cultural.¹¹⁰ Sin embargo, aquella exaltación de la *autodeterminación*, sumada ahora a la fascinación de la época por la actividad artística, irá confluyendo en el fortalecimiento de la idea de que valores y criterios en la vida moral no son, en definitiva, otra cosa que el producto espontáneo de la *creatividad humana* y que, de allí, deben quedar sustraídos por completo de los rigorismos a los que pretende someterlos la exigencia de universalización kantiana. De manera que, cuando herederos de esta tradición como el poeta y dramaturgo F. Schiller o el filósofo J. G. Fichte, retoman el espíritu de autonomía de la filosofía práctica kantiana, lo conducen hacia su máxima expresión, exaltando ahora aquel sentido *activo* y *creador*, pero minimizando, en cambio, el rol central que aquél le otorgara a la racionalidad en el resultado final.

Así, en Schiller, tal actitud se manifiesta en el rechazo de la contraposición kantiana entre el deber y el ser físico del hombre, por lo que -aun sin pretender negar la validez del imperativo moral-, entiende como esencial la posibilidad de integrar en él los aspectos sensibles del ser humano, de tal modo que éste pueda “someter a la naturaleza sin sacrificarla”.¹¹¹ Vinculada a esta cuestión, está, incluso, para él, la clave del problema político, ya que en tiempos en que la Revolución Francesa pretende instalar la idea de la reforma ideal del Estado, tal reforma resultará inviable, a su juicio, si previamente no se prepara a los hombres para ella, volviéndolos capaces de integrar su propia humanidad. De este

¹¹⁰ En este sentido, señala Kant con contundencia en “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” VIII 35; “Respuesta...”, en *op. cit.*, p. 57: “La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado tiempo atrás de la conducción ajena (*naturaliter maiorenes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, no necesitare del propio esfuerzo”. Y la idea se completa en “Was heisst: sich in Denken orientieren?” VIII 144-145; *Cómo orientarse...* en *op. cit.*, p.72: “Es lo que ocurre cuando, en materia de religión, y sin coacción externa, hay ciudadanos que se erigen en tutores de otros, y, en vez de dar argumentos, procuran, por medio de fórmulas de fe obligatorias e inspirando un miedo angustioso al *peligro de una investigación personal*, desterrar todo examen de la razón gracias a la temprana impresión producida en el ánimo”.

¹¹¹ F. Schiller, *La educación estética del hombre*, (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1793-1795), trad. M. García Morente, México, Espasa-Calpe, 1952, Carta IV, p. 24.

modo, más en consonancia con el Kant de la *Crítica del Juicio*, Schiller avanza en el intento de dar solución al problema ético-político en el terreno estético, que es donde, para él, mejor se logra armonizar aquellos antagónicos impulsos humanos.¹¹² En efecto, “la belleza es, pues, forma, porque la contemplamos, pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es a la vez un estado nuestro y un acto nuestro”¹¹³, por lo que es sólo en este ámbito que resulta posible desarrollar el “impulso de juego” (*Spieltrieb*), esto es, aquello que permite que el creador se dé a sí mismo las reglas de su propia actividad. Es necesario, de este modo, considerar la posibilidad de “un tercer carácter, afín a los dos primeros, que formara un tránsito del régimen de las simples fuerzas al régimen de las leyes, y, sin entorpecer el desarrollo del carácter moral, fuese como una garantía sensible de la invisible moralidad”¹¹⁴; porque “una cosa es segura: que sólo el predominio de un carácter como el indicado capacita a un pueblo para llevar a cabo, sin daño, la transformación del Estado según principios morales. Sólo un carácter semejante puede garantizar la duración del nuevo orden”.¹¹⁵

Del mismo modo, Fichte refleja la herencia kantiana al sumarse con vehemencia a la defensa de la libertad y la autodeterminación. El *Yo* de Fichte integra pensamiento y voluntad, y se realiza a sí mismo como resultado de la propia actuación. La libertad es, así, para él, tanto la posibilidad de iniciar el proceso como la meta a la que se aspira, y lo contrario constituye la sumisión inaceptable a alguna forma de fatalidad. Al actuar, como al conocer, el hombre crea su propio mundo tal como el artista crea su obra, de modo que la idea de “construcción” del sujeto y del conocimiento mediante un dinamismo inagotable representan, también, lo

¹¹² “Las miradas del filósofo, como las del hombre de mundo, están pendientes de la escena política, en donde ahora se decide, según creencia general, la suerte de la humanidad. Mantenerse ajeno de este tema universal ¿no demuestra una indiferencia censurable hacia el bien de la sociedad? [Sin embargo] Espero persuadirlos de que esa materia [la estética] no es tan ajena a las necesidades como al gusto del siglo; y aún más: que para resolver en la experiencia el problema político precisa tomar el camino estético, porque a la libertad se llega por la belleza”. (*Ibid.*, Carta II, pp. 17-18).

¹¹³ *Ibid.*, Carta XXV, p. 131.

¹¹⁴ *Ibid.*, Carta III, p. 21.

¹¹⁵ *Ibid.*, Carta IV, p. 22.

central del legado fichteano a esta nueva mentalidad.¹¹⁶ Por lo que, tanto en sus intentos de continuación como de superación de la herencia kantiana, se prolonga en estos pensadores, fortalecida, la tesis originaria del filósofo acerca de que, dado que los seres humanos son ante todo “voluntad”, conducida por convicciones e intencionalidades, es el *motivo*, la *intención*, lo que tiene mayor peso en el ejercicio de la libertad. Sin embargo, dado que las consecuencias de los actos no pueden ser controladas en tanto que las motivaciones sí, la virtud por excelencia en esta nueva cosmovisión pasa a ser ahora la “autenticidad”, la “fidelidad a uno mismo”, la “sinceridad”.

La distancia entre ambos planteamientos, entonces, no puede, aquí, ser mayor. Apartándose orgullosamente de una naturaleza gobernada por leyes deterministas, lo más propio del fenómeno humano era, ciertamente, para Kant, la posibilidad de elegir los propios cursos de acción; pero esto involucraba como momento central la disposición a la propia *constricción* toda vez que así lo determinara el imperativo categórico, el que, ante todo, debía hacer al hombre capaz de sobreponerse a las propias inclinaciones en orden a cumplir con los incondicionales mandatos de la razón. Por el contrario, la interpretación de esa voluntad se modifica ahora sustancialmente desde el momento en que pasa a significar no ya la fidelidad al “deber” -entendido como ley racional y universal destinada a armonizar voluntades-, sino más bien a “uno mismo” -como ser particular o comunitario- y, con ello, a los propios sentimientos, causas, y motivaciones.¹¹⁷ Se instala, así, paradójicamente, lo que más adelante sería interpretado como la herencia kantiana al pensamiento romántico¹¹⁸, herencia en la que la noción de una voluntad ingobernable, capaz de darse

¹¹⁶Cfr. J.G. Fichte, *Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794), trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

¹¹⁷ Señala Berlin al respecto que por entonces comienza a imponerse la noción misma de “idealismo”, no en su sentido filosófico sino en el sentido ordinario del término, es decir, el estado mental de un hombre que está preparado para realizar grandes sacrificios por un principio o por alguna convicción; “que se niega a traicionarse, que está dispuesto a ir al cadalso por lo que cree, debido a lo que cree; esta actitud era relativamente nueva. La gente admiraba la franqueza, la sinceridad, la pureza del alma, la habilidad y disponibilidad por dedicarse a un ideal sin importar cuál fuera éste. Sin importar cuál fuera éste: eso es lo importante”. (I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, *op. cit.*, p. 28).

¹¹⁸ En este sentido, Berlin no duda en denominar a Kant “uno de los padres del Romanticismo”. El otro será Herder. (Cfr. *ibid.*, p. 85).

Silvana de Robles

a sí misma las directrices de su obrar, es llevada hasta sus extremos lógicos de modo que se convierte en origen de una de las interpretaciones de mundo más claramente antagónicas a las intenciones teóricas de su promotor inicial.

2. HISTORIA Y *VOLKSGEIST* EN LA ANTICIPACIÓN DEL PENSAMIENTO ROMÁNTICO

Como es sabido, otra de las contundentes influencias de Kant en el pensamiento romántico que se inaugura se daría en la reacción que, tras un período de profunda admiración, se produce en las ideas de su discípulo, J. G. Herder. Esto se debe a que, si la premisa central de la filosofía práctica kantiana es, en efecto, la revolucionaria noción de “sujeto autónomo”, el recurrente acento en este hallazgo, núcleo de su sistema, hace que -aun tras el genuino reconocimiento del rol de la intersubjetividad en la tercera *Crítica*-, deba mantenerse abierta la interrogación acerca de la capacidad del filósofo para dimensionar la incidencia del contexto *social* en toda configuración de la vida moral real. Surge así, por contraste, la figura de Herder, cuyas tres ideas matrices dan fundamento a la interpretación de que en su obra tiene lugar el primer antecedente de oposición a éste y otros aspectos de la filosofía práctica kantiana.¹¹⁹

En este sentido, uno de los elementos teóricos que más justifican esta apreciación es su idea de “pertenencia”, es decir, la insistencia en que, ante todo, los individuos no se desarrollan aislados sino siempre arraigados en una cultura, en el seno de una determinada *comunidad*. Herder destaca particularmente la importancia de lo que significa formar parte de un grupo y su modo de vida, convencido de que las auténticas relaciones humanas son, en definitiva, las que se dan entre los seres más cercanos. Así, “el estado natural del hombre es el social; en éste nace y es educado y hacia él conduce el despertar de sus instintos durante la hermosa juventud y los nombres más dulces de la humanidad, padre, hijo, hermano, hermana, amado, amigo y protector se basan todos en vínculos

¹¹⁹ Cfr. I. Berlin en *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, (*Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, 1960), trad. C. González del Tejo, Madrid, Cátedra, 2000.

de derecho natural y se encuentran en toda sociedad humana primitiva”.¹²⁰ De manera que lo que debe constituir la materia de estudio de las ciencias humanas es la vida de dichas comunidades y no -como habitualmente ocurre- las proezas de ciertos individuos destacados en un determinado grupo social.¹²¹ Influenciado, como Kant, por la fuerte impronta de las ideas pietistas, Herder destaca, no obstante, otros aspectos de esta vertiente religiosa; más que la libertad individual, valora la *autodeterminación social* en la que esta corriente insiste al exigir una actitud tolerante hacia la diversidad en el terreno de la fe, aun cuando esto significara el distanciamiento de la ortodoxia luterana. Solidaridad y respeto mutuo entre comunidades son, por tanto, vistos aquí como rasgos centrales de una vida en común que nunca es tarea pasiva sino siempre cooperación activa y, por tanto, una labor social. De manera que a las ideas de libertad e igualdad más propias del pensamiento ilustrado agrega Herder ahora, con fuerte peso propio, la de la *fraternidad*¹²²; ella es parte fundamental del “espíritu” de cada cultura o grupo humano (*Volksgeist*), entendido aquí bajo la impronta de las concepciones empíricas y organicistas de la sociedad, a la manera de Aristóteles y los filósofos medievales.¹²³ De modo que el mundo social de Herder tiene carácter orgánico, dinámico y unitario, ya que cada elemento es visto como enlazado en un cúmulo de relaciones que, en última instancia, no pueden ser analizadas ni descritas aisladamente. No otro es el aspecto de su

¹²⁰ J. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, op.cit., Libro noveno, IV, p. 279. Si bien Herder utiliza todavía, aquí, el término “sociedad”, la crítica posterior ha advertido que es el movimiento romántico el que, gradualmente, comienza a utilizar el concepto de “comunidad” (*communitas*) como término crítico contrapuesto al de “sociedad” (*societas*), tal como lo utilizan Locke, Kant o Hegel. (Cfr. A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, en Isegoría, Nº 20 (mayo 1999), pp. 5-15).

¹²¹ Esta idea sería sostenida, antes de él, entre otros, por G. Vico en *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725). (Cfr. I. Berlin, *ibid.*, p. 194).

¹²² Cfr. Herder, *ibid.*, Libro octavo, V, p. 253.

¹²³ Hoy se entiende que en este punto Herder constituye un cierto “retorno” desde el pensamiento analítico y atomista que caracterizara a los siglos XVII y XVIII hacia la unidad de la *forma* aristotélica. Cada cultura, como también cada individuo, tiene su propia “forma” a realizar y ninguna otra puede reemplazarla o sustituirla.

doctrina que fascinara tanto al Goethe “romántico”¹²⁴; es decir, el intento de aprehender el conjunto en su totalidad, en todas sus manifestaciones peculiares, complejas e históricamente cambiantes. Así, la valoración de lo *concreto* sobre lo abstracto, el retorno a lo *inmediato* y lo cercano, el rechazo de generalizaciones y la revalorización de los aspectos *cualitativos* de las cosas por sobre los cuantitativos constituyen caracteres centrales de la mentalidad que se inicia, y que encuentran un firme defensor en la concepción ético-social de Herder.

En el mismo sentido, una segunda característica básica del legado herderiano está presente en la doctrina de la “expresión”.¹²⁵ Los grupos humanos son producto de la totalidad de las influencias de la realidad que les ha tocado en suerte habitar -físicas, geográficas, climáticas-, las que, ensambladas con las tradiciones que los pueblos generan se convierten en una unidad integrada de memorias compartidas. Así, “toda educación se opera por medio de la imitación y el ejercicio [...] ¿Qué mejor denominación podríamos darle que el de tradición?”.¹²⁶ Es cierto que este conjunto de creencias y comportamientos sólo puede ser expresado en términos de un simbolismo común y público que es gestado y vehiculizado fundamentalmente a través del *lenguaje*. Para ser plenamente humano es necesario pensar, y pensar es comunicarse, por lo que hombre y sociedad resultan inconcebibles el uno sin el otro. Así, “ningún pueblo posee ideas para las cuales no tiene palabras; la contemplación más intensiva permanece en el ámbito del oscuro sentimiento hasta que el alma encuentre el símbolo para incorporarlo mediante la palabra a la memoria, la retrospectión, la inteligencia y con ella a la tradición”.¹²⁷ Esto explica,

¹²⁴ Dice Goethe en su “Autobiografía”: “Las *Ideas*, de Herder, las he recorrido ya, y me gusta extraordinariamente ese libro. La conclusión es magnífica, verdadera y consoladora, y él, lo mismo que el libro, harán con el tiempo y quizá bajo otro nombre, mucho bien a la Humanidad. Cuanto más terreno gane esa manera de pensar tanto más feliz será el hombre reflexivo”. (*Obras Completas, op. cit.*, t. III, p. 262).

¹²⁵ Cfr. I. Berlin, *Vico y Herder, op. cit.*, p. 199.

¹²⁶ Herder, *op. cit.*, Libro noveno, I, p. 262.

¹²⁷ *Ibid.*, II p. 268. Según hoy se lo ve, comienza a gestarse aquí la concepción “expresivista” del lenguaje, cuya influencia llegará, a través de la obra de W. von Humboldt, hasta la actualidad. Frente a las teorías “designativas” que otorgan un papel central a su función denotativa -entendida como el establecimiento de correlaciones con la realidad-, las teorías expresivistas interpretan que el rol del lenguaje es, más bien, el de “expresar” cosas, “ponerlas de manifiesto”, siendo necesario, por esto mismo, verlo como

por otra parte, por qué Herder cuestiona tan duramente cualquier tipo de imitación de una cultura hacia otra, exaltando en cambio todo lo que signifique buscar lo propio, lo peculiar, lo idiosincrático, y haciendo que conceptos como *Volksgeist*, o *Geist der Nation*, *Genius der Volker* o *Nationalcharacter* constituyan diversos intentos de hacer hincapié en el reconocimiento de lo más auténtico de cada comunidad humana. Se trata, nuevamente, de una cuestión de autodeterminación cultural, y en ella el arte cobra un rol fundamental ya que comprender a un artista es comprender su época, su nación, su modo de vida.¹²⁸

Esto tiene, a su vez, como contrapartida, la idea de que el historiador que pretende abordar el estudio de dichas comunidades no puede limitarse a “contemplarlas”, sino que debe intentar “convertirse” en miembro de ellas mediante la *imaginación empática*¹²⁹, y absteniéndose ante todo de utilizar su propio patrón cultural como medida ya que una traducción

una totalidad, ya que la significación expresiva no puede ser separada del medio en el que lo hace -tal como ocurre con una cara o una obra de arte en la que no es posible separar las partes e indicar luego, simplemente, que el todo es función de éstas-. Así, lo relevante de la teoría expresivista es que da acceso a una nueva dimensión de la capacidad de “autocomprensión” humana, la que posibilita sentimientos más refinados, más autoconscientes, y susceptibles, por tanto, de ser modificados. (Cfr. Ch. Taylor, “Lenguaje y naturaleza humana” (“Language and Human Nature”, 1985), en *La libertad de los modernos (La liberté des modernes*, 1997) trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 40 y ss.

¹²⁸ En esta apreciación de Herder está presente la característica interpretación romántica que, dando el paso desde la concepción teológica cristiana -que veía al cosmos en su totalidad como “signo” de Dios, y a éste como un “expresivista”-, avanza ahora en la idea de que el artista se esfuerza por imitar, no a la naturaleza, sino al *autor* de la naturaleza, por lo que su tarea es la creación y no la imitación. (Cfr. Ch. Taylor, *ibid.*, pp. 43 y ss.)

¹²⁹ Es ésta una de las muchas nociones que Herder comparte con Vico, quien ya había insistido en la necesidad de implementar un modo propio de conocimiento para las ciencias humanas, dado que, para él, en rigor, sólo es posible conocer “aquello que uno mismo ha hecho”. Señala Vico en sus *Principios...*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1956, 331, p. 176, que para esto último es necesario desarrollar la habilidad para penetrar imaginativamente en las actividades y creencias de otras sociedades, aunque a partir del propio contexto histórico y cultural del grupo en cuestión. Únicamente la constante investigación histórica en busca de la comprensión de lo que han querido comunicar otros hombres -cosa que “sólo con gran trabajo nos es dado entender”-, puede tenderse un puente sobre el abismo entre las diferentes civilizaciones. Herder utiliza el concepto de *Einfühlen* para referirse a esta capacidad básica de reconstrucción imaginativa en las ciencias humanas.

absoluta de una forma de vida a otra resulta imposible. Así, “el cuadro de las naciones ofrece en este aspecto infinitos matices que cambian con las circunstancias de tiempo y lugar, por lo cual también aquí, como en la contemplación de cualquier pintura, todo depende del punto de vista desde donde se miran las figuras. Si partimos de la noción de que cultura se define por la cultura europea no hay que extrañarse de que la cultura se encuentre solamente en Europa”.¹³⁰

Se llega así, finalmente, al “pluralismo”, interpretación que confirma la evidencia de la gran diversidad de formas en que la humanidad se manifiesta particularizándose. En efecto, Herder se interroga acerca de qué demuestra el hecho inevitable de la existencia de los diversos dialectos que se encuentran en “número infinito” sobre la tierra, no pocas veces a exigua distancia. “Demuestran que la madre naturaleza, fecunda, y con ánimo de dispersar a sus hijos y transplantarlos libremente, no quería conglomerados. Así se empeña también en que ningún árbol le quite la luz y el aire a otro con peligro de que éste resulte enano o se deforme para alcanzar un poco de libre respiración. Quiere que encuentre su propio lugar para elevarse con su propias fuerzas a las alturas coronado por floreciente y ancha copa”.¹³¹

De modo que esta confirmación involucra la aceptación -revolucionaria para la época- de que los “fines últimos” de estos distintos grupos humanos pueden resultar no sólo múltiples sino *incompatibles* entre sí. Cada sociedad, generada orgánicamente, contiene dentro suyo, según Herder, su propio ideal de perfección; ideal que no puede ser comparado -al menos con intenciones valorativas- con el de otras culturas ya que “al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma”.¹³² De manera que esta interpretación acerca de que la *variedad* es más real y deseable que la uniformidad -y no sencillamente una forma de incapacidad humana para llegar a una única “respuesta verdadera”-, tiene notable relevancia en este contexto ya que significa el abandono de la clásica convicción acerca de la compatibilidad y necesaria armonía de valores que, según se entendía hasta entonces, debía caracterizar a un universo racional. Por el contrario, tal como se lo

¹³⁰ *Ibid.*, Libro noveno, I, 262.

¹³¹ *Ibid.*, Libro octavo, IV, 242.

¹³² Cfr. Herder, *Otra filosofía de la historia (Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildung der Menschheit, 1774)*, trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

ve aquí, no es ya posible esperar que tal pluralidad pueda unificarse en un todo coherente, como todavía pretendiera la Ilustración.

Será precisamente esta novedosa constatación de Herder la que conduzca a gran parte de la crítica posterior a interpretar que el filósofo es el encargado de introducir el primer gran movimiento pendular en sentido contrario a los tópicos fundamentales de la tradición universalista. En efecto, con sus planteamientos de *pertenencia, expresión y pluralismo*, Herder parece apartarse suficientemente de la idea de una sociedad universal, armoniosa y racional, como para poder ser considerado un claro contrapunto de aquella cosmovisión. Sin embargo, debido en parte a la influencia de su fe cristiana, pero sin dudas también a causa de su inmersión en el clima ilustrado de la época, es posible observar sin dificultades que Herder coincide en muchos aspectos con las ideas adelantadas por Kant. Así, acuerda con él en el cuestionamiento incondicional de cualquier forma de centralismo o de conquista avasallante entre los pueblos,¹³³ como también en el más profundo rechazo de todo tipo de opresión de unos hombres sobre otros a través de guerras u otras formas de violencia.¹³⁴

Por lo que, una vez concedidas estas premisas básicas acerca de lo que constituye la más deseable forma de trato social entre los hombres, Herder se ve también impelido a recurrir a la ancestral formulación de la "regla áurea" como la forma de manifestación más simple de un mandato al que concede, sin vacilar, un alcance universal. Afirma, de este modo, con convicción, que los hombres deben vivir según la "ley de la equidad y del equilibrio" sin la cual "no hay razón ni humanidad concebibles". Ella indica: "*Lo que no quieras que otros te hagan, no se lo hagas tampoco; lo que quieras que otros te hagan hazlo también tú*". Esta regla irrefutable - remarca Herder- se halla inscrita aun en el pecho del monstruo, puesto que cuando devora a otros, sólo puede esperar que otros lo devoren a

¹³³ Cfr. *Ibid.*, Libro noveno, IV, p.283.

¹³⁴ Aunque, aquí, a diferencia de Kant -quien asume como realidad inevitable la "insociable sociabilidad" humana, y la acepta como instrumento de superación y progreso-, Herder, más cercano en esto a Rousseau, tiende a percibir las culturas menos "civilizadas" como ejemplo de una más deseable actitud pacífica y tolerante. Para él, es la vida opresiva de las ciudades la que transforma a los hombres en seres agresivos y corruptos. (Cfr. *ibid.*, Libro octavo, IV).

él.”¹³⁵ De manera que, a su juicio, el cristianismo ha llegado para expandir los horizontes de la humanidad como aquella religión abarcadora de todos los pueblos y razas, que, trascendiendo lealtades locales y temporales, logrará finalmente vincularlos con aquello que es “universal y eterno”. Esto explica, por otra parte, que el filósofo considerara como innecesaria la exigencia -tan firme en Kant y en otros pensadores de la época- de dar origen a instituciones políticas capaces de concretar aquella “ley de la equidad”. Confiando, en cambio, en la “Providencia” como legítima conductora de la especie humana, afirma Herder que no entiende “...cómo el hombre podría haber sido creado para el Estado. ¡Cuántos pueblos de la tierra no saben nada del Estado y viven, no obstante, más felices que tantos benefactores sacrificados del Estado”.¹³⁶ Insiste, así, en que “todo cuanto el Estado pueda darnos será siempre artificial, pero, por desgracia, puede robarnos algo mucho más esencial, ¡a nosotros mismos!”.¹³⁷ De este modo, crítico de todo lo que signifique la aceptación de cualquier autoridad de tipo político, Herder aspirará, en definitiva, a una sociedad en la que los hombres vivan sus vidas en libertad, alcanzando la total autoexpresión.¹³⁸

Sin embargo, al mismo tiempo -y sin necesidad de que ninguna autoridad política le señale el camino-, Herder se muestra convencido de estar aludiendo, en definitiva, a una *Humanität* que avanza segura hacia algún tipo de ideal universal en el que todas las culturas progresan hacia la razón, la tolerancia y el respeto mutuo; lo cual no significa exaltar una idea específica de naturaleza humana, sino tan sólo sugerir su existencia, dejando abierta la posibilidad de descubrirla en sus múltiples

¹³⁵ *Ibid.*, Libro cuarto, VI, p.123.

¹³⁶ *Ibid.*, Libro octavo, V, p. 255.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 256.

¹³⁸ En el Libro noveno, IV, p. 284, Herder cuestiona, así, la idea kantiana de que los hombres, al vivir en sociedad política, necesitan algún tipo de “jefe” o “autoridad común”; a lo que Kant le responde, en un célebre pasaje, que esa idea no tiene por qué verse negativamente ya que, en primer lugar, dicha necesidad se ha verificado en todos los pueblos de la historia y, por otra parte, tal autoridad, rectamente entendida, “sólo puede consistir en el producto de una constitución política ordenada de acuerdo con el concepto del derecho humano, con una obra del hombre mismo”. (Cfr. I. Kant, “Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit” VIII 64; “Sobre el libro ‘Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad’ de J. G. Herder”, en *op. cit.*, p.110.

manifestaciones.¹³⁹ Es que si -tal como su metodología para las ciencias históricas propusiera- los hombres pueden y deben comprenderse a través del tiempo y del espacio, esto sólo parece ser posible asumiendo la existencia de alguna base común, propia de una humanidad compartida. Por lo que no es necesario participar físicamente de las actividades y preocupaciones de los antiguos o de hombres de otras civilizaciones para entender sus tragedias, deseos y frustraciones; a ellas se accede poniéndose, de algún modo, “en su lugar”. En definitiva, las formas de vida difieren, y los fines y principios morales son muchos, pero no infinitos; para ser comprensibles todos ellos deben estar dentro del horizonte de lo humano.

No obstante esto, en la medida en que Herder insiste también en que cada una de estas civilizaciones tiene su propia forma de ver el mundo, y que sus ideales sólo pueden ser juzgados en términos *internos*, y no desde parámetros de tipo universal -es decir, en tanto está convencido de que todo lo que surge naturalmente es, por el solo hecho de existir, valioso¹⁴⁰-, asume de algún modo, también, la inquietante posibilidad de que la colisión entre esas metas igualmente legítimas sea inevitable, y no susceptible de una resolución final. Reaparece aquí, por tanto, algo de la interpretación romántica en cuanto a la exaltación de la autodeterminación y el valor de las propias intenciones en detrimento de la consideración de las consecuencias de la acción. Sin embargo, Herder logra intuir también que si el conflicto de valores es inevitable ello no significa tener que caer en posiciones irracionalistas e incommunicables, sino que exige reforzar la racionalidad en un mundo por momentos contradictorio. Es que, en definitiva, lo que vincula a Kant y Herder más allá de sus diferencias es el contexto socio-político que los inspira. Si bien en ambos se instala el entusiasmo por los ideales del universalismo pacífico y racional propuestos -en principio- por la Revolución Francesa, las consecuencias de esta misma revolución comienzan a demostrarles, con la crudeza de los hechos, que la complejidad de la acción humana y el consecuente choque de valores son fuerzas ante las que poco puede hacerse si los diversos puntos de vista son defendidos con fanatismo. La idea de una sociedad

¹³⁹ Cfr. *ibíd.*, Libro cuarto, VI, p. 119.

¹⁴⁰ Destaca Berlin al respecto que Herder es uno de los creadores de la doctrina secularizada de la unidad del hecho y el valor del “es” y el “debe”. (Cfr. *Vico y Herder, op. cit.*, p. 201).

humana unitaria, armónica y coherente comenzaba, así, a resquebrajarse; pero en esto mismo se volvería evidente también la urgencia por revitalizar aquello que Herder asume ahora -aquí sí, con Kant- en términos de la imprescindible “ley del equilibrio y la equidad”.

3. LA *SITTlichkeit* HEGELIANA EN LOS PRIMEROS CUESTIONAMIENTOS AL UNIVERSALISMO ÉTICO

La teoría de la expresión de Herder vería prolongar su influencia más allá del contexto de su aparición debido a que involucraba la idea, central para la época, de la autorrealización expresiva del hombre y las comunidades en libertad. Kant, por su parte, había legado la conciencia de la libertad radical, aunque entendida en su caso bajo los rigores de la significación moral. Era razonable, por tanto, que sus sucesores se vieran motivados por ambas interpretaciones y pretendieran combinarlas en un único ideal. Sin embargo, si para todos ellos la Grecia clásica había constituido un ejemplo de tal integración de manera prerreflexiva y espontánea, la situación era distinta ahora ya que tal unidad natural había tenido que escindirse internamente para explorar todas sus posibilidades. Se hacía necesario, así, reunificar las diversas dimensiones de lo humano -moralidad y sensibilidad, libertad y comunidad, afirmación de la propia conciencia y comunión con la naturaleza, infinitud y finitud- aunque no ya volviendo a la solución precrítica griega, sino en una síntesis superadora de los hallazgos aportados por esta nueva autocomprensión.¹⁴¹

Es en este clima de ideas en el que se inscribe el pensamiento de G. W. F. Hegel, para quien Kant supo, efectivamente, poner de relieve que “la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber”; por lo que, gracias a su intervención, el conocimiento de ésta alcanza por primera vez “un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita”.¹⁴² Hegel coincide, de este modo, en la idea de que la moralidad es la “voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a

¹⁴¹ Cfr. Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna* (*Hegel and the Modern Society*, 1979), trad. J. J. Utrilla, México, F.C.E., 1983, p.11.

¹⁴² G. W. F. Hegel, *GPR* §135, p. 120; *FD*, p. 166.

lo *universal*”¹⁴³; por lo que, también para él, en tanto la *legalidad* involucra “heteronomía” -obediencia obligatoria a una ley que sobrepasa al sujeto y que no ha surgido de él-, la *moralidad* representa la “autonomía”, es decir, la libertad misma en cuanto no obedece sino a una ley que es la propia.¹⁴⁴ Sin embargo, Hegel entiende -en lo que se considera una de las fuentes más claras de crítica a la concepción universalista kantiana- que Kant ha cometido severos errores en sus intentos de fundamentar racionalmente la moralidad.

El primero de ellos sería el recurso al *formalismo* con el consiguiente desconocimiento de los aspectos *sustanciales* de la vida moral real. Dado que el imperativo categórico exige el examen de las máximas abstrayéndose de su contenido concreto, lo que se obtiene con tal procedimiento es, a juicio de Hegel, un conjunto de meras tautologías. El imperativo categórico resulta, de este modo, una fórmula vacía, capaz de recibir virtualmente cualquier posibilidad, por lo que la ausencia de contradicción que en él se exige no hace más que colocarlo fuera de toda realidad. Así, “el aspecto material de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o cualidad individual, y la universalidad que le confiere su elevación formal es consecuentemente una pura unidad analítica, de forma tal que cuando esta unidad conferida se expresa en una proposición, ésta es analítica y una tautología”.¹⁴⁵

En segundo lugar, dado que este *universalismo abstracto* se caracteriza por el esfuerzo de separación de lo universal respecto de lo *particular*, los juicios válidos, conforme a tal principio, son finalmente insensibles a la naturaleza única de las situaciones morales en cuestión. Por el contrario, la libertad es real sólo cuando se expresa en una forma de acción que asume tal multiplicidad, y no cuando procede de manera unívoca, en términos de una “universalidad” que en estas cuestiones no existe. En efecto, “la conciencia moral, como el *simple saber y querer* del puro *deber* es referida en la acción al objeto contrapuesto a su simplicidad, con la

¹⁴³ GPR §33, p. 48; FD, Prefacio, p. 66.

¹⁴⁴ Cfr. J. Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel (Introduction a la Philosophie de l'histoire, 1948)*; trad. A. Drazul, Buenos Aires, Caldén, 1970, p. 43.

¹⁴⁵ Cfr. “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”; “Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural”(1802-1803), en *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, II 460.

realidad del *caso múltiple*, y tiene así un múltiple *comportamiento* moral. Nacen aquí, con arreglo al contenido, las *muchas* leyes en general y, con arreglo a la forma, las potencias contradictorias de la conciencia que sabe y de lo carente de conciencia. Por lo que se refiere en primer lugar a los *muchos deberes*, para la conciencia moral en general sólo vale en ellos el *deber puro*; los *muchos deberes*, por ser muchos, son *determinados* y, por tanto, como tales, nada sagrado para la conciencia moral”.¹⁴⁶

En tercer lugar, Kant ha caído en la impotencia del *puro deber* dado que, al exigir una rigurosa separación entre “ser” y “deber ser”, el imperativo categórico no es capaz de ofrecer indicación alguna acerca de cómo *poner en obra*, en concreto, las ideas morales así establecidas. Erróneamente, Kant ha creído que el deber está ontológicamente más allá del ser, cuando, por el contrario, éste pertenece al mismo ámbito de la finitud. Al separar, en cambio, la razón de la sensibilidad, el resultado no puede ser otro que el de una ética que permanece sin consecuencias en la práctica. En términos de Hegel, “partiendo de esta determinación, se constituye una *concepción moral del mundo*, que consiste en la *relación* entre el ser en y para sí *moral* y el ser en y para sí *natural*. Esta relación tiene por fundamento la total *indiferencia* y la propia *independencia* de la *naturaleza* y de los fines y la actividad *morales* entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza. La concepción moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se dan en esta relación de premisas tan contradictorias”.¹⁴⁷

Finalmente, son analizados los riesgos de la *pura intención* como característica central de la *Moralität* kantiana. Dado que ésta establece un corte tajante entre las exigencias absolutas de la razón práctica y las *concreciones* históricas de lo que Hegel denomina “el curso del mundo”, tal proceso no puede sino dar lugar a una práctica moral y política que, poniéndose por meta la realización de los fines más elevados, termina, paradójicamente, aceptando la realización de acciones inmorales. Así, “para la conciencia de la *virtud* lo esencial es la *ley* y la individualidad lo que hay que superar, tanto, por consiguiente, en su conciencia misma

¹⁴⁶ *PhG*, p. 448; *FE*, p. 356

¹⁴⁷ *PhG*, p. 443; *FE*, p. 352.

como en el curso del mundo”.¹⁴⁸ En otros términos, “la virtud pretendía consistir en llevar al bien a la realidad mediante el sacrificio de la individualidad, pero el lado de la realidad no es, él mismo, sino el lado de la individualidad”.¹⁴⁹ Por lo que, “la conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal. Y, con esta experiencia, desaparece el medio de hacer surgir el bien mediante el *sacrificio* de la individualidad; pues la individualidad es precisamente la *realización* de lo que es en sí...”.¹⁵⁰

A juicio de Hegel, por tanto, es sólo la *eticidad* (*Sittlichkeit*) la dimensión de la vida ética capaz de superar las dificultades instaladas por la “concepción moral del mundo”, debido a que ella misma no es formal, sino que constituye el conjunto de prácticas e instituciones ya vigentes que indican lo inviable de pretender justificarlas desde la subjetividad individual si esto implica desconocer aquello que se ha ido gestando social y espontáneamente.¹⁵¹ Hegel, dará muestras, así, de estar consolidando con su interpretación una nueva concepción antropológica y social con la que hacer frente a las concepciones de corte dualista y mecanicista características del siglo XVII y, con ello, a lo que es entendido a partir de aquí como una insostenible concepción *atomista* de la vida social, tendiente a proceder en términos instrumentales, al servicio de intereses individuales.

En suma, tal como se desprende del cuestionamiento hegeliano a la *Moralität* kantiana, este ámbito de lo humano está claramente caracterizado por el aspecto bifronte de la mayor parte de sus cuestiones centrales, por lo que el haber acentuado, en cada caso, privilegiadamente, una única dimensión de tal bipolaridad resulta un hecho ante el cual la crítica posterior no podría sino verse obligada a reaccionar. Resta aún, sin embargo, recepcionar la denuncia más radical a los planteamientos de corte universalista, con la que habrán quedado instaladas las principales

¹⁴⁸ *PhG*, p. 283; *FE*, p. 224.

¹⁴⁹ *PhG*, p. 289; *FE*, p. 229.

¹⁵⁰ *PhG*, p. 290; *FE*, p. 230. Hegel tiene en mente aquí los sucesos del terror jacobino cuyo intento fracasó, derivando en el caos y la anarquía. (Cfr. *PhG*, p.431; *FE*, pp. 343 y ss.).

¹⁵¹ Cfr. *GPR* §141, p. 140; *FD*, p.190. Las implicancias del concepto de *Sittlichkeit* se desarrollan en el cap. V, A.

Silvana de Robles

demandas de “desenmascaramiento” de aquel programa inicial a las que, si ya no Kant, la tradición que lo hereda, deberá ser capaz de evaluar, responder y, en definitiva, intentar articular.

C. CONCLUSIÓN

Durante el recorrido realizado en este primer capítulo, de carácter histórico-descriptivo, que adelanta los elementos necesarios para abordar el debate central de esta investigación, un apartado inicial (A.1) fue el destinado a presentar los aspectos nucleares de la concepción ético-política kantiana en la que el filósofo se aboca a una nueva fundamentación de la moralidad caracterizada por concentrarse en el fenómeno de la *obligación moral*, el procedimiento de *universalización de la máxima* de la acción, y la primacía del concepto de *persona autónoma*, criterios que, de un modo u otro, se hacen extensivos luego a toda la tradición universalista. Tal exigencia de universalización, plasmada en la fórmula que indica que “hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley *universal*”, representa el requerimiento formal de aprobación intersubjetiva en la que cada “persona” -en su dignidad de ser racional- es despojada inicialmente de toda determinación social y cultural a fin de destacar su dimensión de *límite absoluto* frente a la posibilidad de ser tomada sólo como medio para satisfacer las finalidades de otros individuos o grupos. Esta idea involucra, así, las exigencias de *reciprocidad* e *imparcialidad* en el trato interpersonal, de tal modo que no otra cosa significa el examen de universalidad de la máxima que la *prohibición*, al momento de la acción, de pretender la propia excepcionalidad. Dicho en otros términos, representa la exigencia de *consistencia* hecha a un sujeto práctico dotado de voluntad racional.

Es a partir de estas consideraciones que, desde el punto de vista lógico-práctico, la tradición universalista se afirma en la idea de que *no* es posible establecer obligaciones *positivas* de manera universal, por lo que, a diferencia de las éticas *sustanciales*, en las que se intenta responder a la pregunta más amplia acerca de “de qué manera es necesario que un hombre viva su vida”, la tradición universalista circunscribe el objeto de la indagación ética a la “reconstrucción metódica” de la estructura práctico-racional de la moralidad. Se establece, de este modo, una firme separación entre la “moralidad” (*Moralität*) en sentido estricto -concebida como el campo de las *interacciones justas*-, y las diversas “concepciones de bien” que, desde este enfoque, quedan reservadas a la decisión personal, viéndose tan sólo limitadas por la consideración de los intereses de los otros miembros de la sociedad.

Partiendo de estos elementos básicos, por tanto, dicha tradición llega a la constatación de que el objetivo central de la ética universalista consiste en el establecimiento de un “punto de vista moral” destinado a impedir toda forma de coerción de aquella dignidad fundacional, lo que involucra el concepto de “libertad negativa” como garantía del espacio mínimo necesario para el desarrollo de las propias capacidades y objetivos de vida. Así, la acotación del terreno ético a la indagación de unos criterios básicos de justicia, con el consiguiente desentendimiento de los fines últimos de la vida (*deontologismo*), la intención de dar respuesta a la cuestión de la validez de los enunciados normativos de manera análoga a la que en terreno cognoscitivo se realiza respecto de la verdad de las proposiciones (*cognitivismo*), el recurso a un principio de justificación formal de las normas basado en lo que todos los seres racionales puedan querer (*formalismo*) y, finalmente, la convicción de que tal criterio no expresa sólo las intuiciones de una determinada época y cultura sino que tiene validez general (*universalismo*), configuran la caracterización básica de la ética universalista que busca dar el marco a las cuestiones ético-políticas en las que queda situado el sujeto autónomo surgido en la modernidad.

Por lo que, si bien son éstos los tópicos básicos que dan lugar a gran parte de la discusión posterior, un segundo apartado (A.2) de este primer capítulo muestra que la indagación kantiana da acceso, a su vez, a la consideración de cuestiones que complementan de manera significativa aquella caracterización originaria de la razón práctica. En efecto, si hasta aquí se hace alusión a un sujeto moral entendido como ser racional que armoniza monológicamente las demás voluntades desde la propia conciencia, la tercera *Crítica* da lugar, en el terreno estético, al reconocimiento de la *pluralidad* de puntos de vista existentes ante el objeto estético particular. De modo que el análisis kantiano de la facultad del juicio *reflexionante* posibilita la consideración de una capacidad *heurística*, claramente diferenciada del juicio práctico moral -con validez categórica para todo ser racional- que exige ahora desarrollar la capacidad de un “pensamiento ampliado” en el que la “impacialidad”, en el impreciso territorio de la opinión, es buscada por nuevas vías; esto es, ateniéndose “al modo de representación de los demás”, en la intención de ajustar el propio juicio al de los otros a fin de evitar quedar encerrado en la propia subjetividad. Así, si bien todavía Kant hace referencia, aquí, a juicios “no tanto reales como meramente posibles”, su reconocimiento de

la *sociabilidad* y la *intersubjetividad* en la construcción del espacio público, es entendida contemporáneamente como estímulo central a una filosofía política potencialmente orientada hacia nuevas formas de entender la racionalidad; esto es, aquellas en las que, conservándose el núcleo universalista *igualitario* de la moralidad kantiana, éste llegue a ser concebido como el respeto por la personal *perspectiva* de cada integrante de la comunidad. No obstante, en el propio Kant, es fundamentalmente el establecimiento de una “constitución tripartita” el que dará el basamento central a su “liberalismo político” en el que ésta no sólo debe regular las relaciones entre los miembros del propio Estado -reafirmando así la libertad e igualdad en su sentido jurídico- sino también los vínculos entre los Estados, y, finalmente -en un retorno al ideal estoico del derecho cosmopolita-, dejar establecida la consideración de cada ser humano como ciudadano de un “Estado universal de la humanidad” entendido, sin embargo, como una *Federación de paz* cuyo sentido último radica en la “paulatina aproximación de los hombres al más amplio acuerdo en los principios”.

Por su parte, una segunda sección (B.1) de este primer capítulo presenta la gradualidad con la que se va dando el paso hacia un cambio de cosmovisión en el que la elaboración kantiana transita hacia su reformulación romántica. Partiendo de la afirmación de la *autonomía humana* para definir racionalmente en qué consiste el deber moral -que exige luego un respeto incondicional hacia él en cuanto a su puesta en práctica-, se da el paso a la afirmación incontestada de la capacidad individual y colectiva para *crear* el modo de vida que mejor exprese unos más auténticos criterios de valoración. Por lo que en línea con este giro en la interpretación, el siguiente apartado (B. 2) da muestras de una de las primeras formas de oposición a la tradición universalista en Herder, quien, con su concepción centrada en las nociones de *pertenencia*, *expresión* y *pluralismo* hace frente a lo que desde esta óptica es visto como el individualismo característico de la ética universalista (*atomismo*), la vacía noción de ciudadanía universal (*cosmopolitismo*), y las concepciones voluntaristas del Estado (*contractualismo*) en el fortalecimiento, por el contrario, de la conceptualización de cada cultura como modo de manifestación del propio *Volksgeist*. Esto adelanta, por tanto, el reconocimiento contemporáneo del carácter constitutivo de toda matriz lingüística y cultural, y, con ello, de la idea de la inconveniencia de

postular cualquier concepción de tono universalista que ponga en riesgo aquella multiplicidad natural. La consideración, sin embargo, de tal diversidad cultural, deja constancia de la posible incompatibilidad entre los diversos fines últimos, anticipándose, así, la discusión posterior en torno de las fronteras entre *pluralismo* y *relativismo* y, en esto mismo, las implicancias de una valoración de las normas y objetivos de un determinado grupo social en función de criterios meramente internos a esa misma comunidad.

Finalmente, cierra este capítulo Hegel (B.3) quien con el concepto de *Sittlichkeit* remarca los aspectos sustanciales de los diversos órdenes normativos que la “concepción moral del mundo”, de corte kantiano, habría intentado desconocer; de modo que el recurso al *formalismo*, con la consiguiente desatención de tales aspectos sustanciales, el *universalismo abstracto*, en el intento de separación de lo universal respecto de lo particular, la impotencia del *simple deber* surgida de pretender una rigurosa distinción entre “ser” y “deber ser”, y los riesgos de la *pura intención* como característica central de una *Moralität* que al intentar implementarse habría dado lugar a una práctica política inmoral, dan forma al núcleo fundamental de la crítica en esta primera recepción de la ética universalista, a la que habrá de sumarse ahora el cuestionamiento radical de la interpretación nietzscheana. Por lo que es ante ellos que la ética universalista deberá esgrimir sus razones si es que en verdad mantiene sus pretensiones de reformularse a sí misma a partir del aprendizaje que genera su propia trayectoria.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA DE LOS “GIROS” COMO NUEVO *LOCUS* DE DESAFÍO AL UNIVERSALISMO

A. NIETZSCHE Y UNA ÉTICA “DEMASIADO HUMANA”

El recorrido histórico trazado por el universalismo ético desde su surgimiento hasta su primera recepción, con tintes románticos, en el seno del idealismo alemán, deja expuesto el hecho de que, a pesar de sus profundas diferencias, tales posiciones compartirían el sostenimiento de ciertas “verdades morales” entendidas como necesarias para el control personal y comunitario de la vida social. Por lo que el giro que tiene lugar, avanzado el siglo XIX, con la obra de F. Nietzsche, somete aquella interpretación a un replanteamiento tan radical que aún agita las aguas del debate ético contemporáneo.

Como es sabido, tras un primer período en su obra frecuentemente caracterizado como “romántico”, Nietzsche se interna en un territorio pretendidamente antagónico respecto del anterior -presentado, por lo general, como “positivista”¹⁵²-, en el que se distancia deliberadamente de la vertiente ilustrada que vinculara a Kant y Herder, para sintonizar, en cambio, con la orientación francesa de la Ilustración en cuanto a su saludable “espíritu crítico” y su óptica apropiadamente distante y objetiva frente a lo que concibe ahora como las exaltadas elucubraciones del pensamiento metafísico y religioso de su tiempo. En efecto, Nietzsche cuestiona, en este período, a Kant, el hecho de que, tras haber anunciado en forma altisonante su revolucionario programa crítico -límite de las aspiraciones metafísicas-, terminara consolidando con sus argumentos la misma cosmovisión, impregnada del “culto al sentimiento” que, por entonces somete por completo, a su juicio, no sólo a su nación sino a Europa toda.¹⁵³ Representando simplemente una fase más de la creencia

¹⁵² Cfr. D. Castrillo Mirat, “Prólogo” a la principal obra de este período: *Humano, demasiado humano I (Menschliches, Allzumenschliches, 1878)*, trad. C. Vergara, Madrid, EDAF, 1984, p. 11.

¹⁵³ Cfr. K. Ansell-Pearson (1987) “Nietzsche’s overcoming of Kant and metaphysics: from tragedy to nihilism”, en *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 16, pp. 310-339.

en el “mundo verdadero”, Kant habría tardado demasiado poco en reintegrar a Dios a su sistema, traicionando así su programa inicial al convertir el concepto “más vacío” en el eterno garante de la moralidad.¹⁵⁴ Criticismo kantiano e historicismo hegeliano no son, de este modo, más que peldaños en la “historia de un error”, a los que les llega ahora el necesario momento de desmitificación.

Con esta intención en mente, por tanto, Nietzsche vuelve su atención hacia los “psicólogos ingleses”¹⁵⁵, con quienes coincide en que el método a emplear en el análisis de los “sentimientos” morales debe ser el de la observación psicológica¹⁵⁶; observación que indica -no en vano en tiempos de Darwin- que el origen de las ideas morales radica en su “utilidad”, toda vez que el “sentimiento altruista” -clave, para Nietzsche, de la moral a desenmascarar- no es más que un instinto biológico, encargado de asegurar la supervivencia de la especie. En sus propios términos: “como la benevolencia, la compasión, las consideraciones, la moderación, etc., acaban, en la evolución de las costumbres, por ser siempre sentidas como ‘buenas para algo’, como útiles, después es al benévolo, al servicial, a quien se denomina ‘bueno’”.¹⁵⁷ Por lo que, aunque este resultado no lo conforme aún completamente, Nietzsche ve ya en él la alentadora posibilidad de poner seriamente en duda la existencia de algún tipo de fundamento sobrenatural o metafísico que convierta a los valores morales en alguna clase de “bien en sí”.¹⁵⁸ Más aún, también a nivel personal cabe poner en duda que las razones esgrimidas como motivación última del

¹⁵⁴ Se alude evidentemente a la *KpV* V 124 y ss; *CRPr*, p. 136 y ss., en la que Kant postula la idea de Dios como garante del Supremo Bien. Cfr. con F. Nietzsche, *La gaya ciencia (Fröhliche Wissenschaft)*, 1882), trad. C. Crego y G. Groot, Barcelona, Akal, 1988, afor. 335.

¹⁵⁵ Nietzsche tiene en mente a pensadores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith y Bentham, quienes, a su vez, habrían ejercido su influencia en las ideas del Dr. Paul Rée y su obra *Sobre el origen de los sentimientos morales*. En este sentido, considera también al psicólogo francés La Rochefoucauld un “maestro en el análisis de las acciones humanas” por carecer de esa “fe ciega en la bondad de la naturaleza humana”, o del “pudor ante la idea de desnudar las almas”. (*Hu* I, afor. 36). Ellos son, sin duda, más capaces que otros de aceptar “la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral...”.

¹⁵⁶ Cfr. *Hu* I, afor. 35-37.

¹⁵⁷ *Hu* I, afor. 96.

¹⁵⁸ Señala en *Hu* I, afor. 37, citando a Paul Rée: “El hombre moral no está más próximo al mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico”.

obrar moral, en realidad, sean tales. El hombre no es un *individuum* sino un *dividuum* en el que una parte de sí se sacrifica por la otra, aunque inevitablemente al servicio de intereses propios o, en términos kantianos, de la propia “inclinación”: “¿No está claro que [...]el hombre tiene más amor por *algo de sí mismo*, una idea, un deseo, una criatura, que por *cualquier otra cosa de sí mismo*, y que por consiguiente, *secciona* su ser y sacrifica una parte a la otra?”¹⁵⁹ Sin embargo, paradójicamente, son esos mismos mandatos morales -entre ellos el de veracidad- los que conducen ahora, con el auxilio crítico de las ciencias, a descubrir el autoengaño. La propia moral kantiana, pese a sus pretensiones de racionalidad, cae en graves contradicciones desde el momento en que, tras sus objetivos supuestamente deontológicos -“hay que obrar por respeto al deber”-, en realidad sólo está reconociendo que, sin aquellas prohibiciones, la vida en sociedad resultará inviable. Lo que debería decírsenos, es, así, “haz el bien por tu bien”, y aceptar que tales acciones se prescriben, en definitiva, por egoísmo social.

Nietzsche avanza, de este modo, un paso más, cuando a partir de aquella premisa inicial acerca de que toda moralidad refleja, en definitiva, intereses grupales o individuales, le es posible llegar a su argumentación central referida al hecho de que lo más grave de este autoengaño de la humanidad es el haber dado el paso desde la aceptación natural de los intereses de grupos vitalmente favorecidos, a la defensa exaltada de las pretensiones del fragmento más débil -y, por tanto, “resentido”- de la vida social.¹⁶⁰ Así, el resultado nefasto, a su juicio, de todo este proceso, ha sido el establecimiento de una tendencia “gregaria” e “igualitarista” que, habiéndose originado en la tradición judeocristiana, recibe ahora, en la modernidad, su confirmación final por parte de la mentalidad “plebeyista” y “democratizante”, característica de la época. Precisamente, el que se haya tardado tanto en acceder a ese “conocimiento esencial” se debe al “influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ha ejercido en el mundo moderno con respecto a las cuestiones referentes a la procedencia”¹⁶¹; prejuicio éste que, en su obsesión “uniformizante”, ha

¹⁵⁹ *Hu I*, afor. 57.

¹⁶⁰ Cfr. *Hu I*, afor. 45, y *La genealogía de la moral: un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift, 1887)*, trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, Tratado Primero: “Bueno y malvado, bueno y malo”, especialmente §§ 2-12.

¹⁶¹ Cfr. *La genealogía de la moral, op. cit.*, Tratado Primero, §4.

llevado a que la *compasión*, “que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos”, sea el “síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar”.¹⁶² Cabe preguntarse, por el contrario, qué valor tienen las nociones de “bueno” y “malvado” si, lejos de haber estimulado el desenvolvimiento pleno del potencial humano, en verdad, sólo parecen ser signo “de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida”.¹⁶³

Su tarea clarificadora, entonces, debe llegar a un estrato más profundo aún, siendo capaz de conducir al reconocimiento de que, dado que históricamente estas interpretaciones han sido presentadas como “verdades” -religiosas, metafísicas o morales-, es imperioso, aquí, llegar hasta el nivel gnoseológico, que es donde, en primer lugar, se ha instalado la más profunda confusión en torno de lo que ocurre realmente cuando se habla de la verdad. En efecto, el hombre desea vivir gregariamente y para ello requiere con urgencia de un “tratado de paz”, capaz de evitar “el más grande *bellum omnium contra omnes*. Es éste el primer paso para el impulso hacia la verdad”¹⁶⁴; por lo que, en definitiva, ella consiste en una “hueste de metáforas y antropomorfismos”, de “ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.¹⁶⁵ Desde hace miles de años los hombres “han contemplado el mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas, y es por eso por lo que el mundo se ha vuelto poco a poco tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores, pero es que hemos sido nosotros mismos los coloristas”.¹⁶⁶ Munido, así, de esta interpretación *pragmatista*¹⁶⁷ del conocimiento, Nietzsche puede ahora asegurar que toda verdad es simplemente un instrumento capaz de facilitar la supervivencia en un

¹⁶² Cfr. *ibid.*, Prólogo, §5.

¹⁶³ *Ibid.*, Prólogo, §3.

¹⁶⁴ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873, publicación póstuma en 1903), trad. L. M. Valdés y T. Orduña, 4.ª ed., Madrid, Tecnos, 1998, p. 20.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.25.

¹⁶⁶ *Hu I*, afor.16.

¹⁶⁷ Como es sabido, expresada en grandes rasgos, la concepción pragmatista de la verdad significa que no se la entiende ya en términos de la clásica “teoría de la correspondencia” -entre el pensamiento y los hechos-, a la manera aristotélica, sino más bien en función de las consecuencias prácticas que acarrea, o dicho en otros términos, como “lo útil”, o “lo que funciona”.

mundo profundamente hostil. Esto explica, a su vez, el hecho de que en el caso de las convicciones morales éstas varíen también en el tiempo ya que la jerarquía de los bienes no es estable e idéntica. “‘Inmoral’ significa, pues, que un individuo no siente o no siente aún bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva del momento ha introducido: designa a un individuo atrasado, pero siempre sólo según una diferencia relativa”. Por lo que la jerarquía de los bienes, tal como Nietzsche lo ve, no se edifica y modifica según “puntos de vista morales”, sino, por el contrario, es sólo después del momento de su fijación cuando se decide si una acción es moral o inmoral.¹⁶⁸

Estas ideas son indicio, así, de una evidente profundización de la concepción *historicista* del fenómeno moral, -adelantada, hasta cierto punto, por Vico y Herder- aunque ahora bajo una forma radicalizada que origina un crucial deslizamiento en su significación. En efecto, de aquí se desprende que admitir la “historicidad” y “funcionalidad” de los valores conduce a la convalidación del carácter meramente *relativo* de toda toma de posición moral. No obstante, esto no era entendido así en aquellos pensadores del siglo XVIII, pese a su defensa incondicional de la autonomía cultural en el espacio y el tiempo. Es cierto que frente a los principios básicos de la Ilustración -con su acento en una visión unitaria y progresiva de la historia hacia un único ideal “ilustrado”-, ellos insistirían muy particularmente en la inconmensurabilidad¹⁶⁹ de los diversos sistemas de valoración como producto de su marco geográfico e histórico; pero eso no significaba, todavía, en ellos, que tales valoraciones no pudieran ser concebidas de algún modo como “objetivas”, en el sentido de poder ser comprendidas y compartidas por otros individuos y comunidades. Así, para la concepción *pluralista* que, en verdad, caracteriza a Vico y Herder, el espíritu humano es capaz de detectar una diversidad de valores de legitimidad equivalente que, precisamente por ello, no cabe ordenar en una única jerarquía atemporal o juzgar por algún patrón que se pretenda absoluto. Es que, en definitiva, de lo que en verdad ellos no dudan es de la

¹⁶⁸ *Hu...I*, afor. 42.

¹⁶⁹ En su sentido etimológico básico, de que “no pueden medirse con una medida común”, y no en el tan frecuentemente aludido sentido relativista de T. Kuhn, de inconmensurables por pertenecer a “mundos diferentes” e “incomunicables” entre sí. (Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), 3.rd ed., Chicago, University of Chicago Press, 1996).

existencia de un cierto nivel “fáctico”, que pueda ser luego objeto de diferente valoración.

Por el contrario, Nietzsche introduce aquí un cuestionamiento tan radical en este sentido -llevando hasta sus extremos lógicos la interpretación kantiana del conocimiento como “construcción” de la mente humana-, que llega a afirmar que los conceptos de los que está constituido el lenguaje tienen completamente vedado el contacto con algo así como “la realidad”. De este modo, “los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La ‘cosa en sí’ (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje”.¹⁷⁰ De manera que, en definitiva, los conceptos no son más que “nombres vacíos”, burdas e inadecuadas abstracciones con las que se desvirtúa la única realidad, que es el cambio permanente y la irrepitibilidad de los fenómenos. Así, habiendo llegado con ello hasta el nivel ontológico de su análisis, Nietzsche deja establecida su posición final acerca de que el intelecto humano no sólo estructura las valoraciones de los hechos, sino los “hechos” mismos; idea en la que, si bien son claras sus filiaciones kantianas, en verdad lo conduce a resultados antagónicos a aquéllos, en los que tal “construcción” está referida al género humano en su totalidad, haciendo posible, incluso, la “objetividad” de ciencias como la física. Por el contrario, Nietzsche la desestima, aquí, dando lugar a su célebre concepción *perspectivista*¹⁷¹, la que no podría sino quedar expresada en términos de la radical fórmula que indica “no

¹⁷⁰ *Sobre verdad... op. cit.*, p. 22. “Decimos que un hombre es ‘honesto’. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de la honestidad. ¡La honestidad! [...] Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada ‘honestidad’, pero sí de una serie numerosa de acciones, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de ‘honestidad’ ”. (*Ídem*).

¹⁷¹ Nietzsche mismo utiliza este concepto cuando afirma que el “perspectivismo” nos es “necesario” dado que la perspectiva es la condición básica de la vida humana. (Cfr. *Gesammelte Briefe*, 3.ª ed., Leipzig, Naumann, 1902, XV, p. 321, cit. por H. Vaihinger en “La voluntad de ilusión en Nietzsche” (“Nietzsche und Seine Lehre von bewusst gewollten Schein”, 1913), ensayo que acompaña la edición citada de *Sobre verdad...*, p. 85.

hay hechos, sólo interpretaciones".¹⁷² Deja, así, irrevocablemente instalada la premisa fundacional para posteriores discusiones epistemológicas y morales, centradas en el rechazo de toda concepción metafísica ingenuamente realista, toda interpretación dualista del conocimiento, y de lo que se conceptualizará a partir de ahora como los inconducentes intentos de demarcación entre "ficción" y "realidad" o entre lenguaje "literal" y "figurado"; en suma, la convicción en torno de la idea de que el ser humano está demasiado involucrado en todo aquello con lo que se relaciona para poder pretenderse capaz siquiera de algún grado de objetividad. Todo, en definitiva, es "demasiado humano" para merecer algún tipo de valoración "universal".

Sin embargo, precisamente en esto radica su confianza en el carácter liberador de estos hallazgos; se trata para él de un giro verdaderamente positivo frente a toda la tradición occidental al hacer posible la aceptación desculpabilizadora de la voluntad, asumiendo por fin -contra Kant y la teología cristiana- la "verdad trágica" y no ya "moral" acerca de cuáles son realmente los factores que movilizan a la conducta humana. Religión y moralidad habrían dado forma a "mentiras necesarias" para hacer frente a una voluntad entendida como egoísmo y amenaza para la sociabilidad.¹⁷³ Por el contrario, es hora de admitir que el hombre no puede asemejarse a un dios partiendo de su naturaleza real; sí, en cambio, puede extraer las mejores posibilidades de su propia condición vital. Por lo que, vista de este modo, su "transvaloración de todos los valores"¹⁷⁴ no tiene por qué ser entendida como la inversión mecánica de la escala vigente, sino que puede serlo como una revisión crítica de lo que en verdad está resultando de ella. Las acciones humanas no serán, así, el producto de una interpretación gregaria, resentida y negadora de la vida, sino resultado del reconocimiento de que la primera obligación de cada ser humano radica en la expansión y el desarrollo de su propia energía vital. Sólo de allí puede surgir el sentido pleno de la enigmática figura del *Übermensch*, entendido

¹⁷² "*Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen*". (Cfr. F. Nietzsche, *Werke*, München, ed. Schlechta, C. Hanser, 1954-1956, I, p. 229).

¹⁷³ "La bestia quiere ser engañada en nosotros, la moral es una mentira necesaria, para no ser desgarrados por ésta. Sin los errores que residen en los datos de la moral, el hombre habría seguido siendo animal. Pero de esta manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas..." (*Hu I*, afor. 40).

¹⁷⁴ *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, p. 110.

como “la mejor posibilidad del hombre” en tanto producto de un salto cualitativo desde su condición actual.¹⁷⁵ Los nuevos valores tendrán, así, semejanza con la obra del artista por su carácter de “mentira” asumida y libremente preferida por el sujeto que la adopta, y no ya por la exaltación de virtudes “genéricas”, que desconocen la peculiaridad psíquica, histórica y hasta biológica de cada ser humano. Rehacerse continuamente a sí mismo es, de este modo, la verdadera consigna de Nietzsche.¹⁷⁶

Sin embargo, esta profunda revolución conceptual trae consigo no sólo la inquietante consideración de que los hombres nunca obran por *razones* genuinamente morales -esto es, realmente conscientes del respeto debido al valor intrínseco de los demás-, sino también la certeza de la incapacidad de los juicios morales para expresar normas con algún grado de *objetividad*. Como el propio Nietzsche precisa ubicándose a sí mismo entre quienes son “negadores de la moralidad”: ello “puede significar, *por una parte*, negar que los motivos éticos que los hombres *alegan* les hayan impulsado realmente a sus acciones; es, por tanto, la afirmación de que la moralidad reside en la palabra y que pertenece al burdo y sutil engaño (llámese autoengaño) de los hombres, y quizás las más de las veces, precisamente a los más famosos por su virtud”. Pero en segundo lugar puede significar, también “negar que los juicios éticos reposan sobre verdades. Aquí se admite que son realmente motivos del actuar, pero que de esta forma son los *errores*, en calidad de razón de todo juicio ético, los que impulsan a los hombres a acciones morales. Éste es *mi* punto de vista -concluye- pero al menos no quisiera negar que en *muchísimos casos* una sutil desconfianza del estilo de la del primer punto de vista [...] es también adecuada y de la máxima utilidad común”.¹⁷⁷ Por lo que sólo en los hombres “que son capaces de esta tristeza [...] es donde se hace el primer

¹⁷⁵ Cfr. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)* (1882-1883), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995, Prólogo, § 3.

¹⁷⁶ “De las pasiones nacen las opiniones: la *pereza de espíritu* las hace cristalizar en convicciones. Ahora bien, quien se sienta libre, infatigable en la vida, puede impedir esta cristalización mediante un cambio continuo [...] Debe tratar de ser en todo instante una bola de nieve pensante...” (*Hu I*, afor. 637).

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Aurora (Morgenröte)*, 1879-1881), trad. E. Knör, Madrid, EDAF, 1996, §103.

ensayo para saber si la humanidad, de *moral* que es, puede transformarse en *sabia*”.¹⁷⁸

De manera que este auténtico vértigo del giro nietzscheano no podrá ya ser asimilado sin una profunda revisión de gran parte de las premisas centrales de la filosofía práctica anterior, dejando instalada, para el siglo XX, la interrogación metaética acerca de cómo abordar, a partir de ahora, las cuestiones humanas en general y morales en particular. Nietzsche sabría mostrar del modo más radical e inquietante el carácter natural e interpretativo de la existencia; pero esto mismo haría que, quienes se instalen sobre las huellas de su concepción perspectivista y pragmatista del fenómeno moral, perciban también las tensiones que genera para la ética una exaltación del *éthos* sólo en términos de la propia expansión espontánea en un mundo físico y social caracterizado por la evidente disparidad en la capacidad de autoafirmación personal y colectiva.

B. CONTINGENCIA E INTERPRETACIÓN EN LOS PENSADORES DE LA NUEVA KOINÉ

Como es sabido, gran parte del planteamiento nietzscheano ve prolongar su vigencia en el pensamiento contemporáneo a través de la tradición *hermenéutica*, entendida en la actualidad como la “*koiné*” de nuestro tiempo¹⁷⁹, tal como pocos años antes lo fueran el *marxismo*, primero, y el *estructuralismo*, después. La hermenéutica, en efecto, asume ahora esta misma posición central debido a que, en su firme recuperación del enfoque perspectivista de corte nietzscheano, logra constituirse en la modalidad de pensamiento que mejor acompaña las transformaciones que se vienen produciendo desde entonces en las más diversas áreas de la

¹⁷⁸ *Hu* I, afor. 107.

¹⁷⁹ Con esta expresión, G. Vattimo alude en *Ética de la interpretación (Etica dell'interpretazione*, 1991), trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, Prefacio, p. 9, a lo que entiende como la “lengua común” de la cultura contemporánea, que habría tomado forma hacia los años 80 en torno de la *hermenéutica*, entendida como la corriente filosófica desarrollada inicialmente por H. G. Gadamer en su obra *Verdad y método (Wahrheit und Methode*, 1960). Destaca allí Vattimo que por el sentido amplio con el que se la entiende en la actualidad, no sólo Gadamer y P. Ricoeur hablan ese “lenguaje”, sino también pensadores tan diversos como R. Rorty, K. O. Apel, J. Habermas y J. Derrida.

cultura. Precisamente, esta predominancia se da tras un período de marcada influencia estructuralista¹⁸⁰, metodología que, aunque todavía reductora de los contenidos de las ciencias sociales a una pretendida “neutralidad” en la que el sujeto de conocimiento intentaría expresamente estar “ausente”, logra, sin embargo, establecerse como la más severa crítica a la concepción eurocéntrica de la historia y la cultura, a la que gran parte del pensamiento contemporáneo comienza a ver ahora como devenida en “empresa de dominio y unificación”.¹⁸¹ De este modo, el estructuralismo contribuiría al cuestionamiento de aquella actitud culturalmente sesgada, para comenzar a dar reconocimiento a una cada vez mayor diversidad de cosmovisiones. Sin embargo, en la medida en que el contacto entre los diferentes grupos humanos empezaba a cobrar realidad, no podía ser evitada la problematización de la clásica relación entre “observador” y “observado”, llegándose al reconocimiento de la imposibilidad de establecer dicho contacto sólo en base a la “neutralización” de los puntos de vista etnocéntricos, para concebir, en cambio, la urgencia de ejercerlo efectivamente, superando actitudes meramente descriptivas.

Comienza a cobrar fuerza, de este modo, la idea de que, en rigor, la comunicación entre culturas y el esfuerzo de comprensión que esto conlleva involucra un acto de interpretación “mutua”, un “evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos”.¹⁸² Por lo que, contradiciendo las pretensiones positivistas y estructuralistas del pasado, comienza a reivindicarse aquí la natural pertenencia del “sujeto” al esfuerzo de comprensión; y, a diferencia de lo que ocurriera incluso con Hegel, quien

¹⁸⁰ Si bien el *estructuralismo* se origina en las investigaciones del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, sería, como es sabido, Claude Lévi-Strauss, quien aplique tal metodología en el terreno de las ciencias sociales -más específicamente en el área de la antropología cultural-, promoviendo en este campo un enfoque caracterizado frecuentemente, no sin cierta connotación polémica, como de “relativismo cultural”. (Cfr. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje (La Pensée Sauvage, 1962)*, trad. F. González Aramburu, México, F.C.E, 1994, y *Raza y cultura (Race et culture, 1983)*, trad. A. Duprat, Madrid, Cátedra, 1993).

¹⁸¹ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸² “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en *op. cit.*, pp. 61-62.

todavía veía este proceso como regido por el objetivo de la "autotransparencia" -en definitiva, aún monológica-, se instala la convicción de que la hermenéutica debe articularse, por fin, *como* diálogo.

Por otra parte, al conectarse esta idea básica con la posición heideggeriana en torno de la necesidad de dejar de pensar el ser como "estructura" para pasar a verlo como "evento", como "historicidad", se consolida el planteamiento central de la hermenéutica acerca de que toda realidad se conforma en relación con una determinada época en permanente articulación con aquellas que la han precedido.¹⁸³ De manera que Vattimo cree ver en Nietzsche y Heidegger bastante más que los propulsores de una nueva modalidad de pensamiento; encuentra en ellos los iniciadores de una renovada interpretación ontológica de la realidad y la cultura, portadora de estimulantes posibilidades con las que hacer frente a los aspectos más cuestionables de la tradición metafísica occidental. Así, para Vattimo, la continuidad entre ellos es el *nihilismo* "no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación, sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica)".¹⁸⁴

En suma, tales elaboraciones sabrían marcar el fin de la época de las "estructuras estables", dejando a su paso una mayor conciencia de que éstas sólo forman parte de los "errores útiles" del pasado; por lo que la hermenéutica se permite cuestionar ahora todo intento filosófico que se piense a sí mismo como una metateoría ahistórica -situada ilusoriamente desde un punto de vista externo y neutral- para recordar al hombre, al *Dasein* heideggeriano, la radical historicidad que lo caracteriza. En efecto, "como sentido del ser del ente que llamamos 'ser ahí', se muestra la 'temporalidad'. [...] Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que

¹⁸³ "El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la '*temporiedad*' del ser. En la exposición de los problemas de la temporiedad se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta que se interroga por el sentido del ser". (M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), trad. J. Gaos, 3.ª ed., México, F.C.E., 1968, § 5, p. 29).

