

Los ensayos reunidos en este libro constituyen un acontecimiento intercultural de primera magnitud. En él, pensadores de distintos países y de perspectivas filosóficas muy variadas abordan el tema candente de la modernidad y el pluralismo cultural.

La obra se enfrenta con el impacto del relativismo en la ética, la estética, la religión, la epistemología, la ciencia y la política. Alasdair MacIntyre, por ejemplo, analiza las relaciones entre los pensamientos chino y griego acerca de la naturaleza de las virtudes; Richard Rorty desafía los tópicos sobre las comparaciones interculturales; Karl-Otto Apel aboga en favor de una nueva ética planetaria; Hilary Putnam se pregunta si, a la luz de la Revolución Francesa y del Holocausto, la ética puede ser considerada al margen de la historia...

Cultura y modernidad establece un nuevo marco de referencia para la filosofía comparada. La amplitud de los temas abordados y el renombre de sus colaboradores hacen que esta obra sea de enorme interés tanto para historiadores, antropólogos, pensadores políticos, historiadores de la religión, científicos, como para filósofos de todas las escuelas y tendencias.

Eliot Deutsch es profesor de filosofía en la Universidad de Hawaii y director de la "Conferencia de Filósofos Oriente-Occidente". Se doctoró en la Universidad de Columbia y ha sido conferenciante en las universidades de Chicago y Harvard. Es autor de *Studies in Comparative Aesthetics*, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction* y *On Truth: An Ontological Theory*.

Diseño cubierta: Ana pániker

Ensayo



CULTURA Y MODERNIDAD

Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente

**R. Rorty, K-O. Apel, H. Putnam, D.L. Hall,
A.C. Graham, A. MacIntyre, L. Outlaw
B.K. Matilal, F.J. Streng, R.J. Bernstein y otros**

Edición a cargo de Eliot Deutsch



Kairos

LA CULTURA Y LO ÉTICO

UNA MACROÉTICA PLANETARIA PARA LA HUMANIDAD: NECESIDAD, DIFICULTAD APARENTE Y POSIBILIDAD EVENTUAL

POR KARL-OTTO APEL

I

Como el título del presente ensayo pretende dar a entender, en lo que sigue intentaré tratar sucesivamente con los tres aspectos del problema de una macroética. En primer lugar, trataré de resaltar la urgente necesidad de una macroética que, en mi opinión, constituye la tarea nueva más importante para la ética filosófica de nuestros tiempos. En segundo lugar, esbozaré y explicaré las aparentes dificultades que, en el ámbito de la filosofía profesional (académica) han venido sugiriendo, a lo largo de las tres últimas décadas, que el problema de dotar de una base racional a esta macroética para la humanidad es irresoluble, o incluso que tal cosa no constituye ni siquiera un problema significativo. En tercer lugar, trataré de sugerir una posible solución a este problema, desde la perspectiva de un pragmatismo trascendental de la comunicación humana o, más exactamente, del discurso argumentativo como forma reflexiva de tal comunicación.

Sin embargo y antes de ir más allá, es necesario que aclare qué entiendo por una macroética de la humanidad, así como por qué razón, o a qué respecto, puede dicha macroética ser considerada como una nueva característica del desarrollo histórico de la ética la cual, a su vez, debería corresponder o dar respuesta a una nueva etapa en la evolución cultural de la humanidad. Creo que, en pocos aspectos de la civilización contemporánea resulta tan sorprendente la no contemporaneidad (o el no sincronismo) de los distintos sectores del desarrollo sociocultural, como en el ámbito de la moral convencional, en especial cuando se la compara o se la confronta con los requerimientos actuales de una

responsabilidad común y conjunta sobre las consecuencias globales de las actividades humanas. En la totalidad de pueblos y de culturas, la moral convencional está esencialmente restringida a las relaciones humanas en el seno de pequeños grupos o, en el mejor de los casos, al cumplimiento de los deberes propios de los roles profesionales, dentro de un sistema social de normas determinado como, por ejemplo, dentro de una nación o un estado. Designaré respectivamente microética y mesoética a estos dos niveles de moral convencional. Asimismo subrayaré que, incluso las tensiones y los conflictos que se dan por lo general entre las distintas exigencias morales, siguen siendo experimentadas como propias al antagonismo entre los niveles correspondientes a ambas éticas.