¹⁸⁴G. Vattimo, *op. cit.*, Prefacio, p. 10.

aquello desde lo cual el ‘ser ahí’ en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ‘ser’ es el *tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión e interpretación del ser”.¹⁸⁵ La intención es, de este modo, la de hacer emerger la base sobre la que se establece el contacto humano con el mundo en la convicción de que la experiencia de verdad no se da, en realidad, como resultado del reflejo de un “objeto” en un “sujeto” sino como interpretación, instalada siempre, a su vez, en una determinada “precomprensión”. Así, “la demostración científica no puede dar ya por supuesto aquello que tiene por misión fundamentar. Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? [...] Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz el comprender”. Por lo que, para Heidegger, lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo apropiado. “Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original...”¹⁸⁶

Son estos presupuestos, entonces, los que permiten a Vattimo afirmar que filosofía práctica e historicidad, aquí, coinciden; más aún, la hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad. “Pero esto mismo, ¿de qué modo? En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo, metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento de destino. La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época final de la metafísica, y sólo de ésta”.¹⁸⁷

¹⁸⁵M. Heidegger, *op. cit.*, § 5, p. 27.

¹⁸⁶*Ibid.*, §32, p. 171.

¹⁸⁷G.Vattimo, “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” en *op. cit.*, p. 215. Aquí está presente el eje *diacrónico* de toda interpretación en el que tanto insiste la tradición hermenéutica. Como señala Gadamer en *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 376-377: “En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros

Más aún, esta posibilidad se agudiza en la "edad en que vivimos", cuya característica central es la de ser la era de la opinión pública, de los medios masivos de comunicación, en los que se ha vuelto evidente la urgencia por abandonar la teoría de la verdad como conformidad con los hechos para pasar a entenderla como "cruce de interpretaciones". Si es cierto, con Nietzsche, que el mundo verdadero ha devenido en "fábula", la hermenéutica deberá ser quien confirme esta "pérdida de sentido de la realidad"¹⁸⁸; es decir, se impone la necesidad de comprender el ser, más que nunca, como "debilitamiento y disolución". Así, cuando a la crisis de la idea de la historia como trayecto lineal y unitario se le agrega ahora el surgimiento efectivo de múltiples "dialectos" -voces de minorías y comunidades desoídas por las interpretaciones unívocas de la historia y del "progreso"-, resulta evidente que sólo cabe concebir la realidad como el entrecruzamiento de estas diversas ópticas, las que, a su vez, deberán ser capaces de "desarraigarse" o "relativizarse" a sí mismas si es que en verdad pretenden evitar recaer en excesos tales como los que comienzan a ser capaces de conjurar.¹⁸⁹

Esto mismo explica, por otra parte, el cuestionamiento de Vattimo hacia toda cultura o subcultura obstinada en verse a sí misma como una entidad aislada, comprometida en identificar su horizonte de interpretación con la propia tradición particular; en este sentido, la época del "fin de la metafísica" a la que la ética hermenéutica intenta "co-responder" está caracterizada "además de por la disolución del principio de realidad en la Babel de las interpretaciones y en la fantasmagoría del mundo tecnológico, también, e indisolublemente, por la difusión de fundamentalismos de toda especie; no es difícil verlos como neuróticas reivindicaciones de identidad y de pertenencia, que reaccionan a la indefinida dilatación de horizontes que la época de la imagen del mundo,

prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado".

¹⁸⁸ Cfr. G.Vattimo, "Posmoderno: ¿una sociedad transparente?", en *La sociedad transparente (La società trasparente, 1989)*, trad. T. Oñate, 1.ª ed., 2.ª reimpresión Barcelona, Paidós, 1996, p. 83.

¹⁸⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 85.

en su culminación, lleva consigo”.¹⁹⁰ Cada comunidad debe asumir, en cambio, el hecho de que la integración de las experiencias particulares en los “horizontes” que las sostienen no concluye nunca, única concepción que garantiza la plena asimilación de aquel destino “nihilista”, que ha dejado de entender el ser como presencia.¹⁹¹

No otra cosa es, en definitiva, lo que permite a Vattimo mantener abiertas sus expectativas en que la hermenéutica, consolidada como filosofía práctica, logre constituirse como verdadera “*chance* de emancipación”, siempre que sea capaz de eludir los dos grandes riesgos que la amenazan: esto es, la recaída en una inoportuna tendencia a “restaurar la metafísica”, por un lado, y el riesgo de “abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura”¹⁹², por el otro. En este sentido, tras haber asumido plenamente la época del “desencanto weberiano”¹⁹³ -que ha comprendido por fin que el mundo no tiene un único significado “objetivo” sino que es tarea humana crear ese sentido, “colorear el mundo”, en términos nietzscheanos-, entiende Vattimo que cualquier pretensión por establecer un sistema determinado sobre los demás habrá de resultar injustificada y, por tanto, “violenta y prepotente”.¹⁹⁴ De manera que el riesgo del que pretende alejarse aquí es el de que la implementación de cierta hermenéutica “trascendentalista” conlleve la posibilidad de reinstaurar el antiguo juego de fuerzas y, con

¹⁹⁰ G. Vattimo, “Ética”, en *Más allá de la interpretación*, (*Oltre l’interpretazione*, 1994), trad. P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995, p. 83.

¹⁹¹ Aquí se hace presente el otro eje de análisis de la interpretación de Vattimo, es decir, el eje *sincrónico*, que reclama de las diversas culturas y subculturas la capacidad para entrar en contacto unas con otras a través del “cruce de interpretaciones” en unas determinadas coordenadas temporales.

¹⁹² G. Vattimo, “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?”, en *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, p. 224.

¹⁹³ Vattimo se refiere al célebre concepto weberiano de “desencantamiento” (*Entzauberung*) con el que el sociólogo alemán hace referencia al proceso que habría dado origen al mundo moderno y su “politeísmo valorativo”; primero con la revolución religiosa generada por los puritanos y luego con el proceder racionalista de la Ilustración.

¹⁹⁴ En *Más allá de la interpretación* Vattimo remarca las conexiones entre estas ideas y la preocupación “ecológica en sentido amplio”, en cuanto a que la especie humana ha logrado afirmarse en el pasado a través de la multiplicidad de culturas, entendidas en este caso como respuestas a los retos del ambiente; por lo que preservar para el futuro tal multiplicidad le parece una condición indispensable de “supervivencia.” (Cfr. “Ética”, en *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, p. 78, nota 11).

ello, la "voluntad de predominio".¹⁹⁵ Pero, al mismo tiempo, es consciente de que, en el otro extremo del espectro, la idea de que todo es reductible, sin más, a "interpretación", atenta, ciertamente, contra el propio sentido de la hermenéutica. Es así que, sobre estas bases, asume que la "época del final de la metafísica" sólo tendrá consecuencias reales para la ética si al menos logra mantenerse firme en la recuperación de una cierta *pietas* que, sin ocultar su clara matriz religiosa, traiga consigo la capacidad de manifestar "piedad por lo cercano, por lo individual y efímero, por el amor de lo próximo, en todos los sentidos de la palabra"; en definitiva, la "capacidad de atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros".¹⁹⁶

De modo que, cuando a este giro historicista y perspectivista, se le agrega ahora la convicción de que lo que en definitiva estas consignas posibilitan es el intento de reemplazar la búsqueda de la "Verdad" por la de la "Libertad" como meta del progreso social, se está ante la mayor herencia que R. Rorty cree haber recibido de la interpretación nietzscheana. Aunque él mismo se ocupa de recordar que, en rigor, esta posición ya había sido adelantada por el romanticismo y el idealismo alemán, cuando comenzaba a imponerse en Europa la idea de que "la verdad es algo que se construye, en vez de algo que se halla".¹⁹⁷ La propia Revolución Francesa habría sido capaz de mostrar, en su momento, que todo el espectro de relaciones sociales podía sustituirse "de la noche a la mañana" al modificarse el "léxico" con el que éstas eran concebidas, al tiempo que los poetas románticos insistían en que la obra de arte auténtica no es mera imitación de la naturaleza sino verdadera creación del artista. Por lo que, desde entonces -según Rorty-, estas dos tendencias han aunado fuerzas y alcanzado "hegemonía cultural" produciendo una verdadera

¹⁹⁵ "Desencanto y disolución", en *Ética de la interpretación, op. cit.*, p. 199. Vattimo hace alusión aquí a las elaboraciones de J. Habermas y K. O. Apel, lo que le da pie para dejar sentada su posición acerca de que existen "dos modos diametralmente opuestos de entender el sentido de la hermenéutica", y que están más en consonancia con el suyo aquellas concepciones como la de R. Rorty en las que se insiste en valorar "lo nuevo, lo inédito, la propuesta 'genial', algo característico del genio de la tradición romántica; que vale tanto más cuanto más consciente es de su total inconsistencia e infundamentabilidad..." ("Ética", en *Más allá de la interpretación, op. cit.*, p. 79).

¹⁹⁶ G. Vattimo, *Ética de la interpretación, op. cit.*, Prefacio, p. 11.

¹⁹⁷ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 1988, p. 3.

escisión de la filosofía: algunos filósofos permanecieron fieles a la Ilustración, identificándose con la ciencia en su idea de que la política y el arte son esferas en las que la noción de verdad está fuera de lugar, en tanto otros, por el contrario, pasaron a entender la propia ciencia como una actividad más, en la que sólo se generan “redescripciones” del mundo, útiles para predecir y controlar los acontecimientos, pero semejantes a las que poetas y políticos producen con vistas a otros fines.

De este modo, para Rorty, la filosofía así concebida, se debe en gran medida a los intentos de los idealistas alemanes por sostener la idea de que los seres humanos son, en definitiva, los “hacedores” de la verdad; aunque también es cierto que, en su rechazo de la clásica interpretación acerca de que ésta “está allá afuera”, Kant y Hegel habrían quedado “a mitad de camino” ya que continuaron viendo el espíritu humano como algo de naturaleza intrínseca, que podía ser, todavía, “conocido” por la filosofía. Así, la verdad más elevada, la referida a la mente, sería aún objeto de descubrimiento y no de creación. La noción kantiana de conciencia, por tanto, “diviniza al yo”, ya que una vez que se renuncia, como hace Kant, a la idea de que el conocimiento científico de los hechos rigurosos representa un punto de contacto con un poder ajeno al hombre, es natural volverse hacia la interioridad para hallar ese punto de contacto en la conciencia moral, en la búsqueda de la “rectitud” antes que en la búsqueda de la “verdad”.¹⁹⁸ Por lo que este giro kantiano contribuiría a sentar las bases de la apropiación romántica de la “interioridad de lo divino”, aunque él mismo desaprobaba el correspondiente intento de hacer de la imaginación poética individual - y no de lo que él llamaba “la conciencia moral común”-, el centro del yo. De manera que, desde entonces, “romanticismo” y “moralismo” se ven enfrentados en la insistencia, respectivamente, de la espontaneidad individual y la perfección privada, por un lado, y de la responsabilidad social universalmente compartida, por el otro. Sin embargo, de asumirse la idea de que también el “yo” -en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico- es “creado” por él, puede llegarse al reconocimiento de lo que hay de acertado en la idea romántica de que “la verdad se hace más que se encuentra”. En suma, lo que se vislumbra ya a fines del siglo XVIII es que la imaginación y no la razón es la facultad humana fundamental para el cambio cultural; no otra

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

cosa haría que que los utopistas políticos de la época logaran percibir, desde tiempos de la Revolución Francesa, que no estaban frente a una "naturaleza humana" perenne, que había estado reprimida por instituciones sociales "irracionales" hasta su liberación, sino que el cambio de lenguajes y prácticas sociales de la época estaban "produciendo hombres de una especie que antes no había existido".¹⁹⁹

Por lo que las verdaderas implicancias de esta concepción pragmatista del conocimiento se aprecian, según Rorty, cuando se acepta la premisa que subyace a todas estas "felices coincidencias", es decir, que "un cambio de léxico significa un cambio de realidad".²⁰⁰ Al dejar de concebir el lenguaje como un "medio" para reflejar el mundo y pasar a entenderlo - con Nietzsche- sólo como una "herramienta eficaz", se recupera, en ello,

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁰ Como ya se adelantó, Rorty está hablando desde el *pragmatismo* en sentido epistemológico, es decir, la concepción que interpreta que son las consecuencias prácticas y los efectos reales de las afirmaciones los componentes centrales del significado y la verdad. Este pragmatismo, desarrollado particularmente por Ch. Peirce, W. James y J. Dewey, se caracterizaría desde su origen por las notas de anticartesianismo, instrumentalismo, antirrealismo, verificacionismo y falibilismo y, tal como Rorty lo expresa ahora, significa en definitiva que un "léxico" más apropiado capacita a los seres humanos para "redescribir" de mejor modo la realidad. Por otra parte, Rorty es también un representante característico del "giro lingüístico", expresión, (*Linguistic Turn*) difundida particularmente a partir de que él mismo la utilizara como título de una antología de ensayos, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, (1967). En aquella obra, Rorty ofrece una compilación de las principales polémicas internas de la corriente de la filosofía analítica de la que él formaba parte en aquel momento y afirma que, para esa corriente, "los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente". Sin embargo, en un apéndice escrito en 1990 afirma que las controversias que había discutido hacia 1965 con tanta seriedad ahora le resultan pintorescas fundamentalmente porque, primero, ya no se siente inclinado a pensar en la "filosofía" como en algún tipo de actividad humana identificable, y segundo, porque tampoco piensa ya que exista una cosa tal como "el lenguaje" que haga posible hablar luego de "problemas del lenguaje". Explica entonces que esto sólo es posible cuando se considera que el lenguaje constituye el "medio de representación", y la realidad lo "supuestamente representado"; pero que, una vez abandonada esta interpretación, tales problemas se presentan, en realidad, como pseudoproblemas, creados por una errónea concepción del conocimiento. Agrega finalmente que a menudo se lo considera, por esto, como un pensador del "fin de la filosofía", pero que la filosofía no es algo que pueda tener fin, mientras que lo que, a su juicio, sí está llegando a su fin son los trescientos años de plena vigencia de la configuración "cartesiana" y "representacionista" del conocimiento.

su concepción de la verdad como “ejército móvil de metáforas”, con la que científicos y pensadores se proveen a sí mismos de los instrumentos necesarios para hacer lo que no es factible sin ellos. Más aún, cada nuevo léxico hace posible, incluso, la aparición de los propósitos mismos a los que servirá. Por lo que, de lo que se trata, es de excluir la imagen de la mente humana o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la Naturaleza los ha destinado, tales como los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos. Así, “la idea de que el lenguaje tiene un propósito vale en la misma medida que la idea del lenguaje como medio. La cultura que renuncie a esas dos ideas representará el triunfo de las tendencias del pensamiento moderno que se iniciaron hace dos siglos: las tendencias comunes al idealismo alemán, a la poesía romántica y a los políticos utopistas”.²⁰¹

De modo que si hay un legado nietzscheano a la cultura, éste consiste, ante todo, a juicio de Rorty, en haber concebido el lenguaje como algo en evolución, como formas de vida y expresión que constantemente eliminan a las anteriores, y no como un elemento cultural destinado al “contacto especular con la realidad”. Modificar nuestra forma de hablar es, así, modificar lo que somos y el mundo en que vivimos, por lo que decir, con Nietzsche, que “Dios ha muerto”, significa aquí afirmar que no servimos ya a “propósitos más elevados” y que al abandonar la idea del lenguaje como representación lo que hacemos, en definitiva, es “desdivinizar” el mundo. Hay verdades, simplemente, porque ésta es una propiedad de los enunciados, y la existencia de los enunciados depende de los léxicos que son, a su vez, creaciones humanas. En suma, “a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.” Concluye Rorty que, por el contrario, la línea de pensamiento que supo dejar Nietzsche “...sugiere que intentemos llegar al punto en que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como una cuasidivinidad, en el

²⁰¹ *Ibid.*, p. 16.

que tratamos a *todo* -nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar".²⁰²

Es por eso que, cuando Rorty boceta su idea de "comunidad liberal", la presenta como una entidad que debe llegar a ser consciente de su "contingencia" de tal modo que sus instituciones y su cultura sean capaces de abandonar el léxico del racionalismo ilustrado que, si bien fue esencial a comienzos de la democracia moderna, a su juicio, hoy se ha convertido en un obstáculo.²⁰³ Precisamente, parte no menor de este obstáculo la constituye la antigua tensión entre lo "público" y lo "privado", cuestión central para la filosofía política que todavía permanece sin resolverse porque aún carga con el peso de las interpretaciones de la tradición. En efecto, para Rorty, la intención de unir lo público y lo privado "subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta: "¿Por qué va en interés de uno ser justo?", como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio de los demás. Tales intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad el esfuerzo dirigido a la propia perfección exigen el reconocimiento de una "naturaleza humana común"; requieren que asumamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás, "que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas".²⁰⁴

Por el contrario, Rorty propone ahora retomar la línea divisoria preanunciada por Nietzsche al precisar que hay historicistas en los que predomina el "deseo de creación de sí"²⁰⁵, esto es, que tienden a ver la socialización como *contraria* a lo más profundo de nosotros mismos, en tanto que en otros prevalece el deseo de una comunidad humana "más justa y más libre"²⁰⁶, por lo que tienden a concebir aquel deseo preponderante de autorrealización privada como "irracionalismo" o "esteticismo", a la vez que se sienten fundamentalmente comprometidos en hacer que nuestras prácticas e instituciones "sean más justas y menos crueles". Explica Rorty, así, que su intención es mostrar qué aspectos tienen las cosas cuando se abandona la exigencia de una teoría que

²⁰² *Contingency... op. cit.*, p. 22.

²⁰³ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁴ *Ibid.*, Introduction, p. XIII.

²⁰⁵ Rorty ubica aquí a M. Heidegger, M. Foucault y J. Derrida.

²⁰⁶ Como Rorty cree ver en J. Dewey, J. Habermas o J. Rawls.

pretenda todavía la clásica unificación de lo público y lo privado, y se comience a tratar las esperanzas de creación de sí y de promoción de la solidaridad humana como igualmente válidas, aunque inconmensurables. Para ello es preciso que los ciudadanos se vean a sí mismos bajo la figura del “ironista liberal”, entendiendo por tales “a aquellos que reconocen la contingencia de sus creencias y deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar”. Aunque agrega, sin embargo, de manera crucial: “los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por otros seres humanos ha de cesar”.²⁰⁷

Así, Rorty deja en claro tanto su convicción en la necesidad de aquella firme separación entre las esferas privada y pública, como en el reconocimiento de la urgencia por asumir la “solidaridad” como el máximo valor en el que dejar expresado todo el sentido de los objetivos públicos. Este propósito, no obstante, debe ser concebido como una capacidad que sólo puede ser incrementada por medio de la reflexión; es decir, estimulada como “sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de otros seres humanos” por medio de los elementos narrativos de la cultura, y no ya fundamentada, como todavía pretendiera la Ilustración. De allí que su propia “utopía liberal” involucre un giro global “en contra de la teoría y hacia la narrativa”²⁰⁸, en lo que constituye una muestra de la capacidad de renuncia al intento de reunir todos los aspectos de la vida en una visión única, de “redescribirlos mediante un solo léxico”, como esperaba la tradición filosófica occidental; equivale a reconocer la contingencia del lenguaje, el hecho de que no hay forma de salirse de los diversos discursos que empleamos para hallar un “metaléxico” desde donde juzgar y sentir.

Esto hace, finalmente, que Rorty no pueda menos que encontrar paralelos entre su posición y la recuperación que, en su momento, hiciera I. Berlin de la “libertad negativa” -entendida como esfera de resguardo a la

²⁰⁷ *Ibid.*, p. XV.

²⁰⁸ Se trata de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y especialmente la novela. (*Ibid.*, p. XVI).

propia opción valorativa-, desde el momento en que no cabe ya mantener la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres creen lograrán ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente.²⁰⁹ Del mismo modo, a nivel social -como en Vattimo y su insistencia en relativizar el propio “dialecto”-, para Rorty las sociedades liberales de nuestro tiempo y sus integrantes deben ser capaces de “ironizar” sobre sí mismas, aceptando la provisoriedad y particularidad de los discursos en los cuales formulan sus más elevados ideales.

Por lo que, buscando clarificar su postura por contraste con la de dos pensadores -M. Foucault y J. Habermas- con los que afirma tener amplias zonas de acuerdo aunque también profundas diferencias, recuerda Rorty que ambos consideran a Nietzsche como fundamental desde el punto de vista crítico; en el caso de Foucault, por entender que éste lo indujo a evitar el intento de establecer una “perspectiva suprahistórica” de las cosas, a satisfacerse con una “narración genealógica de las contingencias”, y a entusiasmarse con la exaltación de la autonomía personal en la configuración de nuevas tablas de valores; pero también porque lo capacitó para mirar con cautela al liberalismo, para ver más allá de las “nuevas libertades” a las que ha dado lugar la democracia, tomando conciencia, a su vez, de las inéditas formas de coacción que estas sociedades han impuesto a los hombres desde entonces. De este modo, Foucault, tras Nietzsche, insistirá muy particularmente en que las sociedades democráticas *no* dejan lugar a la “creación de sí”, a los proyectos privados, y, en cambio, han impuesto a sus miembros formas de disciplinamiento inimaginables en anteriores modos de vida social. No está dispuesto, por tanto, a admitir que tales coacciones puedan verse compensadas con una “disminución del dolor”.²¹⁰ Foucault sería, así, “ironista” aunque no “liberal”.

²⁰⁹ Cfr. I. Berlin, “Dos conceptos de la libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (*Four Essays on Liberty*, 1969), trad. J. Bayón, 1.ª ed., 3.ª reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

²¹⁰ Rorty remite aquí a M. Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (*Nietzsche, la Genéalogie et l'Histoire*, 1977), trad. J. Vázquez Pérez, 5.ª ed., Valencia, PRE-TEXTOS, 2004. Dice Rorty al respecto: “Mi desacuerdo con Foucault reside en que esa disminución sí compensa, de hecho, aquellas coacciones. [...] Lo que es más importante: pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para

Por su parte Habermas, si bien coincide también con la crítica nietzscheana a la razón centrada en el sujeto, propia del racionalismo tradicional, no puede sino ver en el filósofo alemán aquel que marca la quiebra de los propósitos de “emancipación humana”, el abandono del intento por hallar en lo profundo de los seres humanos -más allá de las contingencias históricas y los accidentes de socialización- los orígenes de su responsabilidad para con los demás. Habermas entiende, así, que la renuncia a las intenciones emancipatorias por parte de los críticos de la modernidad es, precisamente, parte del legado nietzscheano²¹¹, y en ello Rorty cree ver una muestra de que se trata en él de un pensador “liberal” -según sus propios términos- aunque no “ironista”. Reconoce, de este modo, que si bien puede ser cierto que no cabe pensar a Nietzsche, Heidegger y Foucault como “filósofos públicos”, hay que valorar, sin embargo, el papel que han desempeñado en torno a la defensa del sentimiento privado de identidad al poner el acento en las diferencias, en el derecho a la variación y a la metamorfosis.

Pero por otro lado -y aun en la convicción de que la búsqueda “universalista” y “racionalista” en la que insistirá Habermas debería ser abandonada-, reconoce que, en lo sustancial, su posición también mantiene con él profundas coincidencias, siendo así que la mayor distancia entre sus propias ideas y el intento habermasiano de significar un cierto retorno a aquellas intenciones modernas, no involucra, en definitiva, “un real desacuerdo político”, sino más bien una cuestión de “autoimagen” acerca de lo que se está haciendo. En suma, la diferencia residual que mantiene con Habermas estriba en que su “universalismo” le hace colocar la convergencia del acuerdo en el lugar de una “fundamentación ahistórica”, mientras que su propia insistencia en la contingencia del lenguaje hace que Rorty sospeche de la idea misma de “validez universal” que se supone que tal convergencia garantiza.²¹²

Sin embargo, está dispuesto a conceder que no están en desacuerdo acerca de la importancia de las instituciones democráticas tradicionales o

alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve”. (*Ibid.* p. 63).

²¹¹ Remite, en este caso a J. Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad (Der philosophische Diskurs der Moderne)*, 1985), trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

²¹² *Ibid.*, p. 67

en torno de los modos de perfeccionamiento que esas instituciones requieren o acerca de lo que se considera "estar libres de dominación". "Nuestra diferencia atañe -concluye- *sólo* a la imagen de sí misma que debe tener una sociedad democrática, a la retórica que debe emplear para expresar sus esperanzas".²¹³

²¹³ *Ibid.*, p. 67.

C. CONCLUSIÓN

En este segundo capítulo tuvo lugar la captura de las principales repercusiones de la tradición universalista en el pensamiento de F. Nietzsche, así como la prolongación de tal recepción en las corrientes *hermenéutica y neopragmatista*, hacia fines del siglo XX. Tal análisis tuvo inicio (A.) en la renovada constatación de la fecundación recíproca de las líneas de pensamiento que interactúan en este trayecto histórico, en la medida en que la lectura efectuada por Nietzsche de todo planteamiento metafísico, moral o religioso que se pretenda, de algún modo, “universal” es abordada a través de un prisma de pensamiento que, aunque señalado por él mismo como ilustrado, lo conduce a resultados de perceptible tono romántico; esto es, la exaltación de la libre *expansión vital y valorativa* como única vía posible de *autorrealización* personal. En tal sentido, este apartado dio muestras del modo en el que Nietzsche remarca aquellos aspectos que *naturalizan* la vida moral real -necesidad, utilidad, supervivencia, interés propio y grupal-, reafirmados como aquellas tendencias básicas, centrales en cualquier abordaje realista de este complejo fenómeno humano.

No obstante esto, la efectiva contribución nietzscheana en la advertencia respecto de toda posible “violencia metafísica” involucrada en las abstracciones interesadas de la razón, trae también consigo la puesta en cuestión del establecimiento de algún tipo de *criterio general válido* -ético o cognitivo- con el que organizar y dirigir la experiencia humana; lo que, en el terreno de la filosofía práctica conduce a un cierto reduccionismo *empírico* de la acción, precisamente para hacer frente al cual surgiría la moralidad como realidad cultural básica de todos los tiempos. De manera que tales resultados motivan, aun en sus continuadores, la urgencia por retrotraerse en cierta forma desde aquellos presupuestos naturalistas hacia modelos prácticos capaces de situar tal legítima “autoafirmación” en un contexto ético-político viable.

Éste es el caso de las posiciones de G. Vattimo y R. Rorty (B.) quienes, parcialmente herederos de las consignas nietzscheanas, y aun en el convencimiento de la necesidad de cierta flexibilización de aquel basamento dicotómico -naturaleza-razón- sobre el que se edificara la moralidad de corte universalista, ubican, sin embargo, estos hallazgos en una matizada perspectiva respecto de su antecesor. Así, en el caso de

Vattimo, el “debilitamiento ontológico” nietzscheano es puesto también al servicio del “abandono de la violencia”, aunque entendida en este caso como el rechazo de aquellas estructuras de pensamiento que, establecidas en nombre de lo “universal”, hubieran funcionado en el pasado en detrimento del reconocimiento de la *particularidad real*. Diversidad y cruce de interpretaciones son situados, de este modo, en un contexto de permanente *comunicación* -diacrónica y sincrónica- entre comunidades y subcomunidades que reclaman una cierta *pietas* para ser finalmente reconocidas.

Por su parte, R. Rorty, instalándose también sobre bases *pragmáticas* y *perspectivistas*, encuentra en la interpretación nietzscheana la actitud más indicada para aquella sociedad que comienza a valorar las posibilidades de la libertad por sobre las seguridades de sentirse en posesión de la “verdad”. De manera que, con su concepto de “ironista liberal”, reformula la controversial relación privado-público, históricamente condicionada por el mandato platónico-cristiano de vincular indisolublemente la *realización de sí* con la de la *comunidad*. Insiste, de este modo -aspecto “ironista”-, en la *contingencia* de las creencias personales y grupales y, de allí, en la necesidad de una más clara separación de ambos espacios a fin de dar el mayor reconocimiento posible a la exigencia nietzscheana de realización personal en la que ve un claro punto de contacto entre aquel reclamo romántico y la propia tradición liberal. No obstante, al precisar este segundo concepto de su fórmula, Rorty, como Vattimo, asume todo el sentido de los objetivos contemporáneos en la esfera pública en términos del desarrollo, en cada miembro de la sociedad democrática, de la mayor sensibilidad posible frente a una renovada interpretación de la “solidaridad”.

En tal sentido, este segundo capítulo muestra cómo, si bien es cierto que el universalismo ético de corte kantiano es conducido aquí al reconocimiento de la centralidad de la *dimensión empírica* en toda filosofía práctica realista, lo sustancial de la argumentación universalista reaparece en el pensamiento contemporáneo en la aceptación de que sólo una exigencia de tipo *formal* y *negativa* -y no ya una concordancia *material*, tal como la búsqueda de felicidad o la persecución de una determinada idea cultural del bien-, es capaz de evitar el peor conflicto. Por el contrario, tras aquella exigencia, las diversas voluntades tienen como objetivo simplemente hacer viable una *pacífica interacción*, por lo

Silvana de Robles

que se llega a coincidir aquí en el espíritu de la ética universalista en cuanto a concebir el “bien”, ante todo, como la más firme limitación del “mal”; idea que, en este contexto, queda plasmada, por un lado, en la intención *formal* de Vattimo de respetar *toda* diferencia sobre la base de la *igual dignidad humana* y, por otro, en la consigna *negativa* -en el sentido central al universalismo ético de enfocarse en la “prohibición”- que Rorty recupera ahora bajo el mandato contemporáneo del “aborrecimiento de la humillación y la crueldad”.

CAPITULO III

EL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO: *PHRÓNĒSIS* vs. *MORALITÄT*

A. LA *MORALITÄT* DIALOGADA

1. ENTENDIMIENTO INTERSUBJETIVO Y VULNERABILIDAD

Como se desprende de lo analizado en el capítulo anterior, la recuperación de la instancia dialógica como clave de comprensión del fenómeno moral formaría parte central de la crítica contemporánea a la tradición universalista, signada por la impronta monológica que le otorgara el propio Kant como representante característico de la “filosofía de la conciencia”, inaugurada a comienzos de la modernidad. En este sentido, y haciéndose eco de ese mismo cuestionamiento, el último tercio del siglo XX traería consigo el intento de reformulación de los criterios de universalizabilidad de modo que fuera posible evitar toda pretensión de generalización de las normas de la acción partiendo exclusivamente del punto de vista del agente. Así, la “ética del discurso” de J. Habermas²¹⁴, por un lado, y el “neocontractualismo kantiano” de J. Rawls, por otro, se constituyen en intentos deliberados por abandonar la perspectiva del agente individual como epicentro del fenómeno moral para pasar a concebir la estructura social como el legítimo sustrato del procedimiento de universalización.

De este modo, entendiendo que la radical crítica de Nietzsche a la racionalidad moderna no logra encontrar salida por medio de la línea de cuestionamiento a la metafísica occidental, inaugurada por Heidegger²¹⁵,

²¹⁴ Como es sabido, Habermas comparte gran parte de sus interpretaciones con K.O. Apel, con quien se vincula por el recurso a la *pragmática formal* -entendida como programa de investigación dirigido a la reconstrucción de la base universal de la validez del discurso-, que será “universal” en el caso de Habermas y “trascendental” en el de Apel. En este apartado se considerará solamente el planteo habermasiano dado que incorporar también las ideas de Apel complejizaría innecesariamente la cuestión, que aquí sólo tiene como objetivo principal mostrar lo que caracteriza en rasgos generales a la discusión entre “procedimentalistas” y “sustancialistas”.

²¹⁵ “Heidegger hace progresivamente suyo el mesianismo dionisiaco de Nietzsche, en una empresa que tiene por objeto remontar el umbral hacia el pensamiento posmoderno por la

como tampoco por la vertiente de la “teoría del poder” elaborada luego por Foucault²¹⁶, Habermas advierte que ya Hegel había sabido detectar los límites de una razón centrada en el sujeto cuyo legado, sin embargo, no interpretó en términos de “exclusiones” sino como “desgarraduras” frente a las que propuso un sistema de pensamiento con intenciones de recuperar la totalidad, abarcando tanto la razón “subjetiva” como “lo otro” de esa razón.²¹⁷ Sin embargo, ya los jóvenes hegelianos cuestionarían las pretensiones de una razón con intenciones de abarcar el todo, dando inicio así a un proceso de “desublimación” del que, según Habermas, nacería la desafortunada idea opuesta de una “razón situada”, sólo capaz de operar bajo condiciones finitas que los sujetos no han elegido.²¹⁸

En discrepancia con esta interpretación, por tanto, Habermas entiende que la metáfora de “razón inclusiva - razón excluyente” que estas posiciones han venido utilizado hasta aquí indica que continúan vinculadas a la misma “filosofía del sujeto” de la que, en principio, afirman querer apartarse. De modo que, en tanto la autocomprensión occidental siga concibiendo al hombre como un ser que en su relación con el mundo se caracteriza esencialmente por su capacidad de salir al

vía de una superación de la metafísica, planteada en términos de una crítica inmanente. Por esa vía Heidegger llega a una filosofía primera temporalizada”. (J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 163). A lo que agrega más adelante: “la originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la dominación que el sujeto moderno ejerce”. (*Ibid.*, p. 165). Sin embargo, “Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador”. (*Idem*).

²¹⁶ “...las formaciones de discursos se desplazan y se mezclan entre sí, se agitan de un lado a otro. El historiador genealógico explica este ir y venir apelando a innumerables sucesos y a una única hipótesis, a saber, que lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos aparece bajo máscaras siempre nuevas...” (*Ibid.*, p. 303). Sin embargo, para Habermas: “las aporías categoriales de la filosofía de la conciencia que Foucault lúcidamente diagnostica en el capítulo final de *Las palabras y las cosas (Les mots et les choses, 1966)* fueron ya analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida. Ciertamente que las soluciones ofrecidas difieren entre sí. Pero si ahora la teoría del poder tampoco es capaz de ofrecernos una salida de esta situación aporética, lo mejor es recorrer hacia atrás, hasta remontarnos a su propio punto de partida, el camino seguido por el discurso filosófico de la modernidad para someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces se tomó”. (*Ibid.*, p. 352).

²¹⁷ *Ibid.*, p. 361.

²¹⁸ *Idem*.

encuentro del ente y, con ello, de conocer y manipular objetos, se dificultará la posibilidad de alcanzar un concepto de razón más amplio, que no quede restringido a una sola de sus dimensiones, haciendo justicia a la totalidad de la razón.²¹⁹

De este modo -y coincidiendo en esto plenamente con Rorty-, Habermas destaca ahora que el “logocentrismo” occidental se caracterizó por remarcar que la función lingüística más propia de lo humano es la “representativa”, que alude a “estados de cosas”, siendo entendida como la determinante por su capacidad de intervenir en dichos estados “con arreglo a fines”.²²⁰ Sin embargo, basta, a su juicio, con recurrir a la etología más reciente, para percatarse de que lo más propio de la vida sociocultural humana no es el empleo de proposiciones constatativas, sino el *uso comunicativo* del lenguaje. Por lo que, si se tiene en cuenta esto, queda en claro que la crítica al paradigma del sujeto sólo puede tener consecuencias especificables “si el paradigma de la autoconciencia, de la autorreferencia que caracteriza al sujeto que conoce y actúa en solitario, es sustituido por otro -por el paradigma del entendimiento, esto es, de la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados y que se reconocen recíprocamente-”.²²¹

²¹⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 369.

²²⁰ Habermas fundamenta gran parte de su análisis en las investigaciones sociológicas de Max Weber, siendo en este caso su base la *tipología weberiana de la acción social*, que hace referencia a la *acción racional con arreglo a fines* como aquella en la que el actor se orienta hacia una meta, eligiendo para ello los medios capaces de conducirlo al éxito en la acción. Tal acción, a su vez, puede ser *instrumental* o *estratégica*; en el primer caso, cuando se atiene a reglas técnicas de acción, basadas en el saber empírico, y que involucran pronósticos sobre sucesos observables, susceptibles de ser verdaderos o falsos; en el segundo, toda vez que se involucra reglas de elección racional y se valora la incidencia que se tendrá en un oponente racional. En este último caso, por tanto, la interacción viene presidida por la categoría de “reciprocidad”, pero en ella los sujetos se “instrumentalizan recíprocamente”, utilizando las expectativas del comportamiento de los demás para alcanzar fines propios, conducta que es presentada como característica de la vida social moderna en la que la *única* racionalidad posible parece ser la defensa estratégica de los derechos subjetivos mediante “pactos de egoísmos”. (Cfr. *Teoría de la acción comunicativa I*, *op. cit.*, pp. 366-367).

²²¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, p. 368.

Una teoría del significado, entonces, ampliada ahora en términos pragmáticos²²² agrega a la función *representativa* o *constatativa* del lenguaje, referida al mundo exterior, la función *expresiva*, relativa al mundo interior del hablante, y la *regulativa*, en relación con las normas de acción del contexto social de los interlocutores. Por lo que se amplía, así, la noción de *validez* (*Gültigkeit*) que se utiliza ya que ahora ésta no se reduce a la “validez veritativa” sino que se extiende hacia las nociones de “veracidad subjetiva” respecto del hablante y de “rectitud normativa” en cuanto a las pautas de acción.²²³ En sus propios términos: “En los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue la norma vigente (*Geltung*) y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc., y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho”.²²⁴

Habermas confía, así, en que son estas reinterpretaciones las únicas capaces de dar fin a los síntomas de “agotamiento” del paradigma de la

²²² Como filósofos que adhieren al así denominado “giro pragmático” (*Pragmatic Turn*)- que aun con raíces románticas y nietzscheanas se confirma plenamente en el último tercio del siglo XX- Habermas y Apel parten del hecho de que el lenguaje es algo con lo que *se hacen* cosas pero, muy especialmente, es un medio por el que las personas son capaces de *acordar* algo libremente. En este sentido, Habermas se basa en la teoría de J. F. Austin acerca de los “actos de habla” (en *How to do things with words*, 1962), que distingue entre actos *locutivos*, *ilocutivos* y *perlocutivos* asumiendo que, más allá del mero sentido proposicional de un determinado acto lingüístico (aspecto locutivo), es central tener en cuenta aquello que, aun no formando parte de *lo que* se dice, lo determina -en tanto que al decir se “hace” algo- (momento ilocutivo), así como también el resultado, exitoso o no, de los objetivos de la comunicación (dimensión perlocutiva). De manera que la acción comunicativa tiene éxito *si* refleja un acuerdo *entre* las personas, dando lugar ya no a una forma más de interacción entre individuos -frecuentemente orientada en el sentido de su funcionamiento con respecto a fines-, sino a una “unión cooperativa basada en la comprensión”. (Cfr. *Teoría de la acción comunicativa, I, op. cit.*, p. 370 y ss.).

²²³ Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 372.

²²⁴ *Teoría de la acción comunicativa I, op. cit.*, pp. 33-34.

conciencia, síntomas que comienzan ahora a “disolverse” al dar el paso hacia el *paradigma del entendimiento intersubjetivo* en el que el nuevo fundamento es la “actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo”.²²⁵ De manera que, en total coincidencia con la línea argumentativa de la hermenéutica, para Habermas el saber debe pasar a ser concebido ahora como algo comunicativamente mediado, a la vez que la racionalidad es entendida como “la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente reconocidas”.²²⁶ Sólo esta interacción, lingüísticamente mediada, permite una relación distinta de aquella meramente objetivante, característica del rol del observador, propio de la filosofía del sujeto con lo que se inaugura un concepto *procedimental* de la razón provisto de un potencial del que la idea de racionalidad con arreglo a fines -propia de la razón cognitivo-instrumental- carecía por completo.

Sin embargo, a juicio de Habermas, subsiste aún un malentendido originado a partir de lo que sería una falsa alternativa planteada por Weber al oponer “racionalidad formal” a “racionalidad substancial”. Según ella, el proceso de “desencantamiento” de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, además de privar a la racionalidad de todo basamento tradicional, la habría vaciado también de todo contenido “material”.²²⁷ Frente a esto, sin embargo, Habermas destaca que la razón comunicativa a la que él remite se encuentra plenamente imbricada con los procesos de la vida social en los que se gesta la interacción comunicativa. Es justamente ése el contexto que proporciona los recursos necesarios para los procesos de entendimiento; se trata, en suma, del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), del que los participantes toman los patrones de interpretación, las competencias de los agentes, y los supuestos de fondo de la cultura. Así,

²²⁵ *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p.353. Justamente, la acción *comunicativa* que Habermas propone constituye el tipo de acción capaz de complementar a la teoría de la acción social de Weber, ya que es aquella en la que los actores no coordinan sus planes de acción en función de su éxito personal, sino a través del *acuerdo*, verdadero *télos* del lenguaje, que, en rigor es, para él, el del entendimiento. (Cfr. *Teoría de la acción comunicativa I, op. cit.*, p. 367).

²²⁶ *Ibid.*, p. 373.

²²⁷ Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 374.

tal “mundo de la vida” constituye el complemento esencial de la propia “acción comunicativa”²²⁸ en la medida en que involucra “una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente, y sin embargo, a la vez inabarcable, de presuposiciones que han de cumplirse para que la emisión que se hace pueda tener sentido, es decir, para que pueda ser válida”.²²⁹ En suma, el mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado.²³⁰ De ahí que la teoría de la acción comunicativa pueda reconstruir, con independencia de toda premisa de filosofía de la conciencia, el concepto hegeliano de “totalidad ética”.²³¹ La idea aquí es que no existe una “razón pura” que sólo *a posteriori* adopta un ropaje lingüístico sino que desde el inicio se trata de una razón enraizada en las estructuras del mundo social. Aunque esto no significa que tal práctica ligada al contexto, vinculada al aquí y ahora, no tenga que ser también capaz de conservar las pretensiones de trascender todo contexto local, toda “provincialidad”. Por el contrario, los agentes que actúan comunicativamente, al entablar con sus actos de habla pretensiones de validez, se apoyan en cada caso en un potencial de razones susceptibles de ser puestas en tela de juicio. De modo que con ello los procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad*, es decir, “la validez que pretenden se distingue de la simple validez social o vigencia de una praxis en que fácticamente se ha crecido, y, sin embargo, sirve a ésta como fundamento del consenso sobre el que estriba la interacción”.²³²

Por lo que, si bien Habermas reconoce que la filosofía ha tenido, desde tiempos de Platón y Demócrito, dos impulsos contrapuestos -por un lado, el de destacar la capacidad de la razón para trascender lo dado mediante su poder de abstracción y, por otro, el de desenmascarar, en términos materialistas, el “purismo de la razón”-, la teoría de la acción comunicativa ha preferido referirse a esta cuestión de la “dialéctica de saber y no saber” como inserta en la “dialéctica de entendimiento logrado y entendimiento fallido”²³³, con lo que se evita pagar el alto precio de la

²²⁸ *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 169.

²²⁹ *Ibid.*, p. 186.

²³⁰ *Ibid.*, p. 188.

²³¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 375.

²³² *Ibid.*, p. 382.

²³³ *Ibid.*, pp. 383-384.

crítica a la razón a través del rechazo a la modernidad, como ocurriría con aquellos discursos que, aunque no son capaces de dar razón del lugar desde el cual se mueven, continúan exponiendo sus más firmes intuiciones normativas. En efecto, para Habermas, en sus conceptualizaciones negativas del “sujeto moderno”, aquellas interpretaciones dejan abiertamente de lado otras connotaciones que la subjetividad también ha traído consigo, descartando injustificadamente lo que la modernidad, al tratar de cerciorarse a sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización.²³⁴ Más aún, en esta severa crítica apenas son reconocidas las diferencias entre la vida moderna y la premoderna en cuestiones como las del trabajo corporal, las condiciones de vida material, las posibilidades de elección individual, la seguridad jurídica, la participación política, la formación escolar, etc. Por lo que el intento de abandonar los peores defectos de la racionalidad moderna no justifica, a su juicio, desconocer los aspectos positivos de la propia modernidad, como tampoco el legítimo uso racional de la argumentación.

En este sentido, si bien es cierto para Habermas que los grandes filósofos son, por lo general, escritores de rango, y que el componente retórico siempre ha acercado la filosofía a la literatura, no obstante, según él lo ve, tal componente actúa en muy distintas formas en cada una de estas actividades; y dado que hoy menos que nunca resulta posible eximir al pensamiento filosófico de la intención de abordar y resolver de algún modo los más graves problemas humanos, resulta claro para él que una formulación meramente retórica termina por restarle a aquél productividad y alcance; por lo que, en definitiva, “la falsa asimilación de una empresa a la otra quita a ambas su sustancia”.²³⁵ Sin embargo, gran parte del

²³⁴ *Ibid.*, p. 399.

²³⁵ *Ibid.*, p. 252. En este punto Habermas manifiesta sus reparos frente a posiciones como las de Adorno, Heidegger, Foucault y Derrida, por interpretar que, aun en la lucidez de sus denuncias, ellos reclaman, de manera paradójica, “validez veritativa” para lo que afirman, aunque insisten en eludir la obligación de fundamentar sus discursos tras la intención declarada de realizar una fusión de lo lógico con lo retórico. Al respecto dice Habermas: “Poco cambian las cosas cuando [...] mudamos de sistema de referencia y ya no tratamos esos mismos discursos como ciencia o filosofía sino como literatura. El que la crítica autorreferencial de la razón, efectuada en discursos carentes de toda ubicación, tenga, por así decirlo, su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos

pensamiento contemporáneo interpreta que aquella actitud contribuye a hacer frente a cualquier intento de generar aún sistemas cerrados, comprensivos, definitivos, con lo que confunde los planteamientos “universalistas” -que la filosofía siempre continúa haciendo- con aquella histórica pretensión de haber alcanzado un estatus cognoscitivo “superior”, aun cuando resulta evidente hoy la imposibilidad de esgrimir intentos de fundamentaciones últimas dado que “la conciencia falibilista de las ciencias hace ya mucho tiempo que ha alcanzado también a la filosofía”.²³⁶ Por lo que, si bien puede ser cierto que ésta sigue considerándose a sí misma como “guardiana de la racionalidad”, en su tarea realiza, de hecho, una combinación de enunciados “fuertes” con unas mucho más “débiles” pretensiones de verdad ya que “con este falibilismo en modo alguno renunciamos ni los filósofos, ni sobre todo los no filósofos, a pretensiones de verdad. [...] Pero también sabemos que en lo tocante a pretensiones de validez no existe ningún contexto cero. Éstas se entablan aquí y ahora, y están abiertas a la crítica. De ahí que contemos con la trivial posibilidad de que mañana, o en otro lugar, puedan ser sometidas a revisión”.²³⁷

Es sobre estos presupuestos, por tanto, que Habermas elabora una “ética del discurso” que, aun plenamente asumida como continuación de la tradición del universalismo kantiano -en sus notas básicas de deontologismo, cognitivismo, formalismo y universalismo-, introduce ahora un cambio sustancial al reformular el “imperativo categórico” en

los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su *forma* de responder ha cometido un error categorial”. (*Ibid.*, p. 398).

²³⁶ *Ibid.*, p. 253, nota 74.

²³⁷ *Ídem.* “En virtud de esa susceptibilidad crítica, las manifestaciones o emisiones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. El concepto de fundamentación va íntimamente ligado al de *aprendizaje*”. (*Teoría de la acción comunicativa I, op. cit.*, p. 37). En este sentido, “llamamos racional a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Pero por sobre todo llamamos racional a aquel que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, no dejándose llevar por sus pasiones ni entregándose a sus intereses inmediatos sino esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente”. (*Ibid.*, p. 38).

términos de un *procedimiento de la argumentación moral* “U”, que indica que “en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos”. Esto se deriva, a su vez, del principio “D”, que precisa: “Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”.²³⁸ Es decir que los participantes en la argumentación, como afectados que son por la norma en cuestión, deben formar parte como *iguales y libres* en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse más coerción que la resultante de los *mejores argumentos*. Ambos principios garantizan, así, criterios formales de validez de aquellas normas que pretenden aspirar a los rasgos propios de toda ética universalista, aunque sin descuidar el momento teleológico, presente en la consideración central de las *consecuencias* de las normas. Habermas insiste aquí, por tanto, en que esta manera de formular la ética, aun en su carácter eminentemente *procedimental*, es capaz de dar respuesta también a nuestras más básicas “intuiciones morales”, con lo que queda claro que no renuncia a tener un cierto carácter *sustancial*. Precisa, así: “ ‘Morales’ voy a llamar a todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad de las personas*”.²³⁹

Esto se debe, fundamentalmente, a que los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo logran constituirse como tales como miembros de una particular comunidad; por lo que tal “vulnerabilidad” se refiere expresamente a las formas de vida socioculturales *en* las cuales se va dando paulatinamente el proceso de individuación. Así, desde el momento en que los procesos comunicativos dan forma y mantienen cooriginariamente la identidad del individuo y de la colectividad, el sujeto queda inmerso en una red cada vez más densa y sutil de “recíprocas

²³⁸ J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en *Escritos sobre moralidad y eticidad (Moralität und Sittlichkeit)*, 1986), trad. M. Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 2003. pp. 101-102. (Cfr. también *Conciencia moral y acción comunicativa (Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln)*, 1983), trad. R. García Cotarello, Barcelona, Península, 1985).

²³⁹ “¿Afectan las objeciones de Hegel...?”, *op. cit.*, p. 105.

posibilidades de desamparo e indefensión”, por lo que es preciso atender simultáneamente a la persona individual y al tejido social. En otras palabras: “Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individualan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas a la par: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad”.²⁴⁰ De manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro; no puede defender los derechos del individuo sin atender a la vez los de la comunidad a la que éste pertenece. Es por eso que, con Hegel, Habermas entiende que es un error que las “éticas del deber” se hayan especializado en el *principio de justicia* y las “éticas de los bienes”, en el *bien común*. Considera, en cambio, que la ética del discurso es capaz de vincular del mejor modo ambos objetivos al constituirse en una forma de comunicación situada, aunque capaz de proyectarse más allá de las formas de vida concretas, extendiéndose hacia una “comunidad ideal de comunicación” que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.²⁴¹

Habermas discrepa, de este modo, también, con aquellas posiciones que, en su afán de apartarse de lo que interpretan como concepciones “individualistas” de la vida social, oponen la “comunidad” a lo que entienden como un “falso individuo presocial”, cerrándole así todo camino a una “ética de la justicia *ampliada en términos intersubjetivos*”.²⁴² De

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁴¹ “En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de la comunidad concreta. El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del “sí” o del “no” insustituibles de cada individuo como de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento tácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general”. (*Ibid.*, pp. 112-113).

²⁴² *Ibid.*, nota, pp. 111-112. Habermas alude concretamente a las críticas que M. Sandel hará al planteamiento rawlsiano, en las que advierte una posición que tiene también sus riesgos desde el momento en que Sandel reacciona -frente a lo que entiende como la

manera que es en este contexto en el que Habermas ofrece su propia respuesta a las objeciones que en su momento Hegel²⁴³ formulara a la ética kantiana, respuesta que constituye hoy parte central de los intentos de recuperación del núcleo inspirador del universalismo ético.

Así, comienza Habermas por señalar que Hegel habría malinterpretado las intenciones del formalismo kantiano al entender que se trata de un mero procedimiento lógico, sólo capaz de formular tautologías. Por el contrario, a su juicio, tal exigencia no reclama tanto consistencia lógica o semántica, como la elaboración de un “punto de vista moral” (*moral point of view*)²⁴⁴, cargado de contenidos sustanciales: se trata, en efecto, de *si todos podemos querer* que una norma determinada cobre obligatoriedad general, aunque ciertamente no en el vacío, sino sobre contenidos reales, surgidos de la práctica comunicativa cotidiana. Estos contenidos “se encuentran ahí ya”, sólo que ahora son sometidos a examen en relación con su *validez*. Lo que sí ocurre, en verdad, es que toda ética “formalista”

interpretación “individualista” de Rawls- oponiendo al convenio racional entre individuos autónomos la idea del sujeto como *producto* de la comunidad en la “reactualización de sus lazos sociales *previos*”. Es frente a este tipo de interpretación que, por el contrario, Habermas y Apel han formulado su “doctrina de los intereses cognoscitivos”, a fin de clarificar la idea de que, junto con el interés *técnico* del conocimiento -propio de las ciencias empírico-analíticas- y el interés *práctico* -motor de las ciencias histórico-hermenéuticas-, debe ser considerado como central el interés *emancipatorio*, móvil de las ciencias sociales críticas. (Cfr. Habermas, “Conocimiento e interés” (“Erkenntnis und Interesse”, 1965), en *Ciencia y técnica como ideología (Technik und Wissenschaft als Ideologie*”, 1968), trad. M. Jiménez Redondo y M. Garrido, 4.ª ed., Madrid, Tecnos, 1999, p. 168 y ss.). En efecto, la intención de Habermas y Apel al reconocer este “tercer interés” es, precisamente, la de llamar la atención acerca de la posible absolutización del momento hermenéutico de las ciencias sociales, lo que puede conducir, erróneamente, a asumir las formas de interacción de una determinada vida social tal como vienen dadas históricamente, como algo que debe ser aceptado sin más. Por el contrario, las tradiciones pueden también convertirse en formas encubiertas de dominación, por lo que este “interés emancipatorio” está relacionado expresamente con aquellos saberes necesarios allí donde la comunicación espontánea no ofrece garantías respecto del curso “natural” de la acción social. En suma, la idea básica de este “tercer interés” es mantener despierta la conciencia de que “la calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en el que se contemplan equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo”. (“¿Afectan las objeciones de Hegel...?”, *op. cit.*, p. 113).

²⁴³ Ver *supra*, cap. I, B., 3, pp. 47-49.

²⁴⁴ J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant?” en *op. cit.*, p. 115.

se caracteriza por establecer una firme separación entre la estructura y el contenido del juicio moral a fin de seleccionar, por medio de tal abstracción deontológica, aquellas cuestiones accesibles a una discusión racional en la que sea posible distinguir las cuestiones de “justicia” de las relativas a la “vida buena”. Es por eso que, para Habermas -en línea con toda la tradición universalista y, como se vio, en gran medida, con la hermenéutica y el neopragmatismo contemporáneos-, las mejores perspectivas de éxito en la elaboración de un “principio moral” las tienen aquellas versiones que adoptan la “prohibición de imágenes”, en el sentido de abstenerse de toda descripción *positiva*, referida a la vida buena, limitándose a hacer referencia, en términos de negación, a la vida “vulnerada y quebrantada”.²⁴⁵

En segundo lugar, con respecto a la objeción en torno del “universalismo abstracto”, entiende Habermas que el punto de vista moral de la ética universalista no resulta, en sentido amplio, incapaz de tener en cuenta los contextos, con lo que se inhabilitaría para tratar con la estructura plural de la particularidad. Por el contrario, cuanto más se diferencian los intereses y orientaciones valorativas de los contextos particulares en las sociedades modernas, más necesario se vuelve contar con normas generales, moralmente justificadas, capaces de regular y armonizar tales intereses. Es cierto que Kant todavía intentaría resolver esta cuestión en términos monológicos, y que también en su insistencia deontológica se vería obligado a desconocer las consecuencias y efectos laterales de la acción. Pero Habermas destaca ahora que no es ése, en absoluto, el caso de una ética dialógica cuya reformulación del principio de universalización se refiere expresamente a los *resultados* y *consecuencias* de su aplicación.²⁴⁶

Admite, sin embargo, que, llegado este punto, es inevitable un esfuerzo adicional de neutralización del proceso de abstracción que impide *toda* elaboración de normas, ya que ninguna de ellas contiene las reglas de su propia puesta en práctica; por lo que, en definitiva, no es posible evitar el conflictivo paso de las normas generales a su concreta aplicación. Sin embargo, también en la “aplicación inteligente” de tales normas de acción es posible notar el valor de los principios generales que contribuyen a una

²⁴⁵ *Ibid.*, pp.116-117.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

implementación imparcial -como en el caso de la premisa jurídica de considerar todos los aspectos relevantes del caso o de la proporcionalidad de los medios, etc.-.²⁴⁷

En tercer lugar, con respecto a la inoperancia del “deber ser”, Habermas reconoce que es posible que todavía Kant se vea sometido a tal crítica dada su insistencia en establecer una separación tajante entre deber e inclinación o entre razón y sensibilidad. Pero una ética contemporánea decidida a abandonar la “doctrina de los dos reinos” -nouménico y fenoménico- tiene mayor capacidad para apartarse de este tipo de objeción; en su caso esto se evita toda vez que el discurso práctico que la ética del discurso propone se caracteriza particularmente por la consideración de los *intereses reales* esgrimidos por los agentes en cuestión. Es cierto, sin embargo, que para ello resulta imprescindible el apoyo de formas de vida concretas, representadas en este caso por *instituciones* sociopolíticas capaces de favorecer ideas morales y jurídicas de tipo “posconvencional”.²⁴⁸

Finalmente, es preciso reconsiderar, a juicio de Habermas, el reproche que se le hace a esta tradición en el sentido de que, en su afán por instalar aquellos principios, hubiera terminado justificando el recurso a medios inmorales. Nuevamente, para él, el discurso mismo no puede ser el responsable de generar las condiciones necesarias para favorecer su propia concreción. Reconoce, sí, que la tarea no es fácil si se carece aún de las instituciones y los procesos de socialización que capacitan para participar, sin tener que recurrir a la violencia, en argumentaciones morales de este

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp.120-121.

²⁴⁸ Habermas alude a aquí a la elaboración del psicólogo L. Kohlberg, quien establece que, en la evolución de la moralidad, el máximo nivel a alcanzar es el “*posconvencional*”, nivel en el que, adoptándose una perspectiva procedimental se acepta que el agente no sólo debe tener en cuenta los resultados que la acción habrá de ofrecer para sí mismo (nivel “*preconvencional*”) ni tampoco quedar sometido a la mera aceptación de las normas vigentes en la propia comunidad (nivel “*convencional*”), sino que se debe llegar a la comprensión de que las normas mismas deben poder ser evaluadas a la luz de los principios. (Cfr. L. Kohlberg, “*From Is to Ought*”, en T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, Nueva York, 1971, cit. por J. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 246, y también *Psicología del desarrollo moral*, (*The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, 1981), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992).

tipo.²⁴⁹ En suma, Habermas complementa estas respuestas destacando que al “estricto concepto de moral” surgido de las estructuras del pensamiento moderno le corresponde una autocomprensión “bien modesta” de sí, a la que sólo le compete “iluminar el núcleo universalista” de nuestras intuiciones morales²⁵⁰, constituyéndose en refutación tanto del escepticismo valorativo como del dogmatismo de lo vigente, enfoques ambos que tienen en común las expectativas de inmunizarse frente a toda crítica racional. Sólo así se podrá, espera Habermas, prolongar todavía el proyecto de la modernidad crítica de un modo tal que, aun no resignándose al giro instrumental tomado por la razón ilustrada, sea posible pronunciarse en favor de la razón moral como clave para la construcción histórica. Se hace eco, de este modo, de las intenciones que en su momento manifestara Schiller en cuanto a que una cierta “estetización” del mundo de la vida sólo resulta legítima en el sentido de que el arte opere como “catalizador”, como una “forma de comunicación”, como un medio en que los “momentos escindidos” comiencen a vincularse, por fin, en una “totalidad no forzada”.²⁵¹

2. RACIONALIDAD PLURAL Y RAZONABILIDAD

Es cierto, no obstante, que en la interpretación habermasiana el único criterio de corrección de las normas es, en definitiva, su aceptación sin coacciones por parte de interlocutores libres e iguales. De manera que lo que parece estar ausente, allí, es el criterio para dirimir la *prioridad* de los intereses en juego más allá de la intensidad con que los presenta cada uno de los actores en cuestión.²⁵² Esto explica parte de las intenciones de la otra propuesta procedimentalista -el neocontractualismo rawlsiano-, cuya búsqueda está directamente orientada a proponer una base más *sustantiva* para la toma de decisiones, capaz de determinar en concreto qué bienes merecen ser satisfechos prioritariamente frente a otros que resultan menos significativos para los miembros de una “sociedad bien ordenada”. Por lo que, con este objetivo en mente, también Rawls se alinea detrás de la

²⁴⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 125.

²⁵⁰ Cfr. *ibíd.*, pp. 123-130.

²⁵¹ *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, p. 67.

²⁵² Cfr. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral, op. cit.*, p.129.

filosofía moral y jurídica kantiana²⁵³, centrándose especialmente en las nociones de “autonomía” y “reino de los fines” de forma tal que no sólo sea posible abandonar, como en Habermas, la perspectiva monológica, sino también el solo recurso procedimental, retomando la línea de interpretación neokantiana que siempre insistió en que la ley moral tiene un *contenido* necesario, que no es otro que el *principio de igualdad* entre las personas.²⁵⁴

Así, en el intento de dar forma precisa a las hipótesis básicas de su interpretación de la justicia, Rawls recurre al experimento mental de una “posición original” (*original position*)²⁵⁵ en la que el desconocimiento por parte de los contrayentes de sus características particulares, así como de las de los demás -“velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*)²⁵⁶-, les hace posible detectar unos *principios sustantivos de justicia* entendidos como aquellos respecto de los cuales podrá haber un acuerdo unánime de las partes con anterioridad a cualquier decisión. Así, en primer lugar, “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Pero en segundo lugar, “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.²⁵⁷ Más adelante, sin embargo, Rawls realiza una precisión sustancial que quedará integrada a ulteriores formulaciones de su “principio de la diferencia” (*difference principle*) al remarcar que éste mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo

²⁵³ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, Preface, p. XVIII.

²⁵⁴ Cfr. *supra*, cap. I, A., I, p. 14, n. 34.

²⁵⁵ Cfr. *TJ* §3, p. 35. Esto a su vez explica la idea de “neocontractualismo” con la que suele aludirse al planteo de Rawls, ya que “el pacto de la sociedad es reemplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento basadas en razonamientos diseñados para conducir a un acuerdo acerca de los principios de la justicia”. (*Ibid.*, p. 3).

²⁵⁶ Cfr. *TJ* §24, p.118 y §3, p. 10. La idea aquí es que tal “ignorancia” significa la posibilidad de reducir al hombre a su condición abstracta de persona en diálogo racional con los demás, a fin de que sea capaz de encontrar aquellos principios que ofrecen las circunstancias más favorables de vida en común de tal modo que, en el peor de los casos, para cada persona el resultado sea el mejor posible.

²⁵⁷ *TJ*, §11, p. 52.

son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad.²⁵⁸ De este modo, la idea intuitiva es que “puesto que el *bienestar de todos* depende de un esquema de cooperación *sin el cual ninguno* podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la *cooperación voluntaria de todos* los que toman parte en ella, incluyendo los *peor situados*”. Los dos principios mencionados parecen ser, así, una base equitativa sobre la cual “los mejor dotados o más afortunados en su posición social, *sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía*, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos”.²⁵⁹ Esta toma de posición, sin embargo, central al planteamiento rawlsiano, suele ser desatendida a la hora de una valoración integral de su pensamiento al que frecuentemente se le adjudica ser defensor de una interpretación “individualista” de la vida social. Más advertida parece ser, en cambio, su clara precaución de que esta consideración del “todos” no traiga consigo una velada promoción de actitudes de tipo colectivista, en detrimento de las libertades individuales. Precisamente, en este sentido, Rawls insiste en destacar que estos principios deben ser satisfechos según el “orden de enunciación”, lo que indica que ninguna libertad fundamental puede ser sacrificada en nombre de beneficios sociales o económicos, personales o gupales.²⁶⁰

Rawls denomina, entonces, a todos estos bienes básicos, *bienes primarios*, es decir aquellos a los que todo contrayente aspira como condiciones de posibilidad para alcanzar luego otros que pueda proponerse en forma personal, destacando que entre ellos se da una jerarquía que no puede ser “sujeta a transacciones”.²⁶¹ Se garantiza, así, la posibilidad de

²⁵⁸ *Ibid.*, §3, p. 13.

²⁵⁹ *Ídem* (la cursiva es agregada).

²⁶⁰ Las más importantes entre ellas son la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos), la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y pensamiento, la libertad personal, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y a la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, etc. “Esas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio”. (Cfr. *ibid.*, §11, p. 53).

²⁶¹ “Como primer paso, supongamos que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que presume que todo ser racional desea. Estos

asegurar dos objetivos fundamentales: por un lado, el establecimiento de una sociedad “bien ordenada” en la que cada uno está guiado por el interés en proteger los principios de *justicia* mencionados; y por otro, la capacidad para la elaboración de la propia idea de *bien* que dará forma concreta al plan de vida personal. En el primer caso se trata del ejercicio de la facultad pragmática que corresponde a la dimensión de lo “razonable” de la razón práctica, mientras que en el segundo se está dando cabida a su aspecto “racional”, entendido como la facultad que cada uno tiene de plantearse objetivos propios. Precisa al respecto Rawls que esta distinción se remonta ya a Kant bajo las formas de los imperativos “categórico” e “hipotético”: “El primer imperativo representa a la razón pura práctica, el segundo a la razón empírica práctica. [...] Sabiendo que la gente es razonable cuando los demás están implicados sabemos que están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común; y la gente razonable tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás”. De manera que la disposición a ser razonable, a juicio de Rawls, no se deriva de ser racional ni tampoco se opone a ello, pero, ciertamente, es incompatible con el “egoísmo”, en la medida en que va ligada a la disposición a actuar moralmente.²⁶²

De este modo, lo *razonable* y lo *racional* resultan ser nociones complementarias al conectar la capacidad para un “sentido de la justicia” con la capacidad para una “concepción de bien” ya que “si lo racional está destinado al uso más eficiente para cualquier fin que uno pueda proponerse, lo razonable es lo propio del discurso político entre iguales según el cual cada uno debe tratar al otro como le gustaría ser tratado”.²⁶³

bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En aras de la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad sean derechos, libertades, oportunidades, ingreso, riqueza [...] Ahora bien, es posible, al menos teóricamente, que al ceder algunas de sus libertades fundamentales los hombres se vean compensados de forma suficiente mediante las ganancias sociales y económicas resultantes [...] Imaginemos [...] que las personas parezcan dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que eliminan los dos principios; estando dispuestos en orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales”. (*Ibid.*, §11, p. 55).

²⁶² J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 48, nota 1.

²⁶³ *Ibid.*, p. 52.

Convencido así, como Habermas, de que el pluralismo constituye un rasgo clave de las modernas democracias, Rawls enfatiza ahora la idea de que el *liberalismo político* que él propone constituye la única forma posible de armonizar ambos aspectos de la racionalidad, separando el “procedimiento” para establecer y aplicar dichos principios de justicia, de las “concepciones comprensivas” (*comprehensive views*)²⁶⁴ -ya sean de carácter filosófico, religioso o científico-, que personas o grupos puedan sostener. Esta separación es fundamental desde el momento en que, aun siendo en sí mismas racionales, tales cosmovisiones pueden convertirse en *no* razonables si pretenden definir los términos de la cooperación social exclusivamente desde su punto de vista particular, con independencia de lo que, de hecho, puede ser aceptado por *todos*. Por el contrario, una concepción “política, no metafísica”²⁶⁵ de la justicia, tiene la tarea específica -y sólo ésa- de *conciliar* las distintas interpretaciones de mundo bajo una forma institucional con capacidad para regular las interacciones de ciudadanos libres e iguales.

Es decir que, como continuadora de la “teoría contractualista”, esta posición entiende también el “pacto social” como origen de las reglas que definen lo que es “justo” -particularmente bajo la forma de la *prohibición* de lo que no lo es- posibilitando que la sociedad se apoye en ese marco legal para liberar las potencialidades individuales o grupales. El contrato social no tiene por objeto, por tanto, la defensa de una determinada idea de bien, sino que pretende simplemente establecer el procedimiento que permite la cooperación social. Esto se debe a que -según Rawls lo ve- una *sociedad democrática* bien ordenada no es una *comunidad*, si por tal se entiende una clase especial de asociación, unida a una “doctrina comprensiva” -por ejemplo, a una determinada fe-; ni tampoco una *asociación*, cuyos miembros tienen objetivos circunstancialmente compartidos -aunque éstos no lleguen a constituir una doctrina comprensiva-, objetivos que pueden ser, incluso, meramente instrumentales.²⁶⁶ Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en las posiciones de

²⁶⁴ Doctrinas “abarcantes” o concepciones “englobantes” en el sentido de cosmovisiones completas.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 40, nota 43. A lo que agrega Rawls: “A su vez, hay dos diferencias entre una sociedad democrática y una asociación: la primera es que partimos del supuesto de que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de entenderse como un

corte *utilitarista* que se proponen como fin el máximo bienestar para la mayoría. Por el contrario, la tradición deontológica que Rawls continúa insiste particularmente en que no existen razones de peso para que los contratantes deban aceptar la entrega sin reservas de las propias libertades a un determinado sistema, aun aquel que prometa la satisfacción general. Para Rawls, como para Kant, cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que no puede ser cuestionada ni siquiera por el bienestar del todo social.²⁶⁷

Esto queda más claro aún, piensa Rawls, si se considera el proceso histórico que condujo hasta aquí. En efecto, si la idea griega de virtud todavía suponía la integración de la conducta personal en una vida política enraizada, a su vez, en una determinada concepción de mundo, y durante la plena vigencia sin rivales del cristianismo también un atentado contra la fe significaba ir contra las mismas bases de la convivencia social, Rawls advierte ahora que la Reforma protestante traería consigo un punto de inflexión a partir del cual, una vez fracasados los intentos por desterrar la disidencia a través de métodos violentos, comenzaría a quedar clara la necesidad de implementar un nuevo sistema político que al menos

sistema social completo y cerrado. Es completo en el sentido de que es autosuficiente y tiene cabida para todos los propósitos principales de la vida humana. Es cerrado en el sentido de que [para la mayoría] la única entrada posible a él es por nacimiento, y la única salida, por defunción. [...] Una segunda diferencia básica entre una sociedad democrática bien ordenada y una asociación es que la sociedad democrática no tiene objetivos y propósitos finales por el estilo de los que tienen las personas y las asociaciones. En cambio, los objetivos constitucionalmente definidos de la sociedad, como los que aparecen en el preámbulo de una constitución -una justicia más perfecta, las bendiciones de la libertad, la defensa común- tienen que poder ser abarcados por una concepción política de la justicia y por la razón pública que va con ella. Eso significa que los ciudadanos no conciben que haya objetivos sociales previos que justifiquen la creencia de que algunas personas valen más o menos que otras para la sociedad, con la consiguiente asignación a ellas de diferentes derechos y privilegios básicos”. Y añade gráficamente: “Muchas sociedades del pasado pensaron de otra manera: persiguieron, como objetivos finales, religión e imperio, dominación y gloria; y los derechos y el estatus de los individuos y de las clases dependieron del papel desempeñado en la consecución de esos objetivos. En este aspecto, esas sociedades se entendieron a sí mismas como asociaciones. En cambio, una sociedad democrática, con su característica concepción política, de ninguna manera puede entenderse a sí misma como una asociación”. (*Ibid.*, p. 42).

²⁶⁷ Cfr. *TJ*, §1, p. 3.

posibilitara la *convivencia*. Precisamente, en esto radica la diferencia entre la reflexión política moderna y la del mundo antiguo. En tanto la filosofía moral griega se había instalado en el contexto cultural e histórico de una religión civil que, por no albergar idea alguna de bien supremo había tenido que elaborarla -haciendo que su foco fuera una búsqueda razonable de la “verdadera felicidad”-, la idea griega de virtud se sustentaría en una única concepción de la vida en la *polis* en razón de la cual todos sabían lo que -individual y colectivamente- debían hacer. Por el contrario, cuando a comienzos de la modernidad se plantea el agudo conflicto entre una religión salvífica y expansionista y una vertiente interna que se le opone, - aunque conservando esos mismos rasgos-²⁶⁸, el problema queda planteado en los siguientes términos: “¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales?”.²⁶⁹ Porque si bien las primeras aceptaciones de la *tolerancia* la verían como el “mal menor” frente al desastre que significaba la división de la cristiandad, cuando a esto se suman otras controversias -como la de la limitación de los poderes de los monarcas absolutos a través de principios constitucionales capaces de proteger las libertades y los derechos básicos-, comienza a tomar forma real la incipiente aceptación de un “pluralismo razonable”, que Rawls entiende ahora como una conquista irrenunciable, resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Así, “considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad. En realidad, el éxito del constitucionalismo liberal tiene que ver con su descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de una sociedad pluralista razonablemente armoniosa y estable”.²⁷⁰

De este modo, dado que Rawls no considera a este pluralismo como circunstancial, sino como un rasgo permanente y deseable de las sociedades democráticas contemporáneas y -como Herder- es consciente de la existencia de valores y objetivos humanos muchas veces irreconciliables, insiste en que el liberalismo político parte del supuesto de

²⁶⁸ Cfr. *LP*, Front Matter, p. XXIII.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁷⁰ *Ídem.*

que, a los efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. Sin embargo, el liberalismo político supone también que una doctrina comprensiva razonable no rechazará los elementos esenciales de un régimen democrático. Pero si a esto se agrega el hecho de que la sociedad puede albergar también doctrinas comprensivas irrealistas e irracionales, “el desafío se amplía ahora tras el objetivo de contenerlas de forma tal que no vulneren la unidad y justicia de la sociedad”²⁷¹; por lo que el verdadero problema del liberalismo político pasa a ser el de cómo alcanzar un “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*) por el cual cada ciudadano que acepta alguna doctrina comprensiva es al mismo tiempo capaz de asumir la concepción política focal, viéndolas en algún punto relacionadas.²⁷² Esto exige que las ideas de bien de la concepción política sean convenientemente *políticas* y distintas de las ideas de bien de las doctrinas comprensivas²⁷³ de modo que resulte posible distinguir entre el punto de

²⁷¹ Rawls llega incluso a cuestionarse qué ocurre cuando algunas doctrinas “se extinguen” y otras sobreviven en un régimen constitucional justo: “¿implica ello por sí mismo que la concepción política de la justicia de ese régimen es incapaz de ser equitativa con ellas?”. A lo que responde recordando a I. Berlin: “Como Berlin viene sosteniendo desde hace mucho tiempo (es uno de sus temas fundamentales), *no hay mundo social sin pérdida*, es decir, no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales. En virtud de su cultura y de sus instituciones, cualquier sociedad resultará incompatible con determinados estilos de vida”. En suma, la expectativa es que en una sociedad justa sólo se extingan los “estilos de vida indignos”. (*Ibid.*, p. 197 (La cursiva es agregada). Cfr. también I. Berlin, “La persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, *op. cit.*).

²⁷² Cfr. *ibid.*, p. 11. Y más adelante: “Esto resulta aún más claro si [...] consideramos los puntos de vista de católicos y protestantes en el siglo XVI: No había por esa época un consenso entrecruzado en torno al principio de la tolerancia. Ambas fes mantenían que era deber del gobernante sostener la verdadera religión y reprimir la difusión de la herejía y de la falsa doctrina. En tal caso, la aceptación del principio de tolerancia hubiera sido en realidad un mero *modus vivendi*, pues si alguna de las confesiones se hubiera convertido en dominante, habría dejado de observarse tal principio”. (*Ibid.*, p. 148).

²⁷³ Señala Rawls aquí que quizás es cierto que el proyecto ilustrado creía haber encontrado una doctrina filosófica secular, fundada en la razón, y sin embargo comprensiva, que podía resultar apropiada para el mundo moderno. Tanto Hume como Kant habían insistido, en este sentido, en que la moral dimanaba de la propia “naturaleza humana”, por lo que, a partir de una clara comprensión de ésta sería posible finalmente

vista público, imparcial, y los varios puntos de vista no públicos -aunque no privados, ya que pueden convocar en una misma cosmovisión a una multitud de personas- ante los que esta imparcialidad debe manifestarse no atacando ni defendiendo ningún punto de vista razonable, y sí, en cambio, demarcando el enfoque más limitado de la concepción política como articuladora de *valores políticos* y no de todos los valores. Destaca, así, Rawls que lo que hacemos, en definitiva, en nuestras modernas democracias es “reducir el espectro de desacuerdo” lo más posible agrupando las convicciones que se han ido decantando -tales como la tolerancia religiosa o el rechazo a la esclavitud-, a los fines de detectar los principios básicos implícitos en ellas hasta convertirlos en una concepción política coherente de la justicia. De modo que la metodología que Rawls propone en este caso induce a un testeado constante, de “ida y vuelta”, entre los juicios morales existentes -o juicios “ponderados” (*considered judgments*)- y los principios de justicia implícitos en ellos con el objeto de comprobar si forman un todo coherente o se contradicen. La idea es, así, que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, debe estar de acuerdo con las convicciones públicas en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida, procedimiento al que Rawls denomina “equilibrio reflexivo” (*reflective equilibrium*).²⁷⁴

Así, Rawls también -como Habermas- intenta mantener el balance de las fuerzas sociales entre el dogmatismo intolerante y su contrapartida, el escepticismo ético. Sin embargo, suele señalársele que la elección de los principios de justicia con los que pretende avanzar más allá del universalismo de tipo procedimentalista lo ha conducido a una difícil posición desde el momento en que aquéllos pueden ser vistos como un mero reflejo de las convicciones políticas e históricas de las sociedades

dar una explicación acabada del sentido del *hombre*, de la *sociedad* y de la *historia*, intención a la que Rawls presenta como característica de toda doctrina “comprehensiva”. (Cfr. *ibid.*, p. XXVI). Él, por su parte, insiste en que, haya sido o no ésa la intención, el problema del liberalismo político es simplemente el de articular la diversidad de doctrinas de este tipo de manera pacífica ya que, por el contrario, “...un entendimiento continuo y compartido sobre *una* doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal”. (*Ibid.*, p. 37. La cursiva es agregada).

²⁷⁴ Cfr. *TJ* §4, p. 18.

democráticas occidentales.²⁷⁵ En este sentido, pese al intento de presentar a los contratantes como personas abstractas y no situadas, algunas características del sujeto “real” de estas sociedades se habrían filtrado en dicha caracterización, una de las cuales sería el requerimiento de que los sujetos apelen siempre a formas racionales de discusión. Cabe entonces preguntarse de dónde extraen estas personas tanto la capacidad argumentativa como la convicción en la posibilidad de establecer determinadas tesis “objetivamente”, es decir, de una manera intersubjetivamente válida. Rorty, por su parte, se ocupará de señalar ante esta cuestión que simplemente la extraen de la pura “contingencia histórica” que ha dado muestras de que, al menos durante un par de siglos, esta tradición liberal “ha venido reflejando nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones”.²⁷⁶ Lo cierto es que la prioridad de “lo justo” sobre “lo bueno” sólo parece poder ser señalada pero no demostrada absolutamente, por lo que cabe aún interpretarla como una circunstancia histórica puntual, producto de la azarosa confluencia de la tradición religiosa, metafísica y cultural de la sociedad occidental.

De manera que Habermas y Rawls dejan claramente instaladas las potencialidades y limitaciones de ambos polos del universalismo kantiano. El primero, al insistir fundamentalmente en los aspectos procedimentales de la justicia y evitar pronunciarse sobre algún contenido específico, en un intento deliberado por garantizar la *generalidad*, *imparcialidad* y *reciprocidad* necesarias en todo juicio moral que pretenda ser tenido como correcto. El segundo, en su insistencia en preservar de una manera más sustancial los “contenidos” de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* de los agentes, considerados como fines en sí mismos; ambos, por tanto, dando

²⁷⁵ Es célebre al respecto la discusión mantenida entre Habermas y Rawls, en la que el primero -aun admitiendo la gran cantidad de coincidencias entre sus respectivas interpretaciones, al punto de que sus objeciones pueden ser consideradas como “una disputa de familia”, señala: “I believe that Rawls could avoid the difficulties associated with the design of an original position [...] if he kept the procedural conception of practical reason free of substantive connotations, by developing it in a strictly procedural manner”. (Cfr. “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, N°3 (mar. 1995), p. 116).

²⁷⁶ Cfr. R. Rorty, “Priority of Democracy to Philosophy”, en *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, I, p. 185.

continuidad a las dos vertientes de la propia tradición kantiana presentes ya en la primera y segunda formulación del imperativo categórico. Procedimentalismo frente a cierta sustancialidad es, así, la dicotomía instalada entre los propios continuadores del universalismo ético, distinción que se agudiza, sin embargo, profundamente, cuando comienzan a ser atendidos los reclamos englobados genéricamente, a los fines de la discusión, bajo la denominación de “comunitarismo”.

B. EL REGRESO DE LA *PHRÓNĒSIS*

1. AUTOCOMPREENSIÓN INTERSUBJETIVA Y COMUNIDAD

Será, de este modo, M. Sandel, quien se ocupe muy particularmente de poner en cuestión gran parte de los argumentos del “liberalismo deontológico” en general, y de la propuesta de Rawls en particular. Sandel parte, así, del hecho de que “en este liberalismo, las nociones de justicia, equidad, y de los derechos individuales desempeñan un papel central”, y reconoce que estas nociones deben gran parte de su fundamentación filosófica a Kant.²⁷⁷ Pero tras recordar -parafraseando a Rawls- que la tesis central de tal liberalismo indica que la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines e intereses, está mejor ordenada cuando es gobernada por principios que *no* presuponen ninguna concepción particular del bien, sino por el concepto de lo *justo* como categoría moral que lo precede y es independiente de éste, Sandel anuncia que es a esa versión del liberalismo contemporáneo a la que se ha propuesto desafiar, ya que entiende que existen límites para esa justicia y, por tanto, que el propio liberalismo tiene también sus límites.²⁷⁸

Avanza, de este modo, precisando que toda teoría deontológica se opone, por un lado, al *consecuencialismo*, al describir una ética en la que los *deberes* tienen prioridad sobre otras cuestiones prácticas; pero, por otro, también al *teleologismo*, al proponer una forma de justificación que no presupone ningún fin en particular, ni ninguna concepción específica

²⁷⁷ Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, *op. cit.*, Introduction, p.1.

²⁷⁸ *Ídem.*

de lo bueno para los miembros de una determinada comunidad. Sandel se plantea aquí si es posible defender el primer tipo de liberalismo sin recurrir al segundo; y recuerda que en la perspectiva utilitarista los principios de justicia obtienen, efectivamente, su carácter de tales a partir del objetivo final de alcanzar la felicidad. No sería así, en cambio, para Kant, en quien los dos aspectos del enfoque deontológico están estrechamente vinculados; esto se debe a que no es posible, para él, confiar en ningún fundamento empírico como móvil de la conducta moral dado que éste no sería capaz de asegurar la primacía de la justicia ni la integridad de los derechos individuales. Es que, si la utilidad es el fundamento determinante de la acción, entonces es muy posible que existan casos en los que el bienestar general se contraponga a la justicia en vez de garantizarla. Más aún, aunque el deseo de felicidad fuera universalmente compartido, tampoco podría servir de fundamento a la ley moral dado que las personas seguirían teniendo concepciones diversas sobre la naturaleza de la felicidad, y el establecer cualquier idea particular como regla, impondría a unos la concepción de otros, negando, así, al menos a algunos, la libertad de promover sus propias elecciones.²⁷⁹ Es por eso que, desde la perspectiva deontológica, lo más importante no son los fines que se eligen sino la *posibilidad de elegirlos*; y la clave de su interpretación radica en la idea de “sujeto” que aquí se está manejando: un sujeto que es *anterior* a sus fines e independiente de ellos.

Sin embargo, es precisamente esto lo que Sandel pone en cuestión: “¿Cómo sabemos que existe un sujeto que puede identificarse *antes* que los objetos que anhela y aparte de ellos?”²⁸⁰ No obstante, “el liberalismo deontológico supone que podemos, e incluso que debemos, comprendernos como independientes en ese sentido. Mi planteamiento es que esto no es posible para nosotros, y que es en la parcialidad de esta imagen de nosotros mismos donde se pueden encontrar los límites de la justicia”.²⁸¹ Sandel trae a colación, así, lo que denomina “la objeción sociológica”, según la cual el liberalismo se equivoca ya que la neutralidad política en cuanto a los fines es imposible porque, no importa cuánto se lo intente, no cabe escapar totalmente de los efectos del condicionamiento

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

social. Así -y dado que todos los órdenes políticos encarnan algunos valores-, el verdadero problema es saber a quién pertenecen los que prevalecen, quién gana y quién pierde con ellos. A su vez, la idea de la prioridad del sujeto sólo puede significar, a su juicio, la primacía del *individuo*, con lo que se sesga la concepción de la sociedad en favor de los valores individualistas, tan acentuados por la tradición liberal. Los “límites de la justicia” consisten, de este modo, en cultivar con más detalle virtudes cooperativas tales como el *altruismo* y la *benevolencia*, las que precisamente resulta menos probable que surjan en una sociedad fundada sobre presupuestos individualistas.

Sin embargo, el mismo Sandel se ocupa de reconocer que la neutralidad que el liberalismo defiende es sólo con respecto a los *principios de justicia*, en el sentido de que se intenta que no sean derivados de ninguna concepción particular de bien; es decir, que la neutralidad describe el *fundamento*, y no el *efecto*. De hecho, estos principios difícilmente serían regulativos si no fueran incompatibles con nada; su tarea es detectar aquellos fines que resultan injustos por ser inconsistentes con principios que no dependen, a su vez, de un modo de vida determinado.²⁸² Por otra parte, Sandel admite también que resulta errado ver como “egoísta” al sujeto que el liberalismo defiende, ya que la “prioridad del sujeto” no declara que éste esté conducido por el egoísmo sino que cualquier interés que se tenga debe ser el interés de un sujeto. Así, “desde el punto de vista de lo justo, yo soy libre para *buscar mi propio bien o el bien de otros*, mientras que no actúe injustamente. Y esta restricción no tiene que ver con el egoísmo o con el altruismo sino con el interés dominante en asegurar una libertad similar para otros. *Las virtudes cooperativas no son de ninguna manera inconsistentes con ese liberalismo*”.²⁸³

Sin embargo, además de la objeción sociológica, otra línea de crítica al liberalismo deontológico de corte kantiano es, precisamente, la que proviene del propio Rawls, quien en realidad pretende reforzarlo más que oponérsele. En efecto, su discrepancia con Kant radica en la negativa a considerar un “yo” (*self*) entendido como “trascendental” o “noumenal” y, por tanto, como carente de fundamento empírico. Para Rawls, en cambio,

²⁸² Cfr. *ibid.*, p. 12.

²⁸³ *Ídem* (la cursiva es agregada).

este sujeto abstracto, no corporeizado, en realidad está incapacitado para generar unos determinados principios de justicia, por lo que el error de la metafísica idealista habría consistido en proponer un dominio *a priori* que reafirmara la primacía de la justicia al precio de negarle condición humana; Rawls está convencido, de este modo, en haber logrado *separar* dicha “metafísica” de la política liberal. Pero es precisamente esto lo que Sandel cuestiona, ya que, según él lo ve, el intento de Rawls por reconstituir el “yo” deontológico lo ha conducido, en definitiva, a una determinada concepción de la *comunidad* en la que queda expuesto lo incompleto de su ideal liberal.²⁸⁴ Por lo que Sandel anuncia ahora que su intención es la de encontrar un criterio de evaluación de la justicia que no esté comprometido ni con los ya vigentes ni con otros dados arbitrariamente, al tiempo que intentará presentar una concepción del “yo” que no sea ni del tipo “radicalmente situado” -y en consecuencia, indistinguible de su entorno-, ni del tipo “radicalmente no corporizado”, y por tanto, puramente formal.

En orden, entonces, a construir su argumento, Sandel recupera la consideración rawlsiana de las “circunstancias de justicia” de Hume²⁸⁵ según la cual, para que sea realmente necesaria la virtud de la “justicia”, deben darse dos condiciones: condiciones *objetivas* -como una moderada escasez- y condiciones *subjetivas* -que indican que los sujetos de la cooperación tienen objetivos diferentes o, dicho con Rawls, son “mutuamente desinteresados” en el sentido de que les importa promover su propia concepción de bien y no otra-. Ahora bien, el punto central de Sandel es que la justicia *sólo* es la virtud prioritaria donde imperan estas condiciones; pero que queda sin demostrar el hecho de que estas circunstancias prevalezcan en *todas* las sociedades al punto de que la justicia esté siempre más involucrada que cualquier otra virtud. Puede haber, en cambio, muchos casos en los que las condiciones no sean éstas. De manera que en tanto la institución de la familia puede representar un caso extremo en este aspecto, es posible imaginar, a juicio de Sandel, una serie de casos intermedios de instituciones sociales caracterizadas en *diversos* grados por las circunstancias de la justicia. Éstas incluirían, en

²⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

²⁸⁵ Rawls remite expresamente a D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739-1740), L. III, pt. II, sec. II y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), sec. III, pto. I.

varios puntos a lo largo del espectro, “tribus, vecindades, ciudades, universidades, uniones comerciales, movimientos de liberación nacional y nacionalismos establecidos, y una amplia variedad de comunidades étnicas, religiosas, culturales y lingüísticas con identidades más o menos claramente definidas y propósitos compartidos, precisamente atributos cuya presencia implica la relativa ausencia de las circunstancias de justicia”.²⁸⁶

En suma, la justicia sólo es primaria, para Sandel, en aquellas sociedades “acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante”. Por eso entiende como situación análoga aquella en la que el “coraje físico” es la primera virtud en una zona de guerra; esto equivale a decir que la justicia resulta central sólo en aquellos contextos en los que las condiciones se han “degradado”. Sandel ahonda, de este modo, en su argumento preguntándose si siempre la justicia significa un “progreso moral”; y argumenta que, si la injusticia es la alternativa, esto resulta evidente, pero que puede haber casos en donde tal situación deba ser puesta en duda. “Cuando la fraternidad se desvanece, se puede hacer más justicia, pero puede necesitarse aún más para volver al mismo *statu quo* moral”. Así, “la ruptura de ciertos vínculos personales y cívicos puede representar una pérdida moral que ni siquiera una considerable cantidad de justicia puede recuperar”. Más aún, en ciertas relaciones donde reina el “afecto espontáneo” los procedimientos de justicia son raramente invocados porque “el propio interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte”.²⁸⁷

De modo que la justicia puede, incluso, convertirse en “vicio” cuando actúa en circunstancias inapropiadas. Precisa al respecto Sandel: “Si, como resultado de un equivocado sentido de justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de los gastos en común, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la mayor protesta o desconcierto, no sólo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equivocada

²⁸⁶ M. Sandel, *LLJ*, p.31.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 32.

nuestra relación. Las circunstancias de benevolencia habrán disminuido en este punto, y habrán crecido las circunstancias de la justicia".²⁸⁸ Sin embargo, Sandel reconoce, también, en este caso, que la intención de Rawls -con su prioritaria atención a la justicia- es mantener a salvo la *pluralidad*; de hecho, la primera característica de todo ser capaz de justicia es el ser plural en número. De allí lo inconveniente de toda concepción que interprete a la sociedad como un todo, "como si se tratara de un solo hombre". Por el contrario, la cooperación es siempre una forma de relación entre agentes cuya pluralidad es anterior a la identidad de intereses que se realizan a través de la asociación cooperativa. Por otra parte, Sandel ya ha aceptado también que el "desinterés mutuo" respecto de las diversas ideas de bien no significa necesariamente un sesgo en favor de valores individualistas, a expensas de los comunitarios, ya que gran cantidad de estas cosmovisiones involucra fines benévolos o intenciones altruistas orientadas muy particularmente al bienestar de los demás.

Sin embargo, al mismo tiempo considera que la concepción de Rawls debe seguir siendo caracterizada como "individualista" en el sentido de que su "yo" es un sujeto anticipadamente individualizado, es decir, que permanece siempre a distancia de los intereses que posee. Por lo que para Sandel, una consecuencia de esta distancia es que pone al "yo" más allá del alcance de la experiencia; lo hace invulnerable, fija su identidad definitivamente. Así, "ningún compromiso hará mella como para que no pueda comprenderme a mí mismo en su ausencia. Ningún cambio de los propósitos y planes de vida puede ser tan perturbador que altere los contornos de mi identidad. Ningún proyecto puede ser tan esencial que el abandonarlo amenace a la persona que soy. Dada mi independencia de los valores que poseo, siempre puedo distanciarme de ellos; mi identidad pública como una persona moral no se ve afectada por los cambios que con el tiempo se operan en mi concepción de bien".²⁸⁹

Sandel entiende aquí, en definitiva, que una noción del "yo" tan independiente contradice la posibilidad de una vida pública en la cual, "para bien o para mal", estén en juego tanto la *identidad* como los *intereses* de los participantes, y excluye la posibilidad de que los propósitos y fines comunes "puedan inspirar una comprensión de sí más o

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 62 .

menos expansiva, definiendo así una comunidad en el sentido constitutivo, una comunidad que describe al sujeto, y no simplemente a los objetos de las aspiraciones compartidas”.²⁹⁰ Presenta, de este modo, su argumento central acerca de que las “concepciones intersubjetivas del yo” (*intersubjective forms of self-understanding*), permiten, en cambio, que en ciertas circunstancias la descripción de éste abarque *más* que un solo ser humano individual, como en el caso en que se atribuye responsabilidad a la familia, a la comunidad o a la nación, en lugar de otorgársela a un ser particular.

Por lo que una de las inconsistencias que Sandel advierte en la teoría de Rawls es, precisamente, su “principio de la diferencia”²⁹¹, principio que, a su juicio, está presuponiendo una concepción de la persona entendida según esta interpretación “intersubjetiva” para poder resultar viable. Sandel entiende, en efecto, que el principio de la diferencia no es simplemente una versión más completa del principio de igualdad de oportunidades sino que ataca el problema de la arbitrariedad de una manera fundamentalmente distinta. En lugar de transformar las condiciones bajo las cuales se ponen en práctica los propios talentos, el principio de la diferencia transforma la “base moral” en la que hay que situarse para exigir los beneficios que se derivan de aquéllos. Así, el sujeto ya no es el único “propietario” de sus aptitudes, o el receptor privilegiado de las ventajas que éstas producen.²⁹²

En definitiva, lo que ocurre aquí, a juicio de Sandel, es que al interpretar que las diversas capacidades de los individuos constituyen un “acervo común”, Rawls rompe con la concepción tradicional del “mérito individual” para sugerir la idea de que dichos talentos naturales deben ser entendidos como una “posesión común” o “colectiva” a ser compartida por la sociedad como un todo.²⁹³ Rawls debería admitir, así, según Sandel,

²⁹⁰ *Ídem*.

²⁹¹ Ver *supra*, cap. III, A. 2, p. 95.

²⁹² M. Sandel, *op. cit.*, pp. 69-70.

²⁹³ Aspecto que, como es sabido, originaría las objeciones centrales de R. Nozick a la concepción de Rawls al interpretar, por el contrario, que considerar las ventajas naturales de las personas como un “bien común” significa precisamente contradecir todo lo que afirma el liberalismo deontológico al enfatizar la inviolabilidad del individuo y el derecho a hacer uso personal de sus propios atributos. (Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974).

que él también está postulando una “concepción intersubjetiva” de la persona aunque explícitamente la rechace. Es que si el principio de la diferencia debe evitar “utilizar” a algunos como medio para el fin de otros, sólo puede hacerlo admitiendo que el sujeto de la posesión es ya, originariamente, un “nosotros” en lugar de un “yo”. Y en cierta medida, para Sandel, Rawls está concediendo esto desde el momento en que, siguiendo a Humboldt²⁹⁴, entiende que es a través de la *unión social* fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados por los demás; en definitiva, que sólo en la unión social se completa el individuo.²⁹⁵ Así, si bien Rawls, por un lado, insiste en que una “teoría del bien” no es un requisito *previo* sino un complemento de la justicia, la noción más amplia del sujeto que está implícita en su principio de la diferencia parece indicar que una cierta “teoría de la comunidad” está involucrada ya en la base de su idea de justicia, y no en su perímetro.

De manera que Sandel pretende ofrecer ahora una concepción de la comunidad que ofrezca la base necesaria para el principio de la diferencia de Rawls; concepción ésta a la que denomina “constitutiva” (*constitutive conception*) dado que en ella “la comunidad describe no sólo lo que sus miembros *tienen* como conciudadanos, sino también lo que *son*; no una relación que eligen (como en una asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo, sino un componente de su identidad”.²⁹⁶ En el no admitir esto Sandel ve la mayor inconsistencia de la teoría rawlsiana, en tanto por un lado se da prioridad a la pluralidad sobre la unidad, mientras que por otro la idea de “acervo común” sugiere algo más que bienes que alguna vez se tuvieron en forma individualizada y que han sido cedidos a la comunidad como un todo. Más aún, en tanto “reciprocidad” implica un principio de intercambio, y, por lo tanto, una pluralidad de agentes, la noción de “compartir” puede sugerir una solidaridad tal que no necesite involucrar ningún intercambio, “como en el compartir una broma, o una aspiración o un entendimiento”. Del mismo modo, “comunidad” y “participación” pueden estar describiendo una forma de vida en la cual los miembros se encuentran situados

²⁹⁴ Se alude al filósofo liberal de la tradición idealista alemana del siglo XIX, W. von Humboldt en su obra, *The Limits of State Action* (1969).

²⁹⁵ Cfr. Sandel, *LLJ*, p.81.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 151.

conjuntamente “para empezar”, y donde la calidad del “estar juntos” no radica tanto en la relación que los miembros han “establecido” como en los vínculos que han “encontrado”.

Sin embargo, es cierto también que para advertir esto es preciso que el sujeto tenga capacidad para la “reflexión”²⁹⁷; que sepa indagar en su naturaleza constitutiva e investigar sus vínculos, cosa que no parece posible, a juicio de Sandel, en la interpretación de Rawls dado que los “límites” del sujeto se toman como dados por anticipado. Así, para un sujeto como el de Rawls, la cuestión moral paradigmática no es “¿quién soy?” -dado que la respuesta a esta pregunta se considera evidente en sí misma- sino “¿qué fines debo elegir?”, y éste es un interrogante que se dirige a la voluntad. De modo que para Rawls, lo justo, como lo bueno, se concibe desde una actitud *voluntarista* (*voluntarist agency*)²⁹⁸: se basa siempre en una *elección*. Lo justo, en una elección colectiva; lo bueno, en una elección personal. No se da, en cambio, una reflexión que lleve a la *autocomprensión* acerca de una *identidad previa*. Por lo que “para que una sociedad constituya una comunidad en este sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes, y estar incorporada en sus acuerdos institucionales, y no ser simplemente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes”.²⁹⁹

En suma, para que la justicia sea la primera virtud, piensa Sandel, debemos ser criaturas de cierto tipo, relacionadas con las circunstancias humanas de cierta manera; debemos considerarnos seres independientes, nunca identificados por completo con metas comunes sino capaces de distanciarnos de ellas y evaluarlas desapegadamente. Se trata, así, de un universo moral en el que el “yo” se ha despojado de un “significado inherente”, tal como el que tenía en la Grecia clásica o en la concepción cristiana medieval. Es más propio del mundo “desencantado” de Weber, que favorece que las concepciones de bien queden libradas a la elección personal. Esto explica, por otra parte, la preeminencia que las teorías del contrato social han tenido desde Hobbes hasta la actualidad, con su correspondiente énfasis en dicha ética voluntarista.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 154.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 174.

Sandel admite, no obstante, que en aquel contexto el criterio deontológico pretendía significar una visión “liberadora”; liberado de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto se instalaba como soberano, como el autor de los únicos significados morales que existen. Pero sólo en un mundo sin *télos* se es libre de construir principios de justicia sin ser restringido por algún orden dado con anterioridad; por lo que Sandel finalmente denuncia que ese “yo” deontológico, separado de todos sus rasgos constitutivos, no ha dado lugar, en definitiva, tanto a un “yo” liberado, como a uno “despojado de poder”. El alto costo que ha tenido que pagarse es, así, “para las lealtades y convicciones cuya fuerza moral reside en parte en el hecho de que en nuestra vida cumplirlas es inseparable de nuestra comprensión de nosotros mismos como las personas particulares que somos...”.³⁰⁰ Por lo que se trata aquí, en suma, de la pérdida de “carácter” tal como todavía lo entendía la tradición clásica. “Poseer carácter significa saber que me muevo en una historia que ni exige ni ordena, sino que conlleva consecuencias que no se ven afectadas por mis elecciones o mi conducta”. En otros términos, “cuando actúo basado en capacidades de carácter más o menos perdurables, mi elección de fines no es arbitraria [...] Al consultar mis preferencias, no sólo tengo que medir su intensidad sino también evaluar su adaptación a la persona que yo (ya) soy”.³⁰¹

2. NATURALEZA HUMANA Y RECUPERACIÓN DE LA “VIDA BUENA”

Es llevando a sus extremos lógicos la interpretación de Sandel, que A. MacIntyre se ocupará de denunciar en qué sentido el intento del proyecto ilustrado por obtener nuevos fundamentos racionales y seculares para la moralidad sólo ha traído consigo lo que él entiende como el “lamentable rechazo de la tradición aristotélica” durante la transición del siglo XV al XVI. Toda su argumentación está, así, orientada a responder a la interrogación acerca de si es posible todavía desandar ese camino equivocado y reivindicar aún dicha ética o “alguna muy parecida”³⁰², ya

³⁰⁰ *Ibid.*, p.179.

³⁰¹ *Ídem.*

³⁰² Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue, op. cit.*, p. 118.

que “si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, esto habrá de hacerse en términos *cercanos* al aristotelismo o no se hará”.³⁰³ De manera que la clave para comprender por qué todos los grandes pensadores del proyecto ilustrado, en definitiva, “fracasaron” es, para MacIntyre, advertir la incoherencia del propio esquema conceptual que éstos heredaron. En efecto, las construcciones morales de pensadores como Kant, Diderot, Hume, Smith y otros tuvieron un trasfondo histórico común que hizo que, pese a las diferencias entre ellos, estuvieran de acuerdo acerca de lo que consideraban los preceptos de una moral auténtica. Estas creencias compartidas provenían, sin dudas, de su formación cristiana, a lo que se agregaría la común convicción de que debía haber una “justificación racional” para ellas.

Sin embargo, a juicio de MacIntyre, en tanto en el pasado concepciones como la aristotélica y la cristiana se habían movido dentro de un esquema *teleológico* capaz de contrastar “el hombre tal como es” con “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial”, y habían pretendido dar explicaciones acerca de cómo realizar la transición del primer estado al segundo por medio de la razón, las nuevas teologías - como el protestantismo y el catolicismo jansenista- instalarían, a comienzos de la modernidad, una nueva concepción de la razón entendida ahora como incapaz, a causa del pecado original, de comprender en qué consiste el “verdadero fin del hombre”; por lo que sólo la gracia divina los capacitaría para responder y obedecer los preceptos de la moralidad, en tanto la razón quedaba reservada al cálculo y a las verdades de hecho.³⁰⁴ Es así que estos pensadores comenzarían a rechazar toda visión teleológica que interpretara al hombre como poseedor de una *esencia* capaz de definir su “verdadero fin”; y MacIntyre ve en esto la clave de la inoperancia de sus intentos por fundamentar la moralidad. Así, “dado que toda ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *télos* deja

³⁰³ *Ídem.*

³⁰⁴ Recuerda al respecto MacIntyre que no es casual que Hume, representante característico de esta concepción, hubiera sido educado como calvinista. Y que también Pascal entendiera en su momento que la concepción de la razón protestante-jansenista coincidía en muchos aspectos con las ideas filosóficas y científicas características del siglo XVII. (Cfr. *ibid.*, p. 54).

como residuo un esquema moral compuesto de dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Hay, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza ineducada tal como es".³⁰⁵

Lo que falta es, así, el tercer elemento que da sentido a esta relación, es decir, un concepto de "naturaleza humana" al cual tender. Aquí radica, por tanto, según MacIntyre, la gran falencia del proyecto moderno y su intento de encontrar una nueva base racional para aquel conjunto de preceptos morales expresamente diseñados para contradecir la naturaleza ineducada del hombre. Por lo que, sorprendentemente, aquellos grandes pensadores no fueron capaces de reconocerse como herederos de fragmentos incoherentes de lo que una vez había sido un esquema integrado de pensamiento y acción, siendo que es esta consideración la única capaz de poner en claro por qué Kant tuvo que llegar al reconocimiento de que, sin un segmento teleológico, su explicación de la moralidad se volvía ininteligible. No otra cosa lo condujo, en definitiva, según MacIntyre, a escribir el segundo libro de la segunda *Crítica*, "en el que Kant postula algo muy parecido a un esquema finalista -centrado en Dios, la libertad y la felicidad- como legítimo destino de la virtud. Sin embargo, jamás advirtió que con ello traicionara gran parte de sus intenciones explícitas".³⁰⁶

Más aún, en general, estos autores se acercarán cada vez más al argumento según el cual no existe un razonamiento válido que, partiendo de premisas enteramente fácticas, permita llegar a conclusiones valorativas o morales.³⁰⁷ Pero en esto ellos desatendieron un caso en el

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

³⁰⁶ Remarca MacIntyre sobre este "segmento teleológico": "Su aparición en la filosofía moral de Kant pareció a sus lectores del siglo XIX, como Heine y más tarde los neokantianos, una concesión arbitraria e injustificable a posiciones que ya había rechazado. Sin embargo, si mi tesis es correcta, Kant estaba en lo cierto; la moral que se hizo en el siglo XVIII, como hecho histórico, presupone algo muy parecido al esquema teleológico de Dios, libertad y felicidad a modo de corona final de la virtud que Kant propone. Separen la moral de este trasfondo y no tendrán ya moral; o, como mínimo, habrán cambiado radicalmente su carácter". (*Ibid.*, p. 56).

³⁰⁷ Argumento conocido actualmente como *falacia naturalista*, cuya detección se atribuye inicialmente a Hume (Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, *op. cit.*, III, 1.1). En él estaría el antecedente principal de la enunciación de esta falacia en la célebre acotación

que eso sí es posible: el de los “conceptos funcionales” (*functional concepts*), es decir, aquellos que se definen en términos del *propósito* o *función* que se espera que tales seres cumplan.³⁰⁸ Así, según MacIntyre, las argumentaciones morales de la tradición clásica y aristotélica -en cualquiera de sus versiones griegas o medievales- comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de *hombre* entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales.³⁰⁹

Por el contrario, el principio “ninguna conclusión *debe* de premisas *es*” constituye una verdad para los filósofos modernos debido al empobrecimiento de su vocabulario moral; pero sólo en aquel contexto los juicios resultaban ser, a la vez, “hipotéticos” y “categóricos”. En el primer caso, porque expresaban juicios sobre la conducta teleológicamente apropiada del hombre: “debes hacer esto y esto *si* no quieres que tus fines esenciales se frustren”; en el segundo, eran categóricos porque señalaban “los contenidos de la ley universal ordenada por Dios”. Si, en cambio, se extrae de ellos todo aquello en virtud de lo cual eran hipotéticos y aquello por lo que eran categóricos, sus mandatos pierden todo su sentido. No obstante -recuerda MacIntyre, como Sandel-, este cambio fue celebrado por los pensadores de la época como la consecución de la “autonomía” y como liberación de aquellas formas de organización social y política que

acerca de la ilicitud lógica de derivar un “debe” de un “es”, cuestión que desde entonces daría motivo a innumerables discusiones aún no resueltas por completo.

³⁰⁸ MacIntyre lo ejemplifica con las nociones de “reloj” y “granjero”, y explica que definimos ambos en términos del propósito o función que característicamente se espera que cumplan un reloj o un granjero. Así, el concepto de reloj no puede ser definido con independencia del concepto de un “buen reloj”, ni el de granjero con independencia del de “buen granjero”; del mismo modo, un hombre, no puede ser definido con independencia de lo que “debe ser tal” si cumple con su *naturaleza esencial*.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 58. MacIntyre recuerda aquí el célebre pasaje en el que Aristóteles realiza la analogía con el citarista: “Si, entonces, *la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón*, o que implica la razón y, si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud...” (*EN*, I, 7, 1098a 6-16).

los había aprisionado en sus estructuras autoritarias y jerárquicas. Por eso es que, al “inventarse el ‘yo’ distintivamente moderno”³¹⁰, éste tuvo que venir acompañado de un conjunto de creencias y conceptos que no siempre resultaron coherentes. En el caso concreto de Kant, la pretensión fue volver al individuo moralmente soberano y capaz de independizarse de todas las autoridades exteriores; pero el resultado, en definitiva, sólo fue el empobrecimiento de la vida moral, desde el momento en que su manera de formular los *imperativos* sólo permite conocer aquello que *no* debe ser hecho, mientras que en lo que se refiere a las actividades a las que los hombres efectivamente *deben* dedicarse, y a los fines que deben perseguir, “parece quedarse en silencio”.³¹¹ En suma, este tipo de moralidad simplemente “limita las formas en que conducimos nuestras vidas y los medios con que lo hacemos, pero no les da una dirección”.³¹²

A juicio de MacIntyre, el liberalismo moderno ha trastocado la ordenación de los conceptos valorativos al dejar de preguntarse “qué clase de persona voy a ser” para centrarse en la cuestión en torno a “qué *reglas* debo seguir” y “*por qué* debo obedecerlas”. Así, la expulsión de la teleología aristotélica del mundo moral traería consigo el abandono de la valoración “intrínseca” de las cualidades de carácter para pasar a apreciarlas sólo en la medida en que condujeran a seguir el conjunto de reglas correcto. Por el contrario, para la tradición clásica, la relación era la inversa: sólo desde una estructura de carácter virtuoso era posible saber a qué reglas se debía obedecer. Más aún, la modernidad fragmentó la vida humana en multiplicidad de segmentos sometidos a sus propias normas y modos de conducta por lo que cualquier intento de considerar la existencia como un todo, como poseedora de un *télos* adecuado, comenzó a encontrar fuertes obstáculos.

Por otra parte, también desde lo filosófico se contribuyó a este estado de cosas ya que tanto la *filosofía analítica* -con su tendencia a pensar de manera atomística y a analizar la complejidad de la acción humana en sus elementos más simples- como el *existencialismo* -en su insistencia en separar al individuo de los diferentes roles sociales que desempeña en su vida- desconocerían que la virtud rectamente entendida es la que se

³¹⁰ *Ibid.*, p. 61

³¹¹ Cfr. “Kant”, en *Historia de la Ética (History of Ethics, 1966)*, trad. R. Walton, Barcelona, Paidós, 1994, p. 192.

³¹² *Ibid.*, p. 191.

manifiesta en las situaciones más diversas, dando unidad al “yo”, y no simplemente la que conduce a resultados exitosos en cada uno de los roles atendidos separadamente. Por lo tanto, resulta ahora evidente que aquella concepción premoderna de la virtud necesitaba, para ser viable, de una consideración del “yo” de manera narrativa. No hay presente que no provenga de un pasado y que no esté asociado de algún modo con alguna imagen de futuro, de un *télos* hacia el cual se avanza; el hombre, tanto en sus acciones como en sus ficciones, es esencialmente “un animal que cuenta historias”³¹³, un ser que da cuentas a otros de lo que hace y que puede también pedir cuentas a los demás. Al preguntarse “¿qué es bueno para mí?” aquella tradición se interrogaba acerca de cómo vivir mejor esa unidad, cómo llevarla a su plenitud, por lo que era fundamental un concepto de “lo bueno para el hombre” capaz de otorgar un contexto integral para el ejercicio de tales virtudes, caracterizadas por la consecución de bienes *internos* a las propias prácticas.

Por el contrario, en sociedades en las que llega a ser dominante la búsqueda de bienes *externos* a ellas -como el prestigio, el rango, el poder, el dinero-, queda inmediatamente en claro que la idea de virtud ha sido degradada. Lo importante aquí es, así, advertir que las tradiciones antigua y medieval fueron capaces de apreciar la creación de *comunidad* en aquellos mismos términos en que valoraban la virtud; es decir, como una práctica con su *propio bien interno*, la que, además, siempre se da en el contexto de un pasado familiar, de una tribu, de una nación, de los que se recibe una serie de deberes, herencias y expectativas que constituyen el punto de partida para la propia individualidad moral. MacIntyre advierte que estas ideas, por el contrario, resultan extrañas al individualismo moderno según el cual cada uno es “lo que haya elegido ser”, desvinculándose en gran medida de las responsabilidades sobre el contexto del que forma parte. Así, para este individualismo no hay lugar para una tradición capaz de enmarcar la búsqueda de bienes a través de muchas generaciones; suele incluso interpretarse que ello implica una “manía anticuaria conservadora”. Sin embargo, el sentido adecuado de “tradición” es capaz de verla como una narración que “todavía no se ha completado”, que está siempre abierta al futuro, aunque su trayecto provenga del pasado.

³¹³ *Ibid.*, p. 216.

Por el contrario, esta interpretación se pierde cuando la modernidad pasa a interrogarse sobre las *reglas* para regular las acciones, fundamentalmente sobre la base de dos proyectos diferentes: la corriente *utilitarista* y el sistema *kantiano*. Mientras que el utilitarismo conduce a incoherencias a causa de su célebre máxima que propone como *télos* social "la búsqueda de un máximo de placer y la ausencia de dolor para el mayor número" -debido a la dificultad de ofrecer un criterio unificado para realizar las elecciones cruciales de la vida social en dichos términos-, el proyecto kantiano fracasa al pretender demostrar que la autoridad y la objetividad de las normas morales son producto del mero ejercicio de la razón individual. De modo que el precio a pagar por estas intenciones de autonomía es nada menos que la pérdida de cualquier contenido de autoridad: "Cada agente moral habló desde entonces sin ser constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica; pero ¿por qué habría de hacerle caso nadie?"³¹⁴

Más aún, esto también explica las incompatibilidades en las interpretaciones sobre la justicia de aquellas corrientes contemporáneas que heredaron el sistema kantiano y que intentaron explicarla sobre la base del individualismo. En efecto, la tradición de la filosofía analítica generó dos corrientes que aspiraron a proporcionar unos "criterios de justicia" a los que pudieran apelar las partes en conflicto en el seno de una

³¹⁴ *Ibid.*, p. 68. Es por esto, precisamente, que MacIntyre ve a Nietzsche como *el* filósofo moral contemporáneo, dado que éste habría percibido con más claridad que cualquier otro pensador de la época que lo que se creían apelaciones a la "objetividad" en el juicio moral en realidad sólo son expresiones de la voluntad subjetiva. MacIntyre celebra, así, la burla de Nietzsche en torno del proyecto ilustrado y sus pretensiones de descubrir "fundamentos racionales para una moral objetiva". De este modo, acepta su tesis acerca de que *si ésta no es más que* expresión de la voluntad personal, entonces, cada uno resulta ser el propulsor de su propia idea de moralidad. Y, en definitiva, la razón es finalmente abandonada, al convertirnos en sujetos morales "autónomos" por medio de un "acto de voluntad gigantesco". MacIntyre entiende, de este modo, que es "en su búsqueda implacablemente seria del problema" aunque no "en sus frívolas soluciones", donde "yace la grandeza de Nietzsche, la grandeza que hace de él *el* filósofo moral *si* las únicas alternativas a la filosofía moral de Nietzsche resultaran ser las formuladas por los filósofos de la Ilustración y sus sucesores". De manera que el concepto nietzscheano de *Übermensch* no constituye, a juicio de MacIntyre, un modo de escapar al esquema liberal individualista de la modernidad, sino más bien el momento más representativo del desarrollo interno de éste. "Y por tanto, cabe esperar que las sociedades liberales individualistas críen 'superhombres' de vez en cuando. ¡Lástima!" (*Ibid.*, p. 114).

determinada sociedad. Una de ellas es la de J. Rawls, la otra, la de R. Nozick. La primera -sosteniendo que los principios de justicia son aquellos que escogería un agente racional situado tras el “velo de la ignorancia”- termina llegando a la conclusión de que lo primordial es el *principio de igualdad respecto de las necesidades*. La segunda -al insistir en que si el mundo fuera verdaderamente justo “la única gente con derecho a poseer algo [...] sería aquella que ha adquirido justamente lo que tiene por medio de un acto justo de transferencia de algún otro que lo haya adquirido por un acto justo de adquisición original o por un acto justo de transferencia, y así sucesivamente”- tiene su clave de interpretación en el *principio de igualdad frente al derecho*.³¹⁵

Lo que MacIntyre pretende destacar aquí, por tanto, no es en modo alguno la presencia o no de coherencia interna en las ideas de estos autores sino la *incompatibilidad* entre ambas concepciones, lo cual da muestras, según él, de lo inestable que resulta la base “individualista” sobre la que ellos están edificando. Esto hace, a su vez, que ambos fallen por igual al desconocer la noción de *mérito*, lo que se explica por el hecho de que ven a la sociedad como compuesta por seres independientes, cada uno de los cuales tiene sus propios intereses, y donde se carece de un orden social previo, capaz de darles forma y de sentar las bases de lo que, en dicha comunidad, será considerado meritorio. Es que la noción de mérito sólo tiene sentido en el contexto de una comunidad cuyo vínculo primordial sea un entendimiento común, tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad, y donde los individuos identifiquen primordialmente sus intereses por referencia a esos bienes.³¹⁶ Por el contrario, Rawls presupone explícitamente que debemos esperar “no estar de acuerdo” con los demás sobre lo que sea la “vida buena”; de modo que sólo los bienes en los que todos tienen interés *por igual* pueden ser tenidos en cuenta para la formulación de los principios de justicia. Y lo mismo ocurre con Nozick, en el que está ausente una idea de comunidad que permita la aplicación de la noción de mérito. Ambos expresan con mucha energía, a juicio de MacIntyre, la opinión hoy tan extendida que ve la entrada al mundo social -al menos idealmente- en un “acto voluntario” de individuos

³¹⁵ *Ibid.*, p.153. (Cfr. R. Nozick, *op. cit.*)

³¹⁶ *AV*, p. 246 y ss.

potencialmente racionales y con intereses previos a su inserción en la comunidad.

Por lo que es en este sentido que MacIntyre destaca insistentemente que la única salida viable a esta parálisis a la que ha conducido el intento de reformulación y fundamentación de la vida moral es el retorno a una tradición más antigua, más tradicional, representada especialmente por la concepción aristotélica. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles ha pretendido ser mucho más que una voz individual para hablar en todo momento en términos de un “nosotros” que fue capaz de advertir que cada práctica, cada investigación humana, apunta hacia “algo bueno”³¹⁷; por otra parte, de ninguna manera Aristóteles vio como evidente aquella “falacia naturalista” que tanto inquieta a los modernos; por el contrario, para él, los seres humanos tienen una naturaleza específica que los conduce hacia un *télos* específico, al que denominó *eudaimonía*.³¹⁸ Es este fin el que revela que las virtudes no son sólo los medios para alcanzarlo, sino que forman parte esencial de ese tipo de vida. Así, MacIntyre precisa que “las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es -como Kant pensaría más tarde- actuar *contra* la inclinación; es actuar *desde* la inclinación formada por el cultivo de las virtudes”. Y en este contexto la virtud central es la *phronēsis*, capacidad intelectual que, sin embargo, constituye la base para adquirir el resto de las virtudes de carácter al contribuir a ejercitar gradualmente las disposiciones naturales conforme a la razón.³¹⁹

Esto explica también que el sistema aristotélico interpretara la vida social en términos de un vínculo de *amistad* entre los ciudadanos; un tipo de amistad surgido de una idea común del bien y de su consecución. Es decir que, en la interpretación aristotélica, está presente esa noción de “compartir” que -tal como MacIntyre lo ve- resulta esencial y primaria para la constitución de cualquier forma de comunidad.³²⁰ Por el contrario,

³¹⁷ Cfr. *EN* I, 1 1094a -4.

³¹⁸ Cfr. *EN* I, 4, 1095a 13-22.

³¹⁹ Cfr. *EN* VI, 5, 1140a 23-29, 1140b 8-10 y 1140b 17-22.

³²⁰ “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”. (*EN* I, 1, 1094b 7-12).

para él, “esta noción de comunidad política como proyecto común es ajena al moderno mundo liberal e individualista [...] No es de maravillarse que la amistad haya sido relegada a la vida privada y por ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó”.³²¹ También en el sistema aristotélico la amistad implicaba afecto; pero mientras que éste era subsidiario de una noción común de bien y, por tanto, secundario, en la perspectiva moderna tal aprecio es fundamental. Así, el concepto de “amistad” ha llegado a ser “en gran parte el nombre de un estado emocional, más que un tipo de relación política y social”. En suma, vista desde el punto de vista aristotélico, la sociedad política liberal se reduce a una “colección de ciudadanos de ninguna parte, agrupados para su común protección”. Y lo que les falta está ligado a la perniciosa noción de “pluralismo”, con la que fue reemplazada la unidad moral del aristotelismo.³²²

MacIntyre reconoce, sin embargo, en este punto, que una objeción razonable podría argumentar que aquella visión de la vida política y social significa una versión demasiado simple de las complejidades del bien humano; que lo evidente es la diversidad de valores, los conflictos de bienes, la pluralidad de virtudes, que nunca logran formar una unidad simple, coherente y jerarquizada. No obstante, entiende que tanto Aristóteles como Platón vieron siempre dicho conflicto como un “mal eliminable”, y que, en ese sentido, consideraron que tales contradicciones son resultado de las “imperfecciones de carácter de los individuos o de convenios políticos poco inteligentes”. De este modo, el “bárbaro” no era simplemente el no griego, sino alguien carente de *polis*, y que en ello daba muestras de su incapacidad para las relaciones políticas. Por el contrario, las sociedades “heroicas” supieron comprender que sólo dentro de un sistema completo de reglas y preceptos se es capaz de formular coherentemente los propósitos personales, ya que, en definitiva, en

³²¹ *AV*, p. 156.

³²² Reconoce al respecto MacIntyre en otro pasaje: “La visión contemporánea del mundo, como he indicado, es predominantemente weberiana, aunque no al detalle. Aquí puede haber protestas. Muchos liberales argüirán que no existe tal cosa como “la” visión contemporánea del mundo; hay multitud de visiones que derivan de esa irreductible pluralidad de valores, cuyo defensor más agudo y a la vez más sistemático es sir Isaiah Berlin”. (*Ibid.*, p. 109).

aquellas sociedades, “toda pregunta por la elección surge dentro del sistema, pero el sistema mismo no puede escogerse”.³²³

De manera que es en este contexto en el que MacIntyre realiza una serie de apreciaciones en torno del concepto de *derechos humanos* “entendidos como aquellos que serían pertenecientes al ser humano como tal” y “habitualmente mencionados como la razón para postular que las personas no deben interferir con ellos en búsqueda de su vida, libertad y felicidad.” Recuerda, así, que éstos son los derechos que en el siglo XVIII fueron proclamados derechos naturales o derechos del hombre y definidos, característicamente, de modo negativo, precisamente como derechos con los que *no* se debe interferir. Sin embargo, en ese mismo siglo y mucho más a menudo contemporáneamente, derechos positivos (como los derechos a la promoción, la educación o el empleo) se han añadido a la lista. Por lo que la expresión “derechos humanos” se ha vuelto más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca y, de cualquier modo, positivo o negativo que se invoquen, se sobreentiende que atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera sea su sexo, raza, religión y poco o mucho talento, y que proveen de fundamento a multitud de opciones morales concretas.

No obstante esto, MacIntyre destaca que no existe ninguna expresión en lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente la expresión “derechos” hasta cerca del final de la Edad Media; y si bien reconoce que eso no indica por sí mismo que no existan tales derechos, sino sólo que “nadie sabía que los hubiera”, afirma, sin embargo, que eso se debe a que “la verdad es sencilla: no existen tales derechos”, y prueba

³²³ *Ibid.*, p. 158. MacIntyre hace aquí una breve alusión a la idea de que “puede molestarnos” que Aristóteles haya excluido a los no griegos, bárbaros, y esclavos al insistir en que no poseen relaciones políticas y que además son incapaces de ellas. Agrega a esto también la convicción aristotélica de que sólo los ricos y personajes de alto rango pueden alcanzar ciertas virtudes clave, así como su consideración de que los artesanos y comerciantes constituyen una clase inferior, aun no siendo esclavos. Sin embargo, atribuye esta “ceguera” de Aristóteles al carácter “ahistórico” de su concepción de la naturaleza humana, la que lo habría vuelto incapaz de comprender las maneras en que los hombres podrían pasar de ser esclavos o bárbaros a ciudadanos plenos de una *polis* determinada. Por el contrario, desde la óptica aristotélica, algunos hombres *son* esclavos “por naturaleza”. Sin embargo, MacIntyre se apresura a aclarar que “estas limitaciones de su interpretación no menoscaban necesariamente su esquema general de comprensión del lugar de las virtudes en la vida humana”. (*AV*, p. 160).

de ello es “el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan”. Por lo que MacIntyre concluye, de aquí, que los derechos humanos o naturales son “ficciones”, como lo es la “utilidad”; pero unas ficciones “con propiedades muy concretas”, ya que, a su juicio, el concepto de derechos fue generado para servir a un conjunto de propósitos, como parte de la invención social del agente moral autónomo; por lo que, junto con el concepto de utilidad, se elaboraron en una situación en que se requerían “artefactos sustitutivos” de los conceptos de una moral más antigua y tradicional, los que aparentarían un carácter radicalmente innovador e incluso darían la impresión de poner en acto sus nuevas funciones sociales. De ahí que cuando la pretensión de invocar derechos combate contra la que apela a la utilidad o cuando alguna de ellas o ambas combaten contra aquellas basadas en algún concepto tradicional, “no es sorprendente que no haya modo racional de decidir a qué tipo de pretensión hay que dar prioridad o cómo sopesar las unas frente a las otras”.³²⁴

Por lo que la diferencia entre el “yo emotivista” propio de la modernidad, entendido como punto de vista separable de las circunstancias sociales y erróneamente confundido con “lo esencial” de la identidad humana, y el “yo” de las “sociedades heroicas” en donde “no hay exterior, excepto el del forastero”, no puede ser mayor. Sin embargo, lo que debe aprenderse de las sociedades heroicas es doble: “primero, que toda moral está siempre en cierto grado vinculada a lo socialmente singular y local y que las aspiraciones de la moral de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad son una ilusión; y segundo, que la virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición dentro de la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar”. En otras palabras, “la libertad de elegir valores, desde el punto de vista de la tradición enraizada en último término en las sociedades heroicas, se parecería a la libertad de los fantasmas, de aquellos cuya substancia humana está a punto de desvanecerse, más que a la de los hombres”.³²⁵

Finalmente, no otra cosa explica, para MacIntyre, que las sociedades actuales se hayan vuelto incapaces de ejercer una última virtud, la del

³²⁴ *AV*, p. 69.

³²⁵ *AV*, p. 127.

patriotismo. En efecto, éste ya no es posible en ámbitos en los que el gobierno no expresa la “comunidad moral” de los ciudadanos sino sólo un conjunto de convenios capaces de imponer una unidad burocrática.³²⁶ Por el contrario, el *republicanismo* del siglo XVIII fue uno de los últimos proyectos que intentaron restaurar la comunidad de la virtud sobre una noción del bien público, previo y susceptible de ser caracterizado independientemente de la suma de deseos e intereses individuales, haciendo todavía posible algún tipo de apelación al patriotismo.

Sin embargo, a juicio de MacIntyre, afortunadamente es cierto que en la actualidad no toda forma de vida social se reduce al individualismo liberal. Todavía subsisten fragmentos de la tradición y conceptos de virtud en ciertas comunidades cuyos lazos históricos con su pasado siguen siendo fuertes. Son comunidades que han heredado su tradición moral a través no sólo de la religión, sino de la formación social de la aldea; en suma, familias que han logrado mantenerse al margen de la Europa moderna.³²⁷ Por lo que -sintetiza este autor al cierre de su obra fundamental-: “Lo que importa es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza”.³²⁸

³²⁶ MacIntyre señala aquí que a menudo los liberales han mantenido una actitud negativa u hostil hacia el patriotismo, aunque reconoce: “en parte debido a su fidelidad a unos valores que juzgan universales y no locales y particulares, y en parte a causa de la bien justificada sospecha de que el patriotismo es a menudo la fachada tras la cual se esconden el chauvinismo y el imperialismo”. (*Ibid.*, p. 254).

³²⁷ MacIntyre menciona concretamente a comunidades de católicos irlandeses, ortodoxos griegos y ciertos judíos ortodoxos presentes todavía en los Estados Unidos y en otras partes del mundo. (Cfr. *ibid.*, p. 252).

³²⁸ *Ibid.*, p. 263.

C. CONCLUSIÓN

El segundo capítulo de esta investigación tuvo a su cargo el dar muestras de cómo, tras el giro nietzscheano, se configura una línea de orientación hermenéutica que, centrada en el diálogo y la interpretación, pretende significar un nuevo modo de abordar la construcción ética evitando, ante todo, cualquier intento de justificación de la moralidad a partir de un punto de vista monológico. Por su parte, ya sobre finales del siglo XX, y plenamente instalado el *giro pragmático*, la tradición universalista, continuadora de Kant, asume también la necesidad de dar el paso desde el sujeto singular -propio de la filosofía de la conciencia- hacia la primera persona del plural, dando lugar a un “nosotros” capaz de abrir posibilidades para la puesta en práctica de una nueva forma de entender la racionalidad. No obstante, aun tras estas premisas comunes, la divisoria de aguas continúa acentuándose en torno a la discusión acerca de quiénes integran ese “nosotros” y cómo son caracterizados. Así, por un lado, están quienes lo entienden como constituido por agentes morales individualizables, capaces de definir por sí mismos los fines y valoraciones que orientan su vida personal y que, si bien tienen como punto de partida la trama normativa de la propia vida social, deben ser, a su vez, capaces de tomar distancia de tal origen circunstancial, ateniéndose a criterios de una racionalidad que insiste en verse como abierta a lo *universal*. Por otro lado, en cambio, están quienes interpretan que los criterios de evaluación cognitiva y moral son relativos a cada *comunidad* histórica concreta y ven como inaceptables las exigencias de apertura a estándares extracomunitarios.

De este modo, según se vio en la primera parte de este tercer capítulo (A.1), pese a ser reconocido como parte integrante de la *koiné hermenéutica* en sentido amplio, se observa en J. Habermas la preocupación en torno de la posibilidad de que la acertada convocatoria al *diálogo real* -tan alentado por esta corriente generalizada-, se resuelva en mera confirmación de lo vigente, perdiendo así su potencial emancipador. De allí su recurso a un *procedimentalismo* por el que toma distancia de quienes ven en ello los riesgos del retorno a un cierto “fundamentalismo metafísico” como resultado del intento por obtener *consensos* en toda argumentación involucrada en cuestiones de validez normativa. No obstante esto, confirmando estar situado tras las huellas de Hegel en

cuanto a su percepción de los riesgos de toda dicotomía entre cuestiones de “justicia” y de “bien común”, entiende Habermas que el paradigma del entendimiento que la “ética del discurso” propone como superación del sujeto monológico anterior intenta ser capaz de preservar ambos objetivos, logrando un equilibrio entre la atención al fortalecimiento de los *lazos sociales* y la protección de cada *individuo particular*, al que su propia comunidad puede avasallar en su vulnerable constitución personal.

Por su parte, J. Rawls (A.2) establece también un “nosotros” en el momento inicial de su construcción ético-política, en la que, sin embargo, pretende establecer un contenido más sustancial que el de Habermas, como resultado del procedimentalismo que también lo caracteriza. Se trata, en su caso, del diálogo fundacional del que todo lo restante depende al dejar establecidas algunas prioridades que no podrán ser luego intercambiadas. Entendiendo, así, que la racionalidad se bifurca en lo “razonable” y lo “racional”, otorga a la primera la capacidad de atender expresamente a las cuestiones de *justicia*, reservando para la segunda la tarea de decidir sobre la propia concepción de *bien*. Esta distinción resulta central en su sistema dado que el *pluralismo* que caracteriza a las sociedades democráticas contemporáneas es entendido como un rasgo constitutivo de éstas, ante el cual la capacidad de implementar los medios necesarios para garantizar la convivencia pacífica es entendida como vital. De manera que “política, y *no metafísica*”, es el objetivo de tal elaboración. Sin embargo, el carácter en principio abstracto y anterior a sus propios fines que Rawls otorga a los sujetos contratantes de su hipotética asamblea originaria es concebido desde una óptica alternativa como un claro síntoma del individualismo atomista que se atribuye a toda construcción heredera de la racionalidad moderna, por lo que el cuestionamiento a esta interpretación de la vida social no tarda en hacerse oír desde el frente antagonista que elaboran las interpretaciones *comunitaristas*.

Así (B.1), M. Sandel critica fundamentalmente a Rawls en cuanto a la impronta individualista de su sistema en el sentido de no ver a la comunidad como “constitutiva” del sujeto moral sino como periférica a él. Pero al mismo tiempo -y en lo que Sandel advierte una señal de lo que serían contradicciones internas de esta construcción-, Rawls acepta también que los diversos talentos y capacidades de la población sean vistos como un “acervo común” capaz de dar sustento a su *segundo*

principio de justicia. Sandel sostiene, por su parte, que esto no es viable si, en definitiva, el sujeto que Rawls tiene en mente no está esencialmente “constituido” por la comunidad a la que pertenece. Por otro lado, a su juicio, es ese mismo individualismo de base el que explica su excesiva priorización de la justicia, la que sólo puede ser entendida como “primera virtud” en sociedades en las que, de algún modo, las condiciones se han degradado, pero que puede no ser tan fundamental en comunidades constituidas por lazos de genuina *fraternidad*.

Se presenta a la discusión, finalmente, A. MacIntyre (B.2), para referirse a lo que entiende como el completo fracaso del proyecto ilustrado, incluidos sus fallidos intentos de reconstrucción de la moralidad. Ignorando estar determinadas en gran medida por la concepción cristiana del mundo, las propuestas morales elaboradas en la modernidad pretenden establecer *reglas* para la acción sin estar munidas, como en el pasado, de una idea del hombre “tal como debe ser”. Es por eso que sólo un retorno a modelos de interpretación centrados en algún tipo de *teleología* razonable pueden hacer que la ética recupere su sentido y deje de dar lugar al más completo *emotivismo moral*. Así, esquemas comunitarios tales como el aristotélico o el cristiano son los únicos capaces de dar coherencia a la vida ética actual, de modo que es preciso abandonar el auge de la “falacia naturalista” para asumir que sólo a partir del reconocimiento de la verdadera “naturaleza humana” es posible reconstruir un sistema de reglas con sentido. Quizás ha habido demasiada política *sin* metafísica, y es hora de recuperar una base que nunca debió haberse abandonado.

En suma, las cuestiones que quedan planteadas en este tercer capítulo son: por un lado, la de si se reconoce o no la necesidad de dar el paso hacia instituciones y prácticas socializadoras de tipo *posconvencional*, capaces de someter permanentemente a revisión los criterios de justicia *vigentes*; y, de ser éste el caso, la de decidir cómo ha de entenderse la búsqueda de aquellos “consensos” encargados de configurar este nivel normativo de modo que no signifique reinstaurar criterios rígidos que amenacen con solidificar la exigencia nunca acabada de “pedir y dar razón”. Pero, por otro, la de si es posible concebir un tipo de sociedad que, en su rechazo del atomismo individualista, no requiera entender al sujeto moral como completamente atravesado por los fines a los que pueda haberlo destinado su comunidad.

CAPÍTULO IV

CUESTIONAMIENTOS AL UNIVERSALISMO ÉTICO EN EL SENO DEL DEBATE LIBERAL-COMUNITARIO

A. ENFOQUES CONTRAPUESTOS EN LA CRÍTICA A LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA

El trayecto realizado a lo largo de los tres capítulos anteriores avanzó sobre la caracterización y repercusiones de la concepción universalista en ética desde su surgimiento hasta la actualidad partiendo de la base, establecida desde el inicio, de que se aceptaría por tal la “reconstrucción metódica de la estructura argumentativa o práctico-racional de la moralidad entendida ésta como el ámbito estricto de las obligaciones incondicionales que conforman el marco de la acción social y política”.³²⁹ Se dejaba instalado, así, el posicionamiento básico de esta tradición -de Kant en adelante- en cuanto a que los objetivos centrales de la ética deben verse expresamente acotados al campo de las “interacciones justas” en la convicción de que no es parte de su tarea la toma de posición explícita respecto de las diversas concepciones posibles de bien.

Por lo que, habiéndose establecido, en este sentido, que lo más propio de toda valoración moral se da en términos del “disvalor infinito” que posee la acción inmoral alternativa -de lo que deriva el acento en el carácter restrictivo de sus prescripciones-, quedaría de manifiesto, a su vez, el diferente plano en el que esta tradición ubica la capacidad para la adopción de una determinada idea de bien -como poseedora de valor intrínseco positivo- a la que se conceptúa aquí como “valoración estética” por dar lugar a diversas consideraciones en cuanto a su manera de contribuir a la formación integral de la personalidad.³³⁰ De modo que las notas de deontologismo, cognitivismo, formalismo y universalismo -es decir, la orientación a la detección de *deberes* cuya *validez* es establecida racionalmente sobre la base de que éstos deben poder ser aceptados por *todos*, y de que este criterio no representa sólo el punto de vista de una

³²⁹ Ver *supra*, cap. I, A.1, p. 16,

³³⁰ Cfr. *ibid.*, n. 40.

determinada época y cultura sino que tiene *validez general*, más allá del contexto de su gestación-, permanecerían estables a lo largo de todo el trayecto histórico. Por lo que es esta firme toma de posición, particularmente bajo su formulación inicial, la que a lo largo del recorrido transitado suscitaría, como pudo verse, una estimulante cantidad de reacciones críticas en relación con varios de sus tópicos centrales; críticas que, tal como se fueran dando en orden histórico y llevadas a términos esquemáticos, cuestionan al universalismo ético de corte kantiano por su:

- Desentendimiento de las concepciones positivas de bien y con ello de la dimensión de “sentido” que tradicionalmente acompañara a la moralidad.
- Renuncia a la capacidad de orientación teleológica, especialmente en relación con la búsqueda de felicidad.
- Fragmentación del fenómeno humano en sus dimensiones fenoménica y nouménica con la consiguiente contraposición entre naturaleza y deber.
- Acento en la interpretación de la moralidad como descubrimiento de la razón (cognitivismo) y no como actividad creadora, dependiente de factores emocionales y volitivos más espontáneos.
- Incapacidad para advertir el conflicto entre valores “incomensurables” en su confianza ilustrada en la posibilidad de alcanzar cierta armonía final.
- Valoración excluyente de la dimensión de autodomínio del orden normativo en detrimento de su significación como forma de autoexpresión valorativa.
- Interpretación atomista de la vida social con la correspondiente caracterización de ésta como contrato voluntario destinado a la protección individual.
- Incorporación de la dimensión cosmopolita de la ciudadanía con la consiguiente minimización de la importancia de los aspectos situados del fenómeno moral.
- Defensa encubierta de una concepción, en definitiva, eurocéntrica de la “naturaleza humana”.
- Formalismo, con la consecuente pérdida de la riqueza sustancial de la moralidad real.

- Universalismo abstracto, en el desconocimiento del carácter contextual de la acción.
- Separación tajante ser-deber ser, en perjuicio de la capacidad de efectivización de los deberes así concebidos.
- Acento excluyente en la intención, con la consiguiente incapacidad para atender las implicancias de la aplicación concreta de la norma moral.
- Contexto aún metafísico y teleológico de la fundamentación moral a pesar de las intenciones "críticas".
- Desatención de los aspectos autointeresados de la acción humana real y, por tanto, confianza injustificada en la "vigencia" de la conducta ética.
- Culpabilización de la voluntad.
- Contribución al gregarismo e igualitarismo propio de las sociedades modernas, niveladoras de las legítimas diferencias.
- Desatención del carácter perspectivista de toda toma de posición cognitiva y moral con la consiguiente insistencia en la "validez" de ambos tipos de proposiciones.
- Desconocimiento de la dimensión intercultural de la vida social real en su capacidad para la interpretación mutua.
- Amenaza de traición al "desencanto" -entendido como proceso liberador de multiplicidad de valoraciones- bajo nuevas versiones que significan el posible retorno a la metafísica trascendentalista de origen.
- Desatención de la dimensión diacrónica de la moralidad en sus intentos de construcción de una metateoría ahistórica.
- Desconocimiento del carácter contingente del yo y de la vida social como realidades en permanente evolución.
- Interpretación del liberalismo en términos del lenguaje obstaculizador del racionalismo ilustrado, con su insistencia en la convergencia y el acuerdo.
- Acompañamiento del esquema de pensamiento que desconoce la dimensión pragmática del lenguaje en favor de la denotativa-instrumental.
- Participación en la tradición ético-religiosa occidental en sus intenciones de vincular indisolublemente la realización de sí con los compromisos en la esfera pública.

- Desconocimiento del carácter dialógico y falible de la racionalidad enraizada en la vida social.
- Acento en las nociones de justicia y derechos individuales en detrimento de las de fraternidad y bien común.
- Deontologismo individualista convencido de la prioridad del sujeto respecto de sus fines.
- Insistencia en una “neutralidad” impracticable, que sólo favorece los intereses del segmento privilegiado de sociedad y no de los sectores verdaderamente oprimidos.
- Acento en el aspecto de creación autónoma de la legalidad moral (voluntarismo) en detrimento de la indagación cognitiva en torno de los presupuestos comunitarios de ésta.
- Mentalidad que contribuyera al proceso de “desencantamiento” racionalista del mundo con el consecuente emotivismo individualista resultante de dicho proceso.
- Abandono de la noción clásica de “naturaleza humana” y con ello, de la finalidad del hombre como base para la construcción de la moralidad.
- Desatención del rol social de las virtudes como portadoras de su propio bien interno y en su carácter dependiente de la visión de mundo de una determinada comunidad.
- Interpretación de la vida social en la que ya no tienen cabida las nociones de mérito, amistad cívica y patriotismo.

De modo que, como se observa aquí, las críticas que han hecho frente a la tradición universalista son múltiples y provenientes de los más diversos ángulos de valoración. No obstante, si bien consideradas en su propio contexto cada una de ellas daría claras muestras de su completa legitimidad, también resulta notorio, llegado este punto, que tales objeciones no son susceptibles de ser articuladas en una visión alternativa integrada por pertenecer a líneas de interpretación en muchos casos antagónicas; constatación que se destaca con mayor claridad si los más salientes de estos cuestionamientos son presentados en forma de diadas, en las que es posible observar que se acusa a la tradición universalista, conjuntamente, de:

1. Defender una idea de sociedad de tipo atomista e individualista, incapaz de generar el aglutinante necesario para la vida social / Haber constituido la base de una moral gregaria e igualitarista que da origen a una injustificable desatención de las potencialidades individuales.
2. Caracterizarse por una casi excluyente preocupación por la justicia y los derechos individuales, en detrimento de la fraternidad / No atender suficientemente los reclamos de justicia pendientes, intentando llegar hasta los niveles más sutiles de opresión.
3. Ser parte fundamental del proceso de "desencantamiento" de la vida social por atender sólo los aspectos racionales de la moralidad en detrimento de aquellos que dan sentido a la vida de las personas / Constituir un peligro de "traición al desencanto" al insistir en la búsqueda de consensos que amenazan con significar el retorno de la metafísica tradicional, violenta y excluyente.
4. No ser capaz de percibir que la moral se "crea", y no se "descubre" / No comprender que la moral se "descubre", y no se "crea".
5. Carecer de una idea de "naturaleza humana" que posibilite vincular lo que el hombre "es" con lo que "debe ser" superando el emotivismo imperante / Ser heredera de una metafísica esencialista, obstinada en argumentar a partir de una idea preconcebida de "naturaleza humana".

Y finalmente, un último tópico que no consiste ya en críticas contrapuestas sino en lo que parece constituir, más bien, una autocontradicción performativa. Se acusa aquí a la moralidad de corte kantiano de:

6. Ser parte de una mentalidad que no percibe que "no hay hechos, sino sólo interpretaciones" / Falencia señalada con la firmeza característica de estar describiendo un "hecho" que necesita ser, por fin, explicitado, a la vez que se asume como una interpretación "más válida" que otras respecto de la cuestión.

La intención será, entonces, a partir de aquí, la de confrontar los argumentos centrales de cada una de estas díadas a fin de que sea posible detectar con mayor claridad en qué sentido la tradición universalista -si bien sobre las bases instaladas por su versión originaria- está siendo capaz de reformularse a sí misma en orden a dar respuesta a la mayor cantidad posible de objeciones de ambos lados de la crítica, intentando, a su vez, acercar las posiciones.

1. ATOMISMO INDIVIDUALISTA - GREGARISMO IGUALITARISTA

En respuesta a la primera díada, en la que se cuestiona a la tradición universalista el promover el atomismo individualista, por un lado, y una tendencia injustificadamente gregaria y niveladora, por el otro, cabe señalar, en primer lugar, que lo que está en juego, en este caso, constituye una de las tensiones centrales de la cuestión ético-política; esto es, la relación entre la *parte* y el *todo* en cuanto a los límites y atribuciones que a cada uno de estos factores le corresponde. Parece haber, en este sentido, un germen de verdad en estas dos interpelaciones extremas: no cabe concebir al individuo como un ser aislado, excluyentemente autointeresado y sólo capaz de un trato de tipo instrumental con los demás; tampoco parece aceptable, a nivel social, un gregarismo nivelador de toda diferencia y toda expansión personal.

Sin embargo, un punto de partida indiscutible para el análisis de esta cuestión está dado por la constatación de que, el acento que la tradición universalista pondría en el individuo desde sus inicios, está claramente condicionado por la necesidad de la época de configurar una noción de “persona autónoma”, entendida como estructura conceptual capaz de dar *protección* frente el abuso externo a quien, sólo a partir de entonces, comienza a ser caracterizado como “fin en sí mismo”. No otra cosa es, por otra parte, lo que permite concebirlo como agente capaz de determinar sus propias finalidades frente a formas diversas de paternalismo y autoritarismo en la vida social. Por lo que la idea de “libertad negativa”, complementaria, desde el primer momento, de la noción de persona autónoma, sentaría las bases tanto de la ética universalista como de la filosofía política que la incorpora con mayor naturalidad, por significar “el

ámbito en el que al sujeto -una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”.³³¹ Es decir, comienza a tener lugar una interpretación de la libertad como “...estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite que es cambiable, pero siempre reconocible”.³³² La idea implícita es, así, que debe quedar garantizado un espacio personal que no puede ser violentado sino a riesgo de que el individuo encuentre inviable las posibilidades de desarrollo de las facultades naturales que le permiten acceder a aquellos fines “percibidos como buenos, justos o sagrados”. De manera que es cierto que esto constituye un punto de vista completamente nuevo, originado en la modernidad, y nunca conceptualizado así antes, al punto de que se justifica la afirmación de que el individuo es una “invención moderna”.³³³ Pero esto se explica por razones históricas que -al igual que las que en su momento dieran pie a algunas de las formulaciones universalistas del estoicismo-, inciden ahora de un modo determinante en que este cuerpo de ideas se configure como el instrumento con el que hacer frente a una época de gran conmoción cultural y sociopolítica. Constituye, por tanto, una de las mayores contradicciones que atraviesan todo este debate la de que gran parte de las críticas a la corriente universalista provengan de posiciones que se presentan a sí mismas como “historicistas” y que, sin embargo, desatienden las razones históricas concretas del surgimiento de esta concepción; o que, si lo hacen, sea acentuando en forma excluyente los factores socioeconómicos de la cuestión, los que, aunque -ciertamente- involucrados, no pueden ser atendidos de manera unilateral. Al insistir en la sola incidencia de ese aspecto, en cambio, surge como inevitable la idea de que la preocupación central de los reformadores morales de la época habría sido la de garantizar la libertad necesaria para el intercambio comercial, característico del *homo economicus*, argumento al que se agrega un nuevo

³³¹ I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*, p. 220.

³³² *Ibid.*, p. 226.

³³³ Ver *supra* cap. III, B., 2, p.116.

deslizamiento reduccionista al afirmarse que tal intercambio está siempre, e inevitablemente, orientado a liberar egoísmos individuales.³³⁴

Por el contrario -y sin dejar de lado la importancia central de aquel factor-, no existe versión completa acerca del tránsito hacia la modernidad cultural que no reconozca como determinante la cuestión de la fragmentación de la interpretación religiosa del mundo, y, con ello, la necesidad de regular la libertad de conciencia en ese sentido. Así, como recuerda insistentemente Rawls³³⁵, cuando a comienzos de la modernidad se plantea el agudo conflicto entre una religión salvífica y expansionista y una vertiente interna que se le opone -aunque conservando esos mismos rasgos-, el problema pasa a ser el de cómo concebir un fundamento para la *tolerancia* cuando en general se asume que tal posibilidad no significa otra cosa que la aceptación de la herejía en asuntos capitales. Es por eso que, en rigor, los orígenes de la insistencia en la protección de un espacio personal reservado para hacer posible la propia toma de posición frente a cuestiones de profunda significación “...se encuentran en la tensión terrible dentro del cristianismo entre las demandas de la ortodoxia doctrinaria y las de la caridad, entre la fe y la moralidad. Las crueldades de las guerras religiosas tuvieron el efecto de apartar a muchos cristianos de las políticas públicas de las iglesias y volverlos hacia una moralidad que consideraba a la tolerancia como una expresión de la caridad cristiana”³³⁶.

Es, así, la conjunción de todos estos factores, sumados a la inestabilidad política de la época en relación con el resquebrajamiento de las monarquías absolutas, lo que vuelve evidente la necesidad de rediseñar la sociedad en términos de un contrato *voluntario* que, ni entonces ni en las versiones neocontractualistas contemporáneas, requeriría concebir la situación previa al contrato bajo el mito del “individuo presocial”. Esto significaría que dichos autores creyeron posible que antes de aprender una lengua, o de ser rudimentariamente socializados en una cultura, tales individuos habrían sido capaces de identificar sus necesidades y celebrar acuerdos para asegurar su satisfacción personal. Por el contrario, los teóricos contractualistas advertirían claramente que las relaciones sociales

³³⁴ Ver al respecto S. Holmes, “La estructura permanente del pensamiento antiliberal”, en N. Rosenblum, (dir.) *El liberalismo y la vida moral (Liberalism and the Moral Life*, 1991), trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 260-262.

³³⁵ Cap. III, A., 2, p.100.

³³⁶ J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, pp. 26-27.

no son secundarias y opcionales, sino primarias y fundamentales.³³⁷ Sin embargo, el gran énfasis en la voluntariedad de los lazos que debían gestarse tendría como objetivo desacreditar gran parte de las relaciones *involuntarias* características de las sociedades europeas de la época, y de allí la apariencia de un exagerado énfasis en la abstracción “individualista”, orientada, en verdad, a la difícil tarea de intentar desatar las cadenas orgánicas de dependencia y subordinación imperantes. Esto explica, por otra parte, la habitual insistencia de esta tradición en que el contrato social debe ser leído *política* y no *descriptivamente*; es decir, que no se trata de una abstracción que pretenda reflejar la vida real de los individuos sino de un “mecanismo de representación” que busca alcanzar para ellos el mayor espacio de protección personal posible. Al mismo tiempo, sienta las bases de lo que, contemporáneamente, da su forma a una intuición central: esto es, la de que en determinado punto de la deliberación jurídica se vuelve imprescindible *ignorar* la raza, el sexo, las creencias religiosas y otros aspectos cruciales de la vida de las personas. Aunque esto -de la misma manera que ocurre con el contrato social rawlsiano- no significa que tales aspectos no tengan un peso decisivo en la vida concreta de los individuos, sino que, a los fines del trato *igualitario* que debe ejercer la justicia, es necesario atenderlos en segundo plano frente a aquella dignidad fundamental. Por lo que, el no reconocer que se trata de dos niveles, cruciales ambos, pero distinguibles, es lo que genera gran parte de las inconducentes discusiones acerca del mencionado “atomismo” que caracterizaría la base ontológica de toda interpretación de corte universalista.

Esto es lo que ocurre, precisamente, con las críticas de Sandel a Rawls en relación con lo que el primero entiende como el sustrato “individualista” de la construcción de éste.³³⁸ Rawls tiene, por el contrario, una diferente interpretación de sus propias intenciones al describir su acuerdo inicial, desde el momento en que, lejos de pretender negar el yo real, con sus atributos y relaciones, busca hacer visible la idea de que, si en algo radica la justicia, contemporáneamente entendida, es en que

³³⁷ Se hace alusión aquí a los teóricos clásicos del *contrato social*, es decir a T. Hobbes, *Leviathan* (1650), J. Locke, *Second Treatise on Civil Government* (1689), J.J. Rousseau *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (1762) y el propio Kant, particularmente en *Die Methaphysik der Sitten* (1797).

³³⁸ Ver *supra*, cap. III, B., 1, p. 109.

ninguna persona puede estar de acuerdo con un pacto que pueda no beneficiarla en absoluto. En este sentido reconoce Rawls que "...podría parecer que la descripción de las *partes* presupone una concepción metafísica particular de la *persona*; por ejemplo, que la *naturaleza esencial* de las personas es independiente y anterior a sus atributos contingentes, incluidos sus objetivos y sus vínculos finales, y desde luego, su concepción del bien y su carácter global. Creo que eso es una ilusión que produce el perder de vista que la posición original es un *mecanismo de representación*. El velo de la ignorancia, por mencionar un rasgo destacado de esta posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas acerca de la *naturaleza del yo*; no implica que el *yo* preceda ontológicamente a los *hechos* sobre las personas, hechos de cuyo conocimiento están eximidas las *partes*. Podríamos, por así decirlo, *entrar en esa posición en cualquier momento* limitándonos a razonar a favor de principios de justicia respetando las restricciones informativas mencionadas".³³⁹

Sin embargo, como se vio, Sandel todavía desafía a la concepción rawlsiana al denunciar que, aun reconociendo que esto pueda ser así, el muy igualitario "principio de la diferencia" resulta contradictorio como parte de su sistema desde el momento en que presupone un compromiso mutuo entre los participantes que sólo puede ser sostenido por "yos" caracterizados por un fuerte sentido comunitario.³⁴⁰ Y, en efecto, Rawls espera dejar en claro que, a diferencia de la doctrina de Locke -en la que todavía tenía sentido hablar de lo que un hombre puede obtener por sí mismo en su propio beneficio-, en su interpretación esto no tiene cabida ya que se asume como un hecho que todo talento natural carece de significación fuera del marco básico de la vida social; por lo que, en definitiva, debe ser entendido como un "bien común". Así, nadie "merece" su superior capacidad natural ni se ha "ganado" un puesto de partida más favorable en la sociedad. La distribución natural no es justa ni injusta, es simplemente un hecho de la naturaleza; lo que sí puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones tratan esos hechos. Precisamente, las reglas de justicia son las que deben dirimir cómo tienen que ser asignados los beneficios de tal cooperación introduciendo elementos correctores de

³³⁹ J. Rawls, *LP*, p. 27 (las cursivas son agregadas).

³⁴⁰ Ver cap. III, B., 1, p. 110.

las deficiencias en el desarrollo del sistema, especialmente aquellas que son resultado de la aleatoriedad natural o histórica, y, por tanto, moralmente inmerecidas.³⁴¹ En este sentido, no cabe duda de que, en oposición tanto al individualismo clásico como al eficientismo de tipo tecnocrático, Rawls concibe la justicia como "justicia distributiva" o "justicia social", intentando hacer posible la concreción -pendiente desde la modernidad- de la idea de *fraternidad*. No obstante esto, él mismo interpreta su concepción de la justicia como "procedimental" en la medida en que el principio de la diferencia no constituye una justificación para intervenir *ad hoc* en una situación dada, sino una exigencia que debe cumplir el "diseño institucional" por el que, desde el principio, "todos saben a qué atenerse". De manera que es posible inferir de aquí que, efectivamente, hay en el modelo rawlsiano un aspecto "holista" que es asumido implícitamente por su autor aunque no lo exprese en esos mismos términos.³⁴² Quizás su prevención se deba al temor de que esto sea interpretado como una propuesta de promoción "colectivista", históricamente acompañada por la defensa de un único bien común sustancial impuesto a toda la comunidad.

Pero si, como sugiere Ch. Taylor³⁴³, se distinguen correctamente los elementos aquí involucrados -es decir, la dicotomía *ontológica* "atomismo-holismo" y la dicotomía referida a las cuestiones de *promoción* "individualismo-colectivismo"-, resulta posible ver a Rawls como representante de una posición ontológicamente *holista* aunque orientada a la promoción *individual*, propósito central para la tradición a la que pertenece. Constituiría, así, una mala interpretación asociar directamente toda promoción de los derechos individuales -lo que Taylor denomina "individualismo"- a una base ontológica "atomista", así como toda postura ontológica "holista", a una monolítica defensa del "colectivismo". De manera que quedan con ello desarticulados los riesgos de todo

³⁴¹ Ver cap. III, A., 2, p. 96.

³⁴² Sin embargo, el "holismo" de Rawls es explícito cuando señala, como se vio, que el bienestar de *todos* depende de la cooperación de *todos*, al punto de que si esto no se da, *ninguno* puede tener una vida satisfactoria. (*Ídem*). No obstante, esta consideración parece tener un sentido muy diferente del que sugiere Sandel cuando alude a un "fuerte sentido comunitario" o a una "comunidad en sentido constitutivo".

³⁴³ Ch. Taylor, "Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario", en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, pp.177-178.

posicionamiento de este último tipo que, en su defensa en bloque de “lo social” pretenda establecer, sin más, una identificación injustificada entre una determinada idea de “bien común” -cualquiera sea ésta- y la “virtud”, desatendiendo las profundas patologías colectivas de todos los tiempos que, por tener una clara base social, son con frecuencia generadoras de prácticas en las que la lealtad al grupo es parte del problema y no la solución. Si algo quedaría en claro a lo largo de la historia es que el trascender el interés privado no necesariamente va en pos de objetivos loables. Por lo que la tradición universalista no es tanto antagónica a la idea de “bien común”, como al sostenimiento de un bien común indiscutible; del mismo modo, tampoco es contradictoria con las nociones de autoridad y participación, aunque sí lo sea con las de “autoridad arbitraria” y “participación obligatoria”.³⁴⁴

Sin embargo, desde el lado opuesto de la cuestión, esta corriente tiene que responder, aún, al rechazo de lo que es entendido como los aspectos “gregaristas” y “democratizantes” heredados de la filosofía ético-política kantiana, por entender que dan lugar, indefectiblemente, a un igualitarismo nivelador insostenible. En efecto, tal como se lo ve aquí, también la tradición cristiana, ciertos aspectos de la romántica, así como la visión socialista del mundo, habrían contribuido, cada una a su manera, a que el momento del “interés propio” adquiriera un descrédito innecesario, dando lugar a dispositivos morales surgidos para conservar el tipo de vida que sólo *algunos* consideran deseable. Como señala al respecto Nietzsche: “la mayoría de las personas, piensen y digan cuanto quieran de su ‘egoísmo’,

³⁴⁴ Como se vio, es Sandel mismo quien que se ocupa de recordar de qué modo Rawls se sitúa en la línea de pensamiento de W. von Humboldt, quien, aun en su consideración “holista” de la vida social, da muestras firmes de su inquietud por apartarse del “riesgo de la uniformidad” que suele estar implicado en la cuestión de los “objetivos comunes” de tipo positivo. Precisa Humboldt al respecto: “El fin del Estado, en efecto, puede ser doble: puede proponerse estimular la felicidad o simplemente evitar el mal, el cual puede ser a su vez el mal de la naturaleza o el mal de los hombres. Si se limita a lo segundo, busca solamente la seguridad, y se me permitirá que desde ahora oponga este fin en bloque a todos los demás que el Estado puede perseguir y que agrupamos bajo el nombre de bienestar positivo”. De modo que Humboldt afirma, en definitiva, que el único “bien supremo” posible es el que salvaguarda “la variedad que se logra por la asociación de *varios* individuos”. (Cfr. “Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado”, 1792), en *Escritos políticos (Politische Denkschriften, 1903-1936)*, trad. W. Roces, México, F.C.E, 1983, pp. 100-101.

a pesar de todo no hacen en toda su vida nada por su *ego*, sino por el fantasma del *ego* que sobre ellos se ha formado en las cabezas de su entorno y que se ha comunicado con ellos". En consecuencia, para él, "todos ellos viven juntos en una niebla de opiniones impersonales, semipersonales, y de valoraciones tan arbitrarias como poéticas, uno siempre en la cabeza del otro, y ésta a su vez en otras cabezas. Esta niebla de opiniones y habituación crece y vive casi con independencia de los hombres a quienes rodea; en ella radica el colosal efecto que tienen los juicios generales sobre 'el hombre'". De modo que "todos estos hombres desconocidos para sí mismos creen en el exangüe abstracto 'hombre', es decir, en una ficción; y todo cambio que se opera con este abstracto por medio de los juicios de poderosos concretos (como príncipes y filósofos), tiene un efecto extraordinario y de dimensión irracional sobre la gran mayoría. Todo por la razón de que ningún individuo de esa mayoría es capaz de contraponer un *ego* real, accesible a él y explorado por él, a la pálida ficción general, para aniquilarla".³⁴⁵

Es decir que, ya sea poniéndose en manos de los designios de Dios, del monarca o de la voluntad general, el resultado sería, siempre, a juicio de Nietzsche, el de negarse a sí mismo en función de "la voluntad otra", aunque es evidente para él que el "prójimo" está "interesado" en nuestro "desinterés", ya que, cuando la paz se vuelve algo más habitual en la historia, los más débiles comienzan a cobrar conciencia de sus necesidades, y a exigir su satisfacción con mayor firmeza. Sin embargo, esto se habría ido incrementando en el tiempo de tal modo que termina dando lugar a una injustificada abolición de toda legítima diferenciación. El socialismo, por ejemplo, cometería el grave error de pretender nivelar las diferencias apelando para ello al indiscriminado aumento del poder estatal; pero sólo es verdad que "nadie es más que otro" si no *hace* más que otro. Por lo que, desde esta óptica, la vida humana es de importancia suprema no tanto por lo que suele ser como por lo que puede *llegar a ser*; y para ello hay que atreverse a dar el salto cualitativo hacia la potenciación de sus mejores posibilidades. Así, Nietzsche y, como es sabido, tras él, Freud, insistirán en que, aunque la metafísica y la teología hagan denodados esfuerzos por demostrar que el altruismo "es más razonable de

³⁴⁵ F. Nietzsche, *Aurora (Morgenröte, 1979-1881)*, trad. E. Knörr, Madrid, EDAF, 1996, § 105.

lo que es”, debe seguir abierta la interrogación acerca de si, en el nivel más profundo del yo, realmente existe algo así como un “sentimiento natural de solidaridad”.³⁴⁶ Por lo que una de las consecuencias de esta apreciación será la insistencia en desatar las “ligaduras ficticias” que el platonismo y el cristianismo han establecido entre la realización personal y el bien común. Es cierto, no obstante, que Kant se consternaba cuando su propia época pretendía hacer de la imaginación poética el núcleo fundamental de la vida personal, a la vez que las trayectorias del “romanticismo” y el “moralismo” se bifurcaban de modo que las llamadas a la “desculpabilización de la voluntad” y la “realización privada” iban por un lado, en tanto la “responsabilidad personal y social universalmente compartida”, iba por otro. Sin embargo, este doble objetivo -que aún hoy perdura en la tensión “privado-público”- está todavía sujeto, tal como quería Kant, al viejo mandato ético-político de vincularlos en una visión integral; de modo que el deseo de “creación de uno mismo” suele ser, aún hoy, indisolublemente ligado a la inquietud por una comunidad “más justa y más libre”.

No obstante, la interpretación heredera de este aspecto del legado nietzscheano entiende que ha llegado la hora de dar el paso final y dejar establecida una clara separación entre estas dos esferas para poner por fin el acento muy particularmente en la que da lugar preponderante a la realización de sí. Es que “fracasar como poeta -y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano- es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes versiones de poemas ya escritos”. Es en este sentido que se impone ahora la necesidad de dejar de hablar únicamente el “lenguaje de la tribu” para dar lugar al objetivo central de recrearse permanentemente a sí mismo.³⁴⁷

Sin embargo, la doble dimensión de las ideas de Nietzsche -que no sólo él no ignora, sino que también exalta- deja ver con claridad que la capacidad de ejercer la propia vitalidad sin limitaciones conlleva la posibilidad, confirmada históricamente, del descontrolado ejercicio de poder del más fuerte sobre el débil. Aun así, como se vio, Nietzsche no vacila en dejar sentado su más firme repudio a lo que ve como el “influjo

³⁴⁶ Cfr. R. Rorty, *Contingency...*, *op. cit.*, p.189.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

obstaculizador del prejuicio democrático”. Quizás es esto lo que llevaría a MacIntyre a destacar “el valor del planteo implacablemente serio del problema” por parte de Nietzsche, aunque no de “sus frívolas soluciones”. En efecto, desde entonces también ha resultado evidente que la contracara de la excluyente preocupación romántica por la expansión de las fuerzas individuales trae consigo la anulación de la histórica función cultural de la moralidad como freno a la arbitrariedad del orden natural y social. De manera que contemporáneamente no resulta tan claro hasta qué punto es posible exaltar el despliegue personal en la esfera privada separándola por completo de sus compromisos en la esfera pública. Así, aun el “ironista liberal” de Rorty, total hacedor de sí mismo, debe ser consciente, a su vez, de la exigencia de continua sensibilización personal y social con respecto a la necesidad de evitar el sufrimiento y la humillación.³⁴⁸

Es cierto, sin embargo, que, en tanto Rorty cifra sus esperanzas en que esta tarea sea resuelta de manera satisfactoria por medio del “giro en contra de la teoría y hacia la narrativa”, desde otro punto de vista se observa que sigue siendo central establecer formas concretas de control público de las diferencias de poder por entender que éste “es un recurso social y una relación social necesitados de legitimación”.³⁴⁹ No obstante esto, los defensores del “no igualitarismo”, es decir, quienes afirman que “hombres y mujeres son diferentes ‘por naturaleza’, y de ahí que deben asignárseles derechos y privilegios diferentes; la raza blanca es superior a las demás ‘por naturaleza’, y de ahí que se le deban garantizar derechos ‘más elevados’ que a las otras razas; los fieles de la religión ‘una y verdadera’ están más cerca de las verdades de Dios, y de ahí que deben tener más autoridad que los fieles de otras religiones falsas para decidir sobre cuestiones morales colectivas-, combinan con esas pretensiones también la creencia en que las mismas pueden demostrarse ‘válidas’ incluso para los miembros de los grupos menoscabados por el tratamiento desigual”.³⁵⁰ Por el contrario, si se parte de la base establecida por el giro pragmático contemporáneo que establece que ser racional es “provocar el asentimiento del otro sin coacciones”,³⁵¹ resulta incomprensible que, pese

³⁴⁸ Cap. II, B., p. 74.

³⁴⁹ S. Benhabib, “Diálogo liberal versus una teoría de la legitimación discursiva”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 168.

³⁵⁰ *Ídem.*

³⁵¹ Cap. III, A., 1, p. 89.

a las posiciones que se llegan a sostener en este sentido, los “no igualitaristas” esperen que los demás acepten la “validez” de sus proposiciones. Precisamente aquí reside la paradoja del inigualitarismo: “El inigualitarismo es *irracional*, esto es, no puede obtener el asentimiento de aquellos a los que se dirige, o es *injusto* porque rechaza la posibilidad de que éstos lo rechacen”.³⁵²

Por otra parte, y más allá de esta cuestión puntual y extrema, también en otro sentido cabe entender que la exclusiva exaltación de la esfera privada resulta insuficiente para la configuración de un orden ético-político viable. En efecto, si bien los defensores de la “libertad negativa” ponen su acento muy particularmente en que ésta constituye su significado básico, político, centrado en la protección y articulación de los espacios de libertad de cada uno de los involucrados, pronto se advierte que queda mucho por decir en favor de no separar dicha significación de otros aspectos importantes caracterizados habitualmente como “libertad positiva”. Así, la interpretación que parece necesario tener en cuenta aquí no tiene por qué ser entendida como la indeseable posibilidad de deslizamiento hacia formas colectivistas de la vida política, caracterizadas por invadir por completo la esfera privada bajo la convicción de que “se puede obligar a los hombres a ser libres”. Tal parece ser, no obstante, la preocupación de quienes rechazan la noción de libertad positiva por entenderla como “...no el estar libre *de* algo, sino el ser libre *para* algo, para llevar una vida que los defensores de la ‘libertad negativa’ consideran [...] que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”.³⁵³

Sin embargo, como observa Taylor, quienes así lo entienden no han prestado atención, todavía, a otros obstáculos a la libertad, menos inmediatamente evidentes en la medida en que no son ya externos sino *internos*; es decir, que cabe aún evaluar la idea de que “uno sólo es libre en la medida en que se autodetermina *efectivamente* y le da forma a su vida”.³⁵⁴ De manera que se hace necesario encontrar, entre las teorías de la libertad negativa, una interpretación que incorpore también esta consideración; y ése es el caso de la conceptualización que entiende la

³⁵² S. Benhabib, *ibid.*, p. 169.

³⁵³ I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *op. cit.*, p. 132.

³⁵⁴ Ch. Taylor, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en *La libertad de los modernos*, *op. cit.*, p. 260 (la cursiva es agregada).

libertad “como ejercicio”, es decir, que acepta que “si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades no lo somos tanto, o lo somos menos, cuando éstas quedan de algún modo incumplidas o bloqueadas”.³⁵⁵ Pero esto implica que la posición que insiste en ver a la libertad sólo como defensa de ciertos “derechos individuales” resulta insuficiente si se enfoca exclusivamente en ello, ignorando por completo cualquier principio de “pertenencia” u “obligación” hacia la sociedad que deberá *favorecer* la efectivización de dichas capacidades. De este modo: “No reconocemos únicamente el derecho de la gente (y/o animales) a ellas, y por lo tanto el mandato negativo de *no invadir* o afectar el ejercicio de esas capacidades en otros. También afirmamos que es bueno que éstas se *desarrollen*, que en ciertas circunstancias deberíamos fomentar su desarrollo y contribuir con él, y que deberíamos realizar dichas capacidades en nosotros. [...] Afirmar un derecho es más que impartir una orden [de no interferencia]. Esa afirmación tiene un marco conceptual esencial consistente en alguna noción de valor moral de ciertas propiedades o capacidades sin las cuales no tendría sentido”.³⁵⁶

De allí que estos argumentos conduzcan al rechazo de lo que puede ser considerado aquí como interpretaciones atomistas *extremas*, que desconocen la tensión inevitable entre la libertad en sentido negativo y su importante contracara positiva.³⁵⁷ Por lo que, concluye Taylor: “Sostengo que el individuo libre occidental es lo que es sólo en virtud de la totalidad de la sociedad y la civilización que lo *produjeron* y lo *nutren*; que nuestras familias sólo pueden educarnos en la capacidad y las aspiraciones aludidas porque pertenecen a esa civilización, y que una familia aislada y fuera de

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 263.

³⁵⁶ Ch. Taylor, “El atomismo”, en *op. cit.*, p. 236 (las cursivas son agregadas).

³⁵⁷ Precisa Taylor que esto mismo es lo que vuelve tan paradójica la posición de Robert Nozick. En *Anarchy, State and Utopia* -particularmente, capítulo 10-, este autor presenta el modelo de una sociedad “ideal” donde, dentro de los marcos de un Estado mínimo, los individuos se incorporan sólo a las asociaciones que les interesan y están dispuestas a admitirlos. No se plantea ninguna exigencia en lo concerniente al patrón general resultante de ello. “Pero ¿podemos verdaderamente prescindir de él? La meta del marco utópico de Nozick es permitir a la gente dar expresión a su verdadera diversidad. Sin embargo, ¿qué pasa si empiezan a declinar las actividades culturales esenciales que permiten a las personas concebir la gran diversidad? ¿Y qué garantía tenemos de que eso no suceda? Nozick no discute este aspecto; es como si las condiciones de la libertad creativa se dieran por naturaleza”. (*Ibid.*, nota 7, pp. 249-250).

contexto -la verdadera familia patriarcal de antaño- era una especie muy diferente que nunca tendría esos horizontes. Y sostengo, por último, que todo esto genera una significativa *obligación de pertenencia* en quien quiera afirmar el valor de esa libertad, e incluyo en ese grupo a todos los que desean afirmar derechos a esa libertad o en su beneficio”.³⁵⁸ En definitiva, es en este sentido que el “tono moral” de una sociedad importa, desde el momento en que la libertad y el desarrollo personal sólo pueden mantenerse a salvo en un ámbito en el que su valor disfruta de un reconocimiento general. Por eso es que también Rawls destaca la imprescindible interacción entre ambas formas de entender la libertad al afirmar que “la salud de las libertades democráticas exige la *activa participación* de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional”³⁵⁹; hace visible, así, que, aunque el liberalismo de procedimientos *excluye* la posibilidad de que pueda afirmarse un único “bien común”, societariamente sancionado, tiene sin embargo, todavía, importantes objetivos compartidos por efectivizar si se lo interpreta, en cambio, en el sentido analizado.

Por eso es que Rawls hace, llegado este punto, una importante distinción -en torno a la cual gira gran parte de esta discusión- entre “republicanismo clásico” y “humanismo cívico”, afirmando no oponerse al primero aunque sí al segundo. Esto se debe a que el liberalismo político, según él lo entiende, está en una “oposición fundamental” con el humanismo cívico dado que, siendo éste una variante del aristotelismo, se presenta a veces como la doctrina según la cual “el hombre es un animal social, político incluso, cuya *naturaleza esencial* se realiza del modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación. La participación *no* es estimulada como condición necesaria de la *protección de las libertades básicas* de la ciudadanía democrática y como una forma ella misma del bien entre otros, por importante que sea para muchas personas. Ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como *locus privilegiado de la vida buena*”.³⁶⁰

³⁵⁸ Ch. Taylor, “¿Cuál es el problema con la libertad negativa?”, en *La libertad de los modernos, op. cit.*, p. 250 (las cursivas son agregadas).

³⁵⁹ J. Rawls, *PL*, p. 206 (las cursivas son agregadas).

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 206. Rawls menciona a Hannah Arendt como representante característica de esta posición. (Cfr. *ibid.*, nota 38).

Por el contrario, Rawls acepta el enfoque republicanista ya que lo concibe como “el punto de vista según el cual *si* los ciudadanos de una sociedad democrática quieren *preservar sus derechos y libertades básicas* (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la vida privada), deben también poseer en grado suficiente las virtudes políticas [...] y estar dispuestos a *participar* en la vida pública”. La idea es que, sin una amplia participación en la vida política democrática por parte de un cuerpo ciudadano vigoroso e informado o, más todavía, con un retiro generalizado a la vida privada, “aun las instituciones políticas mejor diseñadas acabarán cayendo en manos de quienes se proponen dominar e imponer su voluntad a través del aparato del Estado, ya por ansia de poder y gloria militar, ya por razones de clase e interés económico, por no hablar del fervor religioso expansionista y del fanatismo nacionalista...”.³⁶¹ En suma, en concordancia con su distinción clave entre “comunidad” y “asociación” por un lado, y “sociedad democrática”³⁶² por el otro, Rawls asume, como parte de la tradición universalista actual, que aquellas dos facetas de la libertad se retroalimentan, dando lugar a un círculo virtuoso, sólo cuando logra establecerse la tensión vital entre *autonomía* y *participación*; tensión que, aunque históricamente originada en la exaltación casi excluyente del primer polo en cuestión, contemporáneamente sólo se sostiene a partir de la vivencia del segundo, es decir, generando lealtad con la forma de vida elegida y haciendo de ella un compromiso común.

³⁶¹ *Ibid*, p. 205 (las cursivas son agregadas). Rawls da muestras, así, de una conceptualización del “republicanismo” diferente de la de MacIntyre, al que ubicaría como mucho más cercano al “humanismo cívico”. (Ver *supra* cap. III, B., 2, p. 124). También S. Benhabib hace su propia división en este sentido distinguiendo entre corrientes *integracionistas* que, situadas tras Rousseau y en cierta medida hostiles a la modernidad, apelarían a una religión o religión cívica para afirmarse en la unidad, y *participacionistas*, entendiéndose por tales aquellas posiciones que ponen el acento en la “participación ilimitada y universalmente accesible a todos en la generación consensual de los principios que gobiernan la vida social”. (Cfr. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo (Situating the Self, 1992)*, trad. G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 93-97).

³⁶² Ver *supra*, cap. III, A., 2, pp. 98-99.

2. “EXCESO” DE JUSTICIA – FALTA DE JUSTICIA

La segunda diada mencionada para la discusión en este apartado es la que se focaliza en el particular acento que las éticas de corte universalista ponen en su prioritario objetivo de “justicia”. Así, tal como es presentada la cuestión desde este primer ángulo de observación, es preciso llegar al reconocimiento de que en esta tradición tal propósito resulta excesivo y, de allí, inconveniente, en la medida en que, al ponerse el acento en forma casi excluyente en la consecución de lo “correcto” en la vida social, ésta se ve dramáticamente reducida a una “legalista reciprocidad” entre las personas que, finalmente, impide que afloren relaciones más fraternas, capaces de orientarse hacia un proyecto común.

Es desde esta óptica, en efecto, que Sandel deja sentada su disconformidad con el hecho de que las nociones de justicia, equidad y de los derechos humanos desempeñen un papel tan preponderante en la vida social contemporánea. Por el contrario, si se parte del hecho de que Rawls mismo destacaría la importancia de las “circunstancias de la justicia” para que ésta sea posible -esto es, una moderada escasez y que a cada sujeto le interese promover su propia concepción de bien y no otra³⁶³-, para Sandel no está tan claro que todas las agrupaciones humanas confirmen tales condiciones; por el contrario, destaca cómo gran cantidad de asociaciones dan muestras, a su juicio, de poseer “propósitos compartidos” que indicarían una relativa ausencia de las circunstancias de la justicia, corroborando, con ello, que ésta es una virtud “prioritaria” sólo donde las condiciones sociales se han “degradado”.³⁶⁴

Sin embargo, con esta expresión -que sugiere claramente el paso de lo mejor a lo peor- Sandel parece asumir sin más que toda comunidad que se mueve en torno de ciertos “propósitos comunes” necesariamente ha obtenido una espontánea aceptación de tales objetivos por parte de sus miembros de manera voluntaria y fraterna; con lo que deja de lado deliberadamente la abundante evidencia histórica que indica que, a menudo, dicha “unidad” es mantenida en forma coactiva, sin que los involucrados sean consultados, y por momentos, incluso, en condiciones de completa opresión. Esto mismo hace que resulte desmedida la analogía

³⁶³ Ver *supra*, cap. III, B., 2, p. 107.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

que pretende que, así como el coraje físico es una virtud sólo en tiempos de guerra la justicia sólo lo sería en tiempos de "degradación social", ya que, en tanto la guerra es una vivencia extrema y hasta cierto punto esporádica entre los hombres, la discordia por los más diversos sentimientos de injusticia es algo absolutamente sustancial a la vida cotidiana en sociedad. Sin embargo, al insistir en que el mejor modelo para expresar la idea de una comunidad fraterna -que no requeriría de la virtud de la justicia- es la familia, Sandel destaca que, en efecto, en ella el "exceso" de preocupación por la justicia puede llegar a constituir más un "vicio" que una virtud.³⁶⁵ Da lugar, así, a una primera respuesta -casi evidente- a esta grave objeción, en cuanto a la no legitimidad de establecer comparaciones entre el tipo de relación que vincula a grupos primarios, como la familia, y la que caracteriza a los vínculos de ciudadanía, en los que resulta impensable presuponer *necesariamente* afectos espontáneos, y donde, en cambio, lo que se pretende -y, aun así, con grandes dificultades- es establecer, al menos, relaciones de respeto mutuo. Por el contrario, exigir lazos supererogatorios como base para la construcción de la vida social y política conlleva una falta de realismo que mina por completo todo el resto de la construcción. Es que, tal como se destacó en el primer punto, la "capacidad social del hombre" no indica que la sociedad en la que habita sea siempre, de hecho, un orden cálido y solidario, sino que puede resultar, incluso, un ámbito hostil en el cual crecer.

Pero, en segundo lugar, también es necesario considerar con mayor detenimiento las asunciones de Sandel respecto de la justicia, tanto en lo referido a las relaciones de amistad como en la vida familiar. En efecto, mientras que este autor asume, sin discusión, que en este tipo de vínculos los procedimientos de justicia son "raramente invocados" porque "el propio interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte"³⁶⁶, tanto el acervo popular como la experiencia filosófica parecen indicar que, si bien es cierto que la amistad se ve incuestionablemente estimulada cuando un miembro de la relación recibe muestras de afecto y generosidad sin que éstas sean contabilizadas, también lo es el hecho de que no existe relación de amistad que no se resienta, finalmente, cuando, en el balance general,

³⁶⁵ *Ídem.*

³⁶⁶ *Ídem.*

no aparece nunca la reciprocidad; es más, no suele ser a eso a lo que se denomina amistad.³⁶⁷ Lo mismo ocurre a nivel familiar, en donde hasta los más elementales reportes de la psicología contemporánea indican la importancia fundamental que tienen las cuestiones básicas de justicia en el seno de la vida familiar -por ejemplo, en el trato, si no “igualitario”, al menos “equitativo”, de los padres para con los hijos- si lo que se pretende es una formación equilibrada de la personalidad.³⁶⁸

El error recurrente de estas posiciones parece ser, así, una gran desatención de los más básicos testimonios tanto de la experiencia personal y filosófica como de las ciencias sociales actuales en torno de la conducta humana habitual, lo que hace posible una idealización acrítica de la vida social del pasado juntamente con la exaltación no debidamente razonada de sus posibilidades a futuro. Esto explica, por otra parte, que las posturas comunitaristas se caractericen por describir a las éticas de corte universalista como las *causantes* de lo que sería un cierto “enfriamiento” en las relaciones humanas, y no, como construcciones cuyo objetivo es, justamente, reducir de algún modo su inevitable conflictividad. También clarifica las razones de su recurrente rechazo por la “modalidad procedimental”, en lo que es entendido como la pérdida de aquellos “contenidos sustanciales” que, antes de su “interferencia”, habrían dado calor a la convivencia humana espontánea.

Sin embargo, nunca se insistirá suficientemente en que el objetivo último del formalismo kantiano, como así también de las corrientes procedimentalistas que lo heredan, es el de ofrecer un recurso que posibilite la consideración de *todos* los involucrados; pero donde ese “todos” significa todos y *cada uno*, por lo que tiene a su vez el sentido de impedir el avasallamiento del “todos” al “uno”. Aquí también el propio Sandel reconoce que la preocupación de Rawls, con su insistencia en la justicia como primera virtud social, es la de “salvar la pluralidad”, evitando que se trate a una comunidad como si fuera “un solo hombre”. No obstante esto, insiste en que el poner el acento en esa independencia

³⁶⁷ Es cierto que Aristóteles afirmaría al respecto: “...y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aun siendo justos sí necesitan de la amistad...”. Sin embargo, cierra esta contundente aseveración con un complemento esencial: “... y parece que son los justos los que son más capaces de amistad” (EN VIII, 1, 1155a 27-29).

³⁶⁸ Cfr. Enright, R., et al., “Distributive Justice Development”, en *Child Development*, Vol. 55, N°5 (oct. 1984), pp. 1737-1751.

significa incapacitar a los sujetos para una vida pública en la que, “para bien o para mal”, estén en juego tanto la identidad como los intereses de los participantes.³⁶⁹ De allí su reclamo por comunidades que, a diferencia de centrarse en la contabilización de la justicia, tengan en cambio la capacidad para involucrar a sus integrantes en una “idea común del bien”. Sin embargo, asumir tras ello que los vínculos con los que todo individuo se encuentra desde el nacimiento en las más diversas sociedades son, de hecho, los que aceptaría si pudiera escoger, significa desconocer, en definitiva, la situación de tantos otros que toman conciencia de sí como formando parte de relaciones a las que, llegado el momento, desearán intensamente modificar en algún sentido. De modo que el riesgo evidente al que se enfrenta toda noción de comunidad que minimice el valor de la justicia es que sus límites puedan volverse tan estrechos y opresivos que ningún reclamo ni disidencia tengan posibilidad de ser siquiera expresados.

Estas consideraciones no impiden, sin embargo, que MacIntyre insista en que el problema es con la “perniciosa idea del pluralismo”, y que sugiera una revalorización de las comunidades “heroicas” en las que, según él mismo lo define, “toda pregunta por la elección surge dentro del sistema pero el sistema mismo no puede escogerse”.³⁷⁰ Es decir que, conscientemente, convoca el retorno a un tipo de sociedades en las que “las prácticas tácitas y santificadas [...] nunca pueden ser analizadas o apreciadas abiertamente, ya que por definición están enraizadas de manera permanente en la conciencia comunal”³⁷¹; por lo que “a menos que haya una revisión pública y abierta de todas las alternativas prácticas, especialmente de las nuevas y ajenas, no puede haber elecciones responsables ni modo de controlar a las autoridades que pretenden ser la voz del pueblo y su espíritu”.³⁷²

No obstante, MacIntyre se muestra, incluso, contrario a la “protesta” - demasiado frecuente en la actualidad, a su juicio-, declarando abiertamente la negación de la “existencia” de los derechos humanos por entender que éstos involucran un injustificable “giro desde la comunidad hacia el individuo”, giro que sólo constituiría la interesada confección de

³⁶⁹ Ver *supra*, cap. III, B, 1, p. 109.

³⁷⁰ Ver *supra*, cap. III, B, 2, p. 123.

³⁷¹ J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 37.

³⁷² *Ídem.*

un “artefacto moderno” destinado a sustituir una moral más antigua y tradicional.³⁷³ De este modo, la idea que parece estar en la base de su interpretación es que, en la insistencia en favor de los derechos individuales, se estaría dando un ilegítimo apoyo tácito a la posibilidad de que cada hombre pueda “hacer lo que quiera”, frente a lo que caracterizaría a la antigua concepción, centrada en deberes, capaz de asumir que cada uno “debe hacer todo lo que la moral exija”. Sin embargo, cabe interpretar también que el verdadero opuesto al surgimiento de la tradición que da lugar a la formulación de los derechos humanos sea, en verdad, la idea -que MacIntyre, en efecto, no repudia- de que cada uno “debe hacer todo lo que su función, en la ‘jerarquía natural’ de las cosas, requiera”.

Quizás por eso es que, desde el ángulo opuesto de esta discusión, el reclamo es precisamente el antagónico a éste, por interpretarse que la justicia constituye un objetivo en verdad deseable y exigente, pero, por eso mismo, permanentemente susceptible de ser vulnerado. De manera que, lo que se le cuestiona a la tradición heredera de las ideas universalistas es, más bien, lo *acotado* del alcance de sus objetivos de justicia, los que aún no habrían llegado a obtener siquiera conquistas mínimas. En efecto, el proyecto de la modernidad habría dejado instalado un estado de ánimo escéptico respecto de la justicia porque “...se basa en una forma de vida que aún relega a muchas mujeres, pueblos no cristianos y no blancos a un estatus moral y político de segunda clase”.³⁷⁴ Así, por ejemplo, los reclamos que provienen de las “políticas de género” insisten en que la sola consideración de las libertades religiosas y económicas dentro de la libertad de intimidad habría tenido como consecuencia el hecho de que la teoría moral y política contemporánea desatendiera otras importantes cuestiones, omitiendo, por ejemplo, el tópico crucial de la “diferencia de experiencia de los sujetos masculinos frente a los femeninos en todos los dominios de la vida”. El resultado habría sido, así, el desconocimiento del tipo de relaciones que se establecen en la esfera íntima y el hecho de que las prácticas que rigen la vida familiar quedaran ubicadas fuera del alcance de la justicia.

³⁷³ Ver cap. III, B. 2, p. 122.

³⁷⁴ S. Benhabib, “Introducción: Ética comunicativa y reivindicaciones por razones de género, comunidad y posmodernismo”, en *El Ser y el Otro...*, *op. cit.*, p. 14.

Por eso es que, desde esta óptica, aun cuando con la distinción “privado-público” lo que se pretende es ganar un espacio de protección para cada uno de los miembros de la vida social, el resultado de tal separación habría profundizado, por el contrario, las circunstancias de injusticia de gran parte de los involucrados en ella. De manera que, contemporáneamente, lo que hasta ahora se consideraba como cuestiones “privadas” -y, en definitiva, vinculadas a la propia elección respecto de la “vida buena”-, está comenzando a ser observado en términos de cuestiones “públicas” de justicia; es decir, la línea divisoria entre lo privado y lo público, está empezando a ser reformulada.³⁷⁵ En suma, desde este enfoque, el Estado liberal, aun en sus intenciones de neutralidad, habría controlado y regulado a la familia en múltiples formas, muchas de ellas reforzando el *statu quo*; lo que ha llevado a que, en la actualidad, no sólo se asuma la necesidad de expresarse en términos de “privacidad familiar” sino también de “privacidad individual” dentro de ella. Se espera, así, llegar a proteger los derechos de *cada* miembro de la familia, aun frente los intereses de sus integrantes más influyentes o de la decisión colectiva de la familia como un todo.³⁷⁶

De modo que lo que se cuestiona, aquí, a posiciones como la de Rawls, en absoluto es que haya puesto su prioridad en la idea fundacional de la justicia, sino, por el contrario, que haya presupuesto, en principio, que la familia “es una institución justa”.³⁷⁷ Por su parte, él mismo observa que su concepción puede ser vista como “insuficiente” en este sentido dado que su intención deliberada fue la de acotar la indagación a unas pocas “cuestiones históricas básicas” que podrían luego aplicarse a otros problemas contemporáneos fundamentales. Admite, por tanto, que la distinción público-privado puede resultar, de hecho, “inoperante” para enfrentarse a los problemas del género y la familia.³⁷⁸ Algo semejante ocurre con la ética habermasiana que recibe también su cuestionamiento

³⁷⁵ S. Benhabib, “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, en *op. cit.*, p. 128.

³⁷⁶ Cfr. S. Moller Okin, “Liberalismo humanista”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 49.

³⁷⁷ Cfr. J. Rawls, *TJ* §72, p. 429.

³⁷⁸ *Ibid.*, *PL*, p. XXIX. Aunque agrega estar confiado en que “una vez que adquirimos las concepciones y los principios correctos para enfrentarnos a las cuestiones históricas básicas, esas concepciones y esos principios deberían poder aplicarse ampliamente también a nuestros propios problemas”.

por haber dejado fuera de su preocupación dialógica, hasta el momento, el ámbito privado. Sin embargo, tal modelo es visualizado como con grandes posibilidades de contribuir a este tipo de demanda contemporánea debido a su crucial insistencia en la *indefensión* que deja como resultado todo proceso de socialización en el que los sujetos, capaces de lenguaje y acción, sólo logran constituirse como tales como miembros de una particular vida social. No otra cosa hace que Habermas insista en llamar “morales” a “todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas”.³⁷⁹

Por lo que, desde este punto de vista, el proceso debe ser doble: se debe atender simultáneamente a la persona individual y al tejido social, aunque teniendo muy presente que “sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, el asentimiento no puede tener validez general”. Es decir que “el acuerdo depende tanto del ‘sí’ o del ‘no’ insustituible de cada individuo como de la superación de su perspectiva egocéntrica”.³⁸⁰ Pero, concretamente, en estas cuestiones, tal proceder resulta central dado que sus investigadores han demostrado cómo las características requeridas de hombres y mujeres en las sociedades estructuradas en base al género se reproducen, no sólo mediante los más obvios mecanismos de la socialización de los roles sexuales, sino largamente a través del mantenimiento de la parentalidad femenina.³⁸¹

Por el contrario, el modelo dialógico exige ahora un cambio que deriva del hecho de “intentar extender una moralidad *posconvencional* e *igualitaria* a aquellas esferas de vida social que hasta ahora eran conducidas por las costumbres y la tradición”³⁸², aceptando el hecho de que el punto de vista moral “se corresponde con aquella etapa del desarrollo de individuos y colectividades que han superado la identificación de lo que ‘se debe’ con lo ‘socialmente válido’ y así han ido más allá de una comprensión convencional”.³⁸³

³⁷⁹ Ver cap. III, A., 1, p. 89.

³⁸⁰ Cfr. cap. III, A., 1, p. 90, n. 241.

³⁸¹ S. Moller Okin, “Liberalismo humanista”, en *op. cit.*, p. 45.

³⁸² S. Benhabib, “Modelos de espacio público...”, en *op. cit.*, p. 129 (la cursiva es agregada).

³⁸³ S. Benhabib, Introducción, en *El Ser y el Otro...*, *op. cit.*, p. 19

De manera que Habermas coincide, aquí, con Rawls, en que en la formación moral del ciudadano es esencial poder dar el paso desde la “moralidad de asociación”, vigente en cada comunidad, a la “moralidad de los principios” que puede, incluso, poner a aquélla en cuestión. Así, en tanto la primera constituye ya una superación de la “moralidad de la autoridad”, propia del niño, y consistente en un conjunto de preceptos aceptados simplemente por el afecto hacia los padres y por el respeto hacia su autoridad³⁸⁴, el contenido de la aquella moralidad de asociación -“que viene dado por las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a las que pertenece, de tal modo que sus normas incluyen las reglas de moralidad de sentido común, juntamente con los ajustes necesarios para insertarlas en la posición particular de una persona”- también les es inculcado a los individuos por la aprobación y la desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los otros miembros del grupo.³⁸⁵ Por el contrario, se procede de modo diferente cuando se llega al nivel de los principios ya que, en efecto, “los individuos, en su papel de ciudadanos, [...] pueden sentirse impulsados a actuar según ellos, principalmente, a causa de sus lazos con determinadas personas y como consecuencia de su adhesión a su propia sociedad. Pero, una vez que se acepta una moralidad de principios, las actitudes morales ya no se relacionan solamente con el bienestar y con la aprobación de determinados individuos o grupos, sino que se configuran de acuerdo con una concepción del derecho, elegida sin tener en cuenta estas contingencias. Nuestros sentimientos morales muestran una *independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo*, cuya significación viene dada por la descripción de la posición original y por su interpretación kantiana”.³⁸⁶

³⁸⁴ Cfr. J. Rawls, *TJ* §70, p. 405ss.

³⁸⁵ Cfr. *ibíd.*, §71, p. 409.

³⁸⁶ *Ibíd.*, §72, p.416. (La cursiva es agregada). Eso no significa que sea posible desatender la compleja interacción con los contextos culturales en los que se pretende estimular dicho tránsito; por lo que se requiere efectivamente una cierta “prudencia” en el manejo de la interacción permanente entre lo “convencional” y lo “posconvencional”. (Cfr. al respecto, J. Donnelly, “The relative universality of human rights”, en *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, N°2 (2007), pp.281-306, y L. Healy “Universalism and cultural relativism in social work ethics”, en *International Social Work*, Vol. 50, N° 1 (2007), pp. 11-26).

Es decir que, aunque las éticas de corte universalista asumen estar retrasadas en la concreción de gran parte de los reclamos de justicia pendientes, los reconocen y se encuentran embarcadas en el intento de ofrecer algún tipo de respuesta. Por el contrario, estas demandas parecen no ser siquiera advertidas por los representantes del comunitarismo quienes, desde esta óptica, “han retrocedido hacia una idealización ahistórica de la familia tradicional”.³⁸⁷ Por eso es que, tal como se lo ve aquí, la tarea que resta es, a la inversa, la de ampliar gradualmente la cantidad de participantes en el ámbito público, extendiéndose, así, el “alcance de la conversación”; tarea que estaría dando resultados en la medida en que “ciertas cuestiones se convierten en temas de conversación pública y que, en términos de Hannah Arendt, abandonan la esfera de la vergüenza privada, la turbación, el silencio y la humillación en el que han sido confinadas”.³⁸⁸

Pero esto significa, en definitiva, que, si con Kant sería posible dar el paso el inicial en la consideración de aquello que “todos puedan querer”, con lo que se alude a *todo* otro, o al “otro generalizado”, de lo que se trata ahora es de llegar al reconocimiento del otro *particular*, el “otro concreto”, en las circunstancias reales de su vida cotidiana.³⁸⁹ Por lo que cabe concebir la relación del “otro generalizado” con el “otro concreto” de acuerdo con el modelo de un *continuo*. En primer lugar, estaría el compromiso *universalista* con la consideración que se le debe a *todo* individuo humano como merecedor de respeto moral universal -respeto que queda institucionalizado en organizaciones políticas democráticas a través del reconocimiento de derechos civiles, legales y políticos-, y luego está el punto de vista del otro *concreto*, “implícito en aquellas relaciones

³⁸⁷ S. Moller Okin, *op. cit.*, p. 51. Cfr. también A. Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, N° 3 (summer 1985), pp. 308-322

³⁸⁸ S. Benhabib, “Diálogo liberal versus teoría de la legitimación discursiva”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 170; a lo que agrega: “No quiero que me entiendan mal: todas las sociedades humanas viven con una frontera entre lo público y lo privado; siempre habrá un ámbito que, simplemente, no queremos compartir con otros y que deseamos que sea protegido de la intrusión de otros. Donde difiero del teórico político liberal es en que, mientras que éste parece estar seguro acerca de dónde debe situarse la frontera, yo recelo profundamente de la política implícita en una certeza alcanzada sin un debate público verdaderamente abierto”.

³⁸⁹ Cfr. S. Benhabib, *El Ser y el Otro...*, Introducción, p. 23.

éticas en las que siempre nos hallamos ya inmersos en el mundo de la vida real”.³⁹⁰ Dicho en otros términos, en tanto la noción del “otro generalizado” significa que “cada individuo es una persona moral investida con los mismos derechos y deberes que nosotros mismos; esta persona moral es también un ser razonante y actuante, capaz de tener sentido de justicia y de ser activo en su búsqueda [...], el punto de vista del “otro concreto”, en cambio, nos exige ver a toda persona moral como un individuo *único*, con una historia vital, disposición y capacidades delimitadas así como con necesidades y limitaciones...”.³⁹¹

Pero esto mismo indica que la insistencia en la prioridad de la idea de justicia por parte de las concepciones universalistas no tiene por qué ser entendida como antagónica a la preocupación por los aspectos sustanciales de la vida moral, o como enfrentada a la sensibilidad para el caso particular. Por el contrario, significa, justamente, el intento por llegar a la consideración más plena de la particularidad *real*. Así, tanto las irrepetibles cuestiones de justicia hacia el “otro concreto”, como el propósito de corregir la ineludible desigualdad de base en relación con los aspectos naturales y contextuales que tocan en suerte a los seres humanos para iniciar su proyecto de vida -propuesto por Rawls en su principio de la diferencia-, son concebidos aquí como importantes bienes a perseguir en la medida en que tienen consecuencias decisivas para la vida concreta de las personas.³⁹²

De manera que, a diferencia de la interpretación que ve una necesaria oposición entre “lo genérico” y “lo concreto”, esta bipolaridad es interpretada, desde esta óptica, como íntimamente conectada. Aunque esto significa asumir, también, que la vida ética abarca *más* que la relación

³⁹⁰ *Ídem*.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

³⁹² Al respecto, Rawls insiste en el hecho de que es un error creer que su concepción política de la justicia no incluye ideas de bien excepto aquellas que son puramente instrumentales, o que si recurre a ideas de bien no instrumentales éstas constituyen sólo una cuestión de elección personal -en cuyo caso la teoría estaría sesgada en favor del individualismo-. Afirma, por el contrario, que su verdadera intención es, como se vio, dejar sentados unos ciertos “bienes básicos” aunque capaces, a su vez, de enmarcar los modos de vida permisibles y las múltiples posibilidades de elección de formas personales de bien para todos los integrantes de la sociedad. (Cfr. J. Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, N° 4 (autumm 1988), pp. 251- 276.

entre “otros generalizados”, al modo en que los considera la dimensión jurídica; es decir, que las relaciones de justicia no agotan el dominio moral aunque ocupen un lugar privilegiado dentro del mismo; y que, por tanto, es esencial dejar abierta la posibilidad al cuestionamiento permanente de las prácticas cotidianas a través del “diálogo público” entre todos los involucrados. De lo contrario, el riesgo cierto que se corre es el de que la excluyente atención al “otro generalizado” y al “consenso” impida el acceso del “otro concreto” al diálogo moral real. Así, “lo que importa es que estas decisiones no deben excluir la voz de aquellos cuyos intereses tal vez no se pueden expresar en el lenguaje aceptado del discurso público, pero cuya presencia misma en la vida pública puede forzar los límites entre necesidades privadas y reivindicaciones públicas”.³⁹³ En suma, esto no significa desconocer las preocupaciones por la justicia en sentido amplio, sino, por el contrario, profundizarlas; aunque no sólo fortaleciendo el nivel de la *legalidad* sino contribuyendo a dar el paso desde “el respeto universal por todos como personas morales, en un extremo, hasta la preocupación, la solidaridad y la solicitud que se nos exige y se nos demuestra por parte de aquellos con los que tenemos las relaciones más estrechas, en el otro...”.³⁹⁴

³⁹³ S. Benhabib, *ibid.*, p. 22.

³⁹⁴ *Ídem.* Esto hace que Benhabib se considere a sí misma como parte de la “crítica interna” de la teoría habermasiana en sus intenciones de evitar que la “intersubjetividad” sea trastocada en “transubjetividad” ante la fuerte presión de esta teoría por alcanzar el “consenso”. Por el contrario, su propuesta se vincula a la idea de acercar lo “reconstructivo racional” de Habermas a la hermenéutica, profundizando la línea de trabajo inaugurada por H. Arendt en cuanto al redescubrimiento del “mundo común” y del “pensamiento ampliado” propio de la “facultad de juzgar” kantiana. La idea es, así, que resulta imperioso reconocer la existencia de una pluralidad *irreductible* de perspectivas y, con ello, la necesidad del diálogo *real* entre los involucrados, ya que sólo en él se hace posible saber “si uno se ha colocado realmente de la manera adecuada en el lugar del otro o no”. (Cfr. S. Benhabib, “In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and the current controversies in practical philosophy”, en *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, N° 1-2 (fall-winter 1989-90), pp. 1- 31. Ver también M. J. Guerra Palmero, “La disputa en torno a la comunidad o la deriva antifundamentalista del continente habermasiano”, en *Isegoría*, N° 20 (mayo 1999), pp. 67-88).

3. “DESENCANTAMIENTO” DEL MUNDO – TRAICIÓN AL “DESENCANTO”

Como parte de la tercera década sometida, aquí, a discusión, se destaca, por un lado, la crítica a la ética universalista por formar parte de la filosofía ilustrada de la modernidad, entendida como parcialmente responsable del proceso de “desencantamiento” del mundo que ocasionara la más profunda “pérdida de sentido” para la vida personal y comunitaria. En efecto, a la luz de la investigación de M. Weber, en primer lugar la revolución puritana³⁹⁵ y luego la propia Ilustración, con su racionalismo natural, habrían contribuido a instalar la duda en torno de la capacidad humana para determinar sentidos y valoraciones de manera “objetiva”, dando lugar, por un lado, a un espacio público impersonal, reglado por el derecho formal moderno y, por otro, a la puja entre valores entendidos como meramente “subjetivos”. Así, destaca Weber que es éste “el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización, y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo, que hacen que se retiren de la vida pública los más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos”.³⁹⁶ Por lo que, con la pérdida del sentido de sacralidad de lo real que habría dado fundamento a la vida premoderna se completa un proceso de siglos que, a su paso, va

³⁹⁵ En rigor, para Weber, este proceso (*Entzauberung*) comienza ya con las antiguas profecías judías, las que apoyadas en el pensamiento científico heleno habrían sido las primeras en rechazar la búsqueda de “medios mágicos para la salvación”. (Cfr. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*Protestantische Ethik*, 1920), trad. L. Legaz Lacambra, 6.ª ed., Barcelona, Península, 1985, p. 124). Weber recuerda aquí que, en cambio, para el católico “la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder y las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable del que nada ni nadie podía redimirle...” (*Ibid.*, p. 148). Eso explica en cierta medida, según Weber, la actitud negativa del puritanismo ante “los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva (en cuanto inútiles para la salvación y fomentadores de ilusiones sentimentales y de la superstición divinizadora del mundo)...”. (*Ibid.*, p. 125).

³⁹⁶ M. Weber, “La ciencia como profesión”, en *El político y el científico*, (“Politik als Beruf” (1919) - “Wissenschaft als Beruf” (publicado en 1922), trad. D. García Giordano, Buenos Aires, Prometeo, 2003, p. 34.

dejando de manifiesto la existencia de una *pluralidad valorativa*, cristalizada en la convicción de la imposibilidad de defender puntos de vista últimos, tanto en la actividad científica que nace en su forma moderna, como en la vida política que comienza a ser reformulada.

Weber interpreta, así, que este “progreso”, en el cual participa la ciencia como miembro y fuerza motora, no parece tener algún sentido que supere lo puramente práctico y técnico, dado que sólo tiene como objetivo la posibilidad de pronunciarse en torno de los *medios* para alcanzar diversos propósitos, y no ya acerca de los *finés* de la actuación humana: “No tiene sentido puesto que no responde a las preguntas que para nosotros son más importantes: ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo debemos vivir? Que no las responde es un hecho absolutamente indiscutible. Lo esencial reside en preguntarse en qué sentido no da ninguna respuesta y si, a pesar de todo, no podría quizá ser útil a quien plantease correctamente el problema”.³⁹⁷ Pero “plantearse correctamente el problema” no significa otra cosa, para Weber, que evitar pretender que la ciencia tome posición sobre cuestiones últimas ya que “el viejo Mill [...] tiene razón en este punto, dijo que si se parte de la pura experiencia se llega al politeísmo”.³⁹⁸ Por lo que sólo cabe concluir que “la vida conoce solamente la lucha eterna entre dioses, es decir, hablando sin metáforas, la imposibilidad de conciliar y por tanto de resolver los puntos de vista últimos *posibles* y en consecuencia la necesidad de decidir a favor de uno u otro”.³⁹⁹ De manera que este proceso de “desencantamiento” implica, en definitiva, la progresiva constatación de que el mundo no tiene un único significado, evidente para todos, sino que es tarea de individuos y grupos el otorgárselo.

Por lo que, cuando, avanzando más allá de este planteamiento inicial, las interpretaciones posteriores sobre la cuestión denuncian que, en verdad, a partir de la modernidad el mundo no sólo ya no está “poblado por los dioses” sino que ha sido abordado por la ciencia, la técnica y la organización burocrática del Estado moderno capitalista como un gran mecanismo al que es preciso, ante todo, controlar, pasa a cobrar fuerza la idea de que, en definitiva, “el programa de la Ilustración era el

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 31.

desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.⁴⁰⁰ De modo que, en tanto se empeña en desconocer su propia función meramente instrumental, la racionalidad científico-técnica occidental opera, desde entonces, en primer lugar, de manera ideológica -como instancia encubierta de dominio de una clase social sobre otra-, pero más adelante como un verdadero mecanismo de cosificación total que se impone sobre todo el género humano, sin excepción. Por lo tanto, el problema no es ya solamente el de la lucha entre propietarios y explotados sino el proceso mismo de mecanización que, erigido en modelo paradigmático de la racionalidad, acaba por volverla completamente opresiva. El *pragmatismo* pasa a ser, así, la clave de interpretación de una época que no vacila en indicar como racional sólo aquello que tiene algún tipo de utilidad; pero que, al centrarse en los medios y reducir toda valoración a lo que “sirve para” algo, deja de lado la preocupación por los fines -es decir, justamente aquello para lo que todo lo demás sirve- que pasan a ser entendidos, según esta lógica desvirtuada, como irracionales. Por eso es que la mentalidad ilustrada, en su actitud desmitificadora, es vista aquí como fundamental responsable del nuevo estado de cosas por haber contribuido a que a la naturaleza ya no se la tema ni se la reverencie sino que simplemente se la utilice, poniendo de manifiesto el carácter contradictorio de una racionalidad que, al determinar todo valor como utilidad, hace que, en definitiva, no quede ya nada considerado valioso.

El progreso de la razón se ha anulado a sí mismo; y en este contexto la crítica a la moralidad universalista viene dada por el hecho de que, lejos de contribuir a hacer frente a tal proceso de fragmentación y pérdida de sentido, ella no habría hecho más que convalidarlo, decantándose finalmente en términos de un liberalismo político de corte instrumental en el que “...la Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos”.⁴⁰¹ Más aún, en la propia noción ilustrada de la “dignidad humana” estaría presente ya la legitimidad del obrar sin interferencia externa o subordinación a una autoridad exterior -idea que, también para MacIntyre,

⁴⁰⁰ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, 1947), trad. J. J. Sánchez, 3.ª ed., Madrid, Trotta, 1988, p. 59.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 64.

es responsable del “modo manipulador de nuestra cultura”-. Por lo que, dada la actitud irreverente de esta tradición frente a toda pretensión de autoridad que no sea capaz de someterse a un proceso de legitimación, como así también su insistencia en la tolerancia política frente a la proliferación de diversos puntos de vista en cuestiones privadas y públicas, desde esta óptica, la filosofía política heredera del universalismo kantiano no logra ofrecer ya las bases para la construcción de vida social alguna, asentada en torno de puntos de vista unificadores. Para el enfoque comunitarista, en definitiva, esto significa que en un mundo “desencantado” la construcción de comunidad moral ya no es posible porque la tolerancia que aquel desencanto trae aparejada sólo conduce a un pragmatismo político incapaz de toda conexión con lo trascendente o, siquiera, con alguna interpretación compartida de la verdad.

Sin embargo, aunque resulta claramente perceptible que este ángulo de crítica al programa ilustrado forma parte del rechazo de tono romántico a todo aquello que se manifiesta como puramente pragmático e instrumental, esto parece darse aquí al precio de desatender la otra gran faceta característica de esa misma cosmovisión, esto es, la de ser favorable al más pleno despliegue de la diversidad, y con ello a hacer frente a todo “uniformitarianismo”⁴⁰² al calor de la pluralidad. Así había ocurrido, por el contrario, con las interpretaciones de Vico y Herder frente a la vertiente francesa de la Ilustración, ya que ellos fueron los primeros en ver en la diversidad el antídoto fundamental contra todo exceso reduccionista, generado a partir del egocentrismo cultural.⁴⁰³ En este sentido, ellos fueron cristianos de un tipo “heterodoxo”⁴⁰⁴, ya que supieron reconocer la inconmensurabilidad de los sistemas valorativos que dan vida y sentido a las diversas comunidades en el espacio y el tiempo. Así, “a esta doctrina se la llama pluralismo. Hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases enteras o iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, cada uno de los cuales puede hallarse sujeto a exigencias contrapuestas de

⁴⁰² Concepto que I. Berlin atribuye a A. Lovejoy en “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, en *El fuste torcido de la humanidad, op. cit.*, p. 158.

⁴⁰³ Ver *supra*, cap. I, B., 2, p. 45.

⁴⁰⁴ I. Berlin, “El supuesto relativismo...”, en *op. cit.*, p. 155.

finés incompatibles, pero igualmente objetivos y últimos. Estos fines pueden ser incompatibles, pero su variedad no puede ser ilimitada, pues la naturaleza de los hombres, aunque diversa y sujeta al cambio, debe poseer cierto carácter genérico para que pueda llamársele humana”⁴⁰⁵.

Es decir que el *pluralismo* constituye una alternativa posible a la uniformidad que habría caracterizado, de una forma u otra, a toda la tradición occidental, sin que ello involucre, a su vez, la más completa crisis de toda “objetividad” valorativa. Por el contrario, si bien Vico y Herder fueron de los primeros en elevar la queja acerca de que, si se interpretan las civilizaciones a la luz de criterios que sólo tienen sentido para otras se tergiversará su valoración de maneras que hoy podrían ser consideradas como “imperialismo cultural”, ellos, sin embargo, no afirmaban con esto que los valores de dichas culturas deberían sembrar dudas sobre los propios o llevar a entenderlos como incomunicables, sino, por el contrario, que es posible concebirlos como finalidades vitales alternativas, aunque siempre comprensibles y estimulantes para el enriquecimiento de las demás.

Por eso es que, para quienes se presentan a la crítica desde el frente opuesto a aquella primera valoración negativa del proceso de “desencantamiento” del mundo, éste -entendido ahora como el legítimo despliegue del politeísmo valorativo y cultural- está lejos de ser visto como amenaza para la construcción social. Es cierto que, en tanto evolución que ha tendido a favorecer la expresión de la diversidad en las convicciones personales y grupales, a la vez que ha conducido a asumir que, a nivel político, la cuestión es sólo la de volver viable la vida social favoreciendo la *tolerancia* -y no ya la de ofrecer un sentido de vida-, puede generar, en quienes pretenden para su comunidad la concreción de objetivos “superiores” a aquellos, la sensación de que sólo la anima un sentido pragmático de la cuestión. Sin embargo, desde esta óptica, aquel proceso histórico merece, incluso, ser celebrado, por significar contemporáneamente nada menos que el fin del “historialismo”, es decir, de la comprensión de las vicisitudes de la historia como estando insertas en un decurso unitario, dotado de un sentido único determinado.⁴⁰⁶ Más aún, al extender ahora también la duda y el cuestionamiento hasta los

⁴⁰⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁴⁰⁶ Cfr. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 16.

propios “metarrelatos”⁴⁰⁷ de la modernidad, parece posible por fin liberarse de las ataduras de aquellos discursos que, en sus supuestas pretensiones “emancipatorias”, no habrían hecho más que reemplazar la antigua interpretación religiosa del mundo por una racional, aunque constituyéndose todavía en modelos de pensamiento dominantes y excluyentes.

En efecto, desde este ángulo de análisis, la propia idea ilustrada de *razón* cargaría, aún, con el peso de la fuerte asunción metafísica de que ella constituye la “esencia ahistórica” de la naturaleza humana, capaz de garantizar que, con la discusión libre y abierta, le será posible llegar a una respuesta “correcta” en todas las cuestiones morales y científicas. Por el contrario, gracias al proceso de abandono de “metanarrativas” como ésta, cabe ahora llevar aún más lejos aquel primer momento de secularización de la cultura, haciendo que no sólo carezca de sentido hablar de conceptos como aquél, sino que sea posible asumir la diversificación de la razón en una mucho más realista pluralidad de voces. Así, no sólo cabe hablar ya de diversas vertientes religiosas y culturales sino también, puertas para adentro de cada comunidad, de los diferentes “dialectos” de subculturas y minorías que comienzan por fin a tomar la palabra.⁴⁰⁸

Por lo que, las filosofías hermenéuticas y neopragmatistas -que se ven a sí mismas como entusiastas herederas de la “muerte” de aquellas utopías- interpretan aquí que bajo ningún punto de vista debe sentirse ahora la tentación de “traicionar el desencanto”, retrocediendo en busca de seguridades perdidas, dado que el riesgo grave que deriva de tal intención es el retorno a prácticas con pretensiones fundamentadoras, y con ello a la “metafísica violenta”.⁴⁰⁹ En este sentido, como se vio, hasta la propuesta habermasiana debe dar cuenta de su insistencia en los “consensos” como modo de justificación de normas morales para las que se pretende todavía alguna forma de “incondicionalidad”; ya que “la idea de una comunicación no opaca ¿no implicará una vez más cuando menos el

⁴⁰⁷ Concepto acuñado por J. F. Lyotard con el que alude a los principales sistemas de ideas de la modernidad (idealismo, positivismo, marxismo) en los que ve únicamente diversas formas de expresión de la violencia ideológica occidental. (Cfr. J.F. Lyotard, *La condición posmoderna (La Condition Post-Moderne: rapport sur le savoir, 1979)*, trad. M. A. Rato, Madrid, Cátedra, 1987).

⁴⁰⁸ Ver *supra*, cap. II, B., p. 67.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

riesgo de hacer necesaria una categoría de expertos (que podrían ser los miembros de un comité central o de una jerarquía eclesiástica...) que decidan qué comunicación ha de considerarse errada o, finalmente, cuáles son los intereses de las masas?”⁴¹⁰ No obstante esto, los peores defectos de implementación del proyecto moderno no invalidan de plano, para Habermas, sus objetivos teóricos; y en este sentido, hasta la propia crítica a los “metarrelatos” estaría dando muestras de que siguen vivas las intenciones emancipatorias, confirmando la idea intuitiva de que no es posible llegar al “fin de la historia” sin que con ello se acabe también lo más propio del fenómeno humano. Sin embargo, como se vio, Habermas comparte con la crítica contemporánea la firme acusación a la racionalidad moderna por no haber atendido más que a una sola de sus dimensiones; de modo que también para él es el “giro pragmático” del lenguaje el que posibilita dar respuestas a los principales cuestionamientos en torno de la razón instrumental, estimulando ahora su dimensión comunicativa.⁴¹¹

Pero esto mismo hace que, más allá de las coincidencias, las diferencias comiencen a tener lugar cuando, según algunos, los criterios de evaluación cognitiva y moral deben ser establecidos en términos relativos a *cada comunidad* concreta -quedando vedada así la posibilidad de apelar a estándares extracomunitarios para dirimir disputas-, mientras que, para otros, es posible todavía interpretar a los seres humanos como formando parte de alguna comunidad más amplia, de alguna manera *ideal*, capaz de evaluar las particularidades situadas. Así, en tanto el propio Habermas es un claro representante de este último punto de vista por entender que, aun partiendo del propio “mundo de la vida”, toda comunidad se abre finalmente a lo transcontextual, Rorty, en cambio, cree ver en Rawls a un teórico que, más allá de su indiscutible filiación kantiana, se movería

⁴¹⁰ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 76.

⁴¹¹ Ver *supra*, cap. III, A., 1, p. 90. Cabe recordar aquí el matiz que diferencia al *pragmatismo* en sentido epistemológico -que considera a la verdad como utilidad, o como “lo que funciona”, desplazando así a la clásica “teoría de la correspondencia” en sus pretensiones de “describir” el mundo-, del *giro pragmático* del lenguaje que, enfocándose en el *uso* de éste por parte de los hablantes, pone especial atención en el logro del *entendimiento* de los sujetos *entre sí*, con lo que pretende precisamente suavizar las implicancias de aquel enfoque epistemológico, visto ahora como excluyentemente instrumental, para pasar a favorecer su dimensión comunicativa y falibilista en orden a resolver los complejos problemas relativos a la convivencia humana.

sobre bases “historicistas y antiuniversalistas”⁴¹² logrando por fin “soslayar benévolamente” las preocupaciones de la metafísica y la antropología universalista. Así, es posible interpretar que el “equilibrio reflexivo” que este autor propone como su modelo fundamentador de normas -es decir, aquel en el que se da un procedimiento de ida y vuelta entre las intuiciones sobre acciones particulares y las intuiciones sobre los principios generales, sin que lo determinante sea ninguno de ellos- constituye una modalidad de argumentación de tipo *coherentista*, capaz de salirse de las inconducentes discusiones acerca de las “legitimaciones últimas”, centradas, en definitiva, en algún tipo de orden moral y metafísico independiente. Rawls está convencido, en efecto, de que dichos órdenes metafísicos no pueden ya ofrecer la base operativa necesaria para una concepción democrática. Por lo que, de lo que se trata, en cambio, es de limitarse a recoger “convicciones consolidadas” -tales como la tolerancia religiosa o el rechazo a la esclavitud-, para pasar a organizarlas en relación con los principios implícitos en ellas, en una concepción coherente de la justicia.⁴¹³

Sin embargo, Rorty estaría concediendo, en su análisis, que dicha tarea es posible *sólo* sobre la base de una forma de vida *ya* vigente en la sociedad de la que Rawls forma parte. Por lo que el “nosotros” al que éste alude es el “*nosotros* -los herederos de la Ilustración, para quienes la justicia se ha convertido en la primera virtud”, y por tanto un “nosotros” capaz de prescindir *ahora* de los argumentos universalistas que en el pasado le fueron sustancialmente necesarios. Precisamente, Rorty insiste en la idea de que los “contratantes” que Rawls coloca tras el velo de la ignorancia no son seres ahistóricos, sino aquellos que “tienen presente gran parte de los conocimientos que maduraron tardíamente en Europa”; por lo que, con las precisiones que da en su argumento historicista está convalidando, a la vez, el hecho de que dichos sujetos -y no por

⁴¹² R. Rorty, “The priority...”, *op. cit.*, p.180.

⁴¹³ Cfr. cap. III, A., 2, p. 102. Es en este sentido que suele destacarse la notoria influencia de Hegel en Rawls, al punto de ver en la *Sittlichkeit* hegeliana (Cfr. *supra*, cap. I, B., 3, pp.53-54) aquella base de “juicios ponderados” a los que Rawls pretende articular en un todo coherente juntamente con los principios de justicia en su “equilibrio reflexivo”. (Cfr. S. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, en *Political Theory*, Vol. 19, N° 4 (nov. 1991), pp. 539-571). Este tema se considera con más detalle en el cap. V, A.

casualidad- son "cierto tipo de ser humano moderno"⁴¹⁴, ya que es allí donde se han generado los elementos teóricos de los que, en definitiva, Rawls extrae las "intuiciones" necesarias para dar base al resto de su construcción. Lo cierto es que, en tanto Rorty insiste en que Rawls habla desde un "nosotros" particular -ya que lo que justifica una concepción de la justicia como la suya es su congruencia con "...nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésa es la doctrina más razonable para nosotros"-, no queda tan claro por qué Rorty denomina a esto "*antiuniversalismo*", desde el momento en que, como toda heredera de bases universalistas, esta interpretación considera esencial -como se vio en el punto anterior- el momento de apertura al nivel de los "principios", instalado más allá de lo local. En suma, aunque no parte ya de *fundamentos* metafísicos, tampoco permanece cómodamente instalada en lo *vigente*, sino que entiende como central la instancia de su permanente reestructuración. De modo que, en todo caso, se trata de una forma muy especial de "particularismo", que en ningún momento abandona la intención universalista de enfrentar los riesgos de quedar vinculado a un localismo paralizante que signifique permanecer situado en el nivel de la "moralidad de asociación".

Por otra parte, sólo una posición de este tipo es la que posibilita la búsqueda de acuerdos *transcontextuales* entre grupos y culturas, como instancia inmediatamente posterior al reconocimiento de la propia particularidad.⁴¹⁵ Precisamente, a esta posibilidad alude Vattimo cuando se refiere a una más genuina experiencia de comunidad, de ningún modo entendida a la manera de la "comunidad cerrada, de provincia, de

⁴¹⁴ R. Rorty, *ibid.*, p. 246.

⁴¹⁵ Como es sabido, Rawls también realiza un aporte a nivel transnacional con su "filosofía del derecho internacional", plasmada, en particular, en su artículo sobre el *Derecho de los Pueblos (The Law of Peoples)*. Allí, con ciertas analogías con el Kant de la "Paz Perpetua" y la "Federación de paz" (Cfr. *supra*, cap. I, A., 2, p. 29), Rawls ofrece como "ideal regulativo" algo semejante al primer principio de justicia -válido para el orden interno de las sociedades liberales (ver *supra*, p. 95), aunque teniendo en cuenta la posibilidad de que tal derecho internacional regule tanto las relaciones entre sociedades democráticas -basadas en la multiplicidad de creencias-, como entre ellas y sociedades no liberales o "jerárquicas", organizadas alrededor de una única doctrina "comprehensiva", pero a las que se les exigirá, para ser parte de este vínculo internacional, respetar los derechos humanos básicos y un mínimo de libertades públicas. (Cfr. J. Rawls, "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Vol. XX, N° 1 (autumn 1993), pp. 36-68).

parroquia, de familia, de los comunitaristas”⁴¹⁶, sino por el contrario, asumida como una construcción siempre en proceso de gestación, y concebida como “fusión de horizontes” (*Horizontveschmelzung*), en el sentido de que “no tiene ningún límite objetivo insuperable (como pudiera ser el de la raza, el de la lengua o el de las pertenencias ‘naturales’)”⁴¹⁷.

En suma, llegado este punto, las corrientes hermenéutica y neopragmatista coinciden con la procedimentalista en que, de lo que se trata, es de evitar toda “reivindicación de ‘lo local’ frente a ‘lo global’, una reducción ‘parroquial’ de la experiencia de lo verdadero, para la cual los enunciados estarían siempre solamente dentro de un horizonte delimitado, y no podrían nunca pretender una validez más amplia”⁴¹⁸. Pero también asumen que, para que esta experiencia sea posible, es necesaria la previa aceptación del momento de fragmentación y “desencanto”, entendidos como el inevitable “precio a pagar” a cambio del más pleno despliegue de lo diverso. Y en este sentido es que no reniegan de la posibilidad de que su postura tenga vinculaciones con una cierta actitud “estética” frente al

⁴¹⁶ Rorty concuerda plenamente con esta apreciación de Vattimo y agrega que los comunitaristas “... son aquellos que a la vez que rechazan el individualismo racionalista de la Ilustración [...], a diferencia de los pragmatistas, consideran que este rechazo pone en tela de juicio las instituciones y la cultura de los Estados democráticos supervivientes”. (“La prioridad...”, p. 177). Y avanza: “Para ellos, ninguna sociedad que deja de lado la idea de verdad moral ahistórica puede sobrevivir. La idea es que no se puede tener una comunidad moral en un mundo desencantado porque la tolerancia lleva al pragmatismo que no es una filosofía lo suficientemente fuerte para dar sustento a la comunidad moral”. (*Ibid.*, p.179).

⁴¹⁷ G. Vattimo, “La edad de la interpretación”, en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (*Il futuro della religione*, 2005), S. Zabala (comp.), trad. T. Oñate, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 76. Y precisa en *Ética de la interpretación, op. cit.*, pp. 183-184: “...pienso en la ‘fusión de horizontes’ de Gadamer, donde el éxito del diálogo hermenéutico entre los interlocutores no está en el prevalecer de la perspectiva de uno o del otro, sino en la formación de un horizonte común que disloca a ambos de sus posiciones precedentes”. O como afirma el propio Gadamer: “El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común a todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos”. (H.G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?” (1957), en *Verdad y método, op. cit.*, t. II, p. 61).

⁴¹⁸ G. Vattimo, “La verdad de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación*, p. 145. Similitudes con esta idea tiene la propuesta de S. Toulmin, en su obra *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (1990), Chicago, University of Chicago Press, 1992.

fenómeno moral, ya que, “en términos más generales, no deberíamos presumir que lo estético es siempre enemigo de lo moral. Hasta me atrevería a sostener que en la historia de las sociedades liberales la voluntad de ver las cosas estéticamente -de limitarse a practicar lo que Schiller llamaba “juego” y a descartar lo que Nietzsche definía como “espíritu de seriedad”- ha sido un instrumento importante del progreso moral”.⁴¹⁹

Rorty acepta, incluso, que pueda hablarse legítimamente de “frivolidad”, aunque “se trata de que tras esa frivolidad hay un fin moral”, que es el de abandonar la intención de devolver al mundo su “encanto” si eso significa impedir la posibilidad de dejar a cada uno “intentar dar forma a su personal visión de la perfección”.⁴²⁰ Por lo que, si es posible entender, con Vattimo, que en esto reside el valor contemporáneo del precepto cristiano de la *caritas*, cuando aceptamos estar en un mundo en el que “...se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también los saberes ‘objetivos’”⁴²¹, cabe, al mismo tiempo, aceptar, con Rorty, que, en definitiva, lo que el pragmatismo contemporáneo ha comprendido es que “es muy difícil sentirse ‘encantado’ con una visión del mundo y ser tolerante con todas las demás”.⁴²²

4. MORAL COMO CREACIÓN – MORAL COMO DESCUBRIMIENTO

En cuarto lugar, tiene su espacio en este debate la discusión en la que un lado de la crítica se ocupa de establecer sus discrepancias con el modelo universalista de corte kantiano en cuanto a su consideración de la moralidad como “descubrimiento” de la razón, responsable de dar origen a la “representación” de leyes universales que luego la voluntad se verá obligada a obedecer. En términos del propio Kant: “Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación (*Vorstellung*) -aun sin referirnos al efecto que se espera de ella- tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse buena absolutamente, y sin restricción alguna?”.⁴²³ Lo cierto es

⁴¹⁹ R. Rorty, “The priority...”, p. 194.

⁴²⁰ *Ídem*.

⁴²¹ G. Vattimo, “La edad de la interpretación”, en *op. cit.*, pp. 80-81.

⁴²² R. Rorty, “The priority...”, p. 195.

⁴²³ I. Kant, *GMS IV 402, FMC*, p. 36.

que esa ley que se muestra a la razón genera en el agente el “respeto” característico de aquello que se impone: “lo que yo conozco inmediatamente para mí como una ley, lo reconozco con respeto, y ese respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otras influencias de mi sentir. [...] El *objeto* de respeto es, de este modo, exclusivamente la *ley*, es la ley que nos imponemos a *nosotros mismos* y, no obstante, como necesaria en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin consultar al amor propio; como impuesta por nosotros mismos, es, de todos modos, una consecuencia de nuestra voluntad. En el primer sentido, es análoga al miedo; en el segundo, a la inclinación”.⁴²⁴ De modo que Kant deja establecido aquí que el significado último de “buena voluntad” es el de ser aquella que se somete a la influencia de la razón como facultad práctica capaz de convertirla en “buena”, no en función del tipo de objetivos que se propone -ni, menos aún, por su capacidad para llevarlos a cabo- sino sólo por el “recto querer”.⁴²⁵

Sin embargo, como se vio, esta concepción comienza a sufrir una metamorfosis por parte del pensamiento romántico al conservarse el valor de la voluntad como “intención” pero no ya “de hacer lo correcto” -en el sentido de lo determinado por la razón- sino de dar cabida a los objetivos más propios en términos de “creación” de fines, causas y formas de autoexpresión. Esto se debe en parte a que, a su vez, esta posición se inscribe en la rebelión más básica de la época en contra de toda la tradición *epistemológica* occidental, establecida al menos desde Platón, en cuanto a que, para cada problema en el universo hay una única solución verdadera, que tales soluciones son, en principio, cognoscibles, y que ellas no pueden contradecirse entre sí, ya que de hacerlo debería asumirse que se trata de un universo, en definitiva, irracional.⁴²⁶

De manera que es esta cosmovisión la que entra en crisis con el *Sturm und Drang* en el que -en consonancia con el proceso de desencantamiento weberiano analizado en el punto anterior- se ataca con firmeza aquel “mito de la unidad” que también involucrara la aceptación de ciertos fines entendidos como “objetivamente” -en el sentido de “universalmente”-

⁴²⁴ GMS IV 402, nota; FMC, pp. 36-37, nota 2.

⁴²⁵ GMS IV 393; FMC, pp. 25-26.

⁴²⁶ Cfr. I. Berlin, “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, op. cit., p. 340.

válidos. Así, al volverse intensa la convicción de que la variedad es preferible a la uniformidad se concluye que, en relación a la conducta humana, es la *autenticidad* la actitud más valorable, independientemente de la “verdad” o “validez” de las creencias en juego; actitud, por otra parte, que, por lo general, implica estar en rebeldía contra la convención. Por lo que “si la rebelión de Prometeo contra los dioses olímpicos le condenaba al tormento eterno, tanto peor entonces para el Olimpo, abajo la idea de una perfección que sólo pudiese adquirirse al precio de poner cadenas a la voluntad libre e independiente, la imaginación sin trabas, el aliento desbocado de una inspiración que va hacia donde lo arrastra el viento...”⁴²⁷ Por lo que, la persecución de objetivos, no porque sean “universales”, sino por ser los de *mi* pueblo, *mi* cultura, *mi* causa, es lo que imprime el sello a la época. Nada más lejos, a esta altura, de la interpretación kantiana acerca de que la voluntad es libre sólo en la medida en que acepta los dictados de la razón como único origen de normas vinculantes para todos los seres racionales. Por el contrario, es aquí la *voluntad* la que eleva al hombre por encima de la naturaleza, y es en el arte gestado entre aquellos con los que se está emparentado física y psíquicamente⁴²⁸, donde mejor se expresa tal *autodeterminación*. Como ocurre, en definitiva, en Fichte⁴²⁹, que es quien llega más lejos en esta posición al insistir en que valores, principios y objetivos morales y políticos no son algo objetivamente *dado* que hace que el hombre esté determinado por sus fines, sino que sus fines lo están por él. Sin embargo, en la medida en que por momentos su concepto del *Yo* da muestras de hacer alusión a una unidad más abarcadora que el sujeto particular -y en la que éste es sólo un elemento más- da lugar, también, a la aceptación de una entidad *suprapersonal* que, en definitiva, decide en nombre del yo individual. De modo que, como advierte Berlin, son éstos “los inicios del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación, el progreso, la historia, en agentes suprasensibles con cuya voluntad sin trabas he de identificarme si quiero entenderme a mí mismo y entender qué significa, y ser lo que podría ser, en el mejor de los casos”⁴³⁰.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 350.

⁴²⁸ Ver *supra*, cap. I, B., 1, n. 109, p 36.

⁴²⁹ Cap. I, B., 1, p. 40.

⁴³⁰ I. Berlin, *ibid.*, p. 366.

Es en el mismo sentido que -más allá de sus profundas diferencias a nivel político con la interpretación de Fichte- Rorty reitera con frecuencia que, en rigor, “la verdad es algo que se construye, no que se halla”⁴³¹; por lo que, cuando más adelante Nietzsche confirmara que el lenguaje es algo en evolución, formas de vida que constantemente eliminan a las más antiguas, y no para cumplir con un “propósito más elevado”, sino “ciegamente” o, al menos, “poéticamente”⁴³², no haría más que contribuir al fortalecimiento de aquella anterior convicción. Así, de lo que se trata a partir de ahora es de hacer ver que la vida humana triunfa en la medida en que escapa a las “descripciones heredadas” para ir en búsqueda de otras “nuevas”; de modo que la consigna pasa a ser aquí la de abandonar la “voluntad de verdad” en nombre de la “voluntad de autosuperación”⁴³³, y para ello hay que dejar de lado el “léxico del racionalismo ilustrado” - *verdad, racionalidad, obligación moral*- ya que si bien fue esencial a comienzos de la democracia liberal, se ha convertido ahora en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas.⁴³⁴ Es que este vocabulario no es ya capaz de ofrecer ninguna utilidad si no asume la idea de que “seres humanos finitos, mortales, de esencia contingente, puedan extraer el significado de la vida de ninguna otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente”.⁴³⁵ Por lo que una sociedad *liberal* es, desde esta óptica, aquella que se limita a llamar “verdad” al producto de estos “combates”, sea cual sea el resultado; por lo que Rorty insiste en que una

⁴³¹ Ver *supra*, cap. II, B., pp. 76-77.

⁴³² Cfr. R. Rorty, *Contingency...*, p. 19.

⁴³³ *Ibid.*, p. 25.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 45. Como lo señalara anteriormente Gadamer: “Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay, en cierto modo, dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo se confrontan. No es la misma visión del mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada”. (“La incapacidad para el diálogo” (1971), en *Verdad y método, op. cit.*, t. II, p. 205. Y avanza: “...es cierto que cualquier punto de vista humano tiene algo de aleatorio en sí. El modo como uno siente el mundo al verlo, oírlo, y sobre todo gustarlo, es un secreto suyo intransferible. [...] Por eso la conversación con el otro, sus objeciones, o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque a la que la razón nos invita”. (*Ibid.*, p. 206).

organización política idealmente liberal es aquella cuyo “héroe” es más bien el “poeta vigoroso” de [Harold] Bloom, y no ya “el guerrero, el sacerdote, el sabio o el científico lógico, objetivo, buscador de la verdad”.⁴³⁶

Sin embargo, las fronteras de esta interpretación son difusas, y cuando tales intenciones de autorrealización y exaltación de lo más propio se trasladan, como se vio, a entidades “suprapersonales”, este enfoque comienza a mostrar su lado más perturbador. En este sentido, son bien conocidas en la historia las consecuencias de lo que Berlin denomina la “falacia monstruosa” de que “la vida es una obra de arte o que puede convertirse en ello, de que el modelo estético es aplicable a la política, de que el caudillo político es, en su más alta expresión, un artista sublime que maneja a los hombres según su plan creador...”.⁴³⁷ Así, los peores defectos del nacionalismo no surgen por tener conciencia del “carácter nacional” o por enorgullecerse de él, sino tras el convencimiento de que dicha nación o su líder, son portadores de una “misión única” que, a la manera del genio artístico, los sitúa “más allá” del deber de dar razón a los demás de su accionar. Por lo que, cuando esto ocurre y sobreviene el inevitable conflicto entre dicha “misión” y otras de igual talante que se le oponen, no cabe entonces otra manera de interacción que el sordo lenguaje de la confrontación. Se da aquí, en suma, la resultante no esperada de aquella idea originaria acerca de que lo que importa es defender la propia “causa”, sea ésta la que fuere. Es que, en definitiva, “las ‘causas’, por más espirituales que puedan ser, no se justifican a sí mismas, y no son todas igualmente edificantes. Y aún las más atractivas no son nada más que instrumentos de tortura o pretextos pusilánimes de ésta cuando se obliga a los otros a aceptarlas mediante amenazas o sobornos. [...] El sacrificio de sí mismo puede despertar nuestra admiración, pero no es, por definición, un deber político, sino un acto de supererogación que se ubica fuera del ámbito de la política”.⁴³⁸

De manera que si este primer ángulo de crítica denunciaba a la construcción universalista por constituir una manifestación más del clásico esquema occidental que planteara todas las grandes cuestiones en términos

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁴³⁷ I. Berlin, “La apoteosis de la voluntad romántica...”, p. 381.

⁴³⁸ J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, en N. Rosenblum (dir.), *op. cit.*, p. 35.

de “descubrimientos” de la razón, desde el lado contrario la objeción se presenta en sentido inverso; esto es, se la señala por verla como una de las principales responsables del giro, aquí denominado “voluntarista”, que habría tomado la vida moral a partir de Kant cuando éste diera el puntapié inicial de lo que ahora es entendido como la exagerada valoración de la *autonomía* de la voluntad. Así, como se vio, es MacIntyre quien lleva esta apreciación hasta sus extremos lógicos al denunciar que el propio Nietzsche no habría hecho más que extraer las consecuencias últimas de lo que Kant iniciara, ya que sólo tuvo que detenerse a recoger los resultados de aquella exacerbación irreverente de la *voluntad*. En este sentido, para MacIntyre, “la postura fuerte de Nietzsche depende de la verdad de una tesis central: que toda vindicación racional de la moral fracasa manifiestamente y que, *sin embargo*, la creencia en los principios de la moral necesita ser explicada por un conjunto de racionalizaciones que esconden el fenómeno de la voluntad, que es fundamentalmente no racional”. Ya el propio Nietzsche había ironizado al respecto: “¿Por qué consideras justo esto y precisamente esta cosa? Porque así me lo dice mi conciencia; la conciencia no habla nunca inmoralmente, ¡ella determina precisamente lo que ha de ser moral! Pero, ¿por qué *escuchas* la voz de tu conciencia? ¿Qué derecho tienes a tomar tu juicio como verdadero e infalible? [...] ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta ‘firmeza’ de tu llamado juicio moral? ¿Esta incondicionalidad del sentimiento ‘como yo, deben juzgar todos acerca de esto’? ¡Más te vale que admires tu egoísmo en esto! Pues es egoísmo sentir su *propio* juicio como ley universal; y es un egoísmo ciego, estrecho, modesto, porque revela que no te has descubierto aún a ti mismo, no te has creado aún ningún ideal propio, totalmente propio [...] ¡Limitémonos, pues, a depurar nuestras opiniones y valoraciones y crear nuevas y propias tablas de valores ¡y no cavilemos más sobre el valor moral de nuestros actos! ¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser lo que somos*, los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!”⁴³⁹

Por lo que, para MacIntyre, Kant es el primero en quedar atrapado en esta incómoda posición ya que, al resistirse a toda *teleología* y *heteronomía*, simplemente termina dando cabida a la expresión de su

⁴³⁹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, op. cit., frag. 335.

propio *Übermensch*. En efecto, según se lo ve aquí, una vez librados a los designios de la voluntad y libertad *individuales*, los mandatos surgidos de tal origen sólo logran ser el reflejo de la más pura irracionalidad, meras expresiones de preferencias, actitudes y sentimientos personales.⁴⁴⁰ Por eso es que, para Sandel -aunque no lo presente en estos mismos términos-, todas las posiciones deontológicas heredadas de Kant deben ser concebidas como “voluntaristas” por oposición a las que pretenden entender la moralidad como un proceso “cognitivist”, aquí en el sentido de partir de la *reflexión* de lo que uno *ya* es. “La voluntad por sí sola no es suficiente. Lo que se requiere es el conocimiento de sí mismo, una capacidad para lo que hemos llamado agencia en sentido cognitivo”.⁴⁴¹ Por eso es que, desde este enfoque, una posición como la de Rawls resulta impedida para esta tarea desde el momento en que en ella es la *voluntad* la que se ocupa de establecer los *finés* que cada “yo” se propone para sí mismo. Por el contrario, Sandel sugiere la necesidad de reconocer que sólo “...la capacidad de reflexión permite al ‘yo’ volver su foco de atención hacia dentro de sí, indagar en su naturaleza ‘constitutiva’, investigar sus diversos vínculos, y reconocer sus respectivas demandas...”.⁴⁴² Dicho en otros términos, dado que para un sujeto como el de Rawls la pregunta no es “¿quién soy?” sino “¿qué fines debo elegir?”, queda claro que en este caso no se trata, como en aquél, de un interrogante cognoscitivo, sino por el contrario, de uno dirigido a la voluntad. De allí que Sandel remarque que el resultado del modo de proceder deontológico no puede sino ser la debilitante *elección* de las concepciones de bien en forma *privada* en un contexto en el que “las convicciones de la mayoría reflejan meramente concepciones particulares del bien”.⁴⁴³ Por el contrario, sólo en su interpretación “constitutiva” del “yo”, se percibe que “el bien de la comunidad alcanza a las personas en forma más profunda, a fin de describir no sólo sus *sentimientos*, sino también un modo de autocomprensión que constituye parcialmente su identidad, que define parcialmente quién es la persona”.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Ver *supra*, cap. III, B., 2, p. 119.

⁴⁴¹ M. Sandel, *LLJ*, p. 152.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 161.

Sandel concluye, sin embargo, aceptando el hecho de que esto ya no es posible en la actualidad; coincidiendo en este punto con MacIntyre denuncia que, a diferencia de los tiempos en que imperaban “cosmovisiones fuertes”, en la república deontológica “no son los egoístas, sino los extraños, algunas veces benévolos, los que conforman la ciudadanía”. Por lo que, distanciándose completamente de las posiciones hermenéuticas, neopragmatistas y procedimentalistas, que ven en la pluralidad de puntos de vista uno de los aspectos más estimulantes de la época, Sandel concluye que el resultado es un “yo” despojado de poder y sometido a la arbitrariedad. Y aunque advierte que el liberalismo político enseña a respetar la distancia entre tal “yo” y sus fines, dado que cuando se pierde esa distancia “nos vemos sumergidos en circunstancias que dejan de ser nuestras”, insiste en su tópico central acerca de que la justicia encuentra en este contexto un cómodo lugar precisamente “debido a que no podemos conocernos entre nosotros o a nuestros fines, lo suficientemente bien como para gobernar por el bien común solamente”.⁴⁴⁵ Bien común, sin embargo, que, tal como Sandel evita considerar, está, en el modelo de sociedad antigua que él tiene como referente, predeterminado por una estructura configurada jerárquicamente, a la que en absoluto es posible poner en discusión como tal.⁴⁴⁶ En la *polis* griega, en efecto, el “espacio público” es establecido sobre la base de una comunidad moralmente “homogénea” y políticamente “igualitaria”, pero exclusiva; accesible sólo a quienes pueden intentar superar la “futilidad de la existencia” por medio de una “competencia agonal” entre sus pares, que habrá de conducirlos -se espera- a la *excelencia*.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁴⁶ Como destaca gráficamente A. Heller en *Aristóteles y el mundo antiguo (Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos, 1983)*, 2.^a ed., trad. J. F. Ivars y A. P. Moya, Barcelona, Península, 1998, p. 326: “Una lectura aristotélica de la historia de los dos amantes de Verona obligaría a Julieta a aceptar todo cuanto la época atribuía al apellido, o a actuar haciendo suyas tales ideas, en el momento y de la manera ‘debida’. Hemos dicho que la ética del Estagirita presupone una moral dialéctica y flexible, pero añadimos ahora: en un contexto dado. Y este contexto es el de la moral dominante, que es inalterable. Tampoco es flexible, porque -para el filósofo- más allá del mismo no hay nada”.

⁴⁴⁷ Cfr. S. Benhabib, “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, en *op. cit.*, pp. 107 y ss. Ver también M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, I y

Por lo que, al momento de definir su posición respecto de la discusión suscitada en esta díada -acerca de si la moralidad se "descubre" o se "crea" libremente-, las corrientes procedimentalistas que continúan a Kant insistirán en considerarse "cognitivistas" al modo de éste, en la medida en que ven las cuestiones de *validación* de las normas como un cierto "descubrimiento" de la razón. Así, la ética deontológica entiende la rectitud de las normas o mandatos por *analogía* con la verdad de las oraciones asertóricas: "...yo entiendo la validez normativa -señala al respecto Habermas- como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética cognitivista".⁴⁴⁸ No obstante -y en contra de los temores de Vattimo de que esto signifique el riesgo de hacer necesaria una "categoría de expertos" para establecer dicha validez-, no se trata, contemporáneamente, de una indagación efectuada en forma monológica y categórica sino dialógica y falibilista.⁴⁴⁹

Pero esto mismo hace que Habermas no pueda coincidir con Rorty en cuanto a su intención de alentar nuevos "léxicos", librados a su total espontaneidad, y se vea obligado a insistir en que la clave está en el tipo de *argumentación* que se utiliza; una argumentación que debe darse mediante un proceso "libre de coerción".⁴⁵⁰ De modo que las sociedades democráticas son las que acuerdan en llamar "verdadero", "correcto" o "justo" al resultado de una comunicación *no distorsionada*, no de cualquier comunicación. Por lo que, aunque en ello finalmente ambos llegan a coincidir -como admite Rorty-, Habermas insiste en que esa búsqueda debe tender a una cierta "convergencia en el consenso", lo que constituye precisamente *la* garantía de racionalidad. Rorty, en cambio, sostiene que en tanto "Habermas desea preservar la historia tradicional -común a Hegel y Peirce- de un acercamiento asintótico a *foci imaginarii*", él desea "reemplazar esa historia por una historia de creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal".⁴⁵¹ Más aún, se trata de exacerbar la diversidad, de estimular la originalidad, antes que preocuparse por la *convergencia*. Sin embargo,

II (*Metaphysik und Metapolitik I y II*, 1976), trad. E. Garzón Valdés, Alfa Argentina, t.1, p. 96.

⁴⁴⁸ "¿Afectan las objeciones de Hegel...?", p. 100.

⁴⁴⁹ Cfr. *supra*, cap. III, A., 1, p. 88.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁵¹ R. Rorty, *Contingency...*, p. 67.

también reconoce que la posición de Habermas se explica fundamentalmente por su compromiso como “filósofo público”, en contraste con aquellos -entre quienes parece incluirse- a los que caracteriza como “privados”, particularmente interesados en la dimensión de la moralidad relacionada con la *autorrealización*.

Es en este sentido que, aunque evidentemente también Rawls es considerado un “filósofo público”, se le reconoce haber tenido en cuenta el momento de “creación de sí” a partir de su distinción entre lo “razonable” y lo “racional”, vinculados, como se vio, respectivamente, a las nociones de *autonomía* -entendida como un sentido de justicia- y de *autorrealización* -vista como la capacidad para adoptar una determinada concepción del bien-.⁴⁵² Lo cierto es que ellas constituyen nociones *complementarias*, que no pueden funcionar separadamente ya que, de tratarse sólo de individuos *razonables*, faltarían los objetivos y fines que dan sustancia a la vida de las personas y comunidades; pero, de existir sólo seres *racionales* que saben muy bien lo que quieren, estaría ausente el sentido de justicia necesario para reconocer la validez de las exigencias ajenas. Lo importante, en suma, es que “esa sociedad razonable no es ni

⁴⁵²Ver *supra*, cap. III, A., 2, p. 97. O. Guariglia hace, con respecto a esta cuestión una interesante división tripartita según la cual la *autonomía* a la que hace alusión Rawls es equivalente a lo que él denomina “autonomía postulada” -entendida como “aquella que atribuimos a cada miembro de la sociedad y, eventualmente, a todos los miembros del género humano, cada uno de los cuales tiene interés en defenderla tanto para sí como para los otros miembros a través de la vigencia de ciertos principios universales que se comprometen a respetar”-. En cambio, para Guariglia, la *autorrealización* puede ser dividida, a su vez, en dos posibilidades: la “autonomía realizada” y el “ideal de autenticidad”. Así, la *autonomía realizada* sería “aquella que indica de modo *positivo* cómo es posible llevar a cabo del mejor modo posible las aspiraciones propias de todo ser racional a la felicidad y la perfección...”. Destaca, por tanto, que la tradición kantiana - además de ser la más firme impulsora de la autonomía “postulada”- tiene también su *propia* interpretación de la autonomía “realizada”, la que estaría presente en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres*, más específicamente en la “Doctrina de la Virtud”. (Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI 375ss). Finalmente, de la mano de la concepción romántica del mundo aparece el *ideal de autenticidad*, que consiste más bien en la exaltación de la originalidad individual. Sin embargo, para Guariglia, la originalidad de esta concepción no se limita al campo moral, y ni siquiera es en este ámbito donde encuentra un espacio propicio para expandirse ilimitadamente, sino más bien en las relaciones sentimentales entre los sujetos “cada uno de los cuales *expresa* en y a través de ellas una *manera única y original de vivir su vida*”. (Cfr. O. Guariglia, “Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida”, en *Isegoría*, N° 20 (mayo 1999), pp. 17-29.

una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos. Es en buena medida una parte de nuestro mundo social cotidiano, no un mundo pletórico de virtudes que no hallamos en nosotros mismos”.⁴⁵³

De modo que lo que ha estado en juego en todo este apartado es, en definitiva, la dicotomía *deonto-axiológica (right-good)*⁴⁵⁴, según la cual, lo deóntico -o normativo- parece entrar en pugna con lo axiológico -o valorativo-. Esto hace que a la pregunta kantiana sobre “qué debemos hacer” -que pretende una respuesta en sentido normativo- se le oponga, como *anterior* y más importante, la cuestión acerca de “qué es lo valioso en sí mismo”; de modo que resulta comprensible que en tanto la primera queda formulada en términos de algo que los seres humanos tienen que “descubrir” -ya que, en la medida en que la norma será obligatoria, debe operar, hasta cierto punto, haciendo frente a inclinaciones e intereses-, la segunda tenga mucha más vinculación con aquello que es posible “elegir” y, en cierto sentido, “crear”. En otros términos, la *norma* es algo sin lo cual la moralidad ya no puede ser entendida; y una norma es la expresión de determinada *exigencia* para la acción, por lo que interesa muy particularmente saber de dónde extrae ella su validez, su *obligatoriedad*. La interpretación romántica, y más tarde la comunitarista, insistirán -cada una a su manera- en que primero debe ser buscado el norte axiológico y sólo a partir de allí es posible conocer las obligaciones que éste conlleva. Las corrientes universalistas heredadas de Kant, en cambio, acentúan la idea de que, precisamente, en tiempos de pluralidad valorativa, es preciso resolver en primer lugar las cuestiones normativas básicas de tal modo que quede configurado el marco sólo dentro del cual será realmente viable la búsqueda personal y social del bien. Por eso cabe concluir aquí que la moralidad, en su significación contemporánea, es entendida, en sentido restringido, como un cierto “descubrimiento” de la razón -es decir, como la capacidad de hallar razonablemente zonas de acuerdo acerca de la *validez* de las normas que articulan el ejercicio de la autonomía de los diversos sujetos morales-; pero también es concebida como “creación” en sentido amplio, en la medida en que posibilita que, desde el despliegue de las más diversas opciones axiológicas, se contribuya a enriquecer y dar forma única al más pleno desarrollo del propio trayecto de vida.

⁴⁵³ J. Rawls, *PL*, p. 46.

⁴⁵⁴ Cfr. R. Maliandi, *Ética: conceptos y problemas*, op. cit., p. 35.

Sin embargo, todo esto implica, sin duda, una tarea bastante más compleja que la que se da cuando sólo asumimos encontrarnos ante “léxicos que evolucionan ciegamente”, y con respecto a los cuales Rorty no nos dice qué ocurre cada vez que evolucionan “para peor”, volviéndose antagónicos o, en el mejor de los casos, incapaces, para el objetivo que él tan insistentemente destaca, de “evitar la crueldad”. En este sentido, cabe preguntarse si es posible realmente entender que, durante la Revolución Francesa, los problemas de la población constituyeran, simplemente, “una cuestión de retórica”. Quizás sea por convenir, finalmente, con esta interpretación -y contradiciendo en parte su idea de que tales léxicos nunca detienen su “metamorfosis”-, que Rorty parece reconocer que las respuestas a ciertos problemas humanos, en verdad, pueden no ser tantas, desde el momento en que concluye con contundencia: “La sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre dejar en paz la vida privada de esas personas e impedir el sufrimiento, me parece casi la última palabra”.⁴⁵⁵

5. CARECER DE CONCEPTO DE “NATURALEZA HUMANA” – BASARSE EN ÉL

En quinto lugar fue anunciada la cuestión en torno de si, efectivamente, resulta central que un sistema de moralidad involucre una noción específica de “naturaleza humana”, capaz de determinar hacia qué *metas* o *finalidades* debe ser orientado el resto de la construcción moral o, por el contrario, puede resultar un verdadero obstáculo para ese objetivo. Como se vio, la corriente comunitarista insiste en que el problema de las éticas de corte deontológico es el de carecer de ella o tenerla en un sentido equivocado; por lo que Kant es visto, en este caso, como quien introduce tal estado de cosas al rechazar toda posibilidad de encontrar fundamentos para la vida moral en algo más que el carácter “universal y categórico” de ciertas *reglas de la razón*. Por el contrario, MacIntyre sitúa en el centro de su elaboración la urgencia por reconocer la importancia básica de aquel concepto y, con ello, la idea de que existe una “función específica” de la vida humana, sólo sobre cuya base es posible que la moralidad recupere el grado de certeza y univocidad que alguna vez tuvo. Así, para él, “dentro

⁴⁵⁵ R. Rorty, *Contingency...*, p. 63. Cfr. J. S. Mill, *On liberty* (1859), London, Longman, 2006.

de la tradición aristotélica, llamar a *x* bueno (y *x* puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de *x* que escogería cualquiera que necesitara un *x* para el propósito que se busca característicamente los *x*. [...] La presuposición que conlleva este uso de ‘bueno’ es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluidas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito o función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación...”⁴⁵⁶

Por lo que esto significa, para MacIntyre, que, dado que los preceptos de la ética tienen como *único* sentido dar orientaciones para realizar al hombre en su función constitutiva, tales preceptos deben ser entendidos como juicios “fácticos” y, por tanto, como susceptibles de *verdad* y *falsedad*, dejando así muy poco margen para la incertidumbre moral. Al convertirlos en “imperativos” por derecho propio, por el contrario, Kant les negaría la posibilidad de tal conceptualización, hecho que trae aparejada la existencia de individuos que se autogobiernan en solitario, sin que un determinado contexto de sentido les indique el porqué de tales exigencias morales.⁴⁵⁷ Esto explica, a su vez, que el resultado haya sido el más completo *emotivismo* y la más desoladora *anomia*, lo que trae como consecuencia el hecho de que, hasta los expertos en la cuestión, den muestras de lo endeble del nuevo basamento teórico. Así, “los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o a las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra ‘intuición’ por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ A. MacIntyre, *AV*, p. 59.

⁴⁵⁷ *Ídem*.

⁴⁵⁸ *AV*, p. 69. A lo que agrega: “En la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos, de 1949, la práctica de no dar ninguna buena razón para aseveración alguna, que se ha convertido en normal para las Naciones Unidas, sigue con gran rigor. Y el último defensor de tales ideas, Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976), concede que la existencia de tales derechos no puede ser demostrada, pero en este punto subraya simplemente que el hecho de que una declaración no pueda ser demostrada no implica necesariamente el que no sea verdadera. Lo que es cierto, pero podría servir igualmente para los unicornios y las brujas”. Sin embargo, A. Gutmann señala al

Sin embargo, con esta toma de posición, MacIntyre deja de lado la posibilidad de una alternativa viable entre una “naturaleza humana” -entendida como guía de fines predeterminados- y el “emotivismo total”, lo que explica su incomodidad frente al hecho de que las sociedades modernas no sean “capaces de decidir” entre unos “derechos humanos”, por un lado, y la “utilidad social” por el otro; o entre un modelo como el de Rawls -que privilegia la justicia social-, y uno como el de Nozick -que pone el acento en el derecho individual-. En efecto, MacIntyre atribuye tal vacilación a “fallas teóricas” en los sistemas morales que se apartaron del aristotelismo, dando muestras de no haber considerado siquiera la posibilidad de que se trate de casos paradigmáticos de *conflictos de valores*, los que siempre han estado y estarán en pugna precisamente porque intentar satisfacer lo que está en juego en uno de ellos a menudo significa sacrificar gran parte de lo que representa el otro. No parece, por tanto, haber notado que es éste uno de los tópicos más discutidos de la elaboración kantiana, la que, abocada unívocamente a la consideración del conflicto entre el *deseo* y el *deber* no habría llegado a reconocer como central el conflicto *entre deberes*, desafío básico de las morales de todos los tiempos y no la prueba del “fracaso” de las éticas desde la modernidad.

Por otra parte, en su insistencia en ver al hombre como un “concepto funcional” cuyo sentido sería cumplir con eficiencia lo que de él “se espera”, da forma, de algún modo, a una interpretación “instrumental”, semejante a la que él mismo cuestiona al mundo contemporáneo, sólo que aceptable en su esquema de pensamiento en la medida en que no se da en nombre de una “sociedad anómica” sino de una visión de mundo “más tradicional”. Sin embargo, a pesar a sus continuas apelaciones a la tradición aristotélica, es posible entender que no es ésa la visión que el propio Aristóteles tiene de la cuestión desde el momento en que conceptúa como sumamente “difícil” la tarea de ser un “hombre bueno”, y, en

respecto: “...the analogy, properly drawn, does not support MacIntyre’s position. [...] Belief in witches [...] directly competes with belief in physics, and loses out in the competition. The best reason for taking rights seriously is of a different order: believing in rights is one way of regulating and constraining our behavior toward one another in a desirable manner. This reason does not compete with physics; it does not require us to believe that rights ‘exist’ in any sense that is incompatible with the ‘laws of nature’ as established by modern science”. (A. Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism”, *op. cit.*, pp. 314-315).

definitiva, como una actividad de carácter más "prudencial" que susceptible de una exactitud "factual" con posibilidades de ser calificada como "verdadera" o "falsa".⁴⁵⁹

No obstante, también Sandel se inscribe en esta misma línea de demanda de una noción de "naturaleza humana" que, en sus propios términos, es conceptualizada como "una adecuada teoría del 'yo'". Rechaza, de este modo, la idea deontológica que concibe a éste como *independiente* de las valoraciones de su entorno, situándolo, a su juicio, más allá del alcance de toda influencia tradicional, y volviéndolo "invulnerable" a las huellas de alguna posible "identidad previa" a las propias elecciones. Así, destaca Sandel, "ningún cambio de propósitos o planes de vida parece ser tan perturbador que altere los contornos de tal autocomprensión; ningún proyecto resulta tan esencial que el abandonarlo amenace la persona que se es".⁴⁶⁰ Por lo que el sujeto es concebido aquí como con unos "límites" dados con anticipación que hacen que sus valores y sus fines sean entendidos siempre como "atributos" elegidos y nunca como *componentes previos* del "yo".⁴⁶¹ Sin embargo, sólo cuando la cuestión es interpretada en este último sentido comienza a ser posible que "yo deba más a algunos de lo que la justicia exige o permite, no en razón de acuerdos que yo haya establecido sino en virtud de aquellas lealtades o compromisos más o menos duraderos que, tomados en su conjunto, definen en parte la persona que soy." De modo que Sandel llega a identificar esta carencia de "identidad comunal" -característica, a su juicio,

⁴⁵⁹ Como es sabido, la célebre definición de "virtud moral" de Aristóteles presenta a ésta como la capacidad de *evitar* el vicio por exceso y por defecto en *toda* acción y pasión, por lo que también puede ser entendida, en cierta forma, como un criterio "formal" y "negativo"; de manera que si el más pleno desempeño de la "*érgon anthrōpou*" se obtiene obrando de este modo, tal exigencia dificulta la posibilidad de confluir en "juicios factuales", susceptibles de verdad o falsedad; por el contrario, se trata de una actividad en la que sólo el buen tino y la moderación pueden hacer que cada hombre llegue a cumplir acertadamente con tal requerimiento. Es en este sentido que Aristóteles concluye: "Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo, está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil..." (EN II, 9, 1109a 24-30).

⁴⁶⁰ M. Sandel, *LLJ*, p. 62.

⁴⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 64.

de las sociedades contemporáneas-, con “falta de carácter” y “ausencia de profundidad moral”, condiciones que sólo darían como resultado una “agencia arbitraria” por parte del individuo en cuestión.

Por el contrario, desde una diferente valoración de las conquistas relativas a la “libertad de elección”, entiende Rawls aquí que lo esencial para la condición de personas no son tanto los fines que se eligen como la permanente *capacidad de elegirlos*, dimensión central, por otra parte, de la propia noción de “autonomía”. Por lo que, desde una conceptualización que se distancia claramente de la posición comunitarista, acentúa el hecho de que “las personas pueden también determinar, *en cualquier momento dado*, una concepción del bien que tratan de conseguir. Tal concepción no debe ser estrechamente entendida, pues contiene una noción de lo valioso en la vida humana. Así, una concepción del bien normalmente consiste en un esquema más o menos integrado de objetivos finales, esto es, objetivos que queremos realizar por sí mismos, así como vínculos con otras personas y lealtades para con varios grupos y asociaciones. Estos vínculos y lealtades dan lugar a devociones y afectos, de modo que el florecer de las personas y asociaciones que son objeto de esos sentimientos forma también parte de nuestra concepción del bien”.⁴⁶² Más aún, también solemos vincular dicha concepción con una noción de nuestra relación con el mundo -religiosa, filosófica o moral-, en referencia a la cual se entienden el valor y el significado de nuestros objetivos y de nuestros vínculos. De manera que, en definitiva, “las concepciones que se tienen del bien no están fijadas, sino que se forman y desarrollan a medida que las personas van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el curso de la vida”.⁴⁶³ Es más, cuando estos cambios son súbitos, casi puede decirse que no se es “la misma persona”, en el sentido de que una inversión profunda y de gran alcance se ha dado en nuestros objetivos y compromisos finales. Así, “Camino de Damasco, Saúl de Tarso se convierte en el Apóstol Pablo”⁴⁶⁴; por lo que, en tanto lo único que está “fijado” es, ciertamente, la *autonomía moral*, inviolable, de cada individuo, en el plano empírico el yo “real” se encuentra en permanente gestación, haciendo que las lealtades y compromisos que éste asume

⁴⁶² J. Rawls, *PL*, 19 (las cursivas son agregadas).

⁴⁶³ *Ídem*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

voluntariamente -como en el caso de las verdaderas conversiones religiosas, tales como la que menciona el ejemplo de Rawls- tengan mayores posibilidades de ser vivenciados con más convicción y responsabilidad que las cosmovisiones simplemente heredadas.⁴⁶⁵

Es que, como señala Habermas, posicionamientos como el de Sandel no advierten la necesidad de poner claridad en lo que los aleja de un tipo de sociedades movilizadas más por la coacción y la fuerza que por lealtades tradicionales. De allí que le parezca necesario desarrollar con extremo cuidado conceptos tales como "autocomprensión intersubjetiva" dados los riesgos de derivar en movimientos pendulares tales como el que involucra el desconocimiento del "individuo" en función del "sujeto como producto de su comunidad" o la desatención del "convenio racional entre individuos autónomos" en nombre de la "reactualización reflexiva de lazos sociales previos" o la desvalorización de la idea de "iguales derechos" frente al "ideal de la solidaridad recíproca"; y, finalmente, el desconocimiento del "igual respeto por la dignidad de cada uno" en nombre del "fomento del bien común", sin intentar, al respecto, alcanzar síntesis conciliadoras.⁴⁶⁶

Quizás por eso es que, del lado contrario de la crítica, el cuestionamiento se presenta como la idea opuesta; es decir, lo que se plantea a la tradición universalista no es ya el carecer de una idea clara de "naturaleza humana" sino, precisamente, el haber formado parte del tronco más firme de la tradición occidental construido en gran medida en torno de la convicción de estar hablando en nombre de ella, junto con la certeza de que "modales, modas, gustos, pueden diferir pero las mismas pasiones que impulsan a los hombres en todas partes, en todas las épocas, provocan el

⁴⁶⁵ M. Walzer hace referencia explícita a este aspecto de las sociedades contemporáneas al detectar al menos cuatro formas de "movilidad" que la corriente comunitarista parece no considerar. Ellas son, en efecto, la movilidad *geográfica*, la *social*, la *marital* y la *política*, posibilidades que se han intensificado aún más con los avances de la tecnología: "In the liberal view, then, the Four Mobilities represent the enactment of liberty and the pursuit of (private or personal) happiness. And it has to be said that, conceived in this way, liberalism is a genuinely popular creed. Any effort to curtail mobility in the four areas described would require a massive and harsh application of state power". (Cfr. M. Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", en *Political Theory*, Vol. 18, N° 1 (1990), p. 12).

⁴⁶⁶ J. Habermas, "¿Afectan las objeciones de Hegel...?", pp. 111-112, nota 14.

mismo comportamiento”.⁴⁶⁷ Así, durante siglos se ha afirmado -y en esto coincidirían la metafísica griega, la cosmovisión cristiana y la propia Ilustración- que sólo lo *constante*, lo *general*, es verdaderamente “humano y universal”. No obstante, según se lo ve desde este ángulo, cuando a partir de Hegel comienzan a diluirse paulatinamente las distinciones entre una supuesta “racionalidad innata” y los productos de la enculturación, gana lugar la idea de que *nada* hay *debajo* de la socialización, o *antes* de la historia, que sea definitorio de lo humano; y, a partir de allí, la filosofía contemporánea insistirá en la “contingencia del yo”, así como en el rechazo de cualquier interpretación que pretenda que determinadas acciones son “verdaderamente humanas” en tanto que otras no lo son, “pues aquella insistencia implica que lo que se considere un ser humano como es debido, es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas”.⁴⁶⁸ De manera que, en un sentido que corre en paralelo con esta última interpretación, la concepción liberal de la vida política se afianza en torno a la idea de que, en las actuales sociedades democráticas, existe una gran posibilidad de que se generen “yos” ampliamente divergentes, lo que determina para ellas la imposibilidad de presuponer nada acerca de la “naturaleza humana” excepto que las personas difieren entre sí en sus personalidades y objetivos de vida en muy alto grado. Por lo tanto, desde esta óptica, a los fines de la vida política, lo que realmente debe ser tenido en cuenta es el hecho de que los individuos necesitan tener la libertad y el autocontrol necesarios para interactuar más allá de sus diferencias.

Esto no impide, sin embargo, reconocer aquí que nociones como la de “naturaleza humana” han “mantenido abierto el camino para el cambio político y cultural al proporcionar un *focus imaginarius* borroso pero inspirador...”. Por lo que resulta incuestionable la importancia que los planteos *universalistas* tuvieron para la gestación de este tipo de sociedades, ya que “Kant deseaba promover desarrollos como los que en efecto se han producido desde sus días: el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una conciencia política cosmopolita”.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ I. Berlin, “El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 139.

⁴⁶⁸ R. Rorty, *Contingency...*, p.189.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 193.

Sin embargo, Rorty entiende también, aquí, que los problemas surgen cuando se interpreta que “un útil elemento de retórica se presta para ser tema de un ‘análisis conceptual’ [...], en pocas palabras, cuando empezamos a preguntarnos por la ‘naturaleza’ de la verdad, el arte o la humanidad”. Así, a su juicio, cuando, tras Nietzsche, conceptos de este tipo comienzan a sonar artificiales, el resultado no querido es que con ello se empieza a dudar también de la idea de “solidaridad”.⁴⁷⁰

Es esto, en definitiva, lo que hace que las interpretaciones situadas de este lado de la crítica comiencen a acercarse también en una cierta concesión. En efecto, más que la recuperación del concepto de “naturaleza humana” en su clásica significación “positiva”, lo que sí parece posible a todas ellas es la detección de aquello que podría definirse por la *negativa*, en el sentido de ser *incompatible* con toda vida humana, ya desde su sentido biológico más elemental. De modo que es esto mismo lo que quiere significar Rorty cuando se identifica como “liberal” en el sentido de J. Shklar, es decir, adjudicándole a esta expresión el significado específico de aludir a aquellas personas “que a nada le temen más que a la posibilidad de ser cruel”. En efecto, para ella, esta forma de ver las cosas “... no ofrece, sin duda, un *summum bonum* hacia el cual todos los agentes políticos deberían tender, pero ciertamente sí comienza con un *summum malum*, que todos nosotros conocemos y al que evitaríamos si pudiéramos. Ese mal es la crueldad, y el miedo que inspira, y el miedo al miedo mismo”.⁴⁷¹ Y ésa sí parece ser una demanda generalizada, ya que “del miedo puede decirse, sin reparos, que es universal del mismo modo que es fisiológico”. Por eso es que, al entenderse aquí que la crueldad es “la imposición deliberada de dolor físico, y secundariamente emocional, a una persona o un grupo más débil por parte de otro más fuerte a fin de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último”⁴⁷², comienza a esbozarse un enfoque por la negativa como el único capaz de dar salida a la cuestión de la unicidad o no de la “naturaleza humana” y su inagotable y frustrada “búsqueda del bien”. Es decir, se avanza ahora tras “el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace *padecer*, que necesita ser

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁷¹ J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, en *op. cit.*, p. 32.

⁴⁷² *Ídem*.

transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad”.⁴⁷³

No otra cosa es lo que propone gráficamente Habermas bajo la forma del mandato bíblico de “prohibición de imágenes”, en la medida en que pone todo su acento en que lo esencial es hacer frente, por la negativa, a los aspectos más crudos de la vulnerabilidad humana. Esta idea, por otra parte, está presente también en la detección de ciertos “universales semánticos” relacionados con la *corporalidad* -elemento indiscutiblemente universal- en cuanto a la existencia en todas las culturas de conceptos relativos al cuerpo y su correspondiente rechazo de la *constricción*.⁴⁷⁴ Por lo que estas posiciones dan muestras de que, dado que el miedo a la crueldad sistemática es tan universal, las demandas morales basadas en su prohibición logran un reconocimiento inmediato, con capacidad para convertirse en el principio más básico de moralidad universalizable. Aunque, desde esta óptica, un principio tal no está basado, en realidad, tanto en la “esperanza” como en la “memoria”.⁴⁷⁵ Es que, como reconoce Rorty, “...en épocas como las de Auschwitz, en las que en la historia se produce un cataclismo y las instituciones y las normas de conducta tradicionales se desploman, deseamos algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones...”.⁴⁷⁶ No es casual, por tanto, que ante las

⁴⁷³ Cfr. M. Horkheimer, *Teoría Crítica (Traditionelle und kritische Theorie, 1937)*, trad. J. del Solar, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 226.

⁴⁷⁴ “Ciertamente cada hombre tiene nociones de lo que significa percibir, recordar, experimentar miedo, tristeza o alivio, placer o dolor, emitir sonidos que expresen esos sentimientos. Por lo tanto (y se entra ya en la esfera del derecho), se tienen concepciones universales sobre la constricción: no se desea que alguien nos impida hablar, ver, escuchar, dormir, ingerir o expeler, ir a donde se nos antoje; sufrimos si alguien nos ata o nos obliga a la segregación, nos golpea, hiere o mata, nos somete a torturas físicas o psíquicas que disminuyen o anulan nuestra capacidad de pensar”. [...] Así, “esta semántica se ha convertido en la base para una ética: ante todo, debemos respetar los derechos de la corporalidad ajena, entre los cuales debemos incluir el derecho de hablar y pensar. Si nuestros semejantes hubieran respetado estos ‘derechos del cuerpo’, no habríamos tenido la degollación de los Inocentes, los cristianos en el circo, la noche de San Bartolomé, los autos de fe, los campos de exterminio, la censura, los niños de las minas, los estupros de Bosnia”. (U. Eco, “Cuando entra en escena el otro”, en *Cinco escritos morales (Cinque scritti morali, 1997)*, trad. H. Lozano Miralles, Barcelona, Debolsillo, 2004, pp. 101-102).

⁴⁷⁵ J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, pp. 30-31.

⁴⁷⁶ R. Rorty, *Contingency*, p. 189.

máximas expresiones de la capacidad humana para infringir dolor, aún en el siglo XX, haya ido gestándose -más allá de la contundencia de las afirmaciones sobre historicismo y contingencia- la motivación necesaria para descubrir nuevos modos de concebir un cierto “denominador común” en relación con el fenómeno humano.

También por eso cabe aceptar aquí que el desafío contemporáneo sea - más que el reconocimiento de algo *previamente* compartido- el de proponerse la “identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros”⁴⁷⁷, aunque sin tener que aceptar, en una primera instancia, al menos, las llamadas de tono “cosmopolita”, tal como propugnaran en su momento el estoicismo, el cristianismo y el universalismo ético secular en su idea de que debemos sentirnos *obligados por igual* hacia todo ser humano, sin distinción. Por el contrario, cabe asumir aquí la prioridad del concepto de “intenciones-nosotros”⁴⁷⁸, lo que significa que “los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias”.⁴⁷⁹ No obstante, es posible entender también que esta posición “no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido del ‘nosotros’ a personas a las que anteriormente hemos considerado como ‘ellos’”, ya que “son esas las contingencias que suscitaron el desarrollo de los léxicos moral y político de las sociedades secularizadas de Occidente”.⁴⁸⁰ Así, se reconoce aquí la necesidad de estimular “la

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁷⁸ Concepto que Rorty atribuye a Wilfrid Sellars, en su obra *Science and Metaphysics*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1968. Ver también A. Gewirth, “Ethical Universalism and Particularism”, en *The Journal of Philosophy*, Nº 6 (jun. 1988), pp. 283-302, artículo en el que el autor sostiene que es la *imparcialidad* hacia todas las personas la que puede justificar la *parcialidad* hacia algunas sobre la base del derecho a la libertad para formar lazos voluntarios que den cabida a propósitos de una más profunda intimidad.

⁴⁷⁹ R. Rorty, *Contingency...* p. 191.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 192. Como recuerda M. Nussbaum en su conocida posición en favor del cosmopolitismo: “En este sentido, la idea del ciudadano del mundo (*kosmou polítes*) es la precursora y la fuente de la que emana la idea kantiana de ‘reino de los fines’, y ejerce una función similar a la hora de comportarnos siempre de manera que nuestro respeto abarque por igual la dignidad de la razón y la elección moral de todo ser humano”. (M. Nussbaum, “Patriotismo y comopolitismo” en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial (For Love of Country, 1996)*, trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 1999, p. 26).

inclusión entre ‘nosotros’ de la familia de la caverna de al lado, después la de la tribu del otro lado del río, después la de la confederación de tribus del otro lado de la montaña, más tarde la de los infieles del otro lado del mar...”.⁴⁸¹ En suma, desde esta interpretación existe un “progreso moral”, pero no se considera que éste deba ser establecido sobre la base del reconocimiento de un “yo nuclear” -o esencia humana- comparable en todos los seres humanos. En lugar de eso, se lo concibe como la capacidad de percibir, cada vez con mayor claridad, que las *diferencias* tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de significación cuando se las compara con las similitudes referentes al *dolor* y la *humillación*; lo que involucra la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría del “nosotros”.⁴⁸² Por lo que, si es verdad que gradualmente se va logrando un cierto “progreso moral”, es necesario admitir también, de algún modo, que algunas cuestiones *permanecen*, más allá de las “contingencias históricas”; de no ser así, en verdad, carecería de sentido hablar de “memoria”.⁴⁸³

⁴⁸¹R. Rorty, *ibid.*, p. 196. Imagen que se asemeja notoriamente a la que ya en su momento propusieron los estoicos y que es retomada por Nussbaum: “Los estoicos no cesan de repetir que para ser ciudadano del mundo uno no debe renunciar a sus identificaciones locales, que pueden ser una gran fuente de riqueza vital. Por el contrario, lo que sugieren es que pensemos en nosotros no como seres carentes de filiaciones locales, sino como rodeados por círculos concéntricos. El primero de estos círculos rodea el yo, el segundo la familia inmediata, y a éste le sigue el de la familia extensa. A continuación, y por orden, el vecindario o los grupos locales; los conciudadanos y los compatriotas (y a esta lista le podemos fácilmente añadir otros grupos basados en identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género o sexuales). Alrededor de todos estos círculos está el mayor de todos ellos, el de la humanidad entera”. (*Ibid.*, pp.19-20).

⁴⁸² Cfr. R. Rorty, *ibid.*, p. 196. Como señala gráficamente Nussbaum: “¿Por qué tenemos que pensar que las personas nacidas en China son nuestros semejantes desde el momento en que habitan determinado lugar, como los Estados Unidos, pero no cuando habitan otro, como China? ¿Qué propiedad tiene la frontera nacional que convierte mágicamente a personas que nos resultan indiferentes y hacia las cuales no sentimos la más mínima curiosidad en personas hacia las cuales tenemos unos deberes de respeto mutuo? En resumen, pienso que la propia cuestión del respeto multicultural en el seno de una nación se ve debilitada al no lograr que la educación contemple, como uno de sus elementos centrales, un respeto mundial más amplio”. (*Ibid.*, p. 26).

⁴⁸³ Es que, de modo semejante a lo que ocurre con la teoría de las “revoluciones científicas” de Thomas Kuhn, Rorty se ve enfrentado finalmente con las dificultades a que da lugar la idea de que cada “léxico” -o cada “paradigma”, en términos de Kuhn-

Sin embargo, es cierto que esta consideración de la prioridad de las "intenciones-nosotros", rectamente entendida, significa también el reconocimiento de que las sociedades democráticas contemporáneas sólo pueden funcionar si la mayoría de sus miembros están convencidos de que su sociedad política es una empresa *común* de considerable trascendencia, y que su importancia es tan vital que deben estar dispuestos a participar en todo lo necesario para que siga funcionando como tal. Esa conciencia del "nosotros" es, así, central, ya que los estados democráticos exigen de sus miembros mucha mayor solidaridad hacia sus propios *compatriotas* que hacia la "humanidad en general"; por lo que el éxito de estas sociedades depende de que sus miembros experimenten un fuerte sentimiento de identificación mutua. Esto hace que Ch. Taylor sugiera que, de lo que se trata, en suma, es de "...luchar por un patriotismo abierto a solidaridades universales, contra otros patriotismos más cerrados", siendo la idea completada por M. Walzer, quien agrega: "...no es tan fácil hacerlo: ello requiere una descripción concreta, solidaria y comprometida (aunque no absolutamente comprometida) de los círculos internos para, a continuación, intentar no tanto trazar el círculo más externo como abrir los más próximos".⁴⁸⁴

Si bien, entonces, la identificación kantiana con un yo transcultural y ahistórico está siendo sustituida por una mayor conciencia del sujeto concreto, particular, capaz de sufrimiento, permanece en pie la necesidad de avanzar en la dirección señalada por Kant en cuanto a una cierta tensión cosmopolita que, a su vez, deja al descubierto el hecho de que, tal como sugiriera la "empatía" propuesta por Vico y Herder como método

abre, por decirlo de algún modo, un "mundo nuevo", "inconmensurable" respecto de los anteriores en el sentido de ser capaz de generar "seres humanos de un tipo que antes no había existido". En efecto, en estas interpretaciones se dificulta en gran medida poder explicar la convicción de ambos autores en el "progreso" que supuestamente traen tales cambios -lo que justifica, en definitiva, molestarse en el cambio-, ya que no queda claro cómo es posible afirmar que bajo la nueva interpretación "se resuelven mejor los problemas" a la vez que se insiste en que no se trata de "los mismos problemas". No otra cosa llevaría al propio Kuhn, como es sabido, a modificar gradualmente los aspectos más extremos de su interpretación. (Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*(1962), y *What are Scientific Revolutions. Conmensurability, Comparability, y Rationality and Theory Choice* (1989).

⁴⁸⁴ Ch. Taylor, "Por qué la democracia necesita del patriotismo", en M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 147 y M. Walzer, "Esferas de afecto", *ibid.*, p. 154.

básico para la comprensión histórica y cultural⁴⁸⁵, esa capacidad presupone contemporáneamente la confianza en la existencia de alguna forma de *común humanidad* -constatada, al menos, en sentido *negativo* - que posibilita el intento de *sentir* lo que sentiría el “otro”. De modo que es seguro que el sujeto que tenga tal sensibilidad será aquel cuya personalidad moral esté más centrada en la conciencia del sufrimiento físico y los temores de los seres humanos comunes que en unas elevadas aspiraciones grupales, morales o ideológicas.

Dicho en otros términos, cuando Rawls destaca que “el yo está antes que los fines que se afirman con él” no pretende significar que existe una entidad llamada “yo”, completamente indiferente a la trama de influencias que lo rodean; pero sí que, para él, como para toda la tradición que lo inspira, el objetivo central de la ética ha logrado dar el paso desde la antigua preocupación comunitaria: “¿Crees y deseas lo que creemos y deseamos?”, al mucho más vital interrogante: “¿Estás sufriendo?”.⁴⁸⁶

6. “TODAS SON INTERPRETACIONES” - Y ÉSTA TAMBIÉN LO ES

Como último tópico a discutir fue anunciada la sentencia nietzscheana “*Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen*”⁴⁸⁷, la que, por sus implicancias en principio ontológicas y gnoseológicas, pero, en definitiva, explícitamente morales, sería celebrada y profusamente esgrimida en esta discusión debido a que promueve fundamentalmente la oposición a toda actitud dogmática o culturalmente sesgada, con pretensiones de constituir la última palabra en terreno cognoscitivo, estético o moral. De este modo, cuando Nietzsche asume como objetivo personal la puesta en cuestión de lo que entiende como el mayor “prejuicio” de la tradición occidental, según el cual existe algo así como la “verdad”, pone en su lugar su propio “perspectivismo” -reforzado en términos historicistas- con la intención de contraargumentar que no cabe concebir afirmación alguna que no esté condicionada por el punto de vista a partir del cual se constituye; es decir, que debe ser admitida la imposibilidad de relacionarse con el mundo sin que tenga lugar la *mediación interpretativa*.

⁴⁸⁵ Ver cap. I, B. 2, p. 41.

⁴⁸⁶ Cfr. R. Rorty, *Contingency...*, p. 198.

⁴⁸⁷ Ver *supra*, cap. II, A., pp. 60-61.

No obstante, ya desde la sofística serían claramente advertidos los riesgos de asumir, sin más, que tal "mediación interpretativa" significa, en suma, que "todo es relativo". Por lo que, en primer lugar, suele ser observado el hecho de que toda posición relativista incurre en una "autocontradicción preformativa". En efecto, esto significa que en ella se establece una inconsistencia lógica entre lo que se *dice* y lo que se *hace* en el acto de decirlo. Por un lado, se sostiene que toda afirmación depende de unas determinadas contingencias fácticas, en tanto, por el otro, el hablante se excluye a sí mismo de la relatividad que predica, colocándose en una perspectiva privilegiada desde la cual se asume capaz de denunciar el carácter relativo de todo lo demás.⁴⁸⁸ Pero más allá de esta contradicción lógica, también han sido convenientemente observados los riesgos de confluir en una hermenéutica entendida tan ampliamente que termine por ser algo "inocuo además de fútil"⁴⁸⁹, dado que "el que toda experiencia de verdad sea experiencia interpretativa es casi una banalidad en la cultura actual".⁴⁹⁰

Por lo que, aun asumiéndose continuadora de esta idea germinal, la hermenéutica contemporánea ha logrado advertir que si no quiere verse a sí misma "como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación"⁴⁹¹, debe ser capaz de aceptar que, de lo que se trata, es de ser consciente de tal "perspectivismo" y, de allí, distinguir con claridad entre la capacidad de "relativizarse a uno mismo" y la tendencia, por el contrario, a derivar en posiciones *relativistas*, las que con frecuencia involucran actitudes que representan todo lo contrario de tal capacidad. Esto ocurre, en efecto, cuando el propio punto de vista "particular" es reintroducido en la discusión, ahora como un nuevo "absoluto", que se pretende incuestionable desde el exterior.⁴⁹² Por el contrario, "la causa emancipante

⁴⁸⁸ Cfr. R. Maliandi, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁸⁹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁹¹ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁹² Como es sabido, por *relativismo* se entiende tanto la tesis epistemológica según la cual no hay verdades "absolutas" como la posición ética acerca de que no es posible afirmar que algo es "bueno" o "malo" absolutamente. Todas las así llamadas "verdades" y todos los juicios morales son relativos a las circunstancias, condiciones o momentos en los que han sido formulados. De este modo, tal relativismo se vuelve *extremo* -y, por tanto, cercano al *escepticismo*- cuando pretende concluir, de allí, que predicados como

de la liberación de las diferencias y de los ‘dialectos’ consiste más bien en el compendioso efecto de *extrañamiento* que acompaña el primer efecto de identificación”. Es decir, que “si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré consciente también de que la mía no es la única ‘lengua’, sino un dialecto más entre otros”.⁴⁹³ En otras palabras, la cuestión de la pluralidad de puntos de vista posibles debe estar vinculada a la capacidad de éstos de “ironizar” sobre sí mismos, asumiendo su radical contingencia. No otra cosa posibilita, de este modo, dar estímulo a una mayor “solidaridad”, que el comenzar por el plano de las ideas, asumiendo que, si cabe hoy hablar de un “nosotros”, éste tendrá que ser el de las personas formadas “para desconfiar del etnocentrismo”.⁴⁹⁴

Sin embargo, dado que las posiciones “particularistas” pueden llegar a sostener, en ciertos casos, que los diversos puntos de vista están *completamente* condicionados por factores naturales o culturales, se consideran legitimadas, a partir de allí, para inferir que tales factores impiden -comprensiblemente- tanto juzgar las concepciones y valores de otras culturas como que éstas lo hagan con los propios.⁴⁹⁵ Se llega, así, en

“verdadero”, “falso”, “bueno” o “malo”, deben ser completamente proscriptos. Por el contrario, se trata de un relativismo *moderado* la versión que afirma que, si bien tales predicados no son absolutos, en el sentido de “universales”, sí lo son en tanto válidos *dentro* de las condiciones en que han sido formulados. Sin embargo, tal moderación queda en riesgo si se acentúa en exceso el peso de las condiciones circunstanciales y no se admite la posibilidad de que los juicios así formulados sean susceptibles de análisis y crítica exterior. (Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Alianza, 1992).

⁴⁹³ G. Vattimo, “Posmoderno: ¿Una sociedad transparente?”, en *op. cit.*, p. 85.

⁴⁹⁴ R. Rorty, *Contingency...*, p. 198.

⁴⁹⁵ Como señala Berlin diferenciando el *relativismo* del *pluralismo*: “El tipo más famoso de relativismo histórico moderno contiene en su núcleo la idea de hombres completamente sometidos por la tradición, la cultura, o la clase, o la generación, a escalas de valor o actitudes particulares que hacen que sus puntos de vista o sus ideales parezcan extraños y hasta incomprensibles [a los demás]; si se admite la existencia de esos puntos de vista, ello conduce inevitablemente a un escepticismo respecto de los criterios objetivos, puesto que pasa a carecer de sentido preguntar cuál de ellos es correcto”. (“El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII”, en *op. cit.*, p. 154). Berlin atribuye este tipo de posición a la metafísica de Schopenhauer y Nietzsche, a la aparición de escuelas de antropología social, a las doctrinas de W. Sumner y E. Westermarck y especialmente a la influencia de teóricos que, aunque no fueran ellos mismos relativistas -como Marx y Freud- con sus análisis en torno de la cuestión “apariencia-realidad” y “falsa conciencia”, habrían contribuido a instalar la idea de que

suma, a una total incapacidad para percibir la dicotomía según la cual lo que está *vigente* y vale “de hecho”, puede y debe ser distinguido de la cuestión de su licitud -esto es, de sus pretensiones de *validez*-. Por el contrario, al asumirse que la mera vigencia de una práctica ya le concede la justificación necesaria, se incurre nuevamente en contradicciones insolubles: “...un relativista no podría, por ejemplo, ser racista; pero tampoco podría oponerse al racismo, ya que ello implicaría desconocer que el racismo tiene vigencia en determinados grupos (y por tanto, según el relativismo recibe de ahí su peculiar validez)”.⁴⁹⁶ Por esto es que, lo más cuestionable en este tipo de enfoque es, finalmente, el carácter marcadamente conservador que lo caracteriza, ya que a menudo redundando en una validación acrítica del *statu quo* según la cual, ante “costumbres consagradas”, sólo cabe mantenerse en el plano estrictamente descriptivo. Sin embargo, ponerse al margen de estas costumbres no es, como afirman los relativistas, particularmente “insolente” e “intrusivo”, sino la única actitud que posibilita el desapegado examen crítico de toda práctica social, momento que le está completamente vedado a este tipo de posiciones extremas.⁴⁹⁷

Es desde esta óptica, por tanto, que tal enfoque roza, al menos, los planteos de corte *romántico* y *comunitarista*, en la medida en que los primeros entienden que la “autenticidad” -como expresión más pura de lo que genuinamente “se es”- no requiere de ningún autoexamen “rigorista”,

los puntos de vista de los seres humanos están inevitablemente determinados por fuerzas de las que no son plenamente conscientes. (*Ibid.*, pp. 148-150). A diferencia de esto, el *pluralismo* sólo se preocupa por negar el “uniformitarismo” epistemológico o moral, aceptando, en cambio, sistemas de ideas y valores alternativos a los que entiende como *comprensibles* para los demás a la vez que susceptibles de *valoración* y *crítica*. Pero esta distinción permite ahora advertir las conexiones del relativismo con la mencionada “falacia naturalista”, consistente en aceptar la derivación de *prescripciones* a partir de *descripciones*. En efecto, en este contexto ello significa la pretensión de que la existencia *de hecho* de determinadas posiciones normativas y valorativas, involucre, sin más, la cuestión de su *legitimidad*. Dicho en otros términos, la notoria diversidad observable en las múltiples formas del *éthos* conduce, con frecuencia, a que de la relatividad *antropológico-cultural* pretenda deducirse, de manera no examinada, la “evidencia” de la relatividad *ética*. (Cfr. R. Maliandi, *op. cit.*, p. 34). Para un debate actual sobre el tema, ver también G. Crowder, “Pluralism and multiculturalism”, en *Society*, Vol. 45, N° 3 (2008), pp. 247-252.

⁴⁹⁶ J. Teichmann, *Ética social*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 25-26.

⁴⁹⁷ Cfr. J. Shklar, “El liberalismo del miedo”, en *op. cit.*, p. 37.

a la vez que los segundos hacen continua alusión a una “identidad comunal que nos atraviesa”, insistiendo en que sólo requiere ser “descubierta” y revalorizada por “autorreflexión”. No menor es, en este sentido, la afirmación de MacIntyre acerca de que “toda elección se hace dentro del sistema pero el sistema mismo no puede escogerse”, cuando precisamente en eso radica la cuestión de la justicia en toda su dimensión: no en la detección de qué es considerado justo *en* un determinado sistema establecido, sino en la posibilidad de evaluar la justicia del *propio sistema* como tal.

Sin embargo, más lejos aún llegan las posiciones de tono *escéptico*, en las que no se trata ya de una asimilación de la validez a la vigencia sino de la negación de una, otra, o ambas. Ya Nietzsche se referiría explícitamente a los dos tipos de “negadores de la moralidad”: los que no creen que los hombres obren por *razones* morales -es decir, quienes niegan la vigencia-, y los que no aceptan que la moral esté establecida sobre alguna *justificación* que la legitime -esto es, quienes niegan su validez-.⁴⁹⁸ De lo

⁴⁹⁸ Ver *supra*, cap II, A., p. 62. Más aún, Nietzsche llega, respecto de la primera cuestión, a negar su misma base, es decir, las nociones de libertad y responsabilidad, ya que “sólo porque el hombre se considera libre, no porque sea libre, siente el arrepentimiento y el remordimiento”. (*Humano...* I, afor. 39). Y respecto de la segunda, su “perspectivismo” no significa sólo que existen diversas ópticas sobre la realidad, sino que postula que toda vida orgánica ordena el mundo según una determinada perspectiva, autointeresada y excluyente, destinada a dar lugar al despliegue de la propia “voluntad de poder”. De allí que, más allá de los entusiasmos que, en su ambigüedad semántica, pueda despertar el perspectivismo nietzscheano, no deben ser desatendidas las implicancias de su drástica distinción entre las morales “ascendentes”, de la vida poderosa, y las morales “descendentes”, de la vida impotente. (Cfr. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche, op. cit.*, pp. 184-185). Como señala K. Löwith: “Quien habla ‘el lenguaje de quienes gobiernan el mundo’ y se considera, como Nietzsche, un destino europeo, no puede evitar ‘asumir’ este destino para demostrar que, efectivamente, lo es. El intento de eximir a Nietzsche de la culpa de su influjo en la historia es por tanto tan equivocado como el intento contrario de responsabilizarlo de todos los abusos secundarios que se han hecho con sus escritos. Desde luego, Nietzsche no se reconocería en Hitler, como no lo habría hecho Rousseau en Robespierre. Pero tal cosa no cambia el hecho de que ambos prepararon una revolución y abrieron, para otros, caminos que ellos mismos no recorrieron. No existe una correlación inequívoca entre la idea que expresa un escritor importante y sus posibles consecuencias históricas, pero todo pensamiento que se manifiesta públicamente tiene consecuencias, sobre todo, cuando es en sí provocador y llama la atención”. (K. Löwith, “Nietzsche, sesenta años después” (1960), en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX (Der Mensch im mitem der Geschichte: philosophische*

que deriva, por lo general, la idea de que la moralidad es una “ficción inconducente” que puede y *debe* ser abandonada; aunque adherir a ello significa caer, nuevamente, en autocontradicciones, ya que quien así lo sostiene, a la vez que rechaza todo orden normativo con sus dichos, reintroduce con ello una clara intención *valorativa* en la que censura algo que es percibido como un “mal” en tanto propone una alternativa, entendida ahora como un “bien”.

Por lo que, cuando esta valoración encubierta no es reconocida como tal, sólo parece quedar espacio para el “anhelo de revolución total”, como ocurre, según Rorty, con Foucault, cuando éste insiste en que dado que el “yo” es sólo lo que la inculturación hace de él, le está completamente vedada la posibilidad de actuar por razones “morales”. Más aún, desde esta óptica, tampoco cabe hablar de algo así como “el lenguaje del oprimido” ya que su pretendida “subjetividad” es un efecto más de los “mecanismos de poder”.⁴⁹⁹ De modo que, en tanto la corriente comunitarista pretende una más completa inmersión en la vida común, y la formación de un “yo” más “constitutivo” como camino de reconstrucción de una vida moral que visualiza en serio riesgo, Foucault exige, por el contrario, la más completa liberación, al sostener con firmeza que los supuestos logros de las instituciones modernas en cuanto a la “disminución del dolor” no compensan en absoluto las nuevas formas de coerción y pérdida de autonomía que tales pretendidas conquistas conllevan.⁵⁰⁰

Sin embargo, en tanto el tono, en gran medida, escéptico de este enfoque, contribuye al lúcido rechazo de los peores defectos de la racionalidad occidental y sus instituciones -detectando a quién ésta excluye, suprime, deslegitima, considera enfermo, loco o infantil, con lo que colabora en la defensa del punto de vista del “otro”-, ha sido observado también que tales minorías sólo logran encontrar en él una solidaridad parcial y estratégica. Es que, desde el momento en que esta toma de posición, en principio refrescantemente crítica, no asume ser, ella

Bilanz des 20. Jahrhunderts, 1932-1970), trad. A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 1990, p. 300).

⁴⁹⁹ Rorty remite aquí especialmente al opúsculo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (*Nietzsche, la Genéalogie et l'Histoire*, 1977).

⁵⁰⁰ Cfr. M. Foucault, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión* (*Surveiller et Punir: naissance de la prison*, 1975), Madrid, Siglo XXI, 1992.

misma, parasitaria de los logros de la modernidad en las esferas del derecho y la moralidad, se vuelve desconcertante. En efecto, en tanto teóricos como Foucault, Derrida y Lyotard argumentan en términos del más severo cuestionamiento a las instituciones democráticas modernas, sus posiciones reclaman, en definitiva, “un superliberalismo más pluralista, más tolerante y más abierto al derecho a la diferencia y a la alteridad que las versiones más bien formales y sobrias presentadas por John Rawls, Ronald Dworkin y Thomas Nagel”.⁵⁰¹ No queda claro, así, desde dónde exigen la concreción de tales valores “hiperuniversalistas” cuando al hacerlo se sitúan sobre las mismas bases de *autonomía* y *derecho a la diferencia* de las sociedades que explícitamente rechazan. Tal vez esto se debe a que, dado que no existe crítica posible que no se realice desde el marco de una incipiente *utopía* -la que siempre, por definición, tiene una determinada carga moral-, resulta inevitable que, aun en las críticas más radicales o, precisamente por ello, terminen reintroduciéndose las mismas categorías éticas que se pretende eludir en el discurso explícito.⁵⁰² Pero esto deja en claro que tal “escepticismo”, tan válido cuando opera como aguda reacción ante el *statu quo*, no logra ser tan extremo como sus representantes pretenden, en la medida en que, de ser realmente así, sólo le cabría la renuncia a toda forma de argumentación capaz de reintroducir, implícitamente, nuevas connotaciones morales.⁵⁰³

⁵⁰¹ S. Benhabib, *El Ser y el Otro...*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁰² Ch. Cordner señala al respecto que el “escepticismo” de Foucault frente a la idea de una “universalidad ética” se debe a que asume que ese criterio presupone necesariamente una noción unívoca de la “naturaleza humana”, y que dicha presuposición encubre el intento de forzar a las personas a conformarse a un modelo ético general e impuesto. Sin embargo, remarca Cordner que la “operación normalizadora del poder disciplinario”, o los “régimenes de verdad” como modos de *exclusión* de la *diferencia*, son la forma más desafortunada de entender el universalismo ya que lo interpretan exclusivamente -no sin cierta responsabilidad por parte de Kant- como una cuestión de “normas” concretas, a ser aplicadas a “todos” por igual, y sin excepción. Paradójicamente, a juicio de Cordner, la única forma viable de entenderlo está vinculada a la cuestión del *reconocimiento* de los demás como *iguales morales* en el sentido de verlos como “capable of the same kinds and depths of human fulfillment and suffering, happiness and misery, joy and despair, as we ourselves are -whatever their cultural differences from us-”. (Cfr. Ch. Cordner, “Foucault and Ethical Universality”, en *Inquiry*, N°47 (2004), p. 588).

⁵⁰³ Y en efecto, Foucault parece dar tal paso hacia una argumentación imposibilitadora de cualquier construcción ética al señalar con evidentes acentos nietzscheanos: “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad

Lo cierto es que, a pesar de estas diversas formas de *negación* de la moralidad, la razón práctica continúa interrogándose *por qué*, después de todo, obedecer las exigencias éticas. Y si la respuesta en principio es “porque así lo exige mi comunidad, la naturaleza, o Dios” -con lo que durante siglos se obtiene el basamento incondicionado para apoyar la intersubjetividad del deber-, también ya desde Platón subsiste el interrogante acerca de si “lo justo” es lo que los dioses mandan por tal, o a la inversa, ellos lo mandan porque es *justo*. Es esta interrogación la que alcanza su punto máximo en Kant, cuando éste se afirma en la idea de que el lugar de la razón no ha de ser ya el de asumir premisas metafísicas tradicionales, ni el de limitarse a indicar a los hombres los fines que naturalmente desean sino el de determinar qué es lo que *debe* ser hecho aun cuando esto *contradiga* el deseo personal o comunitario; que de lo que se trata es de la construcción de un “punto de vista moral”, un criterio, un ideal regulativo, una medida racional crítica, desde la cual enjuiciar distanciadamente la acción, apartándola del inevitable sesgo autointerésado que habrá de caracterizarla. Esto explica, a su vez, por qué las posiciones que aceptan el declive de las filosofías racionalistas y trascendentalistas de la modernidad no ven, sin embargo, en ello, el fin de todo proyecto filosófico, sino la necesidad de asumir una transformación de tal racionalidad capaz de concebirla ahora de manera “interactiva”.⁵⁰⁴

No obstante, para ello es necesario reconocer que el *historicismo* -por momentos *relativista*- que se fortalece a partir de la modernidad, tiene,

universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación. Y es precisamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aquello; pueden adaptarse al gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas, ocupe el puesto de los que las utilizan, se disfrace para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas”. (M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. J. Vázquez Pérez, 5.ª ed., Valencia, Pre-textos, 2004. pp. 40-41). Ver también N. Chomsky y M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate* (*Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind*, 1974), trad. L. Livchits, 2.ª reimpresión, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

⁵⁰⁴ S. Benhabib, *op. cit.*, p.16.

también, sus propios límites. Como señala K. Löwith: “Tenemos ahora una sensibilidad históricamente aquilatada para captar las diferencias entre las formas de vida humanas de las diferentes épocas y culturas, pero somos extrañamente insensibles a la continuidad mucho más esencial de las necesidades y pasiones, facultades y debilidades humanas más elementales”.⁵⁰⁵ E insiste: “el estudio de la historia perdería todo interés y todo sentido si los acontecimientos de la historia sólo fueran lo transitorio y no se mantuvieran también como algo relativamente duradero”.⁵⁰⁶ Dicho en otros términos, así como existe un *eje diacrónico*, atento a factores de cambio en la historia, debe ser tenido en cuenta, también, el *eje sincrónico* que, aunque sensible a su propia pluralidad -y sin aceptar recaer en “uniformitarianismos”-, evite excesos de signo contrario alentando la capacidad para la revisión y reestructuración de toda práctica social a la luz de las nuevas y ajenas.

Al reconocer, entonces, la centralidad de la dicotomía *onto-deóntica*⁵⁰⁷, la ética contemporánea confirma que si bien es cierto que -*quaestio facti*- “todas son interpretaciones”, algunas habrán de ser -*quaestio juris*- más aceptables que otras. Así parece reconocerse, finalmente, desde el neopragmatismo, cuando se admite que “la idea de que las controversias de orden moral y político tienen que llegar a reducirse a ‘primeros principios’ es razonable sólo si implica que debemos buscar un *terreno común* con la esperanza de lograr el *consenso*”.⁵⁰⁸ Por lo que, junto con la hermenéutica y el procedimentalismo contemporáneos, se asume aquí el hecho de que, dado que se parte inevitablemente de puntos de vista *particulares* -y esto involucra tanto individuos como comunidades-, toda “vocación de universalidad” radica en la capacidad para convocar el mayor grado posible de *aceptabilidad*. Es esto lo que explica, en suma, que la respuesta que la hermenéutica pretende dar a la cuestión esté modelada sobre la *Crítica del juicio* kantiana: “El filósofo hermeneuta propone su tesis no sobre la base de una demostración sino casi como un juicio de gusto, cuya universalidad se realiza como resultado de un consenso siempre contingente y dispuesto a ampliarse”.⁵⁰⁹ Es clara,

⁵⁰⁵ K. Löwith, “El ser humano y la historia” (1960), en *op. cit.*, p. 242.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁰⁷ Cfr. R. Maliandi, *op. cit.*, pp. 22 y ss. y 42 y ss.

⁵⁰⁸ R. Rorty, “La priority...”, en *op. cit.*, p. 190 (la cursiva es agregada).

⁵⁰⁹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, p. 101.

así, la transición contemporánea desde la inicial categoricidad “monológica” de la razón práctica kantiana al fortalecimiento de la “intersubjetividad” presente en la tercera *Crítica*. Permanece, sin embargo, intacta, su misma convicción, acerca de que el “pedir” y “dar” reconocimiento, en el complejo ámbito de la opinión, constituyen la esencia misma del “juicio” y, en el seno del *espacio público*, la esencia misma de la razón.

B. CONCLUSIÓN

En este cuarto capítulo de la investigación -que, cabe recordar, fuera establecida en términos del “cuestionamiento y resignificación del universalismo ético en el seno del debate liberal-comunitario”- tuvo lugar la discusión central en torno de esta corriente de pensamiento práctico desafiada aquí a posicionarse frente a un conjunto bifronte de demandas expectantes de una más detenida valoración y jerarquización.

De este modo, en relación al primer punto del debate -*atomismo individualista / gregarismo igualitarista*- llegaría a concluirse en este apartado que, si junto con la totalidad de la crítica, explícita, al menos, se acepta que la noción de “ser humano” consolidada en la actualidad como núcleo del pensamiento occidental es, en efecto, la de un ser libre e igual en dignidad a los demás, de allí se desprende que las ideas de “persona autónoma” y “libertad negativa” en las que tales características quedan plasmadas dentro de la tradición universalista, constituyen un pilar ético-político central, difícilmente objetable. Aun sobre estas bases, se avanza aquí en la idea de su posible complementación con una noción de “libertad positiva” tal que, entendida como real ejercicio de las capacidades de cada ser humano, conduce, a su vez, al compromiso concreto con el sistema ético-político capaz de favorecerlas. De manera que la afirmación de la autonomía personal, presente en la firme orientación universalista hacia la “promoción individual”, se muestra, en este caso, como la *condición necesaria pero no suficiente* para la resolución de esta díada, la que da muestras de requerir ser articulada con una interpretación “ontológicamente holista” de la vida social, en la que, si las partes requieren del “todo” para su realización, el “todo” sólo se mantiene y queda garantizado a través de una fortalecida pertenencia en términos de participación.

Por su parte, la discusión generada por el punto dos -“*exceso*” de *justicia / falta de justicia*- retoma el planteamiento básico de la corriente universalista respecto de que su núcleo definitorio es la cuestión de la “corrección” del trato entre seres humanos, asumiendo la inviabilidad de expectativas generalizadas de carácter supererogatorio, en la convicción de que no resulta viable la concreción de una fraternidad real no instalada sobre la base de, al menos, unos mínimos criterios de justicia. Tal exigencia se cristaliza, así, como la tensión “convencional-

posconvencional” en la aceptación de que las habituales autocomprensiones en términos de un “nosotros”, propias del plano fáctico de la vida comunitaria, no siempre involucran la consideración -en sentido kantiano- de todos y “cada uno” de nosotros, la que, por el contrario sí ofrece el nivel normativo representado por el enfoque universalista. No obstante, tal premisa es reconocida aquí como *condición necesaria aunque no suficiente* para un deseable equilibrio ético-político en tanto está particularmente referida al “otro generalizado”, reconocido, en mayor medida a nivel legal, pero desde el que resta aún, según se lo ve en la actualidad, avanzar hacia el “otro concreto”. Una vía posible para ello indica que si lo requerido en el apartado anterior es la extensión de los compromisos desde la esfera “privada” a la “pública”, de lo que se trata ahora es de la proyección inversa, por entenderse que aquella constituye uno de los ámbitos más necesitados de atención y reformulación.

En cuanto a la discusión que tiene lugar en el tercer punto - *“desencantamiento” del mundo / traición al “desencanto”*- se observa, en rasgos generales, la aceptación de dicho proceso cultural como parte de una evolución histórica que da muestras de la notoria capacidad humana para otorgar al mundo múltiples y divergentes significados. Así lo asume la corriente universalista sobre la base de que resulta contradictoria la afirmación de la autonomía -caracterizada por el derecho a ser y hacer- si ésta no se da en contextos de real pluralidad gnoseológica y valorativa. No obstante, la asunción de tal diversidad representa, en este apartado, *condición necesaria aunque no suficiente*, en la medida en que, en rasgos generales, se demanda también aquí la capacidad para una abierta y permanente interacción con otros puntos de vista que, aunque en ciertos aspectos inconmensurables -y, por tanto, no susceptibles de ser categorizados en términos de “mejor” o “peor”-, sí en cualquier caso comprensibles y mutuamente enriquecedores. Se trata, en definitiva, de la “fusión de horizontes” por la que aboga la hermenéutica, fusión que si a algo se opone expresamente es al ensimismamiento de aquellas autocomprensiones de la vida social que ven la interacción en términos de amenaza para la propia particularidad.

Con respecto al cuarto punto -*moral como creación / moral como descubrimiento*-, la discusión se plantea en torno de la dicotomía “deonto-axiológica”, como aquella centrada en la cuestión de la priorización de la norma obligatoria o de los valores y finalidades a los que es posible

orientar la vida personal y colectiva. Se llega aquí, por tanto, a la consideración de que es el propio reconocimiento de la centralidad de la “racionalidad” de los fines y objetivos particulares lo que vuelve necesaria la capacidad humana para la articulación de tales motivaciones -muchas veces incompatibles-, es decir, la “razonabilidad”. De manera que la posibilidad de darse objetivos y valoraciones propios constituye, en este caso, la *condición necesaria pero no suficiente*, llevando a la tradición universalista a poner el acento en aquella, de entre estas dos variables, que se asume como previsiblemente menos espontánea, esto es, la capacidad de aceptar el marco normativo básico que asegura las mismas posibilidades para todos, sólo dentro del cual habrá de producirse la fundamental búsqueda axiológica.

Con respecto al quinto tópico *-carecer de un concepto de naturaleza humana / basarse en él-* se destacan en este apartado las dificultades de sostener un concepto unívoco de “naturaleza humana”, aunque queda en pie en la discusión la constatación de la gran influencia de la trama de relaciones intersubjetivas en la conformación de toda personalidad individual, con la consiguiente vulnerabilidad que de allí se desprende. Por lo que la inviabilidad de una noción -en sentido positivo- de “naturaleza humana” parece constituir aquí la *condición necesaria pero no suficiente* para la resolución de esta diáda desde el momento en que es posible no saber, en efecto, qué es el hombre y cuál es el bien para él, pero sí cabe, todavía, determinar qué es lo que lo contradice por completo. De manera que se observa, en este caso, la tendencia a coincidir con la tradición universalista en cuanto a la necesidad de dar finalmente el paso desde el tradicional planteamiento de la cuestión en sentido “positivo”, hacia uno en términos “negativos”, capaz de extender globalmente -es decir, en forma cosmopolita- el sentido del “límite” ante la dignidad ajena.

Finalmente, el sexto tópico en debate *-“Todas son interpretaciones”/ Y ésta también lo es-* advierte sobre todo dogmatismo intransigente, de modo que estimula, desde otro ángulo, la disposición contemporánea a aceptar la evidente pluralidad de formas de vida y opinión. Sin embargo, queda en claro también, en esta diáda, que la posibilidad de decantamiento en términos de interpretaciones relativistas o escépticas, conlleva el riesgo de nivelar finalmente toda posición, invalidando en ello cualquier intento de argumentación normativa o axiológica. De manera que se hace presente, en este caso, la dicotomía “onto-deóntica”, según la cual el

reconocimiento de la diversidad de interpretaciones existentes “de hecho” resulta *condición necesaria pero no suficiente*, en tanto resta todavía distinguir cuáles de tales creencias y prácticas -a la luz de la experiencia histórica y la comparación intercultural- permiten ser legitimadas para la vida en común y cuáles, ciertamente, no. Quienes así lo entienden -entre ellos la propia tradición universalista-, no discuten ya el valor de cada toma de posición particular como punto de partida básico; pero sí mantienen activa la ambición por cierto grado de “consenso” para aquello que han llegado a concebir como “bello”, “bueno” o “verdadero”.

CAPÍTULO V

SITTLICHKEIT Y PHRÓNĒSIS COMO NOCIONES CLAVE EN LA RESIGNIFICACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA MORALITÄT

A. PERMANENCIA DE LA *SITTLICHKEIT* HEGELIANA

El capítulo anterior procuró dar muestras del modo en que la corriente universalista se encuentra abocada, dentro del conjunto más amplio del pensamiento ético-político contemporáneo, a la elaboración de nuevas formas de equilibrio a partir de aquellos elementos teóricos básicos provistos tanto por la propia tradición como por su crítica. Se vio allí de qué manera tales intentos de jerarquización y articulación de elementos surgidos del recorrido histórico forman parte del característico esfuerzo abstractivo que acompaña a todo pensamiento práctico en sus intentos por poner claridad en la gran complejidad del *éthos*. De hecho, tales abstracciones sólo tienen significación en tanto interactúan en forma imbricada con la realidad, lo que hace de ellas estructuras siempre provisionales, susceptibles de ser rearticuladas en función de los contextos en cuestión. Es en este mismo sentido que resta ahora considerar el lugar que cabe en tal configuración a aquellas otras dos nociones centrales -la *Sittlichkeit* hegeliana y la *phrónēsis* aristotélica- que operaran desde el comienzo de esta investigación como contrapuntos clave de la *Moralität* kantiana en la medida en que la discusión que aquí tiene lugar las condujera a conformar -pese a sus profundas diferencias- un único frente común en pretendida oposición con aquélla. De manera que lo que este capítulo intentará elucidar es en qué medida ambos conceptos fundacionales constituyen elementos irreductibles dentro de aquella cuestión más amplia que, de este modo, no tienen por qué ser concebidos necesariamente como esquemas morales *alternativos*.

En este orden de cosas es cierto, como se vio,⁵¹⁰ que la noción hegeliana de *Sittlichkeit* representa una instancia clave en el cuestionamiento del carácter “formal” y “abstracto” con el que *Moralität* kantiana quedaría configurada. En efecto, Hegel coincide con Kant en que la verdadera conciencia moral es la disposición a “querer lo *en sí* y *por sí*

⁵¹⁰ Ver *supra*, cap. I. C., p. 49.

bueno”; pero difiere radicalmente de él en cuanto a que esto significa la necesidad de contar con “principios firmes” que sean para la conciencia “determinaciones objetivas por sí y deberes”.⁵¹¹ Ella es, ciertamente, “algo sagrado”, pero si lo que el individuo “*considera bueno* es en realidad, bueno, sólo puede saberse examinando el *contenido* de lo que pretende ser bueno”.⁵¹² De no ser así, se trata una “retórica acerca del *deber por el deber mismo*”⁵¹³, de una virtud para la que la “abstracción carente de esencia es la esencia” y, en definitiva, de una vida moral para la que los fines ideales son “como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes pero no edifican nada”.⁵¹⁴

Por el contrario, es claro, para Hegel, que la conciencia moral desea “verse realizada *ella misma*”⁵¹⁵, por lo que esto implica transitar desde aquella “concepción moral del mundo” hacia la dimensión concreta y viviente que constituye la verdadera “sustancia ética” del obrar humano. Es necesario, de este modo, establecer cuáles son los *contenidos concretos* que habrán de ser efectivizados dado que “si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares”.⁵¹⁶ Así, sólo si “se admite y supone que la propiedad y la vida humana *deben existir y ser respetadas*, entonces cometer un robo o un asesinato es una contradicción”.⁵¹⁷ De lo contrario, el criterio de que “no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción”.⁵¹⁸ Por lo que será en este contexto en el que el concepto de “eticidad” (*Sittlichkeit*) se constituya en el nivel de la *libertad concreta* por el que se produce la *Aufhebung* conceptual entre el “derecho formal o abstracto” (*das abstrakte Recht*) -deberes y derechos jurídicos- y la “moralidad” (*Moralität*) -propósitos e intenciones morales- los que confluyen en aquella dimensión en la que “la libertad, en

⁵¹¹ GPR §137, p. 122; FD, p. 168.

⁵¹² *Idem*.

⁵¹³ Cfr. GPR §135, p. 120; FD, p. 166.

⁵¹⁴ PhG, p. 289; FE, p. 229.

⁵¹⁵ PhG, p. 444; FE, p. 353.

⁵¹⁶ GPR §135, p. 120; FD, p. 166.

⁵¹⁷ GPR §135, p. 121; FD, p. 167 (la cursiva es agregada).

⁵¹⁸ FD, p. 167. (Agr.).

cuanto sustancia, existe como *realidad y necesidad* y al mismo tiempo como voluntad *subjetiva*".⁵¹⁹ Entre la universalidad objetiva de la ley y la particularidad subjetiva de los preceptos e intenciones se da, así, una tensión que el individuo percibe como obligación, como deber ser; pero es sólo en la *eticidad* que se alcanza un "contenido fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las *instituciones y leyes existentes en sí y por sí*".⁵²⁰

No obstante esto, también esta tercera y última fase del despliegue del concepto de libertad evoluciona internamente en tres momentos dialécticos en los que la *Sittlichkeit* realiza el tránsito desde la "familia", entendida como "la *sustancialidad inmediata* del espíritu" que "se determina por su unidad *sentida*, el *amor*"⁵²¹, hacia la esfera de la "sociedad civil" (*bürgerliche Gessellschaft*), cuya configuración desintegra, por el contrario, aquella unidad sustancial básica dando lugar a una "unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por lo tanto *formal* por medio de sus *necesidades*, por medio de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses

⁵¹⁹ GPR §33, p. 49; FD, p. 66.

⁵²⁰ GPR §144, p. 156; FD, p. 195. Hegel precisa aquí que, aunque "*Moralität*" y "*Sittlichkeit*" corrientemente se utilizan como sinónimos, él las considera con un sentido esencialmente diferente debido a que, en tanto el lenguaje kantiano recurre con preferencia a la primera, a su juicio, los principios prácticos de aquella filosofía hacen imposible el punto de vista de la segunda, a la que incluso "atacan" expresamente. (Cfr. GPR §33, pp. 49-50; FD, p.67). Señala al respecto J. Hyppolite que para expresar la diferencia tan importante que hace Hegel entre los términos *Moralität* y *Sittlichkeit* es posible adoptar convencionalmente las expresiones "moralidad" y "mundo ético", en donde la palabra "ético" tiene la ventaja de vincularse etimológicamente con el término "*éthos*", "costumbre", uso que Hegel asume que tiene su equivalente en el término alemán "*Sitte*". Por su parte, el concepto "moralidad" está vinculado a la voz latina "mores", pero con ella Hegel pretende significar que la moralidad en sentido kantiano es sólo un *momento* y no el *todo* de la vida ética; ella corresponde al estadio de la reflexión *subjetiva* y se sitúa entre la vida inmediata de un pueblo y la organización *objetiva* de la sociedad y del Estado. (Cfr. J. Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, op. cit., p. 19). Como se vio, esta interpretación de "moral" y "ética" por parte de Hegel da lugar a una conceptualización diferente del uso contemporáneo de los términos que, en rasgos generales, entiende a la "ética" como el nivel reflexivo que tematiza el fenómeno "moral" espontáneo. (Ver *supra*, cap. I, A., 1, n. 26, p. 12).

⁵²¹ GPR § 158, p. 149; FD, p. 205.

particulares y comunes”.⁵²² Pero esto significa que en ella la persona concreta “es para sí un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades” aun cuando “está en *relación* con otra particularidad, de manera que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra...”.⁵²³ Por lo que, “en la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular”.⁵²⁴ Sin embargo, cuando tal modo de interacción es trasladado al tercer momento dialéctico de la *Sittlichkeit*, es decir, al estado⁵²⁵, la expansión de la esfera de la sociedad civil significa, para Hegel, la desaparición de la asociación política como tal. Se produce, así, la oclusión de lo político por lo social y aquel ámbito se transforma en un pseudoespacio público en el que los sujetos se comportan sólo como propietarios y consumidores. Esto significa, en suma, que “el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último”⁵²⁶, en tanto, por el contrario, “la *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero”. Por lo que Hegel presenta su propio concepto de “estado” como “fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública

⁵²² GPR §157, p.149; FD, p. 204.

⁵²³ GPR §182, p.165; FD, p. 227.

⁵²⁴ *Ibid.*, (Agr.). Como es sabido, la expresión “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) está vinculada, en lengua alemana, específicamente a la forma de vida social surgida con la emancipación de la burguesía urbana europea frente al dominio político y eclesiástico del feudalismo, durante los siglos XVII y XVIII; más adelante designa la sociedad de clases del siglo XIX, la sociedad burguesa o *Bourgeoisgesellschaft*, centrada en el proceso de valoración del capital y del trabajo, y constituida por grupos antagónicos. De manera que con ella Hegel hace referencia a la compleja red de relaciones e instituciones sociales, económicas y jurídicas de la sociedad capitalista industrial. Sin embargo, se da aquí un importante matiz semántico con respecto al uso del concepto de “sociedad civil” por parte de la tradición que, partiendo de la *koinonía politiké* aristotélica, y traducida al latín como *societas civilis*, llegará hasta Locke y Kant, pasando por Santo Tomás de Aquino, no en su significación de “sociedad burguesa”, como distinta del ámbito del estado, sino como “sociedad política jurídicamente constituida”, y, por tanto, como idéntica a él. (Cfr. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica (Metaphysik und Metapolitik*, 1975), trad. E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1977, II, pp. 97-98).

⁵²⁵ Se respeta aquí el uso de la minúscula utilizado en la versión castellana de la *Filosofía del Derecho*.

⁵²⁶ GPR §258, p. 208; FD, p. 284.

consagrada a ella”⁵²⁷, volviéndose, para él, inadmisibles como fundamento de su origen la doctrina del “contrato social”, en la que su gestación depende del “arbitrio” de los individuos. Por el contrario, a juicio de Hegel, la intromisión de tales relaciones de propiedad privada en las cuestiones del estado es la que provoca las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad⁵²⁸, siendo que la “determinación racional del hombre es vivir en un estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde”.⁵²⁹ De manera que éste tampoco representa, de un modo incondicionado, la “protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos singulares”⁵³⁰, ya que toda forma de unión social -que en Locke, Rousseau o Kant fuera concebida como “sociedad de ciudadanos libres e iguales”- sólo constituye, desde esta óptica, el “sistema de las necesidades”, cuya función primaria es la económica, constituida jurídicamente. Por otra parte, los derechos políticos individuales no son, hablando estrictamente, “propiedad privada”, sino derechos universalmente asignados por las normas impersonales y generales de la ley, haciendo que el ámbito del contrato privado nunca pueda dar completa cuenta del carácter universal y público del estado moderno sino que, en cambio, deba presuponerlo. Así, “contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su *concepto* lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular”.⁵³¹

De manera que la *Sittlichkeit* de una sociedad dada encarna y da expresión a una cierta “autocomprensión” del agente y su comunidad, muy diferente del mero *modus vivendi* al que, a juicio de Hegel, conducen el modelo de la *Moralität* kantiana, juntamente con la teoría del contrato social.⁵³² Por el contrario, en la eticidad lo “universal”, deja de ser, como

⁵²⁷ GPR §157, p. 149; FD, p. 204.

⁵²⁸ GPR §75, p. 80; FD, p. 109.

⁵²⁹ FD, p. 110. (Agr.).

⁵³⁰ GPR §100, p. 96; FD, p. 130.

⁵³¹ GPR §258, p. 210; FD, p. 285.

⁵³² Al respecto ha señalado Ch. Taylor que se da en Hegel un claro distanciamiento respecto de lo que contemporáneamente es caracterizado como la “teoría causal de la acción”, según la cual se acepta como un hecho la capacidad de los sujetos para dar inicio a comportamientos sólo como resultado de elecciones *conscientes individuales*. Tales maneras de actuar tienen su origen, según este modelo, en deseos e intenciones *particulares*, de modo que los comportamientos *colectivos* son entendidos en él

en este moralismo, un “*ser en sí*” abstracto, y se convierte en un momento de la acción humana, en un “*ser para otro*”; como tal, lo universal no ha desaparecido, sino que ha adquirido un nuevo significado que es el del *reconocimiento* de la acción por parte de las *otras* individualidades.⁵³³ Por lo que, en este contexto, “la *esencia* del acto, el deber, consiste en la *convicción* de la buena conciencia acerca de él; y esta convicción es precisamente el *en sí* mismo; es la *autoconciencia en sí universal* o el *ser reconocido* y, con ello, la realidad”.⁵³⁴ De modo que tal reconocimiento amplía la noción de particularidad humana haciendo que la autoconciencia sólo exista por mediación de las demás, que son quienes contribuyen a la “convicción del deber”, es decir a alcanzar aquello que tiene “consistencia y existencia”. “Aquí ya no hay, pues, para qué hablar de una buena intención que no ha llegado a realizarse ni de que al bien le vaya mal, sino que lo que se sabe como deber se ejecuta y convierte en realidad precisamente porque lo que responde al deber es lo universal de todas las autoconciencias, lo reconocido y, por tanto, lo que es”.⁵³⁵

De manera que la “buena conciencia” (*Gewissen*) es claramente diferenciada por Hegel de la “conciencia honrada” (*Bewusstsein*) de Kant ya que aquélla constituye, a diferencia de la kantiana, el “alma bella” que ha encontrado la forma de reunificar, gracias a la aceptación de sus sentimientos, la concepción rígida del deber con la inclinación espontánea de la naturaleza.⁵³⁶ Así como Schiller había intentado reconciliar por medio de la educación estética los dos términos -libertad y naturaleza- que Kant opusiera de manera tan radical, para Hegel, ahora, la buena conciencia constituye “la genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina”. Aunque, para ser capaz de darse a sí misma tal conciencia objetiva, el “alma bella” necesita formar parte de una *comunidad* en la que lo que cuenta no es tanto la acción en cuanto tal, como la seguridad que cada cual da a los demás de la pureza de sus

simplemente como el resultado de la totalidad de las acciones *convergentes* de tales individuos. (Cfr. Ch. Taylor, “La filosofía del espíritu de Hegel” (“Hegel’s philosophy of mind”, 1985) en *La libertad de los modernos, op. cit.*, pp. 98- 118).

⁵³³ *PhG*, p. 470; *FE*, p. 373.

⁵³⁴ *Ídem*.

⁵³⁵ *Ídem*.

⁵³⁶ *PhG*, p. 483; *FE*, p. 384.

intenciones.⁵³⁷ Por lo que el estado ejerce, en el modelo hegeliano, un rol mucho más sustancial que el que se le adjudica en la teoría liberal clásica, en cuanto a la articulación y formación de intereses compartidos. Así, éste no es, rectamente entendido, un “árbitro neutral” de objetivos individuales sino que constituye la “bella totalidad” *-schöne Totalität-* que Hegel contrapone a la concepción utilitaria e individualista del estado, presente, a su juicio, en las teorías del contrato social. En definitiva, el estado constituye una realidad histórica que sobrepasa infinitamente al individuo, pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva. “Su ser para sí es, por tanto, en sí *universal*” y el egoísmo algo solamente supuesto, ya que no cabe, aquí, algo que no beneficie a todos.⁵³⁸ Por lo que Hegel se muestra, efectivamente, cercano al modelo aristotélico de comunidad ética, en la medida en que asume que los hombres más sabios de la antigüedad han sabido formular “la máxima *de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*”⁵³⁹;

⁵³⁷ *PhG*, p. 481; *FE*, p. 382. Siempre según la interpretación de Taylor, Hegel da muestras, aquí, de estar vinculado a lo que, frente a la “teoría causal de la acción”, es caracterizado como la “teoría cualitativa de la acción”, según la cual las conductas humanas están imbuidas por las finalidades que las dirigen de tal modo que éstas no son ontológicamente separables de aquéllas. Más aún, una acción puede ser, en su inicio, totalmente irreflexiva; puede tratarse de algo realizado sin plena conciencia, siendo ésta, por el contrario, el objetivo a alcanzar. Por lo que, desde esta óptica -y con evidentes conexiones con la interpretación herderiana- el sujeto y todas sus funciones están ineludiblemente “encarnadas” dado que aquél es, en primer lugar, un “animal racional”, un ser viviente que piensa, y, en segundo término, un ser “expresivo” para el que el pensar se da siempre y necesariamente en un determinado medio, como manifestación de todo un proceso vital. Pensamiento y sentimiento tienen, así, su sede en una unidad compleja en la que -a diferencia de lo que ocurriera con el modelo de la *Moralität-* deseos sensoriales e impulsos son asumidos como factores intrínsecos, también, a la libertad. De manera que, como agentes, los individuos tienen ya cierta idea, aunque oscura e inarticulada de lo que hacen, por lo que, de lo que se trata es de dar plena conciencia a esa idea. Pero esto significa que la acción *no* corresponde en último término exclusivamente a los *individuos*, sino que hay acciones cuya matriz es irreductiblemente *colectiva*. El agente puede ser también una *comunidad* dado que es en ella que la actividad alcanza nociones de sí cada vez más adecuadas a través de conceptos y símbolos, pero también por la mediación de instituciones y prácticas comunes, entendidas, en este contexto, como formas de acción transindividual. (Cfr. Ch Taylor, *op. cit.*, pp. 99-111).

⁵³⁸ *PhG*, p. 368; *FE*, p. 294.

⁵³⁹ *PhG*, p. 266; *FE*, p. 211.

de modo que sólo “en una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, y *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias”⁵⁴⁰, haciendo que el hábito ético se convierta en una “*segunda naturaleza*” que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural.⁵⁴¹ Por lo que -a diferencia de lo que ocurre con *Moralität* kantiana-, la virtud antigua “tenía una significación segura y determinada pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo y como su fin un *bien real ya existente*”; “no iba, pues, dirigida *contra* la realidad como una *inversión universal* y contra un *curso del mundo*”.⁵⁴²

Se desprende también de aquí, entonces, que, en el sistema hegeliano, el conjunto social más amplio posible para el establecimiento de deberes morales compartidos está constituido por la categoría de “ciudadano” del estado, desde el momento en que es sólo dentro de sus márgenes que cabe establecer derechos y deberes *positivos*, extensivos a la mayor cantidad de individuos posible considerados bajo un aspecto común. Se desestima, así, la existencia de deberes con posibilidad de extenderse más allá de las obligaciones de una determinada sociedad dado que, como se vio, las normas positivas están siempre ligadas, por definición, a los contextos, capacidades y necesidades de la comunidad ética en cuestión.⁵⁴³ De manera que, para Hegel, resulta prioritario confirmar que “en esta determinación el estado tiene *individualidad*, que existe esencialmente como individuo, y es en el soberano un individuo inmediato y real”⁵⁴⁴; por lo que la individualidad “aparece como *relación con otros estados*, cada uno de los cuales es independiente frente a los otros”.⁵⁴⁵ Esto hace que Hegel considere que “aquellos que expresan el deseo de que una colectividad que constituye un estado más o menos independiente y tiene centro propio, abandone este núcleo y su independencia para formar con otro una nueva totalidad saben poco de la naturaleza de una colectividad y

⁵⁴⁰ GPR §150, p.145; FD, p.199.

⁵⁴¹ GPR §151, p. 147; FD, p. 201.

⁵⁴² PhG, p. 290; FE, p. 229.

⁵⁴³ Ver *supra* cap. I, A., pp. 15-16.

⁵⁴⁴ GPR §321, p. 278 ; FD, p. 369.

⁵⁴⁵ GPR § 322, p. 278; FD, p. 370.

del orgullo que tiene un pueblo por su independencia”.⁵⁴⁶ Descree, así, de la *Federación de paz* kantiana dado que, a su juicio, “aunque se constituya una familia con diversos estados, esta unión, en cuanto individualidad, tendrá una nueva oposición y engendrará un nuevo enemigo”.⁵⁴⁷ Por lo que la representación kantiana de la “paz perpetua” presupone, para Hegel, “el *acuerdo* entre los estados, que se basaría en motivos morales o religiosos, y siempre en definitiva en la particular voluntad soberana, con lo que continuaría afectada por la contingencia”.⁵⁴⁸

De manera que, en tanto este aspecto de la distinción entre los modelos -en sentido amplio- de la *Moralität* y la *Sittlichkeit* conduce, efectivamente, a interpretaciones divergentes en cuanto al modo de resolución de las relaciones transcontextuales, es posible entender, al mismo tiempo, que la prefiguración hegeliana de la distinción entre “sociedad” (*Gesellschaft*) y “comunidad” (*Gemeinschaft*)⁵⁴⁹ merece ser analizada aquí con más detenimiento. En efecto, el concepto de “sociedad civil” de Hegel es entendido contemporáneamente como la caracterización plena de la idea de “sociedad” entendida como “aquellas esferas de socialización en donde los sujetos concuerdan en consideraciones racionales ajustadas a fines, con el objeto de obtener la recíproca

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 279; *FD* p. 370.

⁵⁴⁷ *FD* §324 (Agr.), p. 373

⁵⁴⁸ *GPR* §333, pp. 285-286; *FD*, p. 379. Como es sabido, la solución prevista por Hegel para este tipo de interacciones está íntimamente relacionada con las premisas metafísicas de su sistema (Cfr. *GPR* §340, p. 288; *FD*, p. 382). Señala B. Bourgeois al respecto que la teoría de la esencia de estas relaciones, “a las que ya no se considera desde el punto de vista particular, del estado, sino desde el punto de vista universal de la *vida internacional*, indica que la soberanía del estado, ‘poder absoluto sobre la tierra’, implica la inexistencia de todo ‘pretor’ por encima de los estados, de todo poder supraestatal, de toda organización internacional como aquella a la cual Kant quería confiar el mantenimiento de la paz perpetua”. Por el contrario, según aquí se expresa, la realización del derecho internacional y el cumplimiento de los tratados que lo invocan dependen de la arbitrariedad de los estados, que por eso mismo “están unos en relación con otros en *estado de naturaleza*”. Por lo que en definitiva, “las exigencias de la *moralidad* carecen de sentido en esta esfera más concreta de las relaciones entre totalidades éticas representadas por los estados”. (B. Bourgeois, en *El pensamiento político de Hegel (La pensée politique de Hegel, 1969)*, trad. A. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 144).

⁵⁴⁹ Difundida particularmente como tal a partir de la obra de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlín, 1912.

maximización del provecho individual”⁵⁵⁰; por el contrario, el “estado” del sistema hegeliano, concebido a la manera de la *koinonía* aristotélica, como unidad que posee un *télos* inmanente, caracterizaría plenamente la idea de “comunidad” concebida como aquella “forma de socialización en la que los sujetos en razón de su procedencia común, proximidad local, o convicciones axiológicas compartidas han logrado un grado tal de consenso implícito que llegan a sintonizar en los criterios de apreciación”.⁵⁵¹ No obstante esto, tal caracterización ha mantenido abierta la interrogación acerca de cómo interpretar nociones tales como “criterios comunes de apreciación” o “fin superior” al momento de constituirse en estímulos a la capacidad de los sujetos para relacionarse entre sí, superando las limitaciones de la “libertad negativa”, propia del modelo contractual.

Tal interrogante logra clarificarse, sin embargo, en la medida en que es reconocido el hecho de que, tanto la “primacía de la actividad del grupo” como la “formación de lazos positivos” entre sus miembros, *no* significa necesariamente tener que apelar a la existencia de un “sujeto social” o un “organismo moral” munido de una única *Weltanschauung* asumida colectivamente. Por el contrario, de aceptarse como central la existencia de un “bien de comunidad”, éste debe poder coexistir con la constatación de que la tendencia evolutiva de la vida social moderna -como también lo entendiera Hegel- ha ido orientándose consistentemente hacia una cada vez mayor particularización de las valoraciones y los objetivos de vida.⁵⁵² En efecto, el filósofo deja claramente establecido que el estado moderno no puede ser ya concebido de acuerdo con el modelo del estado antiguo⁵⁵³; de manera que parte fundamental de tal transición queda reflejada en el contexto del “derecho abstracto”, en este caso, a través de la noción

⁵⁵⁰ Cfr. A Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, en *op. cit.*, p.10.

⁵⁵¹ *Ídem.*

⁵⁵² Cfr. *ibíd.*, p. 9.

⁵⁵³ Como es sabido, mientras que para el joven Hegel la libertad no era todavía el “libre arbitrio” del individuo, sino más bien la relación armoniosa entre el individuo y la ciudad -es decir, mientras que el ciudadano antiguo era libre precisamente porque *no* oponía la libertad privada a la pública y pertenecía por completo a la *polis*-, con posterioridad acepta Hegel que tal relación se ve profundamente modificada en el estado moderno, en gran parte debido a que el cristianismo y el derecho romano dejan instaladas las verdaderas raíces del “individualismo moderno” a través del principio de la “subjetividad del ser por sí”. (Cfr. *GPR* §185, p. 166; *FD*, (agr.), p. 230).

normativa de “persona”. Ésta es definida allí como la “*universalidad* de la voluntad libre por sí”, como “la *simple* relación consigo mismo en su individualidad, relación autoconsciente, pero carente de contenido”⁵⁵⁴; es decir, aunque se trata todavía de un ser “finito” y “perfectamente determinado”, el sujeto se tiene como yo abstracto en todos los aspectos, por lo que se ve a sí mismo “como *infinito, universal y libre*”.⁵⁵⁵ Hegel confirma, de este modo, que tal capacidad para la abstracción da a cada persona acceso a la dimensión jurídica y, con ella, a la posibilidad de conceptualizar el fundamento del derecho abstracto, cuyo precepto señala: “*sé una persona y respeta a los demás como persona*”⁵⁵⁶; por lo que ser capaz de concebir “leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*”, es lo que le posibilita su actuar en el mundo conforme a ellos.⁵⁵⁷ No obstante esto, dado que en el derecho formal no se atienden los intereses particulares, como tampoco las causas personales que determinan a cada voluntad⁵⁵⁸, respecto de la acción concreta, el derecho abstracto se constituye sólo como “*posibilidad* frente a un contenido ulterior”; la determinación jurídica, así, “es sólo un *permiso* o una *autorización*”. Se limita a algo negativo: “*no lesionar* la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay, por tanto, *prohibiciones jurídicas*”.⁵⁵⁹

Sin embargo, también para Hegel, “el yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto”.⁵⁶⁰ Este segundo momento, de la “determinación” es, así, “al igual que el primero, negatividad y eliminación: es la eliminación de la primera negatividad abstracta”.⁵⁶¹ Pero esto significa, en definitiva, que “al cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo de alguna manera su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su situación en el estado debe nacer el derecho de que la cosa pública devenga *su propia cosa*

⁵⁵⁴ GPR §35, p. 51; FD, p. 71.

⁵⁵⁵ *Ídem*.

⁵⁵⁶ GPR §36, p. 52 ;FD, p. 72.

⁵⁵⁷ GPR §258, p. 209; FD, p. 284.

⁵⁵⁸ GPR §37, p. 52; FD, p.73.

⁵⁵⁹ GPR §38, p. 53; FD, p.73

⁵⁶⁰ GPR §6, p. 31; FD, p. 42.

⁵⁶¹ *Ibid.*; FD, p. 43.

particular”.⁵⁶² Por lo que esto hace que la moderna noción de “persona libre” involucre no sólo la capacidad de seguir reglas y elegir entre unas determinadas opciones de hecho, sino fundamentalmente la de proponerse objetivos personales. Hegel se distancia claramente, aquí, por tanto, de la concepción de los estados antiguos en los que “el fin subjetivo era directamente uno con el querer del estado”. El propósito de vida del sujeto moderno, por el contrario, le es dado por sí mismo, es el producto de su propia decisión; y esto constituye, sin duda, la marca distintiva de la modernidad, en la que el individuo reclama “una opinión, un querer y una conciencia propios”.⁵⁶³ De manera que Hegel está refiriéndose, en este caso, a la capacidad para la “autodeterminación”, entendida como la potencialidad del ser humano para dar forma y expresión a unos objetivos de vida personales. Lo que hace, por otra parte, que se den aquí importantes puntos de contacto con lo que la tradición universalista conceptualiza como las características centrales del sujeto moderno, es decir, la capacidad para ejercer un “sentido de justicia” o “razonabilidad”, en el primer caso, y la capacidad para la autodeterminación o “racionalidad”, en segundo lugar.⁵⁶⁴

Por lo que, si bien son habitualmente remarcadas las claras filiaciones que la corriente comunitarista refleja respecto del legado hegeliano, es posible advertir en este contexto que su influencia resulta central, también, en varios de los principales tópicos básicos de las elaboraciones ético-políticas habitualmente vinculadas en forma excluyente al universalismo kantiano.⁵⁶⁵ En efecto, dicha influencia está presente en la interpretación rawlsiana en la medida en que, como se vio, a diferencia del contrato social clásico -a la manera de Locke-, se da en ella una nueva forma contractual, no establecida ya entre “partes privadas” -con el conocimiento que ello implica de los propios intereses particulares- sino, respondiendo a la exigencia instalada por el “velo de la ignorancia” respecto de la *exclusión* deliberada de todo conocimiento acerca de ellos, para concentrarse, en cambio, en las características humanas básicas, comunes

⁵⁶² GPR §261, p. 217 ; FD, p. 294.

⁵⁶³ *Ibid*; FD (Agr.), p. 295.

⁵⁶⁴ Ver *supra* cap. III, B., p. 97.

⁵⁶⁵ Ya se vio cómo R.Rorty se posiciona en esta lectura hegeliana de la obra de Rawls. (Ver *supra* cap. IV, 3., pp. 164-165). Así lo ve también S. Schwarzenbach, en “Rawls, Hegel and Communitarianism”, *op. cit.*, pp. 539-571.

y compartidas que hacen del contrato rawlsiano, ya no un “contrato social” ordinario sino una unión mucho más *sustantiva* entre las personas y las instituciones políticas, tal como Hegel alentara.⁵⁶⁶

En segundo lugar, Rawls asume el hecho de que es sólo por compartir importantes *finés morales* con los demás miembros de la sociedad que resulta posible satisfacer plenamente las capacidades distintivamente humanas. Así, al referirse al “principio aristotélico” -que Rawls compara con el principio de “autorrealización” de la filosofía idealista-, éste remarca la idea de que los seres humanos disfrutan tanto del ejercicio personal de sus capacidades más complejas, como de asistir al ejercicio por parte de otros de unas facultades bien desarrolladas. Advierte Rawls que es preciso, por tanto, “encontrarle un gran espacio” a este principio, porque, de no hacerlo, los seres humanos encontrarían “vacía e insulsa su cultura y forma de vida”. En cambio, toda vez que las prácticas sociales y las actividades cooperativas se refuerzan a través de la imaginación de muchos individuos, dan origen, cada vez en mayor medida, a un conjunto más complejo de aptitudes y nuevas formas de hacer las cosas que refuerzan, a su vez, el sentido de la “unión social”.⁵⁶⁷ Por otra parte, se vio ya cómo, en el núcleo de su teoría, está la idea de que una “sociedad democrática” no es una mera “asociación” desde el momento en que, a diferencia de las sociedades privadas, de lo que se trata en ella es de alcanzar un objetivo de *cooperación* para la vida humana como un *todo*.⁵⁶⁸

Así, lo que vincula a sus miembros entre sí es, concretamente, un “claro deseo de justicia” y la “firme valoración de las instituciones y actividades políticas como ‘bienes en sí’”. Por lo que ya no se trata aquí sólo de objetivos “convergentes” en el sentido de individuos que se asocian para obtener, mediante la acción común, beneficios que no podrían garantizarse individualmente -tal como ocurre en las posiciones más marcadamente atomistas-, sino de la identificación con un “estilo de vida en común”, entendido como un “bien” en sentido amplio, socialmente sancionado, aun cuando éste no involucre una monolítica visión “comprehensiva” del mundo.⁵⁶⁹ De modo que -también como en Hegel-

⁵⁶⁶ Ver *supra* cap. III, B., p. 95. Cfr. S. Schwarzenbach, *op. cit.*, p. 557. Cfr. también J. Rawls, *TJ*, §79, pp. 456 y ss.

⁵⁶⁷ Cfr. *TJ* §65, pp. 372 y ss.

⁵⁶⁸ Ver *supra* cap. III, B., n. 266, p. 98. Cfr. también S. Schwarzenbach, *op. cit.*, p. 558.

⁵⁶⁹ Cfr. Ch. Taylor, *op. cit.*, pp.181-184.

tal fin común requiere de una educación y unas prácticas socializadoras capaces de orientarse firmemente en ese sentido.⁵⁷⁰

Pero fundamentalmente, la mayor influencia de Hegel en Rawls estaría dada por su convicción acerca de que el “punto de vista moral” debe ser entendido como situado *en* cada comunidad ética, aceptada como el horizonte axiológico a partir del cual la razón práctica -trabajando con el material de una tradición histórica particular- puede, todavía, alcanzar cierta *objetividad*.⁵⁷¹ Así, como se vio⁵⁷², Rawls acepta el hecho de que los contratantes de su “posición original” son seres que conocen los sucesos generales que han ido dando forma a su sociedad; tienen presente, de este modo, gran parte de los acontecimientos que maduraron tardíamente en Europa, por lo que son individuos “modernos”, y no una naturaleza humana “ahistórica”. De modo que los propios “principios de justicia” son, en definitiva, para Rawls, también “contingentes”, en el sentido de haber sido elegidos en la posición original “a la luz de hechos generales”.⁵⁷³ Remarca al respecto Rawls que “...la cuestión que hay que subrayar aquí es la de que no existe ninguna objeción a que la elección de los primeros principios descansa en los datos generales de la economía y de la psicología. [...] Las partes en cuestión conocen los datos generales acerca de la sociedad humana”.⁵⁷⁴

Por otro lado, también su teoría del “equilibrio reflexivo”⁵⁷⁵ se orienta en este mismo sentido, ya que éste parte de los “juicios ponderados” - aquellos profundamente asumidos por la población en un momento determinado- para intentar conciliarlos por la razón con los más amplios principios de justicia y, de ser necesario, ajustar luego éstos en conformidad con aquéllos. En suma, el punto de partida es, también para Rawls, siempre lo ya efectivamente vigente. Y la misma idea está presente, como se vio, en la *ética discursiva*, para la cual el “mundo de la

⁵⁷⁰ Cfr. *TJ* §72, pp. 414 y ss.

⁵⁷¹ Señala S. Schwarzenbach, al respecto: “The real issue between Rawls and MacIntyre or Waltzer is not *whether* practical reason is conditioned by time and space in its origins and functioning; Rawls never denies this. The real issue is whether practical reason is, thereby rendered ‘relative’ and stripped of all ‘trascendent’ critical function”. (Cfr. *op. cit.*, p. 545).

⁵⁷² Ver *supra* cap. IV, 3., p. 165.

⁵⁷³ *TJ* §87, pp. 506 y ss.

⁵⁷⁴ *TJ* §26, p. 137.

⁵⁷⁵ Ver *supra* cap. III, B., p. 102.

vida” constituye el basamento indiscutido de todo examen fundamentador de máximas originadas, precisamente, en aquellos conflictos de acción surgidos de la práctica comunicativa cotidiana.⁵⁷⁶ De manera que el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* refuerza, sin lugar a dudas, la convicción de que *todo* intento de fundamentación que se pretende realizar permanece ligado a un determinado horizonte normativo de partida, entre otras cosas debido a que es sólo en función de éste que es posible establecer en qué consiste la idea misma de moralidad.

No obstante, cabe precisar aquí que el propio Kant reconocería, ciertamente, la importancia de aquel “conocimiento moral vulgar de la razón” sobre el que el agente se encuentra situado, aun cuando su acento estuviera puesto en lo que él concibió como la necesaria *transición* hacia el “conocimiento filosófico”.⁵⁷⁷ Kant confiaba, así, en que la aplicación del principio a la máxima nada *añadiría* a su “materia” o “contenido” porque éste viene ya dado por las costumbres establecidas por el contexto del que el sujeto forma parte. Sin embargo, su expectativa estaba dada, más específicamente, por la posibilidad de que dicho examen permitiera elaborar un *juicio ético* sobre ellas. Se interroga Kant al respecto: “Por consiguiente, ¿no sería lo mejor atenerse en las cuestiones morales al juicio de la razón vulgar y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer más cómodamente, en forma completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y las reglas de las mismas para el uso [...]?” Sin embargo, él mismo observa que cuando la razón ordena preceptos surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutirlos, a poner en duda su validez, y a acomodarlos en lo posible a deseos e inclinaciones, “algo que en última instancia la misma razón práctica vulgar no puede aprobar”.⁵⁷⁸ Por lo que, en rigor, más que suprimir los contenidos de la moralidad, su intención es la de examinarlos a la luz de la razón para -de ser éstos válidos- fortalecer la disposición a su cumplimiento.

⁵⁷⁶ Ver *supra*, cap. II, A., p. 95. Por lo que no se trata en él, como tampoco en Hegel, de una “reconstrucción radical” de la vida moral sino de “the attempt to clarify and systematize what we have ‘all along’ been doing”. (Cfr. S. Schwarzenbach, *op. cit.*, p. 544).

⁵⁷⁷ Tal es, como es sabido, el título de la primera parte de su *Fundamentación*: “Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico”. (*GMS IV* 393; *FMC*, p. 25).

⁵⁷⁸ Dice Kant en *GMS IV* 404-405; *FMC*, pp. 40-41.

Puede resultar significativo aquí, por tanto, retomar el célebre ejemplo de Kant acerca del préstamo que a alguien le fuera confiado.⁵⁷⁹ Señala al respecto J. Hyppolite que Hegel lo interpreta del siguiente modo: “Quiero saber si debo devolverlo [...]. Si no lo devuelvo, destruyo la idea del depósito o, para expresar las cosas de una manera más general, la idea de propiedad. La determinación de la propiedad me da, en efecto, la siguiente tautología: ‘La propiedad es la propiedad, y la propiedad de otro es la propiedad de otro’. Pero, pregunta Hegel, qué contradicción habría si no hubiera ninguna propiedad. Con igual razón podría decirse: ‘La no propiedad es la no propiedad’. Si se quiere saber si la propiedad debe existir es necesario no permanecer en esta determinación abstracta”.⁵⁸⁰ De modo que la “propiedad” en cuestión sólo tiene sentido dentro de un conjunto “histórico y humano”, porque de lo contrario se comete un “paralogismo”: en tanto debe poder erigirse la máxima de la acción en ley universal, la universalidad resultante es puramente formal debido a que es posible aplicarla tanto a una determinación como a la determinación contraria, haciendo que el principio de la moralidad sea, igualmente, el principio de la inmoralidad.⁵⁸¹

Sin embargo, cabe también entender que Kant parte, efectivamente, del conjunto “histórico y humano” de las costumbres de la sociedad de su tiempo que, en este caso indican que, en efecto, *existe* la propiedad. Por lo que el recurso a la no-contradicción *no* se propone tanto determinar qué acciones son contradictorias *con* las costumbres establecidas -como indicio clave de que, por ello, serían “incorrectas”- como detectar la posible contradicción *en* la máxima que el propio agente se propone adoptar en el contexto de tal vida ética en cuestión. Así, la exigencia kantiana de no-contradicción *en* la máxima del agente, involucra, más precisamente, la intención del sujeto autónomo de establecer *interacciones justas* con los *demás miembros* de la sociedad, entendiéndose esto como el carácter definitorio del sentido moderno del concepto de “moralidad”. Se da aquí, ciertamente, un distanciamiento de la idea tradicional de *mores* entendida como el conjunto de normas vigentes -en el sentido clásico de *mores institutaque maiorum*- que, por tanto, no tiene en cuenta todavía,

⁵⁷⁹ Cfr. *GMS* IV 422; *FMC*, pp. 64-65.

⁵⁸⁰ J. Hyppolite, *Introducción a... op. cit.*, p. 85. Ver también, *supra*, cap. I. C., p. 47.

⁵⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 84.

plenamente, la cuestión de la *licitud* o *ilicitud* de estas normas en función de algún criterio posible de evaluación.⁵⁸² Así, contemporáneamente entendido, Kant se habría valido, para realizar esta tarea, de dos criterios capaces de orientar al agente en tal clarificación. Primero, el de la *coherencia*, en la medida en que la fórmula del imperativo contribuye a detectar aquellas máximas que no pueden ser universalizadas debido a su carácter “parasitario”⁵⁸³; es decir, aquellas que *sólo* son posibles para el agente en tanto hay otros sujetos que *no* actúan del mismo modo. De manera que, de convertirse en *ley universal*, tales máximas resultan imposibles de poner en práctica, cuadro de situación que se traduce en la afirmación kantiana acerca de que se “destruyen” a sí mismas.⁵⁸⁴

Pero, no menos importante, es un segundo criterio adoptado implícitamente por Kant, esto es, el de la *reversibilidad*, según el cual su imperativo categórico prohíbe las máximas imposibles de universalizar debido a que el *agente* mismo no querrá optar por hacerlo una vez que considere atentamente lo que supondrá tal universalización. Sin dudas el agente que examina su máxima se encuentra, por definición, en el extremo *activo* de la acción; pero al llevarla al nivel de la universalización advierte que en ciertos casos tendrá que estar en el extremo *pasivo* de tal interacción y, por consiguiente, no consentirá reglas que vayan *contra sí mismo* cuando se inviertan los roles.⁵⁸⁵ Dicho en otros términos, Kant intenta evitar, así, que el agente incurra en un “absurdo moral”, ya que así como en el terreno teórico constituye un absurdo contradecir lo que se ha mantenido desde el comienzo de la argumentación, en el mundo moral constituye una “injusticia” o un “agravio” la acción de invalidar voluntariamente lo que el agente moral asume -voluntariamente también- como correcto para sí. Por lo que un criterio tal sirve, al menos en grandes rasgos, para distinguir un código “moral” de uno “amoral”.⁵⁸⁶ De manera que, visto de este modo, toda vez que el agente se plantea la pregunta acerca de si, en circunstancias similares, otras personas podrían realizar o no el mismo acto en cuestión, más que resultados en sentido “lógico”, se los obtiene en sentido “psicológico”, ya que la posible “injusticia” de la

⁵⁸² Cfr. O. Guariglia, *Moralidad...*, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁸³ Cfr. J. Hospers, “La Ética del deber”, en *La conducta humana*, *op. cit.*, pp. 404-405.

⁵⁸⁴ Cfr. I. Kant, *GMS* IV 403; *FMC*, p. 39.

⁵⁸⁵ Cfr. J. Hospers, *op. cit.*, pp. 407 y ss.

⁵⁸⁶ Cfr. S. Körner en *op. cit.*, p. 126.

acción es más claramente advertida cuando se evalúan los actos ajenos sin estar de por medio los argumentos con los que el agente suele autojustificarse. Es posible, así, llegar más fácilmente a la conclusión de que tal acto es un acto *injusto* y, de allí, que también lo sería en el caso propio. En suma, la convicción es que sólo de tal ejercicio, estimulado en forma consistente a través de la educación, proviene la capacidad ética básica para ejercer la *imparcialidad*; capacidad que, por otra parte, resulta central también a la hora de establecer interacciones transcontextuales justas más allá de los límites de la propia comunidad. De manera que esto no significa negar la base “sustancial” sobre la que se realiza tal procedimiento; precisamente, el *postulado* introducido por Kant acerca del carácter de “fin en sí mismo” atribuible a todo ser humano -que es lo que el filósofo tiene en mente cuando propone tratar a los demás como iguales morales, y de allí evitar la propia excepcionalidad-, es concebido aquí como “el más significativo elemento de la experiencia moral de nuestra cultura tal como lo encontramos expresado no sólo en los juicios morales de sentido común, sino en las innumerables obras de arte y manifestaciones de creencias religiosas”.⁵⁸⁷

Por lo que, también desde la óptica del universalismo ético, resulta indiscutible que la *Sittlichkeit* hegeliana constituye el horizonte normativo a partir del cual habrá de efectivizarse cualquier procedimiento de justificación; lo que no es interpretado, sin embargo, en el sentido de que resulte ella misma el *criterio* último posible a cuya luz habrá de ser valorada. Así, al menos, lo interpreta el propio Kant para quien “...la razón humana vulgar se ve impulsada, no por alguna necesidad de especulación [...] sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una *filosofía práctica*, para recibir aquí enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio...”. Por lo que “en la razón práctica vulgar, cuando se cultiva, se va construyendo entonces una dialéctica invertida, que la obliga a pedirle ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede con la razón en el uso teórico...”.⁵⁸⁸ Es esto mismo, por otra parte, lo que quiere significar la ética universalista cuando se adjudica en la actualidad una tarea de “*reconstrucción normativa*”⁵⁸⁹, en la que de

⁵⁸⁷ Cfr. S. Körner, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁸⁸ *GMS* IV 405; *FMC*, pp. 41-42.

⁵⁸⁹ Cfr. *supra*, cap. I, A., p.16. Cfr. R. Maliandi, *Ética: conceptos y problemas, op. cit.*, pp. 17-30.

lo que se trata es, en definitiva, de “reargumentar” las normas de la tradición heredada dignas de ser salvaguardadas, y ser capaces de poner en cuestión, por el contrario, aquellas que, precisamente a la luz del principio de la “libertad subjetiva”, no logran sobrellevar tal consideración. Finalmente, si algún nuevo contenido que no estaba todavía presente en ella puede ser agregado a la facticidad normativa, éste se tomará como consecución del progreso moral de la época.⁵⁹⁰ Por lo que es la propia convicción hegeliana de que “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos -“die Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken erfaßt-”⁵⁹¹ la que mejor explica el proceso de creciente complejización que caracteriza a la “reflexión del *éthos*”. Es cierto que, en Hegel, tal afirmación significa una llamada de atención acerca de lo inconducente de elaborar teorías filosóficas sobre lo que “debe ser”, si esto significa desconocer lo que en verdad es.⁵⁹² No obstante esto, no sería posible evitar que la reflexión ética viniera a sumarse al *éthos* que la estimulara, haciendo que la ética universalista quede integrada, a su vez, como parte fundamental de la *Sittlichkeit* de las sociedades democráticas contemporáneas. Es que, como Hegel supo también advertir, “como configuración general de la historia [...], la dirección de buscar en el *interior* de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo

⁵⁹⁰ Señala al respecto R. Mondolfo: “Ahora bien, lo que se presenta en la creación de las artes y de toda la cultura humana, se presenta de manera peculiar en el desarrollo del pensamiento filosófico; aquí también encontramos que únicamente la conciencia de una falta, la insatisfacción, pueden estimular la reflexión ulterior y la tentativa de superar los sistemas que se hayan expresado con anterioridad”. (R. Mondolfo, “La concepción historicista de Hegel” en *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 2.ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1960, p. 45). Para concluir: “En el desarrollo progresivo y en la profundización continua de esta conciencia de los problemas se lleva a cabo un proceso que tiene una necesidad interior, tal como lo afirmaba Hegel; pero que también tiene una contingencia que permite irregularidades e interrupciones, no menos que una multiplicidad de desarrollos paralelos...”. (*Ibid.*, p. 54). De manera que toda “reconstrucción normativa” es, en definitiva, un “saber *sapiente*” que se distingue del “saber *sabido*”, objeto de tal reconstrucción, en cuanto a que éste no es un saber consciente; sin embargo, al ser reconstruido, no sólo tal saber *sabido* se vuelve consciente de sí, sino que resulta profundizado y complejizado por el propio saber *sapiente*, el que, a partir de allí, queda incluido en esta misma autocomprensión. (Cfr. R. Maliandi, *op. cit.*, pp. 29-30).

⁵⁹¹ Cfr. *GPR*, XXII, p. 16; *FD*, Prefacio, p. 24.

⁵⁹² *GPR* XXII, p. 16; *FD*, Prefacio, p. 24.

que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad”.⁵⁹³

B. *PHRÓNĒSIS* MÁS ALLÁ DE LA *MORALITÄT*

El modelo aristotélico de la *phrónēsis* constituye el otro gran esquema de pensamiento práctico asumido, en la discusión que aquí tiene lugar, como en clara divergencia respecto de las elaboraciones del universalismo de corte kantiano. No obstante, es preciso notar en primer lugar que parte no menor de las razones de la notoria separación de la *prudencia* del ámbito de la *Moralität* puede ser atribuida a la valoración negativa que sobre ella dejara instalada el propio Kant.⁵⁹⁴ Tal tendencia a la desvalorización de la *phrónēsis* se establece, en efecto, en el sistema kantiano, en la medida en que ésta es concebida en él como la capacidad de otorgar al agente meros “consejos de sagacidad” (*Klugheit*), orientados a favorecer la búsqueda de felicidad personal⁵⁹⁵; de manera que, en un contexto en el que “felicidad” significa “la satisfacción de todas las inclinaciones del hombre”, el principio pragmático de la prudencia no puede sino ser entendido como representante característico de la “heteronomía”, y ajeno, en ello, por completo, a los mandatos categóricos con los que Kant pretende conformar su sistema de moralidad.⁵⁹⁶ La prudencia es definida, de este modo, como la “habilidad para elegir los medios conducentes al mayor bienestar propio”,⁵⁹⁷ por lo que, junto con las “reglas de la habilidad”, forma parte de los “imperativos hipotéticos” que indican cómo proceder con arreglo a fines.⁵⁹⁸ Más aún, dado que la felicidad tiene, a juicio de Kant, un contenido “indeterminado”, se da en la prudencia un impedimento real para establecer con certeza los medios que

⁵⁹³ *GPR* §138, p. 123; *FD*, pp. 170-171.

⁵⁹⁴ Cfr. O. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, op. cit., p. 187.

⁵⁹⁵ Cfr. I. Kant, *GMS* IV 416; *FMC*, p. 56.

⁵⁹⁶ I. Kant, *GMS* IV 433; *FMC*, p. 79. Ver *supra*, cap. I, A.1, pp. 21-22.

⁵⁹⁷ I. Kant, *GMS* IV 416; *FMC*, p. 56.

⁵⁹⁸ *Ídem*.

a aquélla conducen; por lo que frente a la eficacia probada de las prescripciones de la habilidad -que toman la forma de “mandatos”- las de la prudencia resultan inciertas, viéndose, así, reducidas al estatuto de meros “consejos”.⁵⁹⁹ De manera que la intención central de Kant en estas consideraciones se manifiesta como el claro rechazo de cualquier forma de *naturalismo ético* en el que las prescripciones morales sean concebidas sólo como correlato de impulsos y tendencias naturales, dado que, a su juicio, de ser esto así, la reducción de la libertad humana al ámbito de la naturaleza supondría la consideración del hombre como un ser pasivo, sin capacidad para la autonomía responsable. Por lo que el “eudemonismo” que Kant combate con energía en este contexto es aquel que puede llevar a confundir la moralidad con la capacidad humana de balancear ventajas y desventajas en relación con un fin *subjetivo*.

No obstante, cabe sostener aquí que la *eudaimonía* aristotélica es configurada en un contexto profundamente divergente del concebido por la interpretación kantiana. Como se vio, es a partir de la delimitación de “la función propia del hombre” que Aristóteles llega a la consideración de que aquélla radica en la “actividad (*enérgeia*) del alma (*psychē*) de acuerdo con la razón (*lógos*)”⁶⁰⁰, lo que hace que tal “función” sea una “cierta vida”, una *prâxis* razonable, característica de aquel que obra de acuerdo con una excelencia propia (*aretē*), y como resultado del ejercicio continuo (*âskesis*).⁶⁰¹ Tal *aretē* está referida, así, a acciones y pasiones acompañadas de “placer” y “dolor”, sensaciones que, sin embargo, no han de ser suprimidas sino moldeadas en forma *correcta* ya que “el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que se siente contrariado, licencioso [...] porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde jóvenes [...] para poder complacerse y dolerse como es debido...”.⁶⁰² De manera que Aristóteles trata de establecer, en este contexto, en qué consiste el *bien humano*, entendido como manifestación de un sujeto real que llega a objetivarse en su propio obrar. Por lo que el fin (*télos*) de la acción no debe ser concebido en este esquema como una entidad

⁵⁹⁹ *Ídem*.

⁶⁰⁰ EN I, 7, 1098a 6-7.

⁶⁰¹ EN II, 1, 1103a 30-33.

⁶⁰² Cfr. EN II, 3, 1104b 3 -1115 a 16.

“objetiva”, situada frente al individuo de tal modo que éste, vistas las cualidades de aquél, determine su conducta en procura de su consecución; por el contrario, se trata de un *constructo* del propio agente, de una *realización*, haciendo, a su vez, que el concepto de *áriston* - frecuentemente traducido como “bien supremo”- resulte mejor entendido cuando se lo concibe como aquella forma de vida capaz de *englobar* y dar *sentido* a los distintos bienes menores.⁶⁰³ Se esclarece, así, la fórmula aristotélica respecto de las pretensiones de alcanzar “lo noble en sí y en vista de lo noble” o, en otros términos, la idea de que los actos virtuosos son fines en sí mismos, por derecho propio, aun cuando no puedan ser concebidos, en este esquema, sin referencia a la *eudaimonía*.⁶⁰⁴ Pero esto significa, en suma, que la *teleología* del modelo aristotélico en absoluto involucra la expectativa de que *cada una* de las acciones que el agente realiza esté orientada hacia el único fin de la “felicidad”; en gran cercanía en esto con el modelo deontológico, en cambio, también aquí el agente debe llevar a cabo la acción por su valor *intrínseco*, independientemente de motivaciones y objetivos últimos.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Cfr. *EN I*, 7, 1097a 34-1097b 6. Cabe recordar que dos verbos configuran, sobre el mismo campo semántico, el sentido preciso del concepto *télos*. *Téllō* significa “cumplir”, “hacer nacer”, o “salir, levantarse un astro”; *teléō*, “terminarse”, “cumplirse”, “ejecutar”, “ejercer”. Por lo que sólo es posible hablar de “teleologismo” en el sistema aristotélico si se entiende que *télos* no significa sólo “fin”, “meta”, “objetivo”, sino también “consumación”, “madurez”, “sentido”. (Cfr. E. Lledó Íñigo, “Introducción” a *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, *op. cit.*, p. 85).

⁶⁰⁴ *EN VI*, 12, 1144a 1-8. “Lo que ‘debe ser’ es un concepto fundamental de toda ética. Los griegos decían *hò dei práttein* -lo que debe hacerse-, que suele traducirse como ‘deber...’. Sin embargo, es necesario tener presente también que, en última instancia, “lo que debe hacerse” es, para los griegos del siglo V a.C. y para Aristóteles, la *polis*, el “espíritu de comunidad”. (J. Pallí Bonet en “Aristóteles y la ética de la polis”, en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética I*, *op. cit.*, n. 5., p. 206). Esto hace, por otra parte, que se haya llegado a sugerir que no es adecuado traducir en la *Ética* la palabra *eudaimonía* por “felicidad”, ya que este término connota un sentimiento diferente del placer sólo por su mayor permanencia, profundidad y serenidad; sin embargo, Aristóteles insiste en que la *eudaimonía* es una “especie de actividad” y *no* de placer, aun cuando el placer se añada luego a ella naturalmente. La expresión “bienestar” es propuesta aquí, por tanto, como una mejor traducción. (Cfr. W. D. Ross, *Aristóteles (Aristotle, 1923)*, trad. D. Pró, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p. 272).

⁶⁰⁵ Cfr. O. Guariglia, *Aristóteles y la ética de la polis*, *op. cit.*, p. 359. Por su parte, Ross parece situarse en una interpretación de la posición aristotélica que combina el carácter *teleológico* con el *deontológico* ya que, por un lado, sostiene que la ética de Aristóteles es

De modo que, en tanto Kant se refiere a la prudencia en términos de “sagacidad” por entenderla como la capacidad de selección de aquellos medios conducentes a una felicidad prefigurada como satisfacción de las propias inclinaciones, también en Aristóteles tal actitud está claramente identificada; aunque, en su caso, recibe la denominación de *deinotés*, es decir, la destreza para determinar la forma de acceder al fin que el agente se ha propuesto, aun cuando le sea *indiferente* la cualidad moral de éste. Por lo que ella “hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto; si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo, es mera habilidad”.⁶⁰⁶ Aristóteles habla, así, del *deinós*, como el hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales para percibir en cada caso su ventaja. “Pero esta contraimagen natural de la *phrónēsis* se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla un poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también ‘terrible’. Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal”.⁶⁰⁷ Por lo que, en rigor, se da aquí una verdadera cercanía entre ambos esquemas de pensamiento en el sentido de ver en tal capacidad una habilidad valiosa pero que de ser empleada en orden a alcanzar fines objetables se vuelve, ciertamente, contraria al orden moral. El pasaje aristotélico concluye, así, precisando que, aunque la prudencia no existe sin ella, en absoluto se reduce a ella.

Así, en su propia caracterización de la *phrónēsis*, Aristóteles destaca, por el contrario, las capacidades que en verdad caracterizan a “aquél que sabe juzgar lo que es bueno”. En primer lugar, la posibilidad de tener una “visión de conjunto” de la propia vida, en la medida en que la

“netamente teleológica”, dado que ciertas acciones deben ser hechas *porque* constituyen un “bien para el hombre”; pero, por el otro, reconoce que esta misma teleología es “inmanente” en el sentido de que el acto bueno es “en sí mismo” un elemento de la “vida ideal”. Sugiere, finalmente, una cierta ambigüedad en el propio teleologismo aristotélico al señalar que “esta manera de ver, sin embargo, no puede en realidad conciliarse con la distinción que traza entre la ‘acción’ o ‘conducta’ (*prāxis*), que tiene valor en sí mismo, y la producción (*poiēsis*) que deriva el suyo de la obra producida [...] (EN VI, 5, 1140b). Si se hubiera atendido más a esta distinción habría llegado a una teoría de tipo más kantiana”. (W.D. Ross, *op. cit.*, p. 269).

⁶⁰⁶ EN VI, 12, 1144 a 24-28.

⁶⁰⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 395.

prudencia realiza consideraciones “no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”.⁶⁰⁸ Se trata, así, de la capacidad para evaluar los propios deseos y necesidades aquí y ahora, frente a los -también propios- objetivos futuros posibles. Por lo que la función de la prudencia no se agota en la célebre detección del “justo medio” -o “*mesótēs*”- en el ejercicio de cada virtud⁶⁰⁹, sino que contribuye a realizar un balance entre ellas mismas, habilidad que requiere dirigir la mirada hacia un fin más distante, a cuya realización está orientado el conjunto de los actos de la vida. De modo que esta primera función de la prudencia está relacionada particularmente con la *madurez* con la que el agente delinea su propia concepción de la “vida buena”.

Sin embargo, se da también en la prudencia una segunda función central en la medida en que los prudentes “pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres”.⁶¹⁰ Esto significa que tal finalidad tiene en cuenta no sólo la propia la persona sino la de los demás, precisión con la que Aristóteles parece entrar de lleno en el ámbito moral “en sentido estricto” al aproximarse a uno de los principios formales sobre el que más se insiste desde el enfoque universalista, es decir, la capacidad de alcanzar cierto grado de *imparcialidad*. El *phrónimos* es, de este modo, quien puede pasar discursivamente de “lo bueno para mí” a “lo bueno para todos”.⁶¹¹

⁶⁰⁸ EN VI, 5, 1140a 25- 28.

⁶⁰⁹ EN II, 6, 1106a 26 -1107a 6.

⁶¹⁰ EN VI, 5, 1140b 6-10.

⁶¹¹ Cfr. O. Guariglia, *Moralidad. Sujeto moral...*, op. cit., pp.189-190. Precisamente, son estas dos capacidades propias de la *phrónēsis*, la “madurez” y la “imparcialidad”, las que P. Ricoeur caracteriza como los dos *ejes* sobre los que fluye la vida del sujeto autónomo; es decir, la “relación consigo mismo”, eje a lo largo del cual éste proyecta su visión de la “vida buena” -y que Ricoeur denomina “perspectiva ética”, correspondiente a la “estima de sí”, y el eje de “interrelación con los otros sujetos” -al que caracteriza como “perspectiva moral o deontológica”, correspondiente al “respeto de sí”. De manera que, “estima de sí” y “respeto de sí” representan, conjuntamente, los estados más avanzados de este crecimiento. (Cfr. P. Ricoeur, *Soi même como un autre*, Paris, Suil, 1990). Por lo que, desde esta óptica, se entrecruzan permanentemente en la conciencia cuestiones concernientes a la “vida moral” -en el sentido amplio que se le da al término- y cuestiones “normativas”, es decir, relacionadas de modo más estricto con el ámbito de la moralidad. Por su parte, Ricoeur pretende mantener las dos perspectivas -de “estima de sí” y “respeto de sí”- dando primacía a la primera sobre la segunda. La interpretación característica del universalismo ético, en cambio, se inclina por alentar la priorización

Por lo que, si bien este aspecto de la *phrónēsis* aristotélica la acerca, en un nuevo sentido, al modelo deontológico, es cierto también que la mayor distancia entre ambos esquemas de pensamiento práctico se plantea en torno a la *concreción* del acto moral. En efecto, como se vio, en el esquema de la *Moralität*, una vez establecido -a partir del examen del *imperativo categórico*- que una máxima de acción es moralmente aceptable, se impone que ésta sea aplicada en *todo* contexto, más allá de la consideración de las circunstancias.⁶¹² De manera que, si bien cabe reconocer que la intencionalidad básica de tal exigencia es la de no permitir la propia *excepcionalidad* al momento de la acción, resulta esperable también que el “rigorismo” que Kant impone a su sistema en este punto sea caracterizado, como -cuanto menos- incapaz de dar cuenta de la profunda complejidad del acto moral *real*.⁶¹³

Es en este sentido que una vía posible de flexibilización de tal rigorismo se ocupa de señalar que el criterio kantiano de selección de normas morales *no* consigue eliminar como absolutamente “injustos” ciertos tipos de acciones, dado que existe una distinción -que Kant no llegaría a hacer- entre afirmar que no se deben hacer excepciones *a* la regla -por parte de un sujeto que pretenda privilegiar su propio beneficio-, y decir que la *regla misma* no debe tener excepciones.⁶¹⁴ El ejemplo clásico es, aquí, la regla de “no matar”, así formulada, sin admitir cualificaciones; por el contrario, es generalizada la aceptación de que tal acción *no* es un acto injusto cuando ocurre bajo muy precisas circunstancias, tales como las que se dan en el caso de la “defensa propia”. El punto fundamental es, así, que la regla “no matar, excepto en defensa propia” es tan universal -aplicándose a todas las situaciones que caen bajo

inversa: el “respeto de sí” sólo es posible como parte del *respeto por los demás*, y es sólo sobre tal base firme de mutuo respeto originado en el reconocimiento de la “dignidad de todos” que el sujeto moderno puede, en rigor, construir la “propia estima”.

⁶¹² Ver *supra*, cap. I, A., p. 13.

⁶¹³ Es célebre al respecto la discusión con B. Constant en el escrito de 1797, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (“Sobre el supuesto derecho a mentir por benvolencia”). Lo cierto es que es posible entender que el imperativo categórico kantiano constituye la forma clásica de lo que ha sido denominado el “paradigma del rigorismo”, paradigma de aplicabilidad basado en la convicción de que, si un principio está correctamente fundamentado, puede y debe ser aplicado siempre, sin excepción. (Cfr. R. Maliandi, “Paradigmas de aplicabilidad”, en G. Fernández (comp.), *op. cit.*, p. 113).

⁶¹⁴ Cfr. J. Hospers, “La Ética del deber”, en *op. cit.*, pp. 412- 413.

su formulación- como la regla original; por lo que la referencia a la “defensa propia” no es una “excepción” a la regla, sino que incorpora ciertas cualificaciones fundamentales a ella, es decir, es una excepción *en* la propia regla. De manera que la regla cualificada cumple con el examen de la *universalizabilidad* del mismo modo que la regla no cualificada, aunque resulta mucho más *aplicable* que aquella. En suma, una norma es “universal” siempre que pueda ser puesta en práctica en todas las situaciones en las que se supone aplicable, pero es justamente esto lo que debe ser determinado. Y ello involucra, también, aquellos casos en los que se da un *conflicto de deberes*, esto es, aquellas circunstancias en las que cumplir con un deber significa tener que faltar a otro de importancia semejante. En efecto, si *siempre* es injusto quebrantar las promesas y también *siempre* lo es mentir, no es posible determinar qué es lo que *debe* ser hecho cuando el único modo de cumplir una promesa es mentir.⁶¹⁵ Kant no da orientaciones en este sentido por lo que su tradición ha intentado subsanar tal vacío teórico.

Así, uno de los principales intentos de abordar la cuestión, sería el de sugerir la existencia de un número finito de deberes (*duties*) que resultan, *prima facie*, exigibles, especificando que en caso de conflicto entre varias obligaciones *prima facie*, deberá ponerse en práctica un “deber general”, de segundo orden, que exige realizar aquel acto que presenta, a su vez, el saldo de mayor corrección *prima facie*. Por lo que, si dos deberes entran en conflicto, la obligación moral es aquella que está de acuerdo con la obligación *prima facie* más imperiosa. Evidentemente, el “criterio de imperiosidad” varía con las circunstancias aunque en esta interpretación se convalida el criterio deontológico kantiano respecto de que la obligación de “no causar daño” es, por lo general, más “imperiosa” que la de “hacer el bien”.⁶¹⁶

Lo cierto es que se despliega aquí con toda profundidad la cuestión, central para la ética, acerca de cómo dar el paso final desde el nivel de la *fundamentación* de las normas hacia el de su *aplicación* en la acción moral concreta. Es en este sentido que toma preponderancia clave el modelo de

⁶¹⁵ “La posibilidad de la plurivalencia de la situación no es un problema ético sino conductual; pero ofrece una importante consecuencia ética que Kant niega, acaso indebidamente: puede darse una colisión de deberes”. (Cfr. O. Höffe, *op. cit.*, p. 183).

⁶¹⁶ Cfr. D. Ross, *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University, 2002, cap. II, p. 19.

razonamiento práctico vinculado a la *phrónēsis* aristotélica, en la medida en que Aristóteles percibe con especial sensibilidad el hecho de que en la vida moral se da un serio conflicto entre la necesidad de la *norma* general y la contingencia de la *situación*. Tal conflicto, planteado en su forma extrema, quedaría delineado más adelante en los dos modelos de razonamiento práctico que acentúan unilateralmente cada uno de estos dos aspectos centrales; es decir, el “casuismo” y el “situacionismo”.⁶¹⁷

Por el contrario, la consideración aristotélica de la cuestión advierte que el conflicto entre lo “universal” y lo “particular” no puede ser resuelto por la negación de ninguno de esos dos momentos fundamentales sino que requiere de una mediación que haga posible su efectiva compatibilización. La *phrónēsis* no es, así, sólo conocimiento de lo “universal”, sino que conoce también las “cosas particulares”⁶¹⁸; por lo que, a causa del primero se aproxima al concepto de ciencia pero, por el segundo, le es posible incluir la experiencia y la opinión. Precisamente, en el sistema aristotélico, los “principios primeros” no constituyen el *punto de partida*, sino que se avanza hacia ellos tanto desde la experiencia del juicio moral propio como de aquellas opiniones generales acerca de las normas morales vigentes en la comunidad.⁶¹⁹ Sólo cuando tales creencias han sido comparadas entre sí, y purificadas de inexactitudes y contradicciones se hace posible alcanzar las verdades “más inteligibles en sí mismas” a través de una “captación directa” de la razón que Aristóteles presenta como el *ortòs lógos*, por el

⁶¹⁷ En efecto, en el *casuismo* se da una consideración prioritaria de la centralidad de la ley -para la cual todo se convierte en “caso”- por lo que se pretende poder aplicarla de manera uniforme en cada situación concreta que así lo exija. De este modo, leyes y axiomas mantienen su necesidad y vigencia frente a *todas* las situaciones posibles ya que éstas son concebidas como previsibles y regulares a pesar de su aparente indeterminación y contingencia. Por el contrario, el *situacionismo* entiende que no existe tal nivel de principios, y que cada situación -como única e irreplicable que es- debe generar internamente sus propias reglas de juego. El situacionismo pone, así, en primer lugar, el carácter imprevisible e irregular de las situaciones que exigen la acción humana, lo que impide toda aplicación casuística de normas. (Cfr. R. Maliandi, *op. cit.*, pp. 109-111).

⁶¹⁸ EN VI, 7, 1141b 14-17.

⁶¹⁹ EN I, 2, 1095 a 2-11, VI, 8, 1142 a 11-20, VII, 1145 b 2-7.

cual la *phrónēsis* se traduce en la facultad que fija el criterio de la acción virtuosa.⁶²⁰

Es cierto, no obstante, que no se accede a tal punto de vista privilegiado sin haberse sometido previamente a un trabajo de *educación y formación del carácter* capaz de desarrollar tales habilidades propias del *phrónimos*; es ese mismo cultivo del carácter, por otra parte, el que permite al agente alcanzar cierto *estado emocional* apropiado para la toma de decisiones acertada: el de quien no se deja perturbar por sentimientos individuales inmediatos, sean éstos de placer, temor, ansia de poder, o mezquindad, sino que es capaz de considerar, por encima de ellos, también el beneficio de las demás partes involucradas. Sólo tal formación da lugar, en definitiva, a la *sōphrosýnē*, es decir, a la “continencia” sin la cual simplemente la razón práctica no tiene acceso a los principios. “En efecto, los primeros principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer y el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa; el vicio destruye tal principio”.⁶²¹ De modo que el saber práctico orientado por la *phrónēsis* no habrá de ser asociado con el saber “científico”, entendido como un conocimiento susceptible de ser aplicado uniformemente por todo aquel que haya tenido un acceso cognitivo a sus primeros principios, tal como son conocidas y aplicadas las leyes naturales a los hechos de la naturaleza.⁶²² Por el contrario, Aristóteles opone el *éthos* a la *phýsis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero en el que se participa también de la *mutabilidad e irregularidad* de las formas en que cabe concebirlas e interpretarlas. La prudencia se refiere, de este modo, a todo aquello que “puede ser de otra manera”, por lo que su saber es, en definitiva, a la medida de su objeto: refleja la contingencia del ámbito de lo humano.⁶²³ De manera que “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que lo admite la naturaleza

⁶²⁰ EN VI, 13, 1144b 21-25. De aquí concluye Ross, por tanto, que la ética aristotélica no es “demostrativa” sino “dialéctica”, en el sentido platónico de conducir a “primeros principios”. (Cfr. W. D. Ross, *Aristóteles*, op. cit., pp. 270- 271).

⁶²¹ EN VI, 5, 1140 b 16-20.

⁶²² EN VI, 3, 1139 b 19-27.

⁶²³ EN VI, 4, 1140 a 1-2.

del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico”.⁶²⁴

No obstante esto, situado en el nivel de la *fundamentación* de la especificidad del fenómeno moral, Kant negaría, como se vio, a la prudencia toda posible significación; pero dado que la moralidad constituye la *aplicación* de las leyes de la libertad al orden de la naturaleza, la ética kantiana no logra sino quedar vinculada al modo de proceder característico del juicio “determinante”⁶²⁵, propio del pensamiento teórico de las ciencias, ya que en el juicio práctico kantiano está dado de antemano “lo universal” o “ley moral *a priori*”, bajo la cual deben ser subsumidas todas las acciones particulares.

Por el contrario, marcando distancia con tal interpretación, desde el enfoque hermenéutico -continuador del planteamiento aristotélico- se entiende que la vivencia moral se encuentra vinculada, más que al proceder científico, a la experiencia *interpretativa* que caracteriza a la “comprensión” (*Verstehen*) de un texto, ya que se trata en ambos casos de establecer la conexión entre algo “universal” -texto o saber moral- y algo “particular” -intérprete o agente-. El intérprete que se confronta con una tradición, intenta, en efecto, comprender lo que hace al sentido y significado del texto; aunque si quiere realmente entender “no le es dado pretender ignorarse a sí mismo y a la situación heurística concreta en la que se encuentra”.⁶²⁶ Por lo que, del mismo modo en que el texto se “completa”, en cierto sentido, en función del lector que tiene delante, también en el ámbito moral debe ser aceptado el hecho de que la “ley” no es algo que primero “se tiene” y luego “se aplica” sino que no puede ser determinada con total independencia de la situación que pide justicia. El actuar, del mismo modo que el comprender, constituyen siempre un riesgo que no permite dar cabida a los intentos de una “simple aplicación”.

Esto no significa, ciertamente, negar que “lo justo” esté también determinado en un cierto sentido “absoluto”, desde el momento en que “está formulado en leyes y contenido en las reglas de comportamiento generales de la moral, que no por no estar codificadas dejan de ser muy determinantes y vinculantes”⁶²⁷; es indudable que la vida moral no puede

⁶²⁴ EN I, 3, 1094 b 23-27.

⁶²⁵ Ver *supra*, cap. I, A., p. 24.

⁶²⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 396.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 389.

prescindir de la referencia a lo “universal” si no ha de pagar el precio de derivar en un subjetivismo incontrolable. Sin embargo, el nivel de la generalidad, por definición, no puede llegar a cubrir todos los detalles involucrados en el obrar moral concreto; por lo que la cuestión, en definitiva, no es la de “subsumir” sino la de determinar bajo *qué* subsumir. Así, “tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto -de la ley o la revelación- por una parte, y el sentido que alcanza al momento concreto de su aplicación en el juicio o en la predicación, por la otra [...]. Esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar”.⁶²⁸

Con estas consideraciones, por tanto, la discusión queda vinculada al planteo aristotélico de la “equidad” (*epieikeía*)⁶²⁹, es decir, la posibilidad de “corrección” de la ley en la medida en que su universalidad la vuelve, en principio, indeterminada. En efecto, la equidad constituye la adaptación de la ley al caso concreto, volviéndola flexible, incluso, hasta la excepción, ya que “haciendo concesiones frente a la ley no se eliminan aspectos de la justicia, sino que, por el contrario, se encuentra un derecho mejor”.⁶³⁰ Pero, por otro lado, este análisis conduce también a la constatación de que, por tratarse de una tarea “heurística”, tal proceder tiene evidentes vinculaciones con el modo de pensamiento propio del “juicio reflexionante”.⁶³¹ Es cierto que, por diversas razones, Kant no estaría dispuesto a reconocer, en el campo de la ética, la dificultad del juzgar; pero es en la estética, como se vio, que se permite considerar las complejidades que atañen no sólo al *juicio* estético sino también al conocimiento y transmisión de sus “reglas de construcción”. Desde el enfoque hermenéutico, por tanto, las notas centrales de tal capacidad - “originalidad”, “ejemplaridad” y “acientificidad”⁶³²- pueden ser trasladadas sin violencia al terreno moral, entendido a la manera aristotélica, ya que la

⁶²⁸ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 380.

⁶²⁹ *EN* V, 10, 1137a 33-1138 a 3.

⁶³⁰ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 389.

⁶³¹ Ver *supra* cap. I, A., p. 24.

⁶³² Cfr. I. Kant, *KU* § 46, V 307-308; *Ju*, p. 159.

“originalidad” garantiza que se ha puesto el mayor esfuerzo en la consideración de la situación de origen, que es única, la “acientificidad” indica que la decisión tomada no puede convertirse en “ley”, susceptible de ser aplicada mecánicamente en otros casos o situaciones, y, finalmente, la “ejemplaridad” sugiere que toda decisión moral auténtica tiene, en definitiva, un carácter ejemplar. Esto no significa que habrá de ser necesariamente “imitada”, sino sólo que pasa a formar parte de la “sustancia” de la vida moral de una comunidad al sumarse a aquellas valoraciones que, aunque siempre discutibles, en principio, se comparten.⁶³³

Así, aunque Kant alude a la figura del “genio” para referirse al “don natural que da la regla al arte”, en un diferente contexto precisa que tales reglas requieren también de la capacidad de aplicarlas acertadamente ya que “una teoría puede ser todo lo completa que se quiera; pero entre ella y la práctica se exige que haya algún miembro intermediario que sirva de enlace y tránsito, pues al concepto intelectual que contiene la regla se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar, por medio del cual el práctico sabe distinguir si algo se somete o no a la regla. Como, a su vez, a la facultad de juzgar no siempre se le pueden proporcionar reglas a las que ella debiera subsumirse (porque se llegaría a lo infinito), podrán darse teóricos que jamás sean prácticos en la vida, porque carecen de la facultad de juzgar”.⁶³⁴ De manera que es posible entender, en este contexto, que todo agente, en principio, es capaz de elaborar juicios moralmente correctos, aun cuando ellos sean, por lo general, obra de *toda una vida*, y raramente surjan en solitario sino como fruto del trabajo *colectivo*. Por lo que, con Hegel, cabe interpretar aquí que no es posible imaginar procesos de concreción moral no inscriptos en estructuras de *reconocimiento mutuo* que -sólo desde una precomprensión de lo permitido y lo prohibido- dan lugar al “sentido comunitario” del que se nutre, a su vez, la propia capacidad de juzgar.⁶³⁵

⁶³³ Cfr. G. Fernández, “El problema filosófico de la aplicación: casos y situaciones”, en G. Fernández (comp.), *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*; Buenos Aires, Ediciones Universidad de Lanús, 2002, pp. 84-93.

⁶³⁴ I. Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, VIII 275; “Acerca del refrán: ‘lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica’”, en *op. cit.*, p. 130.

⁶³⁵ Cfr. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 63.

De modo que, en última instancia, se sigue de aquí que toda decisión moral requiere del “gusto” como un momento ineludible. “En este sentido el gusto *no* es, con toda seguridad, el *fundamento* del juicio moral pero sí es su realización más acabada. Aquel a quien lo injusto le repugna como ataque a su gusto, es también el que posee la más elevada seguridad en la aceptación de lo bueno y en el rechazo de lo malo, una seguridad tan firme como la del más vital de los sentidos, el que acepta y rechaza el alimento”.⁶³⁶ De allí que, desde esta óptica, la introducción del término “capacidad de juicio” (*Urteilkraft*) en el siglo XVIII no hace más que reproducir adecuadamente el concepto del *judicium*, concebido por la tradición occidental como una virtud espiritual fundamental. También los filósofos moralistas ingleses destacarían que los juicios morales y estéticos no obedecen tanto a la *reason* como al *sentiment* (o bien, *taste*).

En suma, la actividad de juzgar, consistente en la compleja tarea de someter algo *particular* a una *generalidad*, en reconocer que algo *responde* a una determinada regla, no es lógicamente demostrable; y “ésta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación”.⁶³⁷ No significa esto, sin embargo, que la moralidad sea una cuestión de “gustos”, ya que, por el contrario, la “acción indicada” involucra, precisamente, la “indicación” de una regla general que trasciende al propio agente; por lo que resulta comprensible también que en el concepto de “gusto” no suela reconocerse el elemento “ideal normativo” sino más bien sus aspectos “subjetivistas” a causa de la variabilidad que, por definición, se le atribuye. No obstante, esto se debe en parte a la impronta que la propia filosofía moral kantiana introdujera en la reflexión ética a partir de su profundo recelo acerca de que pudieran filtrarse en ella elementos vinculados a la inestabilidad y ambigüedad del sentimiento.⁶³⁸

Queda expuesto, aquí, entonces, el notorio contraste que se establece entre la *Moralität* kantiana y la *phrónēsis* aristotélica, fundamentalmente en el contexto de la *aplicación*. Sin embargo, las razones de tal distanciamiento en este punto están vinculadas básicamente al hecho de

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 72. (La cursiva es agregada).

⁶³⁷ *Ibid.*, pp. 61- 62.

⁶³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 73.

que ambos esquemas de pensamiento práctico están situados en diferentes *niveles normativos*. En efecto, el *éthos* del que parte Aristóteles -como ocurriera con la *Sittlichkeit* hegeliana- constituye, en verdad, el momento de la “facticidad normativa”, entendiendo por tal el conjunto de normas propias de una comunidad cuya función es la *normatividad directa*, es decir, indicar *qué* es lo que debe hacerse en un contexto particular; no otra cosa explica que Aristóteles realizara una “ciencia de la práctica” y no una “ciencia práctica”, en la medida en que, en sus propios términos, “este estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella)...”.⁶³⁹ En otras palabras, tal virtud radica, aquí, en la confirmación y aplicación de las normas del *éthos* vigente; las que, aun susceptibles de cierta flexibilidad al momento de la aplicación, no permiten poner seriamente en duda, todavía, el propio nivel de la “facticidad normativa”.

Por el contrario, la función de la *Moralität*, situada en el plano de la *fundamentación*, es la de establecer específicamente *por qué* tales normas deben ser respetadas; ellas son siempre expresión de una determinada *exigencia* para la acción, de modo que el interrogante radica en saber de dónde extraen su *obligatoriedad* en sentido moral. Así, es en este nivel de reflexión -no espontáneo, sino propio de la ética normativa- en el que Kant propone su propio criterio “monoprincipialista” de fundamentación. Sin embargo, lo hace de tal modo que -a diferencia de la sensibilidad con que el modelo de la *phronēsis*, en su propio nivel normativo, reconoce la necesidad de tomar en cuenta la particularidad de la acción concreta para ajustarse a ella-, Kant no considera siquiera tal posibilidad respecto del criterio único por él propuesto, centrado en la convicción de que sólo la *universalizabilidad* de la máxima garantiza la corrección de las acciones morales.

Por lo que, pese a que al nivel de la fundamentación le corresponde, en rigor, sólo una normatividad *indirecta* -ya que no indica *qué* debe hacerse sino *por qué*-, la ética kantiana confluye, como se vio, en una actitud “rigorista”, que la ubica dentro del modelo “casuista” de aplicación al imponer la exigencia de universalizabilidad a todo tipo de acción y en todo contexto posible. Kant no llega, por tanto, al reconocimiento de que el

⁶³⁹ EN II, 1, 1103 b 26-32.

deber *no* se agota en el criterio de universalizabilidad sino que, por el contrario, en ocasiones se diversifica en demandas *contrapuestas*, con diverso grado de perentoriedad.

Es por eso que la ética contemporánea está dando cabida, en este punto, a un proceso semejante al que tiene lugar en el modelo de la *phrónēsis*, en la medida en que interpreta que también debe darse, en el plano normativo, una más compleja conceptualización del nivel de los “principios”, a la luz de la situación particular. Es esto, en efecto, lo que se observa en la ética discursiva, en la medida en que se da en ella una clara conciencia de que el principio “procedimental” que indica resolver los conflictos a través del diálogo entre todos los afectados, no puede aplicarse en toda circunstancia, ya que en determinadas ocasiones esto implica quebrantar responsabilidades asumidas previamente por el agente. Sin embargo, la restricción del principio no implica, aquí, relativizar su validez, ya que exige a cambio una “compensación” del no cumplimiento.⁶⁴⁰

También la teoría moral rawlsiana es consciente de la complejidad involucrada en el nivel de los principios, desde el momento en que demanda el permanente ajuste entre ellos y los “juicios ponderados”, integrándolos en una concepción coherente de la moralidad. La tarea consiste así, en este esquema, en establecer dichos principios mediante un procedimiento que permita alcanzar un “equilibrio razonable”.⁶⁴¹ En suma, comienza a percibirse contemporáneamente el “*a priori* de la conflictividad”, concepto que no alude simplemente a la pluralidad de intereses particulares a ser articulados en la vida moral sino, más específicamente, a la *pluralidad de criterios* desde los cuales puede ser evaluada la acción.⁶⁴²

⁶⁴⁰ Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, t. II, pp. 429 y ss. Ver también A. Jonsen y S. Toulmin, *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning*, Berkeley- Los Angeles- London, 1988.

⁶⁴¹ Cfr. “The Dewey lectures 1980. Kantian constructivism in moral theory”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, pp. 515-572.

⁶⁴² Como es sabido, es éste el concepto central de la “ética convergente” de R. Maliandi, quien, a partir del “*a priori* de la conflictividad” entre principios, entiende, no obstante, que éstos pueden ser reducidos a cuatro, ordenados en dos pares: *universalidad - individualidad*, que constituyen la “conflictividad sincrónica”, y *conservación (o permanencia) - realización (o cambio)*, que dan lugar a la “conflictividad diacrónica”. Esto significa que el acuerdo que se alcanza en un discurso práctico puede estar orientado

Ahora bien, cabe precisar aquí que, si, en efecto, el esquema de la *Moralität* kantiana -entendido como el nivel de los principios- está siendo, en la actualidad, reevaluado y complementado en orden a una más sensible aplicación a los contextos particulares de la acción, es posible afirmar también que ha permanecido sin discusión la relevancia fundacional del principio kantiano de *universalización*, tanto en el terreno de la *filosofía moral* como en el ámbito de la *filosofía política*. Por lo que esto traslada ahora la discusión a la cuestión más amplia, instalada por la corriente comunitarista, en cuanto a que aquel “rigorismo” de origen justificaría el total rechazo del esquema práctico kantiano en orden a una “rehabilitación”, también completa, de la filosofía práctica aristotélica en su significación *ético-política*.

Como es sabido, es claro para Aristóteles que la sensibilidad necesaria para la toma de decisión moral es posible sólo en un determinado *contexto social*, es decir, en sus vinculaciones con lazos primarios, familiares, de amistad, de filiación; de manera que tal contexto es, en su esquema de pensamiento, el de la *koinonía politiké*, la “sociedad” o “comunidad” concebida civil o políticamente.⁶⁴³ La *polis* no significa, de este modo,

a la universalización o, por el contrario, al reconocimiento de lo particular-excepcional; del mismo modo, puede estar destinado a efectuar un cambio (realizando algo no existente) o, por el contrario, a conservar o proteger algo que se descubre amenazado. Por lo que Maliandi asume que no es que el imperativo categórico sea incorrecto, sino que, considerado en forma excluyente, resulta *insuficiente*. De este modo, su “principlismo no monista” tiene correspondencia con los cuatro célebres principios de la bioética (Cfr. T. L. Beauchamp y J.F.Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 4.^a ed., 1994), ya que el principio de *no-maleficencia* es una particularización del principio de “conservación”, el principio de *beneficencia* se corresponde con el de “realización”, el de *justicia*, con el de “universalizabilidad” y el de *autonomía*, con el de “individualización”; todos ellos conducidos por el “metaprincipio” que indica “maximizar la armonía entre principios”, lo que Maliandi concibe, en definitiva, como el “único rigorismo posible”. (Cfr. R. Maliandi, “Paradigmas de aplicabilidad”, en G. Fernández, *El giro aplicado...*, *op. cit.*, p. 168).

⁶⁴³ Cfr. *Pol* I, 2, 1252a 6-7. Destaca Honneth al respecto que Aristóteles recoge en el concepto básico de *koinonía* todas las formas de socialización del ser humano, sin diferenciar sistemáticamente entre grados de avenencia afectiva; de manera que con él comprende tanto los distintos tipos de agrupaciones humanas basadas en algún “acuerdo” (promesa, contrato), como las formas “naturales” de vida en común dentro del ámbito

cualquier forma de convivencia humana sino que, a diferencia de las otras *koinoníai*, ella es “la comunidad perfecta [...] que tiene por así decirlo el extremo de toda suficiencia, que surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien”.⁶⁴⁴ Sin embargo, debe ser tenida en cuenta también, en este punto de la agumentación, la interrogación que el propio Aristóteles realizara en torno del problema central de la filosofía política, esto es, la cuestión de la “legitimación del dominio de la sociedad civil”.⁶⁴⁵ Como suele destacarse, en este contexto, el hombre es aquel ser viviente que, por naturaleza, es un animal social, un *zôon politikón*⁶⁴⁶, único caracterizado por el *lógos* que le posibilita “manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, [siendo así que] la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”.⁶⁴⁷ Por lo que la vida de la *polis* resulta la más adecuada forma de convivencia dado que es posible configurarla bajo la forma del *derecho*.

No obstante esto, tal convicción en torno de la necesidad del orden jurídico, queda referida, en este esquema, a la ley positiva (*nómos*) de la *polis*, particularmente debido a la estructura de “fin en sí mismo” que subyace al discurso aristotélico acerca de la naturaleza de la *politiké koinonía*. En este sentido, la idea de que el hombre es un ser político “por naturaleza”, no sólo afirma, aquí, que la mejor forma de vida para éste se alcanza en la *polis*, sino, más precisamente, que su conexión con ella está constituida de acuerdo con un “orden natural”, orientado a fines, por el cual tanto la “sociedad” como el “dominio” entre los hombres se presuponen como algo *ya dado*. “En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada cosa es una vez acabada su generación [...]. Además aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor”.⁶⁴⁸ La sociedad civil es, así, por naturaleza, anterior al individuo “por lo que si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo...”.⁶⁴⁹

doméstico, vecinal o étnico. (Cfr. A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, en *op. cit.*, p. 6.

⁶⁴⁴ *EN* I, 2, 1252 b 27-1253 a 5.

⁶⁴⁵ M. Riedel, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁴⁶ *Pol.* I, 2, 1253 a 1-3.

⁶⁴⁷ *Pol.* I, 2, 1253 a 9 -29.

⁶⁴⁸ *Pol.* I, 2, 1252b 27-1253a 5.

⁶⁴⁹ *Pol.* I, 2, 1253a 9-29.

Pero esto hace que -según se ha observado contemporáneamente- tenga lugar aquí lo que puede ser entendido como la “aporía” central de la elaboración ético-política aristotélica. Ciertamente, corresponde a la *polis* y al “verdadero legislador”, el hacer de sus ciudadanos seres capacitados para el actuar “noble” ya que “la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse por la virtud o deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”.⁶⁵⁰ En otros términos, el fin de la política “es el mejor y éste propone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles”.⁶⁵¹ Por lo que, efectivamente, para la realización de tal fin no es necesaria *coacción* alguna con respecto al “justo” y al “bueno” -cuya imagen ideal presenta la ética-, ya que en él coinciden lo éticamente bello (*kalón*) y lo jurídicamente justo (*dikaion*), el actuar ético y el político. Sin embargo, la necesidad de coacción política *sí* se plantea con respecto al actuar de los “muchos”, siempre dispuestos a violentar tanto el orden de la virtud como la ley de la *polis*. De modo que es aquí donde se quiebra la argumentación de carácter “teleológico” en la configuración de la vida política aristotélica, dando lugar a un verdadero hiato entre la ética y la política. En otros términos, la *polis*, para su existencia, presupone un poder coactivo que une a los individuos, pero no puede dar razón alguna de la *obligatoriedad* de ese poder por derivarlo de una “ley” a la que están siempre obligados los “buenos” en su actuar. De manera que, si la justificación normativa del poder coactivo político se basa en el fin de la “vida buena”, con respecto a aquellos que se ven orientados por ella, la coacción surge internamente, pero en el caso de quienes *no* persiguen tal fin, es claro que deberán ser *obligados* a tal modo de vida, aun cuando la aplicación de tal coacción ya no puede ser *justificada* normativamente dentro de este sistema.⁶⁵²

Las razones de esta aporía, sin embargo, comienzan a clarificarse cuando se observa que, para Aristóteles, la *práxis* no corresponde, en verdad, sin más, al “hombre” o a todas sus instituciones. El “hombre” que el filósofo tiene en mente es el hombre “libre”, en el sentido de un ser “independiente” que tiene además, como elemento, junto a él, la

⁶⁵⁰ *Pol*, III, 9, 1280b 6-13.

⁶⁵¹ *Pol*, I, 10 1099 b 29- 32.

⁶⁵² Cfr. M. Riedel, *op. cit.*, t. II, p.103.

“dependencia” del “no-libre”. Por lo que la *práxis* humana no significa, en este contexto, la posibilidad de la conducta ética *en general*, sino que está centrada en el presupuesto de que sólo el “hombre libre” puede actuar en sentido propiamente dicho, ya que el actuar humano no involucra sólo “voluntad”, sino capacidad de “elección”.⁶⁵³ Así, si bien la “sociedad civil” representa, efectivamente, la comunidad de *ciudadanos* vinculados entre sí en tanto seres *libres e iguales*⁶⁵⁴, esto no significa, todavía, que tal institución esté basada en la *libertad* y la *igualdad* como principios de la filosofía política, sino sólo que aquella sociedad -a diferencia de las demás sociedades históricas hasta entonces conocidas- concibe a los hombres, en tanto “seres libres”, como principio, y a los ciudadanos en tanto “seres iguales”, como sujeto de dominio.⁶⁵⁵ Esto explica, a su vez, el hecho de que Aristóteles reconociera que la *phrónēsis* no es una capacidad ejercida por todos en la medida en que constituye un modo determinado de *práxis* a la que, por definición, no todos acceden.⁶⁵⁶ De manera que el planteamiento aristotélico no llega a formularse la cuestión específica acerca de cómo *debe ser* estructurada la sociedad a fin de poder satisfacer un verdadero principio normativo de tipo jurídico. En otros términos, el que el hombre sea un “ser político” y, por lo tanto, miembro de una sociedad civil general que administra el derecho, no significa, todavía, para Aristóteles, que se requiera de un “poder de dominio” que obligue a *cada individuo* y sus semejantes de la misma manera sobre la base de la ley jurídica.⁶⁵⁷

Sin embargo, la cuestión central de la filosofía política radica, precisamente, en determinar cómo es posible el hecho de que la relación entre las personas *no* se lleve a cabo según formas de sociabilidad que dependan tan sólo de deseos y necesidades naturales, sino que estén establecidas sobre la base de un poder de dominio *legítimo*. De manera que a esta pregunta, la tradición más amplia dentro de la cual se encuentra

⁶⁵³ *Pol* III, 9, 1280 a 33-34, *EN* III, 2, 1111b 9-13, *EN* VI, 2, 1139 a 22.

⁶⁵⁴ Cfr. *Pol* III, 6, 1279 a 21.

⁶⁵⁵ Cfr. M. Riedel, *op. cit.*, t. II, p. 102.

⁶⁵⁶ Cfr. *Pol*, 1254 b 29.

⁶⁵⁷ Cfr. M. Riedel, *op. cit.*, t. I, p. 65. Cfr. también G. Lawrence, “Aristotle and the Ideal Life”, *The Philosophical Review*, 1993, Vol. 102, pp. 1-34 y M. Nussbaum, “Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan”, *Ethics*, 2000, Vol. 111, pp. 102-140.

el concepto de “sociedad civil”, daría diversas respuestas, las que, en mayor o menor medida, conducirán a la idea central de que el “dominio” no está basado en un *hecho* -natural o histórico- sino en un *acuerdo* entre los propios sometidos. En el esquema aristotélico, en cambio, la existencia de la sociedad civil y de su poder de dominio se da en virtud de una “ley natural”, que hace que el “*pactum*” sea entendido como el acuerdo de la sociedad como un *todo*, pero no de los *individuos* en tanto partes de ella; dicho en otros términos, en la teoría clásica de la sociedad civil, se da, efectivamente, un “contrato social” (*pactum societatis*), pero no un contrato de “acuerdo entre los individuos” (*pactum singulorum*).⁶⁵⁸

Por el contrario, ya para Hobbes, la “sociedad civil” no constituye un producto “natural” sino uno surgido en virtud de la unión (*unio*) de un conjunto de personas en una “persona civil”, creada mediante un contrato de *cada uno con cada uno* -es decir, de los *singuli* entre sí-; de manera que se da con él la ampliación de la “teoría del acuerdo” desde la participación en la sociedad civil de los *ciudadanos* -en tanto seres libres e iguales entre sí- a la *libertad e igualdad* de los *seres humanos* en cuanto tales.⁶⁵⁹ Será luego Rousseau quien cuestione en este modelo el traspaso único e irrevocable del poder político y del derecho al soberano, como idéntico a la relación “amo-siervo”, ya que aquel traspaso es visto como la “enajenación” de los derechos del hombre y de la libertad originarios a un poder que no puede ser legitimado sobre esta base, de la misma manera que tampoco podía serlo el poder del amo sobre el siervo.⁶⁶⁰

De modo que corresponderá a Kant retomar la pregunta central de la filosofía política aristotélica acerca de qué distingue *específicamente* a la “sociedad civil” de las sociedades de otro tipo. Y su respuesta establece, llegado este punto, una diferencia central: ella no está referida a un contexto de “fines naturales”, sino a su *fundamento* mismo; es decir, al principio que faltaba tanto en el *pactum societatis* del derecho natural, como en el *pactum unionis civilis* de Hobbes: el principio jurídico que Kant llama “ley de la libertad”, entendida como correlación entre *derecho, libertad y limitación de la libertad* o, en sus propios términos, “colocar

⁶⁵⁸ M. Riedel, *op. cit.*, t. II, pp. 104-105.

⁶⁵⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan* (1650), Harmondsworth, Penguin Books, 1968, I, II, c. XVIII.

⁶⁶⁰ Cfr. J.J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, París, Granier, 1962, I, I, c. VI-VII; I, II, c. II-III.

inmediatamente al concepto de derecho en la posibilidad de la vinculación de la coacción general y recíproca con la libertad de cada cual”.⁶⁶¹ Kant se refiere, así, a la “voluntad general” o al “contrato social” como un principio social racional al que denomina “*derecho de la humanidad*”, del que infiere la posibilidad jurídica de tal contrato, y cuya única condición es utilizar la libertad de acuerdo con el *a priori* social que indica que “todo hombre tiene derecho a limitar la libertad de otra persona siempre que esta limitación esté vinculada con la posibilidad misma de la libertad”. Por lo que la “obligatoriedad objetiva” de esta ley se corresponde con la “autorización subjetiva” de cada uno para obligar a los demás a mantener la legalidad de aquella libertad.⁶⁶² La ley kantiana de la libertad significa, de este modo, no sólo una *limitación* del libre arbitrio de cada uno sino también -y esto es lo decisivo- una *limitación de la propia coacción* de acuerdo con aquella condición que ella misma se da. En otras palabras, “la moral exige de mí que adopte por máxima el conformar mis acciones al derecho. Por consiguiente, la ley universal de derecho: obra exteriormente de tal modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal, es, en verdad, una ley que me impone una obligación; [...] únicamente la razón dice que éste es el límite asignado a la libertad por su idea [...]. Esto es lo que la razón proclama como un postulado que no es susceptible de prueba ulterior”.⁶⁶³ La idea del *contrato originario* es, así, un “concepto de la razón práctica” del que no se puede dar ningún ejemplo empírico adecuado pero al que, en tanto norma, tampoco es posible *contradecir*.

En suma, mientras que la vinculación de muchos en aras de algún fin común que todos *tienen* define el actuar de cualquier contrato social, la “sociedad civil” se basa, en cambio, en una forma de vinculación que es “fin en sí misma” y que, por lo tanto, cada uno *debe* tener.⁶⁶⁴ De manera que, con esta diferenciación -que es la variante política de la distinción moral entre *ser* y *deber ser*-, la función clave del concepto de “fin en sí

⁶⁶¹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, §E, VI 232; *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, trad. G. Lizarraga, México, UNAM, 1968, “Introducción a la teoría del derecho”, p. 34.

⁶⁶² *Ídem*.

⁶⁶³ Cfr. *ibíd.*, §C, VI 231; *Principios...*, pp. 32-33.

⁶⁶⁴ Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch...*, VIII 289; “Acerca del refrán...”, en *op. cit.*, p. 148.

mismo” a nivel social ya no expresa una “naturaleza” sino una “obligación”.⁶⁶⁵ Kant se distancia, con ello, al mismo tiempo, de las justificaciones del contractualismo inglés, en la medida en que no se plantea ya qué “ventajas comparativas” ofrece para el hombre el estado jurídico respecto de su situación precedente sino que intenta mostrar que el Estado surgido del pacto tiene su fundamento en una exigencia basada en la *idea del derecho*; y ésta no puede deducirse de un principio de índole pragmática -como lo sería la necesidad de garantizar la propiedad privada- sino que se expresa como movimiento que, desde lo *empírico*, eleva al sujeto a la perspectiva de la universalidad de la *razón*.⁶⁶⁶

De manera que es este aspecto *deontológico*, puesto de relieve por la ética universalista, el que modifica por completo también el ámbito de la filosofía política, ámbito que no habrá de ser ya concebido como la integración de cada vida individual en una “comunidad de fines”, jerárquicamente ordenados, y naturalmente compartidos, sino como el reconocimiento, por parte de cada individuo, en su calidad de agente moral competente, de los límites que la aceptación de la libertad inherente a los demás impone a toda interacción que los vincule. El “fin común” a todos pasa a ser, así, mucho más que un mero *modus vivendi*, en el cumplimiento de una *ley moral* que restringe universalmente la persecución de fines individuales al preservar el *respeto básico* entre las personas expresado por dicha ley.

Por lo que, el surgimiento y proyección de la *ética universalista*, se convertiría, a partir de aquí, en una de las bases insustituibles de sustentación de los grandes Estados nacionales -integrados desde tiempo atrás por mosaicos de culturas lingüísticas, religiosas y culturales-, de modo tal que, al ser incorporada a las constituciones democráticas modernas, sus principios asegurarían la vigencia de unos “derechos

⁶⁶⁵ Cfr. M. Riedel, *op. cit.*, t. I, p. 67.

⁶⁶⁶ Esto explica, por otra parte, que de la teoría del “contrato social” se hayan desprendido dos líneas de interpretación. Una, de corte hobbesiano-lockeana, centrada en la idea de *protección de intereses individuales*, a la que actualmente pertenecen autores como J. Bouchanan y R. Nozick, y otra, de corte rousseauiano-kantiana, continuada fundamentalmente por J. Rawls, e interesada más específicamente en asegurar como objetivo último la *justicia* y el *derecho*. (Cfr. J. Muguerza, “Entre el liberalismo y el libertarismo”, en *Reflexiones desde la Ética*, Zona abierta, N° 30, 1984, pp.1-62). Ver también, S. Bonino, “Kant: Razón y racionalidad política”, en *Agora Philosophica*, Año II, N° 4, dic. 2001, pp. 39 y ss.

personales” que -como también observara Hegel- el mundo antiguo sencillamente desconoció.⁶⁶⁷ De manera que la tan convocada “revitalización de la filosofía práctica aristotélica” no tiene por qué significar, en este contexto, la recuperación completa de su modelo ético-político; modelo que, sin embargo, continúa dando múltiples muestras de aquellas dimensiones de la vida moral en las que sí mantiene una incuestionable validez perenne.

⁶⁶⁷ Por lo que concluye, al respecto, Riedel: “Sobre la base de los conocimientos aquí adquiridos, la cuestión acerca de la posibilidad de una renovación de la filosofía práctica de Aristóteles puede ser respondida negativamente [...] pertenece al pasado y no puede ni necesita ser renovada en su totalidad”. (*Ibid.*, t. I pp. 111-112).

C. CONCLUSIÓN

Este quinto y último capítulo de la investigación tuvo como objetivo llevar a cabo el anunciado contraste entre los esquemas de la *Sittlichkeit* hegeliana, la *phrónēsis* aristotélica y la *Moralität* kantiana en orden a reconsiderar la idea de que aquéllas constituyan, necesariamente, modelos de pensamiento práctico alternativos a ésta, tal como se sostuviera inicialmente en la discusión que aquí tuvo lugar.

De este modo, fue analizada en primer término (A.) la relación *Sittlichkeit - Moralität*, partiendo de la posición hegeliana respecto de la “concepción moral del mundo” en tanto impedimento para que la conciencia moral concreta llegue a verse realizada. En efecto, para Hegel, la *Moralität* enfrenta deliberadamente los contenidos sustanciales del mundo ético, siendo que su legítimo lugar es sólo el momento “subjetivo” dentro de aquella totalidad más amplia constituida por la *eticidad*. Por lo que la *Bewusstsein* kantiana es entendida en este esquema como contracara innecesaria de *Gewissen* hegeliana, conciencia, ésta, efectivamente capaz de reunificar las escindidas dimensiones de lo humano al saberse conducida por las leyes e instituciones vigentes, a la vez que vitalmente sostenida por el reconocimiento ético de las demás. El mundo de la praxis espontánea constituye, en suma, aquella matriz colectiva sólo a partir de la cual se da la común autocomprensión necesaria para dar origen a una genuina “segunda naturaleza”.

De modo que es en este contexto de ideas en el que Hegel rechaza las dos abstracciones centrales del planteamiento kantiano. Por un lado, el recurso a la “no-contradicción” como criterio de selección de normas morales, dado que, en rigor, lo que no debe ser contradicho es, a su juicio, el mundo ético efectivamente vigente; y en segundo lugar, a nivel político, el modelo del “contrato social” en el que, desde esta óptica, se procede nuevamente en forma abstractiva al situar en voluntades individuales el origen de un Estado que, en verdad, las precede y contiene históricamente. De manera que, en lo que en la actualidad es entendido como el cuestionamiento de la “teoría causal de la acción” a la luz de la “teoría cualitativa” de ésta, Hegel se aparta de la concepción de las acciones humanas en tanto pasibles de ser iniciadas a partir de deseos y necesidades particulares -lo que sólo daría lugar a meras “asociaciones” en función de intereses “convergentes”-, para afianzarse en una interpretación encarnada

y expresiva de la vida social, que ve en ella, por el contrario, un proceso *transindividual*. Sólo tal conceptualización, que prefigura, por otra parte, la posterior distinción *Gessellschaft -Gemeinschaft*, previene acerca de los riesgos de que aquellos modos de interacción característicos de la "sociedad civil" se expandan a la totalidad más abarcadora del Estado, diluyéndose con ello la formación y articulación de intereses vitalmente compartidos.

No obstante, se vio también en este apartado que es posible aceptar las célebres expresiones de Hegel en torno de la *Moralität* sin necesidad de ver en ello un real antagonismo entre ambos esquemas de pensamiento práctico. Por el contrario, aquéllas pueden ser entendidas como legítima reacción ante a una muy peculiar forma de caracterizar un proceso que, en rigor, *precedería* históricamente a la propia formulación kantiana; esto es, el desarrollo de una instancia *crítica* capaz de distanciarse de la facticidad normativa y examinarla, aunque todavía *al servicio* de ese nivel más básico que la *Sittlichkeit* hegeliana representa. En este sentido, la tarea central que la *Moralität* reservaría para sí se inscribe tras el postulado sustancial del hombre como "fin en sí mismo", presente también en Hegel en aquella máxima del derecho abstracto que indica "sé una persona y trata a los demás como persona". Es decir, consiste en reconceptualizar la vida moral espontánea a la luz de un principio formal que posibilita su valoración sólo en términos del *trato recíproco* que ha de establecerse entre los agentes morales. Se trata, en suma, de aceptar la base empírica de las decisiones éticas aunque proveyendo, a su vez, a tales decisiones, de unos criterios teóricamente fundados. Proceso éste que se incorporaría, finalmente, a la "sustancia ética" de base de aquellas sociedades capaces de dar cabida al "nivel de los principios" claramente explicitado recién a partir de la intervención de la tradición universalista. En otros términos, se asume, en la actualidad, como evidente, la integración de la propia *Moralität* kantiana a la *Sittlichkeit* de las sociedades democráticas contemporáneas, en el reconocimiento -nuevamente, con Hegel- de que la tarea no es tanto la de "rehacer" por completo la vida moral espontánea como la de repensar y reformular, de ser necesario, aquello que ya "hemos venido haciendo".

Por su parte, en segundo lugar (B.), fue realizado el contrase *Moralität -phrónēsis*, observándose que la distancia entre ambos esquemas prácticos no es, en principio, tan marcada como en esta discusión más amplia se

llegaría a afirmar. Fue visto aquí de qué manera, a partir de una disparidad de base en cuanto a lo que ambos modelos entienden como el significado del “eudemonismo” -“satisfacción de todas las necesidades del hombre”, para Kant, “una *prâxis* de acuerdo con el *lógos*”, para Aristóteles-, se desencadena entre ellos el desentendimiento en torno de la propia idea de la *prudencia*, concebida, en ambos casos, en función de tan dispares conceptualizaciones. Por el contrario, detenidamente considerado, se observa que el “teleologismo” con el que, por lo general, se hace referencia al esquema aristotélico, en verdad se aleja de toda interpretación que pretenda concebirlo como el intento de orientar cada una de las acciones que el agente moral realiza hacia la “felicidad” -entendida en términos kantianos-. De manera que, más cercana a la concepción deontológica de lo que a menudo se le concede, se asume, en el sistema aristotélico, que la *prâxis* ideal consiste en la objetivación del obrar moral en forma de actos virtuosos, los que, aun siendo “fines en sí mismos”, no pueden ser concebidos en este esquema sin referencia a la *eudaimonía*, entendida como *autorrealización*. Por lo que estas precisiones, sumadas al reconocimiento de la prudencia como capacidad que involucra cierta “imparcialidad” a la hora de establecer “lo que es bueno” para el prudente, pero también “para los demás”, contribuye a dar forma a una interpretación de la *phrónēsis* no tan alejada del núcleo deontológico que inspirara a la *Moralität* kantiana.

No obstante esto, será la consideración de la cuestión referida a la “legitimación” de la sociedad civil, la que dé muestras de la inviabilidad de una “rehabilitación” completa de la filosofía práctica aristotélica, en la medida en que el principio kantiano de universalización representa, en este contexto, la instancia clave en torno de la *justificación jurídica* de la sociedad civil. Esto, ya no en términos de un “hecho natural” sino del pleno reconocimiento del *derecho* de todos a limitar la libertad propia y la de los demás sólo en nombre de la salvaguarda de esa misma libertad.

Sin embargo, donde ambos modelos de pensamiento práctico efectivamente dan muestras de constituir instancias complementarias, es en torno de la concreción de la acción moral particular. Como se vio, la tarea específica de la *Moralität* kantiana no es la de indicar *directamente* el sentido de la acción sino la de establecer el *criterio* de legitimidad con el cual evaluar las normas que habrán de ser aplicadas. Por el contrario, es en esta instancia de “aplicación” de tales normas a la situación concreta en

la que el modelo de la *phrónēsis* adquiere hoy un lugar central, siendo revalorizado en términos “hermenéuticos”, tanto por su capacidad de establecer el contacto más atinado entre la “norma general” y la “acción particular”, como por dar cabida, en ello mismo, a un cierto sentido del “gusto moral”, capaz de conquistar -casi paradójicamente- la mayor “objetividad” posible.

El común denominador a ambos apartados, así, concebido bajo la impronta del *Urteilkraft* kantiano, dado que, del mismo modo en que el modelo de la *phrónēsis* involucra una tarea “heurística”, activa en cada intento de articulación de la situación concreta con la determinación precisa de la norma que habrá de reglar la acción, el nivel de la *Moralität* da lugar también al momento “heurístico” que va desde la facticidad normativa -o *Sittlichkeit*- hacia la determinación de aquellos “principios últimos” de legitimidad involucrados en cada situación, y cuyo ejemplar modélico es, sin duda, el criterio de universalizabilidad kantiano. Ambos procesos, en suma, concebidos contemporáneamente como el trayecto que, desde lo “particular”, pretende subsumirse en su respectivo y más atinado nivel de “generalidad”, en el intento de dar cabida, finalmente, a una filosofía práctica *prudente*.

CONCLUSIÓN

LA RESIGNIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN UNIVERSALISTA EN LA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

La ética contemporánea está dando muestras, al menos desde el último tercio del siglo XX, de estar embarcada, de una forma u otra, en la consideración del lugar que cabe a las ideas “universalistas” en un mundo crecientemente diversificado pero al mismo tiempo consciente de su cercanía e interdependencia como totalidad. Sobre tal base, fue establecido al comienzo de esta investigación que su estructura estaría organizada en torno de dos momentos principales. Un recorrido histórico-descriptivo, que partiendo de los orígenes de la tradición universalista en ética confluiría en el debate “liberal-comunitario” -entendido como escenario privilegiado para el examen de aquellas ideas fundacionales- (caps.1-3), y un segundo momento, sistemático-problemático, de discusión entre esta corriente y su crítica, a los fines de concebir una resignificación del universalismo ético a la luz de las exigencias del propio contexto contemporáneo (caps. 4-5).

Precisamente, parte de tal momento sistemático-problemático -capítulo quinto-, explicitaría lo que fue entendido aquí en términos de la injustificada conceptualización de la *Moralität* kantiana como modelo de pensamiento práctico en oposición a los de la *Sittlichkeit* hegeliana y la *phronēsis* aristotélica; por el contrario, del análisis efectuado se desprende que aquella constituye, en rigor, un diferente *nivel normativo* aunque en permanente interrelación con estos otros dos momentos centrales. Así, en tanto la *Sittlichkeit* representa el nivel de la “facticidad normativa”, y -tal como Hegel remarcará- es ella la única instancia capaz de ejercer la normatividad directa, la *Moralität* significa, por su parte, el momento de “reconstrucción normativa” de tal praxis espontáneamente ejercida, en el establecimiento de aquellos límites racionales para la interacción humana ausentes en toda práctica no imparcialmente examinada. Por su parte, el esquema de la *phronēsis* sería concebido en este contexto como uno de los más acabados paradigmas de “aplicabilidad” de tal facticidad normativa al obrar moral concreto, dada su peculiar sensibilidad respecto de la complejidad contextual involucrada en toda acción moral humanamente *realizable*.

Sin embargo, contemporáneamente entendido, tal momento de “aplicabilidad” involucra una significativa diferencia respecto del propio esquema aristotélico desde el momento en que, en aquel caso, la instancia de aplicación es asumida como el tránsito directo desde el *éthos* vigente a la acción moral en cuestión sin efectuarse el paso por el nivel de fundamentación que la *Moralität* kantiana más adelante conformaría. Dicho en otros términos, se evalúan las acciones a la luz de las normas -y viceversa- pero no se examinan las propias normas a la luz de un *criterio último* tal como el constituido por el “principio de universalización”. De manera que dicho proceso se entiende en la actualidad como redobladamente “prudencial” en la medida en que, a la función característica de la *phrónēsis*, se le agrega el requerimiento de revisión del orden vigente a la luz de unos criterios racionales de *validez*.

Por lo que es sobre la base de una complementación sustancial entre estos tres niveles normativos que se hace posible retomar ahora la otra instancia de este mismo momento sistemático-problemático -capítulo cuarto-, en la consideración del porqué de la efectividad de los criterios provenientes de las corrientes continuadoras de la *Moralität* kantiana para articular las principales demandas ético-políticas que a ésta le fueran formuladas. En efecto, quedaría de manifiesto en este capítulo de discusión, el modo en que tales vertientes universalistas intentan hoy reconvertir lo que en principio fueran *críticas contrapuestas* -aquí en forma de “días”-, en diversos modos de articulación de los niveles *fáctico* y *normativo* en orden a dar cabida a los siguientes desafíos ético-políticos contemporáneos:

1. El que se desprende de la tensión “parte-todo”, presente en la interacción de individuos dotados de su respectiva autonomía personal y esfera de libertad negativa, aunque integrados en una concepción ontológicamente “holista” de la vida social, capaz de ver en términos participacionistas -y no ya integracionistas- el sostenimiento mismo de la forma de vida que vuelve posible su realización personal y colectiva.

2. La consideración de la tensión “vertical” -“convencional-posconvencional”-, que distingue “la justicia *en* esta comunidad” de “la justicia *de* esta comunidad como tal”, juntamente con el retorno desde aquel plano normativo abstracto hacia el nivel de la individualidad

concreta, en procura de reformulaciones no “legalistas” de la justicia, más cercanas a la concreción de una fraternidad real.

3. El reconocimiento de la tensión “horizontal”, constitutiva del proceso -diacrónico y sincrónico- de continua diversificación político-cultural, aunque articulada a las expectativas de reconocimiento mutuo que toda “fusión de horizontes” conlleva al estimular procesos de comunicación e interacción pacífica en contextos de diversidad.

4. La consideración de la tensión “deonto-axiológica”, presente en la priorización de un espacio público establecido en base a interacciones justas -“razonabilidad”- aunque entendido como marco articulador de la persecución de objetivos y valoraciones propias -“racionalidad”- los que, en definitiva, dan su carácter personal e irrepetible a cada sujeto moral.

5. El establecimiento de la tensión “positivo-negativa” respecto de una unívoca noción de “naturaleza humana”, reformulada ahora en términos “negativos” en cuanto al sentido del límite ante la dignidad ajena, cualquiera sea la caracterización bajo la cual sus portadores se conciban a sí mismos.

6. El reconocimiento de la tensión “onto-deóntica”, presente en el requerimiento de una continua revisión intersubjetiva de aquellas “interpretaciones” personales o comunitarias que, en tanto prismas -hasta cierto punto- “configuradores” de la realidad, requieren ser también evaluadas en cuanto a su mayor o menor grado de legitimidad.

De manera que queda de manifiesto en este capítulo de discusión que es la propia crítica en confrontación -dando origen, entre otras, a las dídadas analizadas- la que da la mayor justificación a la necesidad del andamiaje *formal* capaz de articular tales legítimas variables en oposición. No obstante, en una negación, explícita o implícita, del lugar que cabe al nivel abstractivo -representado por la ética universalista y sus reformulaciones contemporáneas- la corriente *comunitarista* se afirma, en este contexto, en una combinación de elementos de los otros dos modelos de pensamiento práctico -*Sittlichkeit* y *phrónēsis*- a los que entiende como “piedra de toque” con el nivel histórico-fáctico que le interesa

particularmente resguardar; esto, sin embargo, al costo de una notoria desatención de los fenómenos de *pluralidad* y *conflicto* que también impregnan sustancialmente aquel plano de la “facticidad”. De modo que el comunitarismo se pronunciaría en el trayecto histórico aquí desarrollado - capítulo tres- principalmente como instancia de oposición a aquellas elaboraciones -englobadas en este mismo contexto como *liberalismo*- asentadas en la convicción de que sólo desde diversas reformulaciones del *formalismo* kantiano resulta viable el intento de conciliación de tales tensiones en pugna, irresolubles desde el propio plano de la facticidad. No otra cosa explica, por otra parte, el hecho de que sea esta misma vertiente ético-política la que establece las mejores conexiones con las aportaciones -capítulo dos- de las corrientes *hermenéutica* y *neopragmatista*, en la medida en que con ellas comparte una visión plural de la vida social en la que carácter falibilista de la racionalidad intersubjetiva que invocan hace del consenso y el disenso las instancias clave para arbitrar frente al “*a priori* de la conflictividad”.

Complementario a este enfoque resulta, por tanto, el abordaje de la cuestión en la primera recepción del universalismo ético por parte de Herder y Hegel -capítulo uno- quienes, particularmente advertidos de las implicancias del proceso de individuación y flexibilización de los vínculos comunales que la *Moralität* kantiana representa, sostendrían como contrapunto vital la necesidad de reafirmación del sentido pleno de “comunidad”. Estas posiciones constituyen, así, llamadas a la reconsideración del carácter vinculante de la *Sittlichkeit*, al que visualizan en serio riesgo de unilateralizarse la intención kantiana de acotar el ámbito de la moralidad al establecimiento de unas “interacciones justas”, desvinculadas, por tanto, de aquellas orientaciones “positivas” que vivifican y encauzan la vida social. Es cierto, sin embargo, que el universalismo ético -dado el plano normativo en que se sitúa deliberadamente- en verdad se distancia del extenso campo de la “eticidad”, limitando explícitamente sus objetivos a la determinación de aquellas cuestiones morales resolubles por medios *racionales*.

Por lo que, a fin de establecer las complejas razones de la ambivalente valoración histórica respecto de tales objetivos, se hace necesario, llegado este punto, clarificar el hecho de que la así denominada “pugna entre lo *universal* y lo *particular*” no involucra, en realidad, un único sentido de “universalidad” ni de “particularidad” sino, por el contrario, una verdadera

pluralidad semántica vinculada a cada una de estas nociones clave. Es, así, tal complejidad de base la que explica la aporética configuración que tomaría la formulación inicial que da estímulo a esta investigación - “*phrónēsis* vs. *Moralität*”- como resultado del habitual tratamiento de la cuestión, ya sea enfocando unos pocos factores de interés o bien abordándola de manera deliberadamente generalizada. Por el contrario, en la medida en que se distinguen los matices semánticos que inciden en la valoración parcialmente positiva o negativa de aquellos dos sistemas involucrados en la cuestión “universalidad-particularidad”, es posible alcanzar una mayor precisión de juicio en orden a evitar tal dicotómica percepción. De modo que se comenzará aquí desglosando la noción de “universalidad”, concepto que transita en esta investigación por los siguientes cuatro sentidos fundamentales:

1. La *universalidad* presente en la consideración de *todo* ser racional -por ser poseedor de igual dignidad- como fundamento de un criterio posible para la selección de normas morales (*formalismo*).
2. La *universalidad* involucrada en la convicción de que tal criterio resulta significativo en *todo* contexto social, más allá de las fronteras socio-históricas de su gestación (*universalismo*).
3. La *universalidad* resultante de entender que dicho criterio es capaz de favorecer las relaciones transcontextuales haciendo posible concebir la praxis humana como *totalidad* articulada (*cosmopolitismo*).
4. La *universalidad* involucrada en la exigencia kantiana de que la “máxima” del obrar moral, una vez establecida como correcta, debe ser aplicada en *toda* circunstancia, más allá de la consideración de los contextos y consecuencias de la acción (*moralismo*).

Por su parte, el concepto de “particularidad” da muestras de su pluralidad semántica a través de las siguientes cuatro connotaciones centrales:

1. La *particularidad* de los grandes *todos sociales*, expresada en términos de “comunidad”, “sociedad política”, “sociedad civil” o “estado-nación”.

2. La *particularidad* involucrada en la *heterogeneidad* interna presente en tales “todos sociales” bajo la forma de diversas *subtradiciones*, *subculturas* y *minorías* (religiosas, étnicas, de género, etc.).
3. La *particularidad* individual, es decir, los *sujetos* involucrados en el actuar moral real.
4. La *particularidad* de la *acción moral concreta*, objetivo último, en definitiva, de toda filosofía práctica.

Precisar, por tanto, las implicancias de las principales aristas del *universalismo ético* como así también los diversos niveles de *particularidad* que éste, de alguna manera, se ve obligado a contemplar, contribuirá -se espera- a arrojar luz en torno de las razones de su ambivalente valoración, al tiempo que hará posible conceptualizar el lugar que cabe a la corriente *comunitarista* en esta cuestión más amplia, en la medida en que ésta reacciona frente a esa misma pluralidad semántica desde su propia escala valorativa.

Así, si se consideran, en primer lugar, las cuatro connotaciones centrales del concepto de “universalidad”, se observa que el *primer nivel* - o *formalismo*- constituye el verdadero núcleo del universalismo ético al intentar determinar si *todos* pueden querer que una norma en tela de juicio cobre obligatoriedad general; es aquel “todos” el que da origen a una formulación de carácter formal, la que, sin embargo, al dejar establecido el principio de “reciprocidad generalizada”, involucra en ello el contenido *sustancial* de la igualdad humana. Kant da lugar, con esto, a la abstracción primera y fundamental al referirse a lo que puede entenderse aquí como el *otro individual generalizado*, base del mencionado concepto de “autonomía postulada”⁶⁶⁸, como instancia prioritaria frente a cualquier tipo de diferencia. Por lo que, al significar el paso fundacional hacia un nuevo *nivel normativo*, tal “autonomía” queda situada en un plano de abstracción que la desvincula, en principio, de la cuestión más amplia acerca de cómo habrá de ser ella luego “realizada” o del grado de realización que le será posible alcanzar.

⁶⁶⁸ Ver *supra*, cap. IV, 4., n. 452, p.178.

Es, entonces, a causa de una confusión de niveles que dicha “autonomía postulada” es señalada como responsable de la caída en formas “subjetivistas” o “emotivistas” del obrar moral, las que serían propias del mundo moderno y contemporáneo.⁶⁶⁹ Por el contrario, tal abstracción sólo indica que al individuo se le exige la renuncia a su derecho a promulgar la “propia ley”, siempre que todos los demás también lo hagan. En otros términos, en este nivel de análisis, el principio que indica que nadie puede “autoexceptuarse”, no representa un valor que pueda o no “escogerse”, justamente porque su origen no radica en la “subjetividad de los valores” sino en un plano abstracto *previo* a tal posibilidad de opción valorativa.

Sin embargo, sí es cierto que sólo una vez grantizada tal “autonomía postulada” comienza a ser viable la efectivización de la “autonomía realizada”, dando cabida al ideal de “autenticidad” tan vivamente representado por el “yo romántico” y sus potencialidades. Se trata aquí del *otro individual concreto* en sus expectativas de dar lugar a su *otro posible* o, en otras palabras, del yo “inseparable de la complejidad y la fluidez dado que la voluntad de preservar un sentimiento de posibilidades infinitas es su esencia”.⁶⁷⁰ Esto requiere, no obstante, del contexto adecuado, por lo que “la experiencia del pluralismo figura predominantemente en las discusiones de la acción moral dado que en ausencia de una sociedad pluralista genuinamente abierta, la autonomía y la elección son vacías.” Lo esencial aquí es, así, “hacer real la experiencia de la diversidad permitiendo a la gente entrar y salir de asociaciones y esferas” o, en otros términos, “formar parte de la compleja dinámica de automodelación y autoexpresión dentro de una multiplicidad abierta de contextos”.⁶⁷¹

Por lo que en esta concreción se realiza el “retorno” desde aquella abstracción normativa básica hacia el nivel en el que queda de manifiesto lo que los sujetos tienen de *diferente* “de hecho”. Sin embargo, ha sido observado en la actualidad que, tras la hegemonía conceptual de aquel otro “generalizado” -que identificara por completo al sujeto de la modernidad-, la deuda aún pendiente es la de una aceptación plena de la diferencia, capaz de convivir positiva y materialmente con ella. Así, “sabemos que la

⁶⁶⁹ Ver cap. III, B. 2, p. 124.

⁶⁷⁰ N. Rosenblum, “Pluralismo y autodefensa” en N. Rosenblum, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 240.

exigencia kantiana es la de un absoluto, es la que le exige por ejemplo, construir una ética formal, pero es también la que lo precipita al lugar donde no quería llegar: a reconocer que lo absoluto es ajeno al hombre concreto. Es decir, ajeno a la voluntad del hombre concreto, pertenece al ámbito de lo trascendental, del hombre idea, abstracto, de la Humanidad”.⁶⁷² Más aún, “el cuerpo social es imaginado como un tejido en el que *todos deben estar incluidos* y contenidos como seres iguales”, pero esto se da de tal modo que “las diferencias son ignoradas en pos de la igualdad que se va convirtiendo en uniformidad...”.⁶⁷³ Resta todavía pensar, por tanto, una comunidad “en que los protagonistas sean los seres humanos corporales, limitados, indigentes, en que la reciprocidad de las conciencias se convierta en solidaridad de los cuerpos”.⁶⁷⁴

No otra es, por su parte, la sensibilidad que permite explicar las dificultades a las que se ve enfrentado el *segundo nivel* semántico de “universalidad” -o *universalismo* propiamente dicho- en sus expectativas de constituir un criterio extensible más allá del contexto de su gestación, intento que no podría sino ser visto como “amenaza cultural” por parte de quienes comenzaran a afianzarse en los propios criterios de valoración tras haber sido históricamente subsumidos bajo consignas “universalistas” no siempre rectamente entendidas. Por lo que la idea generalizada en este contexto sugiere que “el carácter formal, abstracto y coercitivo de los principios de la filosofía y ética kantianas afectaría negativamente a las diferencias al pretender unificar ilegítimamente lo heterogéneo, al someter lo otro al dominio de la razón”.⁶⁷⁵ En este sentido, el desgaste de la retórica humanista habría quedado al descubierto cuando la propia crítica filosófica del “Hombre” lograra hacer notar que, detrás de los intentos por extender los beneficios de una cierta “universalidad abstracta”

⁶⁷² M.L. Pfeiffer, “La construcción del espacio moral. Acerca de la pregunta kantiana ¿qué debo hacer?”, en G. Fernández y D. Parente (comps.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004, p. 257.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁶⁷⁵ D. Michelini, “Universalidad: actualidad de un legado de Kant a la reflexión ética”, en G. Fernández y D. Parente, (comps.), *op. cit.*, p. 232. Ver *supra*, cap. II, B., p. 64.

a todas las latitudes, quedaban todavía, sin embargo, involucradas, demasiadas características culturales *concretas*.⁶⁷⁶

No obstante, es posible observar también que, en rasgos generales, tal prevención no está referida tanto ni principalmente a la consideración de “todos” al momento de la elaboración de las normas morales, como a lo que sería el carácter “comprehensivo”⁶⁷⁷ de la cosmovisión que propone tal criterio -en este caso vinculada al contexto del pensamiento ilustrado-juntamente con su propio “ideal de humanidad” y su muy específica idea de “racionalidad”. Es por eso que, en definitiva, “la descompresión de la carga solipsista del imperativo categórico no es sólo un rasgo de la ética del discurso, sino un estilo cultural que compensa el peso de la incertidumbre creciente que padecemos los contemporáneos”. Es más, “mirado desde cierto ángulo, quizás sea un beneficio secundario del fin del humanismo. El estilo conversacional de la hermenéutica, el argumentativo de la ética del discurso, el narrativo del posmodernismo, el consensual del procedimentalismo, etc., no coinciden casualmente. Son la expresión de una época, de su estilo, donde el concepto de responsabilidad tiende a compartirse con otros...”⁶⁷⁸

Sin embargo, la contraargumentación central a las objeciones presentadas frente a este *segundo sentido* de “universalidad” -referido, cabe recordar, a la posibilidad de expansión del criterio universalista más allá del contexto de su gestación-, radica en que es en el propio *rechazo* de tal posibilidad que las argumentaciones esgrimidas lo *involucran* dado que tal resistencia se origina en una más desarrollada conciencia de la “igualdad” estimulada históricamente, en particular, a partir de la difusión de aquel principio fundacional. Es, en efecto, esa misma base conceptual la que se traslada a la afirmación de la igual dignidad de cada gran “todo social” -el *otro grupal generalizado*- y, en segundo término, a su correspondiente “derecho a la diferencia”, el que involucra, ciertamente, el derecho a esgrimir los propios criterios de valoración -dando forma, de este modo, al *otro grupal concreto*-. Más aún, las nociones mismas de “comunidad moral” y “tradicición” -en sus expectativas de ser respetadas en

⁶⁷⁶ Aunque, como se vio, el propio Kant se adelantaría en la crítica al avasallamiento de unos pueblos sobre otros en nombre de la propia “civilización”. (Ver cap. I, A., 2, p. 31).

⁶⁷⁷ Ver cap. III, A., 2, p. 98.

⁶⁷⁸ G. Fernández, “Resignificación de las preguntas kantianas”, en G. Fernández y D. Parente (comps.), *op. cit.*, p. 406.

su unicidad- sólo podrían ser concebidas como tales a la luz de las ideas universalistas de *tolerancia y respeto* hacia todo igual moral. “Es por ello que ninguna teoría ético-filosófica que pretenda ser crítica puede renunciar a la universalidad del *lógos*, más allá de todas las coerciones fácticas y de todos los condicionamientos estratégicos de los diferentes sistemas de autoafirmación social y política”.⁶⁷⁹ Dicho en otros términos, “la búsqueda del rescate de lo material, particular, y contextual tiene que estar, por ende, estrechamente articulada con la perspectiva universal”.⁶⁸⁰ Por lo que, si es a partir de la defensa universalista de una común “dignidad” que sería posible llevar adelante las políticas de la “igualdad”, es sólo tras el paso por tal conciencia de la igualdad que resulta factible ahora una más específica defensa de la “identidad”. De manera que son los propios intentos de negación del *segundo nivel* de universalidad los que reflejan - en el mejor sentido posible- de qué modo tiene lugar, efectivamente, la expansión de aquel criterio más allá del contexto de su surgimiento.

Sin embargo, una reticencia semejante se da frente al *tercer nivel* de “universalidad” -o *cosmopolitismo*- en tanto posibilidad de conceptualizar la praxis humana en términos de una *totalidad articulada*, es decir, tendiente a “coincidir en los principios”.⁶⁸¹ En efecto, este sentido es, también, variadamente resistido por ser interpretado en la misma clave del nivel semántico anterior; es decir, como la intención de instalar un único parámetro de corrección moral allí donde, evidentemente, impera la multiplicidad. El propio Kant daría muestras de dudar de que ésta fuera una posibilidad real. La idea de un “acercamiento infinito” a “la paz perpetua” da la pauta de su oscilación entre la confianza en su realización efectiva y la imposibilidad de tal estado final de paz. No obstante, Kant confía, en definitiva, en que la idea de un “derecho a la ciudadanía mundial” no es una “fantasía jurídica” sino la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico.⁶⁸²

Lo cierto es que, con esta posición, se fortalece la convicción universalista en que “un concepto aceptablemente comprensivo de

⁶⁷⁹ D. Micheli, “Universalidad: actualidad de un legado de Kant a la reflexión ética”, en *op. cit.*, p. 233.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁶⁸¹ Ver *supra*, cap. I, A., 2., p. 30.

⁶⁸² *Ibid.*, pp. 29-30.

racionalidad no puede desentenderse de la función *regulativa* de las ideas, y, con ella, de la carga utópica que está contenida en la esencia misma de la razón”.⁶⁸³ Y es en este sentido que la coincidencia con la hermenéutica no puede ser mayor, ya que así como “cada individuo no es nunca un ser solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el ‘horizonte cerrado’ que cercaría a las culturas resulta ser una ficción”. Por lo que “este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia la generalidad superior, que rebaja tanto la particularidad propia como la del otro”. De modo que, en última instancia, “ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor, integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”.⁶⁸⁴

Es cierto, sin embargo, que la concepción cosmopolita es entendida en la actualidad de manera más “ecológica” y “adaptativa” que al modo del siglo XVIII, con su impronta mecanicista. En tal sentido, “...podemos dar la espalda a las promesas del nuevo período esperando que los modos de vida y pensamiento típicos de la era de la estabilidad y la nacionalidad sobrevivan al menos durante nuestro tiempo de vida”⁶⁸⁵; no obstante, parece mejor asumir que “necesitamos dispersar la autoridad y adaptarla con discernimiento y precisión. Por un lado, hacia las necesidades de comunidades y áreas locales. Por el otro, hacia funciones transnacionales más amplias, actividades e instituciones a nivel no del Estado-nación, centralizado, sino a nivel subnacional, transnacional, internacional y multinacional”.⁶⁸⁶ Se trata, en suma, de una “ecología de las instituciones” que apenas está emergiendo⁶⁸⁷, pero que ya funciona como metáfora ético-política delineada sobre la contundente experiencia de los problemas literalmente *ecológicos* que, en tanto no se detienen frente a las fronteras humanas, sólo pueden ser controlados “por la libre cooperación de las personas y los gobiernos de muchos, si no de todos los países y los

⁶⁸³ G. Fernández, “Racionalidad hermenéutica: El aporte de Gadamer”, en G. Fernández (comp.) *El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*, Mar del Plata, Ediciones Suárez. p. 61.

⁶⁸⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 375.

⁶⁸⁵ S. Toulmin, *Cosmopolis*, *op. cit.*, p. 203.

⁶⁸⁶ *Ídem*.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, pp. 208-209.

Estados”.⁶⁸⁸ Por lo que este *tercer nivel* de “universalidad” está siendo repensado en la actualidad más bien en términos de un “polílogo intercultural” entre personas y agrupaciones que habitan en diversos universos simbólicos aunque -tal como indicara Kant- en absoluto dirigido desde un “centro” determinado, sino teniendo como punto de partida las particularidades irreductibles que esperan, aun así, dar forma a un tejido de libre comunicación que les dé acceso a mejores formas de interacción.⁶⁸⁹ No alcanza, sin embargo, para ello, la remisión al ámbito de lo fáctico; hacen falta esfuerzos prácticos por institucionalizar normas que conduzcan efectivamente a una “cultura de la convivencia” cultivada como un bien universal.⁶⁹⁰

De manera que, aun en el reconocimiento de las dificultades a las que se ha visto -y se ve todavía- enfrentada la tradición universalista en estas tres primeras significaciones del concepto de “universalidad”, lo cierto es que ellas permanecen activas, en intensa tarea de *resignificación*. Resta examinar, no obstante, el *cuarto sentido* de “universalidad” o *-moralismo-* el que involucra la discutida exigencia kantiana según la cual, una vez establecido el “deber”, la acción así definida como “correcta” habrá de ser puesta en práctica en *toda* circunstancia, aun cuando esto involucre el desconocimiento de los contextos y las consecuencias de la acción. Es ésta, por tanto, la significación más resistida con razón en la medida en que constituye la esencia misma del célebre “rigorismo kantiano” que motivara la distinción de Weber respecto de la “ética de la intención” y la “ética de la responsabilidad”, dejando en claro que, desde su óptica, la ética kantiana constituye una particular forma de actitud práctica capaz de mostrarse indiferente frente a los efectos adversos que la aplicación “mecánica” de las leyes morales puede tener en el mundo.⁶⁹¹ Para Kant, sin embargo, resultaría insostenible la existencia de una brecha entre lo que “se cree moralmente” que se debe hacer y lo que debe hacerse “de hecho” según el principio de la acción responsable; por lo que, a su juicio,

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁸⁹ Cfr. Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2003, pp. 18-19.

⁶⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 81 y ss.

⁶⁹¹ Cfr. M. Weber, “La política como profesión” en *El político y el científico*, *op. cit.* pp. 85 y ss.

la acción guiada por la representación del deber “nunca puede ser vista como la causa *pretérita* de una o más injusticias *futuras*, si es que por ‘causa’ se alude aquí, con Kant, a aquel tipo de causalidad propio del reino *supratemporal* de la libertad cuyo término es la responsabilidad”.⁶⁹² Kant avanza, así, en el desarrollo de esta idea, llegando incluso a afirmar la “utilidad” práctica del obrar moral en todas las circunstancias de la vida, siendo, por el contrario, apartarse de él, lo que suele traer las peores consecuencias.⁶⁹³ No obstante, se vio aquí en qué sentido la sujeción kantiana, en forma excluyente, al “principio de universalización” -y, en consecuencia, su desatención de la existencia de *conflictos de deberes*, que indican, en definitiva, conflictos entre *principios*-, es vista en la actualidad como la mayor dificultad del universalismo ético a ser subsanada, lo que hace que sus propios continuadores asuman -de modos diversos- la imposibilidad de pretender ya derivar del imperativo categórico absolutamente *todos* los deberes. Como se vio, esto conduce la cuestión, por un lado, a la discusión en torno de la “pluralidad criteriológica”,⁶⁹⁴ y, por el otro, a la de la “aplicabilidad contextual e histórica de las normas bien fundadas”.⁶⁹⁵ Es cierto, sin embargo, que ninguna norma o principio general contiene las reglas de su propia aplicación; por lo que es en *todos* los casos -y no sólo en el del imperativo categórico - que se requiere de un esfuerzo adicional por neutralizar de algún modo la deliberada descontextualización a la que se apela para justificar normativamente las acciones.

Un último tópico a considerar aquí, resulta, no obstante, central. El redescubrimiento contemporáneo del carácter *contextual* del juicio moral concreto -que suele dejar a Kant en desventaja en este sentido- conduce, en ocasiones, a un significativo deslizamiento conceptual que contribuye a complejizar la cuestión de la “contextualidad”, confundiendo, asimismo, su valoración. Como se vio, los principales desarrollos de la filosofía práctica aristotélica están orientados, en efecto, a prestar la mayor atención al carácter “situado” del fenómeno moral real, siendo así que tal

⁶⁹² S. Bonino: “Kant: Razón y racionalidad política”, en *Agora Philosophica*, Año II, N° 4, (dic. 2001), p. 47.

⁶⁹³ Cfr. el ya mencionado artículo “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 25-26.

⁶⁹⁴ Ver *supra*, cap. V., B., p. 239.

⁶⁹⁵ Cfr. cap. III, A., pp. 92-93.

contextualismo está referido, en Aristóteles, a las circunstancias concretas que rodean a la acción particular. Sin embargo, es posible observar que, desde enfoques nearistotélicos y comunitaristas, se transita, con frecuencia inadvertidamente, desde tal "contextualismo de la acción" - unánimemente revalorizado por el pensamiento práctico contemporáneo-, hacia un sentido más controversial del término que lo entiende, en este caso, en su significación de "particularismo cultural". Esto hace, precisamente, que los inconvenientes involucrados en este último sentido de "universalidad" -referido a los problemas que suscita el rigorismo kantiano frente al carácter contextual de la acción concreta-, conecten la discusión con el contextualismo entendido en el segundo sentido, es decir, con el *primer nivel* de la noción de "particularidad", que es el que da su sello característico a la corriente comunitarista. Se trata, en efecto, de la demarcación de su esfera de interés a los grandes "todos sociales", los que son alentados a restringir su orientación normativa a los criterios y formas de valoración *internos* a la propia vida social. Sin embargo, una primera dificultad aparece en la medida en que, tras la premisa comunitarista fundacional referida al carácter *históricamente situado* de toda legítima estructuración de la moralidad, se afirma, no obstante, la conveniencia de una recuperación completa del "modelo aristotélico" sin que sea discutido en ningún momento el hecho de que éste constituye el producto de las particulares condiciones histórico-culturales que rodean a la *polis* griega clásica y, de allí, en cualquier caso, mucho más ajeno al *éthos* contemporáneo que el que se propone desde la ética universalista, surgida, al menos, en contexto de modernidad.

Pero, en segundo lugar, aun en aquellos casos en los que el "particularismo" está efectivamente referido a la *propia* tradición inmediata, las dificultades permanecen en la medida en que la extensión de la noción de "bueno" a la totalidad de las "preferencias" culturales - actitud señalada antes aquí como "valoración estética"- desatiende, en definitiva, la significación *restringida* de lo "bueno" -o "valoración moral"- como lo "*necesariamente* preferible" a causa del "disvalor infinito de la acción inmoral alternativa".⁶⁹⁶ Tal interpretación significa, así, que, del mismo modo en que se asume como un hecho que las culturas *no* pueden ser puestas en cuestión "como un todo" -por respeto al *otro grupal*

⁶⁹⁶ Cfr. cap. I, A., 1., n. 40, p. 16.

generalizado-, de allí se desprendería que las normas y valoraciones por ellas gestadas históricamente tienen que ser, también, reconocidas, por el solo hecho de pertenecerles. No obstante, como se vio, la remisión estática a lo moral-cotidiano redundante en la aceptación acrítica de lo existente, dejando como resultado esquemas reducidos al *faktum historiae* e incapaces, en ello, de alcanzar el momento central del *faktum rationis*.⁶⁹⁷ Por otra parte, tal recorte de la “particularidad” al nivel de la comunidad - limitada normativamente a lo internamente vigente- condiciona el hecho de que, frente a las demás, ésta se ve obligada a adoptar una posición de tono *relativista* -cultural y ético- reconociéndoles a aquéllas las mismas posibilidades que reserva para sí. Sin embargo, en la mencionada desatención de las diferencias entre “lo preferido” y “lo necesariamente preferible”, se ve incapacitada para dar cuenta de aquellos juicios -si no universales, al menos “transcontextuales”- que en alguna medida es preciso emplear al referir la experiencia particular a otros mundos diversos.⁶⁹⁸ Se pierde de vista, en suma, que la cuestión es, justamente, la de si existen registros discursivos capaces de establecer de qué modo las propias razones para actuar pueden finalmente encontrarse con las razones de los *otros*.

Se llega así, por tanto, al *segundo nivel* semántico del concepto de “particularidad”, en el que es esta misma capacidad de interacción con “lo diferente” la que queda puesta en juego, ahora, frente a la propia diversificación *interna*, expresada bajo la forma de *subtradiciones*, *subcomunidades* y *minorías* que, de hecho, integran toda vida social más amplia. En ella existen configuraciones plurales de identidad que, por definición, no logran encontrar el espacio propio en un modelo “homogeneizado”. De manera que lo “racional” se ve obligado a interactuar con lo “razonable” en la resolución y minimización de aquellos conflictos que desmembran el “mundo de la vida” en procesos de acuerdos y desacuerdos entre diversos segmentos sociales en interacción. En efecto, “en el mundo de hoy, la homogeneidad es infrecuente, por no decir inexistente. Significa exclusivamente que un grupo dominante organiza la vida en común de manera tal que refleja su propia historia y cultura, y si

⁶⁹⁷ C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, en *Concepciones de la Ética*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 41.

las cosas marchan como se pretende, lleva adelante la historia y mantiene la cultura”.⁶⁹⁹ En la mayor parte de las sociedades contemporáneas, en cambio, la pluralidad interna es una realidad, de modo que “las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad nunca se ha experimentado en tal alto grado”.⁷⁰⁰

No obstante esto, las posiciones particularistas eluden deliberadamente este tópico dado que, de procederse, como en el nivel anterior, recurriendo a una forma de resolución “relativista” de la cuestión, ello volvería inviable la comunidad tal como estas posiciones la conciben; por el contrario, es por la *negación* -explícita o implícita- de la diversidad interna, que ellas evitan tener que llegar, en su argumentación, a la delicada cuestión de la resolución de *conflictos* que, asumirla plenamente, trae aparejada.⁷⁰¹ Por lo que es, justamente, la búsqueda de instrumentos para el ejercicio de la *tolerancia* en condiciones de diversidad, lo que da muestras de la aceptación de un mundo diversificado que puede ser una actitud tanto “estética, si la diferencia se toma como expresión en lo cultural de la amplitud y diversidad de la creación divina o del mundo natural; o bien una aprobación funcional, como sucede con la defensa liberal del multiculturalismo, si se considera que la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano, un desarrollo que ofrece individualmente a hombres y mujeres las diversas opciones que hacen significativa su autonomía”.⁷⁰² Se trata, en última instancia, de aquella multiplicidad de “dialectos” que sólo desde el “desarraigo” y la conciencia de la propia “contingencia” hacen posible dar lugar a formas más realistas de comunidad al consolidar su propia autocomprensión en términos de *heterogeneidad*.⁷⁰³

Sería, así, esta misma negación de la diversidad interna la que quedara de manifiesto, una vez más, frente al *tercer nivel* de “particularidad”, referido ahora a la consideración de los *individuos concretos*. En este caso es preciso observar que, si bien quienes se afirman “particularistas” en el

⁶⁹⁹ M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, (*On Toleration*, 1997), trad. F. Álvarez, Barcelona, Paidós, 1998, p. 39.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁰¹ Ver *supra*, cap. III, B., 2, p. 122.

⁷⁰² M. Walzer, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁰³ Ver *supra*, cap. II, B., 2., pp. 67 y 73.

primer sentido analizado, no parten, ciertamente, como lo hace la concepción universalista, del nivel abstracto de la “autonomía postulada”, tampoco reniegan abiertamente de valores tales como los de *libertad* e *igualdad* individuales. No obstante, es posible observar que estas posiciones eluden aquí, una vez más, la consideración plena de las consecuencias prácticas que para la vida privada y pública tales valores acarrearán; de allí que tampoco llegan a delinear con precisión las características centrales de las instituciones *alternativas* que -partiendo de aquellas bases nunca negadas- conducirían inequívocamente a los resultados *integracionistas* que, por otra parte, también alientan.⁷⁰⁴ Más aún, una articulación tan directa y estrecha entre el “bien personal” y el “bien general” hace de los “derechos individuales” valores *contrapuestos* a los “deberes” para con la comunidad, y no precondiciones para empeños personales a ser efectivizados *en* ella. De manera que, una vez desalentada la distinción entre los planos “fáctico” y “contrafáctico”, el trayecto argumentativo de las corrientes particularistas transita con frecuencia desde la deseabilidad de un “yo” *no* abstracto, es decir, “denso”, pasando por la idea de que ese “yo” sólo es posible de hallarse plenamente “constituido” por su ambiente social y cultural, hasta la confirmación de que dicho tránsito involucra la más completa integración en una comunidad política en la que tales elementos de identidad son puestos efectivamente en vigor.

Sin embargo, dicha “comunidad” resulta finalmente indescriptible ya que, de precisarse en mayor detalle lo que efectivamente implica, quedarían expuestas con claridad las severas contradicciones internas que alberga. En efecto, difícilmente se negaría en ella la *voluntariedad* de los lazos con los que personas y agrupaciones esperan vincularse en una sociedad libre; sin embargo, nunca es mencionado el hecho de que la significación plena de tal “voluntariedad” involucra, por definición, la capacidad de “desatar” esos vínculos de ser necesario. Por lo que tal carácter voluntario de la acción se complementa indefectiblemente con la posibilidad de enfrentar diferencia de criterios, ruptura de lazos e, incluso, vivencias de enemistad y desvinculación; de lo contrario se trata, en aquellas interpretaciones, de una forma de “utopía” paralizante, que abandona el verdadero potencial que le cabe cuando es entendida, en

⁷⁰⁴ Ver *supra*, cap. III, B., p. 124.

cambio, como “ideal regulativo”. Así, “nada se modifica en ellas [tales utopías], pues han alcanzado la perfección: no hay necesidad de novedad o cambio; nadie puede querer modificar una situación que satisface todos los deseos naturales”.⁷⁰⁵ Por el contrario, si se cree que esta idea es una ilusión, “entonces, quizás lo mejor que uno puede hacer es intentar fomentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones...”, fomentando “el máximo grado posible de comprensión y respeto, que probablemente no llegarán a ser nunca completos...”.⁷⁰⁶ El riesgo indiscutido de asumir la autonomía humana es, de este modo, el de que, en nombre de otro tipo de valores, también fundamentales, *no siempre* resulta posible vivenciar la plena sensación de “pertenencia” que las corrientes particularistas absolutizan como el mayor bien a resguardar.

Se llega, así, finalmente, al *cuarto nivel* de “particularidad”, relativo a la *acción práctica concreta*, la que no logra sino ser entendida, en el contexto comunitarista, como la aplicación *directa* de la facticidad normativa vigente a la situación puntual que demanda el obrar humano. Tal acción sería, de este modo, susceptible de “verdad” o “falsedad” en función de *si* el juicio práctico en cuestión se desprende o no de los “axiomas morales” de la vida social a la que se está plenamente integrado.⁷⁰⁷ Se afirma, por tanto, al respecto, que tal sería el modo de proceder característico del modelo aristotélico en la medida en que es central a éste la idea de que la ética debe ser capaz de responder a la pregunta fundamental acerca de qué “modo de vida” es deseable por sí mismo y, a partir de allí, qué prácticas conducen a llevarlo a cabo de la mejor manera. Por lo que esto es entendido, aquí, como la confirmación de que tal configuración es siempre *relativa* a un contexto específico y único, en el cual se procedería de un modo casi “deductivo”. Sin embargo, otro enfoque posible de la cuestión sugiere que las cercanías con el modelo aristotélico, pueden, en este caso, no ser tantas.

⁷⁰⁵ I. Berlin, “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, en *El fuste torcido de la humanidad*, *op. cit.*, p. 67.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁰⁷ Ver *supra* cap. IV, A., 5., p. 181.

En efecto, desde una óptica diferente⁷⁰⁸, nada impide conceptualizar la elaboración aristotélica como un claro intento de proponer una descripción hasta cierto punto “objetiva” del bien y del florecimiento humano⁷⁰⁹; objetiva, en el sentido de poder ser “justificada” mediante la referencia a *razones* que no derivarían sólo de prácticas locales sino de ciertos “rasgos humanos comunes”, subyacentes a todas las tradiciones, y detectables en ellas ya sea que éstas los reconozcan o no de hecho. Así, la “teoría de las virtudes” podría ser entendida como una indicación “no relativista” de aquellas esferas de la experiencia humana dentro de las cuales toda persona deberá realizar sus elecciones. Esto no implica, sin embargo, desdejar los cruciales hallazgos contemporáneos respecto del modo en que distintos esquemas culturales y diferentes contextos de discurso articulan el mundo y la experiencia de sí; pero tampoco asumir, sin más, la idea de que tales visiones de mundo no son “conmensurables” en absoluto, desconociéndose el notorio grado de acuerdo, coincidencia y superposición que también se observa en el comportamiento de las diferentes culturas, en particular en el área de las experiencias más *vitales*. Experiencias que, como la *mortalidad*, el *cuerpo*, el *placer y el dolor*, la *capacidad cognitiva*, el ejercicio de cierta *racionalidad práctica*, la *afiliación* y el *humor*, constituirían ejemplos de “zonas de lo humano” compartidas en todas las latitudes.⁷¹⁰

Por lo que no se trata, aquí, en absoluto, de una recuperación de la idea de la “naturaleza humana” tal como es “en sí”, sino del reconocimiento de un conjunto de *experiencias básicas* capaces de proporcionar puntos de partida razonables para la reflexión intercultural.⁷¹¹ Así -y aun cuando ha sido reconocido aquí el hecho de que Aristóteles habla de “principios universales” no en el sentido del universalismo ético sino de las “normas generales” que rigen *en la polis* -, puede interpretarse ahora que eso *no* lo convierte necesariamente en un “contextualista” en el sentido de “particularista cultural”; y nada impide, por tanto, que sus ideas mantengan la expectativa de haber logrado un alcance hasta cierto punto “universal”. De modo que, en definitiva, en este contexto, el hecho de que

⁷⁰⁸ Cfr. M. Nussbaum, “Non relative virtues: an aristotelian approach” en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press, 1993.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁷¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 263-265.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 265.

una decisión “buena” y “virtuosa” dé muestras de una gran sensibilidad a la situación en cuestión, no significa que tal decisión sólo sea “correcta” dentro de tal ámbito limitado; desde esta interpretación cabe esperar también que, por el contrario, se haya logrado alcanzar lo correcto “objetivamente”, se haya logrado tomar, en suma, la decisión *humana* correcta.⁷¹²

Así, con este análisis de las diversas connotaciones del concepto de “particularidad”, queda mejor expuesto el hecho de que la gran complejidad de elementos que esta noción involucra hace que, aun bajo la misma denominación, estén en ella representados intereses por momentos encontrados, al punto de que denominar “particularista” a la corriente comunitaria exige de inmediato precisar a qué nivel semántico está haciéndose alusión. Por el contrario, la discusión “*liberal-comunitaria*” que aquí tuviera lugar, daría muestras de que, en tanto el primer término de esta aparente ecuación queda caracterizado por el intento de dar cabida y articulación a las razones tanto comunitarias como de los demás niveles de particularidad que esgrimen sus motivos con la misma perentoriedad, el segundo contrae su interés a uno solo de aquellos horizontes. No obstante, éste queda, aun así, incluido en aquel contexto más amplio, en la medida en que su base de argumentación presupone -de manera más o menos velada- gran parte de los propios planteamientos universalistas a los que, sin embargo, les niega explícitamente toda significación.

De modo que, llegado este punto, es posible constatar que estos dos trayectos del pensamiento ético-político contemporáneo -de manera semejante a lo que ocurriera con los tres “modelos” de la tradición- *no* quedan, finalmente, situados en un *mismo nivel* de análisis que justifique los intentos por hacerlos confrontar. Por el contrario, las ideas “comunitaristas” dan muestras, aquí, de formar parte del todo mayor que el “liberalismo” constituye, en la medida en que no reniegan abiertamente de sus postulados básicos -libertad e igualdad-, postulados que asumen, sin embargo, con mayor convicción toda vez que son afirmados a nivel de la comunidad. Por lo que su aporte sustancial se presenta, por el contrario, como *complemento* fundamental de aquella corriente más abarcadora, particularmente en sus llamadas a establecer el necesario balance frente al proceso histórico de individuación creciente que el liberalismo político,

⁷¹² Cfr. *ibid.*, p. 257.

sin duda, favorece. Esto se daría alentando la reapertura de fuentes de vínculo intersubjetivo, estimulando renovadas posibilidades de formación de lazos solidarios capaces de enfrentar el peligro del aislamiento social y, finalmente, convocando formas de compromiso comunitario como parte de las condiciones esenciales de una democracia vital.⁷¹³

Por lo que, al retomarse aquí el objetivo central de esta investigación -referido al “*cuestionamiento y resignificación del universalismo ético*”-, de lo analizado se desprende que, en la instancia de “cuestionamiento”, la legítima crítica histórica da muestras de albergar un importante *disenso oculto* que deja al descubierto la posible inconsistencia a que da lugar pretender responder a ella sin un recurso formal que facilite una jerarquizada articulación. Por el contrario, es el momento de “resignificación”, desde el que el universalismo ético responde, la instancia que logra dar cabida a un *consenso* -hasta cierto punto, también *oculto*- que vincula a las más importantes corrientes del pensamiento práctico contemporáneo respecto de *hacia dónde* debe, finalmente, orientarse tal *resignificación*.

Así, frente al primer nivel de “universalidad” -reafirmado como instancia vinculante para *todo* ser racional bajo la forma del *respeto universal* hacia cada persona en virtud de su humanidad-, la tendencia contemporánea da muestras de la expectativa por dar el paso desde *faktum* de la razón trascendental, que desde allí armonizara monológicamente las voluntades, hacia una *intersubjetividad real*. Por lo que, en un intento de superación de la objeción de “universalismo vacío”, la idea es ahora la de reconvertir el “punto de vista moral” en el ejercicio de una verdadera “reversibilidad de las perspectivas”, haciendo posible la continuidad de un diálogo abierto y encarnado, y, de allí, alejado de la forma de racionalidad práctica que antes moldeara a la moralidad bajo la forma del derecho (*rechtsfroemming*).⁷¹⁴

⁷¹³ Cfr. especialmente A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *op. cit.*, pp. 13-14 y M. Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *op. cit.*, p. 22.

⁷¹⁴ Se alude aquí, particularmente, a la línea de pensamiento que vincula los hallazgos kantianos con la hermenéutica, en un recorrido que, partiendo de Kant, pasa por H. Arendt, la ética discursiva y, en la actualidad, las elaboraciones de S. Benhabib, aunque también con grandes coincidencias con los planteamientos de G. Vattimo y R. Rorty. Cfr. también R. Beiner, “Ensayo interpretativo”, en H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, pp. 231 y ss.

Por su parte, las objeciones frente al segundo y tercer nivel de “universalidad”, mostrarían la tendencia a exigir del universalismo ético la capacidad de desarticularse de los principales tópicos de la *metafísica ilustrada* que pudieran dar ocasión, aún hoy, a resabios *eurocéntricos* o *perfeccionistas*, a la manera del pensamiento moderno.⁷¹⁵ Se entiende, así, que las aportaciones de la tradición universalista pueden ser resignificadas sin que se comprometan en ello las ilusiones de una razón “transparente” para sí misma y autojustificada, un sujeto no imbricado en su sociedad, e incorpóreo, la expectativa de haber encontrado un punto de vista “arquimédico”, situado más allá de toda contingencia histórica y cultural, y la interpretación de la verdad como atributo psicológico de la conciencia o propiedad de una realidad distinta de la mente, y no ya como resultado de procesos de justificación y validación discursiva, concebidos ahora como un “discurso sin fin”.⁷¹⁶

Finalmente, respecto del cuarto sentido de “universalidad”, la tarea da muestras de orientarse, por un lado, hacia la ampliación del espectro de principios bajo la forma de un “pluralismo criteriológico”, capaz de complementar el hallazgo fundacional del *principio de universalización* kantiano⁷¹⁷; en tanto, por el otro, se va en busca de nuevas formas hermenéutico-prudenciales de concretar del mejor modo posible la acción particular, aunque no ya desde la espontaneidad moral, sino siempre desde aquel contexto de “normas bien fundadas”. Pero, ante todo, la indagación en torno de este cuarto sentido de universalidad lleva a la constatación de que afirmar, con el primer nivel, que toda acción correcta involucra la exigencia, *en principio*, de que no deben hacerse diferencias ni admitirse excepciones en nombre de la *igual dignidad* de todas las personas, no significa tener que llegar a la conclusión -con el cuarto nivel de significación- de que, *de hecho*, todos deben, finalmente, “hacer lo mismo”, sean cuales sean las circunstancias del caso. En otros términos, que queda mucho por decir al momento de la concreción de cada acto moral irreplicable, si en verdad se busca honrar aquel principio fundacional con el que Kant revolucionara la caracterización del fenómeno ético.

⁷¹⁵ Ver *supra*, cap. III, A., 2, n. 273, pp. 101-102. Cfr. también O. Guariglia, “Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida”, en *op. cit.*, p. 22 y S. Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, *op. cit.*, pp 16-17.

⁷¹⁶ Ver *supra*, cap. III, A., p. 88.

⁷¹⁷ Cfr. *supra* cap. V, B., p. 239.

Todo ello, en suma, en la constatación de que cabe, efectivamente, la reivindicación de las más importantes conquistas de “los antiguos” aunque en el marco más amplio que “los modernos” posibilitan. No otra habría sido la intención del propio Gadamer, quien, desde esta óptica, intenta “una *Aufhebung* de las posiciones encontradas en la antigua y siempre renovada *querelle des anciens et des modernes* en un importante esfuerzo por vitalizar el diálogo con la tradición filosófica y mostrar que sus clásicos siguen hablándole a las épocas”.⁷¹⁸ Por lo que es esta misma convicción la que contribuye a confirmar, aquí, que tal *querelle* -que motivara el interrogante inicial de esta investigación-, no requiere ya ser caracterizada en términos *antagónicos*; por el contrario, desarticulados los factores que explicitan su contradictoria complejidad, se hace posible vislumbrar cuáles, de entre ellos, continúan “hablándole a las épocas” y cuáles pertenecen a un pasado que no cabe, ciertamente, recuperar. De modo que la línea de quiebre no se desliza ahora *entre* “antiguos” y “modernos”, sino que los recorre, en una misma suerte, de manera “transversal”.

Así, si la cuestión más amplia involucrada en torno de la “legitimación” de la vida socio-política como acuerdo entre seres *iguales* y *libres* daría muestras aquí de no tener posibilidad de retorno a los planteamientos de la antigüedad; y si cabe, además, aceptar que el anhelo por el “bien común” puede no haber desaparecido, sino estar siendo reformulado en términos de *corresponsabilidad* y *participación* en contextos de libertad, es necesario conceder, también, que tales objetivos pueden no llegar a proporcionar, en la actualidad, estímulos tan convocantes como aquellos ideales de *kalokagathía* que supieran motivar a las antiguas comunidades en sus aspiraciones a la perfección y la felicidad.⁷¹⁹ Puede ocurrir, en efecto, que la libertad que aquellos derechos conquistaran constituya ahora, pardójicamente, la más pesada carga para un individuo cuya vivencia de “lo social” está viéndose reducida al ejercicio de una aséptica autonomía. Por lo que sólo la expectativa de recuperar ciertos *ideales compartidos* parece ser capaz de reanimar, de nuevos modos, aquel diluido sentido de “pertenencia”. De allí, por otra parte, la clara tendencia contemporánea a entender el mundo social en

⁷¹⁸ G. Fernández, “Racionalidad hermenéutica: El aporte de Gadamer”, en *op. cit.*, p. 59.

⁷¹⁹ Cfr. O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, *op. cit.*, p. 361.

términos de “comunidad de comunidades”, las que, aun en su intensa movilidad e intercambio -y lejos de aglutinar, como en el pasado a la sociedad como totalidad- convocan a grupos más acotados, en torno de ideales *religiosos, políticos o estéticos* en los que el denominador común es, evidentemente, la más auténtica y revitalizadora adhesión.⁷²⁰

Las valoraciones parecen, también, equilibrarse, cuando se observa que, tan importante como la adquisición de capacidades para la argumentación en forma “racional” y “pública” en torno de imparciales cuestiones de *justicia*, es hoy la de *formar* -como en la *paideía* aristotélica- en maneras válidas de “ponderación moral”, para la cual el *sentido de justicia* es un valor aún más básico que la propia *validez* de los juicios que sobre ella es posible formular. Por lo que, es éste, en verdad, el lugar central de la trama social compartida, imbuida de historias personales, en las que se entreteje el significado de los actos y la identidad de los individuos. Así, “tanto si las faltas pasadas me anonadan, como si me desentiendo de los actos de quien fui, pierdo la capacidad de juzgarme moralmente, es decir, la conciencia moral. De forma tal que ésta depende de cierto trato real o imaginario con una comunidad de recuerdo”.⁷²¹ Comunidad que nutre, en definitiva, el “buen gusto” moral que acompaña a toda acción éticamente acertada, incluyendo en ello la sensibilidad para percibir en qué *momento*, dentro de la trama moral de una vida, lo habitualmente prioritario debe saber dar el paso hacia un discreto segundo lugar. Es en este sentido que las éticas modernas, con su acento en la justicia, desconocerían que cuestiones como las de “integridad personal” o vinculadas a “lealtades previamente asumidas” -en torno a valores que, por razones biográficas, identifican al sujeto de algún modo-, pueden ser, en ciertos casos, más perentorias que las propias intenciones de “imparcialidad”. Se trata, en suma, de la sensibilidad al *kairós*, que exige, en las coordenadas concretas de un contexto irreplicable, formas también

⁷²⁰ Cfr. A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *op. cit.*, p. 12 y M. Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *op. cit.*, pp. 21-22. Allí Walzer se refiere a esta misma idea como “union of unions” y remite tal concepto a J. Dewey, pasando por R. Bourne y H. Hallen hasta llegar finalmente a J. Rawls y su concepto de “social union of social unions”.

⁷²¹ C. Alegría Varona, “el recuerdo ético y el arte”, en C. Ruta, M. Mazora y D. Malcolm (comps.), *Saber del tiempo y tiempo de saber*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 1997, pp. 266-267.

irrepetibles de sopesar los valores en juego y decidir, sin garantías, cuál ha de ser allí la prioridad.⁷²² No otra parece ser la razón, por otra parte, de la insistencia contemporánea en alentar el “giro hacia la narrativa”,⁷²³ - adelantado, ya, por Goethe, y sus fervientes llamadas a una “literatura mundial”- en la convicción de que quedan en ella plasmadas aquellas “historias de vida” que, en ocasiones, suelen capturar mejor que las grandes teorías el carácter *trágico* y *dilemático* de gran parte de la experiencia moral.⁷²⁴

Un interrogante central, sin embargo, permanece; qué es lo que origina, en última instancia, en cada individuo, aquel *sentido* de moralidad. Kant inauguraría la pregunta clave acerca de “*por qué* ser moral” en su doble significación: la que el propio “imperativo categórico” responde, ordenando el máximo *respeto* ante la *dignidad humana*, y aquélla que, en mayor profundidad, se interroga por qué *obedecer*, después de todo, si en verdad el “deber” no podrá eludir en ningún caso la cuota de “dolor” que conlleva hacer frente al “amor propio”. Así, “al hablar de ética se piensa, por lo general, en las normas y los razonamientos que las fundamentan y aplican; pero esta objetividad de lo ético echa sombra sobre los individuos, porque las normas rigen sobre ellos sin tomarlos en cuenta en su singularidad. Las normas se dirigen a juzgar las acciones, y los individuos resultan juzgados también, indirectamente”.⁷²⁵ Resta, no obstante, pensar, qué es lo que hace que tales normas echen raíces en ellos, qué los hace sentirse afectados por la condena moral, qué los hace, en suma, asumir su *culpabilidad*.

Por lo que es allí donde Kant vislumbra su propio momento “estético”; en aquella *disposición*, en cada ser humano, a encontrar en la “buena voluntad” un valor absoluto, la expresión más plena de su auténtica *humanidad*. Tal sentimiento es, entonces, “tan irracional como el placer que produce la belleza” y se reduce a una conciencia de “elevación de la

⁷²² Cfr. Ch. Taylor “La conducción de una vida y el momento del bien” (“Leading a Life”, 1996), en *La libertad de los modernos*, *op. cit.*, pp. 283- 298.

⁷²³ Ver *supra*, cap. II, B., p. 74.

⁷²⁴ J. W Goethe, cit. por Rafalel Cansinos Assens en “Biografía de Goethe”, *Obras Completas*, *op. cit.*, t. I., p. 228.

⁷²⁵ C. Alegría Varona, *op. cit.*, p. 265.

vida” (*Lebensgefühl*)⁷²⁶, en la que ética y estética convergen.⁷²⁷ Belleza y moralidad se orientan, así, hacia “lo inteligible”, y lo bello no puede sino ser el más acabado símbolo de la moralidad.⁷²⁸ Es que si la virtud genuina sólo se asienta, para Kant, en los principios, también para él tales principios “no son tanto reglas especulativas como la conciencia de un sentimiento que late en todo pecho humano y que se extiende mucho más allá de las bases particulares de la compasión y la afabilidad”. “Creo que lo resumo enteramente -concluye en un escrito de juventud- cuando digo: es el sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana”.⁷²⁹

Por lo que, lejos ya de la aporética formulación inicial con la que esta investigación comenzara, los universos abiertos por la *phrónēsis* aristotélica y la *Moralität* kantiana iluminarían aquí distintos ángulos de este insondable fenómeno humano en el que, si la *Moralität* avanza, en cierto modo, “más allá” de la “*phrónēsis*”, es ésta, en verdad, la que, en otros, ahonda “más allá” de la *Moralität*. Vislumbrando, Aristóteles, para su tiempo y para futuras generaciones la cualidad casi *artística* del hecho moral real; encontrando, Kant, la *emoción estética* en el misterio que circunda la *incondicionalidad* de la “buena voluntad”. Prismas de pensamiento, en suma, irreductibles, aunque capaces aún de inspirar formas más sabias de fecundación recíproca desde un legado que -incansable- todavía irradia luz en la compleja contemporaneidad.

⁷²⁶ J. Kogan, *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p. 65

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁷²⁸ Cfr. I. Kant, *KU* 354. Ver también S. Körner, *Kant, op. cit.*, pp. 175-176.

⁷²⁹ I. Kant (1764), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Gesammelte Schriften* (Band II, pp. 205-256); *Lo bello y lo sublime*, trad. A. Sánchez Rivero, Madrid, Calpe, 1919.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE LA TRADICIÓN

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

----*Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

----*Política*, ed. bilingüe y trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

Fichte, J. G., (1794) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburg, Meiner, 1997; *Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Goethe, J.W., *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/Main 1985 ff.; *Obras Completas*, trad. R. Cansinos Assens, 5.^a ed., Madrid, Aguilar, 1968.

----*Escritos de arte (1772-1832)*, trad. M. Salmerón, Madrid, Síntesis, 1999.

Hegel, G. W. F., (1802-1803), *NR*: “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, *Werke* (Band II, pp. 434-530), Frankfurt, Suhrkamp, 1979; *DN*: en *Political Writings*, ed. L. Dickey y H. B. Nisbet, Cambridge (U.K), Cambridge University Press, 2004.

----(1807) *PhG: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970; *FE: Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, F.C.E., 1966.

----(1821) *GPR: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, J. Hoffmeister, Hamburg, 1955; *FD: Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J. L. Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

Herder, J. G., (1774) *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Ditzingen, Reclam, 1990; *Otra filosofía de la Historia*, trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

----(1784-1791) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herders sämtliche Werke (Band 13), Chesnut Hill, MA, 2007; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1959.

Humboldt, W. von, (1803-1836) *Politische Denkschriften*, Gesammelte Schriften (Band 11), Berlín, de Gruyter, 1968; *Escritos políticos*, trad. W. Roces, México, F.C.E, 1983.

----(1836) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Bonn, Dümmler, 1968; *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. A. Agud, Anthropos, 1990.

Kant, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (posteriormente de Gruyter), 1910ff.

----(1781, 1787) *KrV: Kritik der reinen Vernunft*, *Gesammelte Schriften* (Band IV, pp. 1-252; Band III, pp. 1-552); *CRP: Crítica de la Razón Pura*, trad. P. Ribas, 14.^a ed., Madrid, Alfaguara, 1998.

----(1784) "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 33-42); "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 57-84.

Silvana de Robles

----(1785) *GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften* (Band IV, pp. 385-463); *FMC: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, corregida por S. Schwarzbök, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

----(1784) “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, *Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 15-31); “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 39-56.

----(1785) “Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”, *Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 43-66); trad. E. Estiú, “Sobre el libro ‘Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad’ de J. G. Herder”, en *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 85-111.

---- (1786) *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, *Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 131-147); *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. E. Correas, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

---- (1788) *KpV: Kritik der praktischen Vernunft, Gesammelte Schriften* (Band V, pp. 1-163); *CRPr: Crítica de la Razón Práctica*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1961.

----(1790) *KU: Kritik der Urteilskraft, Gesammelte Schriften* (Band V, pp. 165-485); *Ju: Crítica del Juicio*, trad. J. Rovira Amengol, Buenos Aires, Losada, 1961.

----(1793) “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, *Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 273-313); “Acerca del refrán: ‘Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica’”, en *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 130-147.

---- (1795) *ZeF: Zum ewigen Frieden, Gesammelte Schriften* (Band VIII, pp. 341-386); *PP: Hacia la paz perpetua*, trad. J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

----(1797) *MS: Die Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften* (Band VI, pp. 203-493); *MC: La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989.

----(1798) *Antropologie in pragmatischer Hinsicht, Gesammelte Schriften* (Band VII, pp. 117-333); *Antropología en sentido pragmático*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

----(1798) "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei", *Gesammelte Schriften* (Band VII, pp. 79-92); "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en *Filosofía de la historia*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 179-196.

Locke, J., (1689) *Second Treatise on Civil Government*, Amherst NY, Prometheus Books, 1986.

Mill, J. S., (1859) *On liberty*, London, Longman, 2006.

Nietzsche, F., (1873) *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (publicación póstuma en 1903), Frankfurt, Insel, 2005; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L. M. Valdés, 4.^a ed., Madrid, Tecnos, 1998.

----(1878) *Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister*, Köln, Anaconda, 2006; *Humano, demasiado humano*, trad. C. Vergara, Madrid, EDAF, 1984.

----(1879-1881) *Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Frankfurt, Insel, 2007; *Aurora*, trad. E. Knörr, Madrid, EDAF, 1996.

----(1882) *Die fröhliche Wissenschaft*, Köln, Anaconda, 2009; *La gaya ciencia*, trad. C. Crego y G. Groot, Barcelona, Akal, 1988.

Silvana de Robles

----(1883-1892) *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Ditzingen, Reclam, 2008; *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995.

----(1887) *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Ditzingen, Reclam, 1988; *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.

Schiller, F., (1795) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Ditzingen, Reclam, 2000; *La educación estética del hombre*, trad. M. García Morente, México, Espasa-Calpe, 1952.

Vico, G., (1725) *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Milano, Mondadori, 1990; *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1956.

Weber, M., (1919-1922) *Politik als Beruf* (1919), Ditzingen, Reclam, 1992, *Wissenschaft als Beruf* (1922), Ditzingen, Reclam, 1995; *El político y el científico*, trad. D. García Giordano, Buenos Aires, Prometeo libros, 2003.

---- (1920) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Köln, Anaconda, 2009; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz Lacambra, 6.^a ed., Barcelona, Península, 1985.

II. OTRAS OBRAS

Albizu, E., (2004) *Hegel y Heidegger. Las fronteras del presente filosófico*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.

Arendt, H., (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. C. Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Bradie, M., Attig, T., Rescher, N., (eds.), (1983) *The applied turn in contemporary philosophy. Bowling Green studies in applied philosophy*, Vol. V, Bowling Green, Ohio, Bowling Green State University.

Berlin, I., (1969) *Four essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. J. Bayón, Madrid, Alianza, 2004.

----(1959) *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, Princeton University Press; *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, trad. J. Manuel Álvarez, Barcelona, Península, 2002.

----(1965) *The Roots of Romanticism*, (Conferencias de A.W. Mellon en Bellas Artes, The National Gallery of Art, Washington D.C.), ed. de H. Hardy; *Las raíces del romanticismo*, trad. S. Marí, Madrid, Taurus, 2000.

----(1960) *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, Chatto & Windus; *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, trad. C. González del Tejo, Madrid, Cátedra, 2000.

Browning, D., (ed.) (2006) *Universalism vs. relativism: making moral judgments in a changing, pluralistic and threatening world*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield.

Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F., (eds.) (1992) *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta.

----(ed.) *Historia de la ética*, 2.^a ed., Barcelona, Crítica, 2002.

Cassirer, E., (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Siebek/Mohr, 1973; *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, F.C.E., 1943.

----(1918) *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975; *Kant, vida y doctrina*, trad. W. Roces, México, F.C.E., 1948.

Silvana de Robles

Chomsky, N. y Foucault, M., (1974) *Reflexive Water. The Basic concerns of mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974; *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, trad. L. Livchits, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

De Zan, J., (2002) *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal.

Fernández, G., (comp.) (2000) *El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*, Mar del Plata, Ediciones Suárez.

----(comp.), (2002) *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones Universidad de Lanús.

---- y Parente, D., (2004) *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*, Mar del Plata, Ediciones Suárez.

Fink, E., (1960) *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, von Kohlhammer; *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, 2.^a ed., Madrid, Alianza, 1969.

Foucault, M., (1977) *Nietzsche, la Genéalogie et l'Histoire*, en S. Bachelard et al. *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. J.Vázquez Pérez, 5.^a ed., Valencia, PRE-TEXTOS, 2004.

Gadamer, H. G., (1960) *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Siebek/Mohr; *Verdad y método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, 10.^a ed., Salamanca, Sígueme, 2003.

----*Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti, 6.^a ed., 2004.

Guariglia, O., (1996) *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, F.C.E.

----(1997) *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, EUDEBA.

Habermas, J., (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp;
Conocimiento e interés, trad. M. Jiménez, J. Ivars y L.M. Santos, Madrid,
Taurus, 1982.

----(1981) *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bände I und II),
Frankfurt, Suhrkamp; *Teoría de la acción comunicativa*, I y II, trad. M.
Jiménez Redondo, 2.ª reimpresión, Madrid, Taurus, 1992.

----(1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt,
Suhrkamp; *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García
Cotarelo, Barcelona, Península, 1985.

----(1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt,
Suhrkamp; *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez
Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

----(1986) "Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen
Kant auch auf die Diskursethik zu?", en W. Kuhlmann, ed. *Moralität und
Sittlichkeit: Das Problem Hegels un die Diskursethik*, Frankfurt,
Suhrkamp; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. M. Jiménez
Redondo, Barcelona, Paidós, 2003.

Heidegger, M., (1927) *Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2008; trad.
Ser y Tiempo, J. Gaos, 3.ª ed., México, F.C.E., 1968.

Heller, A., (1983) *Aristóteles y el mundo antiguo (Die Ethik der
Aristoteles und das antike Ethos)*, trad. J. F. Yvars y A. Prometeo Moya,
2.ª ed., Barcelona, Península, 1998.

Höffe, O., (1983) *Immanuel Kant (Immanuel Kant)*, trad. Diorki
Barcelona, Herder, 1986.

Horkheimer, M. y Adorno, T., (1944-1969) *Dialéctica de la
Ilustración. Fragmentos filosóficos (Dialektik der Aufklärung.
Philosophische Fragmente)*, trad. J. J. Sánchez, 3.ª ed., Madrid, Trotta,
1998.

Silvana de Robles

Hospers, J., (1972) *La conducta humana (Human Conduct: Problems of Ethics)*, trad. J. Cerón Ayuso, Madrid, Tecnos, 1979.

Kogan, J., (1965) *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*, Buenos Aires, EUDEBA.

Kohlberg, L., (1981) *Psicología del desarrollo moral (The Philosophy of moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

Körner, S., (1955) *Kant (Kant)*, trad. I. Zapata Tellechea, 2.^a ed., Madrid, Alianza Universidad, 1981.

Löwith, K., (1932-1970) *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX, (Der Mensch im mitten der Geschichte: philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts)*, trad. A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 1990.

MacIntyre, A., (1966), *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan; *Historia de la ética*, trad. R. Walton, Barcelona, Paidós, 1994.

----(1981) *AV: After Virtue*, 3rd. ed., Notre Dame IN, Notre Dame University Press, 2007.

Maliandi, R., (1990) *Ética. Conceptos y problemas*, 2.^a ed., Buenos Aires, Biblos, 2004.

Mazora. M., (2003) *La sociedad civil en Hegel. Crítica y reconstrucción conceptual*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Nussbaum, M. y Sen, A. (eds.), (1993) *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press.

----(1996) *For Love of Country*, Boston, Beacon Press; *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. C. Castells Barcelona, Paidós, 1999.

Rawls, J., (1971) *TJ: A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press, revised edition, 1999.

----(1993) *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

Ricoeur, P., (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Riedel, M., (1975) *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, I y II (*Metaphysik und Metapolitik*), trad. E. Garzón Valdés, Alfa Argentina, 1976.

Rorty, R., (1967) *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, Chicago University Press, *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Barcelona, Paidós, 1990.

---- (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

---- (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge MA, Cambridge University Press.

----(1991) *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, Cambridge MA, Cambridge University Press.

Rorty, R. y Vattimo, G., (2005) *El futuro de la religión. Solidaridad caridad, ironía (Il futuro Della religione)*, trad. T. Oñate, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Rosenblum, N., (dir.), (1991) *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge MA, Harvard University Press; *El liberalismo y la vida moral*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

Ross, D. W., (1923) *Aristotle*, 6th. ed., London, Routledge, 2004; *Aristóteles*, trad. D. Pró, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.

Silvana de Robles

---- *The Right and the Good*, 2nd. ed., Nueva York, Oxford University, 2002.

Ruta, C., Mazora, M. y Malcolm, D., (comps.), (1997) *Saber del tiempo, tiempo del saber*, Buenos Aires, J. Baudino Ediciones.

Salas Astrain, R., (2003) *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones UCSH.

Sandel, M., (1982) *LLJ: Liberalism and the limits of justice*, 2nd. ed. Cambridge UK, Cambridge University Press, 1998.

Sen, A., (2007) *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, 2.^a reimpresión, trad. V. I. Weinstabl y S. M. de Hagen, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

Taylor, Ch., (1979) *Hegel and the modern society*, Cambridge MA, Cambridge University Press, *Hegel y la sociedad moderna*, trad. J. J. Utrilla, México, F.C.E., 1983.

----(1997) *La libertad de los modernos (La liberté des modernes)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Toulmin, S., (1990) *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Vandewalle, B., (2001) *Kant. Educación y crítica (Kant. Éducation et critique)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Vattimo, G., (1991) *Ética de la interpretación (Etica dell'interpretazione)*, trad. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991.

----(1989) *La sociedad transparente (La società trasparente)*, trad. T. Oñate, 1.^a ed., 2.^a reimpresión, Barcelona, Paidós, 1996.

----(1994) *Más allá de la interpretación (Oltre l'interpretazione)*, trad. P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.

Walzer, M., (1997) *On Toleration*, New Haven, Yale University Press; *Tratado sobre la Tolerancia*, trad. F. Álvarez, Barcelona, Paidós, 1998.

III. ARTÍCULOS EN PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Ansell-Pearson, K., "Nietzsche's overcoming of Kant and metaphysics: from tragedy to nihilism", en *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 16, (1987) pp. 310-339.

Beiner, R., "Do we need a philosophical ethics? Theory, prudence, and the primacy of ethos", en *The Philosophical Forum*, Vol. XX, N° 3 (spring 1989), pp. 230-243.

Benhabib, S., "In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and the current controversies in practical philosophy", en *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, N° 1-2 (fall-winter 1989-90), pp. 1- 31.

Cordner, Ch., "Foucault and ethical universality", en *Inquiry*, Vol. 47 (2004), pp. 580-596.

Crowder, G., "Pluralism and multiculturalism", en *Society*, Vol. 45, N° 3 (2008), pp. 247-252.

De Miguel, J. R., "Rawls y la filosofía kantiana del derecho internacional", en *Ágora Philosophica*, Año IV, N° 8 (dic. 2003), pp. 15-19.

Donnelly, J., "The relative universality of human rights", en *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, N°2 (2007), pp.281-306.

Gewirth, A., "Ethical universalism and particularism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, N° 6 (jun. 1988), pp. 283-302.

Silvana de Robles

Guariglia, O., "Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida", en *Isegoría*, N° 20 (mayo 1999), pp. 17-29.

Guerra Palmero, M.J., "La disputa en torno a la comunidad o la deriva antifundamentalista del continente habermasiano", en *Isegoría*, N° 20 (mayo 1999), pp. 67-88.

Gutmann, A., "Communitarian Critics of Liberalism", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, N° 3 (summer 1985), pp. 308-322.

Habermas, J., "Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, N°3 (mar. 1995), pp. 109-131.

Healy, L., "Universalism and cultural relativism in social work ethics", en *International Social Work*, Vol. 50, N° 1 (2007), pp. 11-26.

Heler, M., "Entre los ideales y la práctica", en *Cuadernos de Ética*, N°28 (2000), pp.53-61.

----"La ética aplicada y la situación moral contemporánea", en *Cuadernos de Ética*, N° 10 (dic.1990), pp. 11-28.

Hill, T. E. jr., "Kantian Pluralism", en *Ethics*, Vol. 102, N° 4 (jul.1992), pp. 743-762.

Honneth, A., "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", en *Isegoría*, N° 20 (mayo 1999), pp. 5-15.

Lawrence, G., "Aristotle and the Ideal Life", en *The Philosophical Review*, Vol. 102 (1993), pp. 1-34.

Llamas Figni, L., "Autonomía y tolerancia en el liberalismo político rawlsiano", en *Ágora Philosophica*, Año IV, N° 8 (dic. 2003), pp. 21-35.

Nussbaum, M., "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan", *Ethics*, Vol. 111 (2000), pp. 102-140.

Pfeiffer, M.L., "El mal radical: su lugar en la ética kantiana", *Ágora: Papeles de Filosofía*, Vol XIX, Nº 2, (2000), 127-138.

Rawls, J., "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Vol. XX, Nº 1 (autumm 1993), pp. 36-68.

----"The Priority of Right and Ideas of the Good", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, Nº 4 (autumm 1988), pp. 251- 276.

Schwarzenbach, S., "Rawls, Hegel, and Communitarianism", en *Political Theory*, Vol. 19, Nº 4 (nov. 1991), pp. 539-571.

Varela, L., "Modelos de aplicación en la ética. Una contribución de la hermenéutica", en *Cuadernos de Ética*, Nº 10 (dic. 1990), pp. 61-81.

Wagner DeCew, J., "Moral conflicts and Ethical Relativism", en *Ethics*, Vol. 101, Nº 1 (1990), pp. 27-41.

Walzer, M., "The communitarian critique of liberalism", en *Political Theory*, Vol. 18, Nº 1 (1990), pp. 6-23.