Así, por ejemplo, las exigencias de los roles y las normas definidas por determinado sistema social (de ley y orden) se imponen sobre —y pasan a formar parte de— las relaciones íntimas de simpatía, interés y lealtad que constituyen, a su vez, el aglutinante social para todo grupo reducido, como puedan ser la familia y el clan, tras haber funcionado igualmente bien en los casos de sentimientos nacionales, religiosos, o cuasi-religiosos: caso de las guerras y revoluciones. Algo parecido sucede, aunque de forma menos espectacular pero suficientemente eficaz, con las normas de los sistemas sociales impuestas a la aceptación pública, así como con las sentencias legales. Sin embargo, sucede también una y otra vez y en muchos países, que el estado de derecho y las normas morales de determinado sistema social van perdiendo su autoridad y su eficacia. Puede suceder que, como consecuencia de la corrupción generalizada, sus funciones reviertan entonces por así decir a la familia o al clan, al igual que sucede con la Mafia.

Ahora bien, en medio de todas estas persistentes características de la moral convencional, es decir, en medio de las tensiones y los conflictos entre las exigencias de la microética y la mesoética, en las sociedades industrializadas del siglo que ha terminado, han aparecido y se han desarrollado nuevos aspectos de los requerimientos morales, cuyos aspectos no pueden ya ser entendidos recurriendo a los términos de las categorías morales convencionales, es decir, ni a los de la lealtad microética propia del grupo reducido, ni a los correspondientes a las normas mesoéticas de los sistemas sociales basados en la ley y el orden.

Lo que trato de explicar puede ser elucidado siguiendo dos grandes líneas de evolución cultural, que se remontan a los inicios de la humanidad, es decir, a la liberación de las barreras de los instintos animales que tiene que haber dado pie al progresivo desarrollo de instituciones sociales y normas morales. Sugiero que la primera de dichas líneas de evolución cultural partiendo de cero, por así decir, puede ser caracterizada como la ruptura por el *homo faber*

del equilibrio natural entre el mundo de efectos causales de las acciones, y el de los signos perceptibles susceptibles de desencadenar tales acciones, dentro del ciclo de realimentación del comportamiento animal.² Podríamos asumir que la invención por el *homo faber* de herramientas, y muy especialmente de armas, canceló definitivamente ese equilibrio, al abrir un universo de efectos posibles para las acciones antes no percibidos en el ámbito, por así decir, del desencadenamiento del comportamiento instintivo.³

Así por ejemplo, el asesinato de Abel a manos de Caín o, en otras palabras, el fenómeno de la guerra como contrapunto a la lucha restringida entre animales, tal vez pueda ser explicado en términos de la expansión o el incremento de la efectividad causal de las acciones humanas, más allá del ámbito original de aquellos signos desencadenantes que antes apelaban a los instintos inhibitorios. Este desarrollo siguió avanzando hasta culminar con la invención del arma nuclear, cuyos posibles efectos no pueden ser ni siquiera imaginados en los términos del mundo original del ser humano, repleto de signos perceptibles que apelaban a sus sentimientos cuasi-instintivos.

Hasta el momento actual, la necesidad de una regulación moral de estas acciones humanas no sujetas ya a la regulación instintiva había sido, en cierta medida, satisfecha por medio del desarrollo de instituciones sociales, lo cual nos lleva a la otra dimensión de la evolución cultural antes aludida. En otras palabras, el desarrollo de ambos grados de moral convencional (el de la familia o el clan y el de el estado bajo la ley), que he denominado estadios microéticos y mesoéticos, ha logrado equiparar hasta hoy el reto del constante incremento por el *homo faber* en el ámbito de eficacia de las acciones humanas. Algunos antropólogos y filósofos antropológicos han llegado incluso a sugerir que las instituciones y la moral convencional, del tipo que he mencionado, pudieran ser consideradas como la analogía definitiva y el equivalente, al nivel de la cultura humana, de los instintos animales. Desde semejante premisa, se inclinan en ocasiones a llegar a la conclusión de que todo cuestionamiento de las instituciones y de las convenciones contingentes, desde el espíritu de la iluminación por medio de la razón, tiene que ser considerado como una tendencia patológica y peligrosa del desarrollo cultural.⁴ De este modo, en el nivel de la mesoética de los estados-nación, incluso la guerra puede llegar a ser considerada como una institución adecuada, tanto para la resolución de conflictos como para la redistribución de espacio vital ("*Lebensraum*") y de recursos.

Sin embargo, opino que la posibilidad de contemplar de este modo la situación global de la humanidad ha tocado a su fin, al menos por dos razones. La primera consiste en que el propio desarrollo de instituciones sociales, como sugiere Hegel, ha superado el estadio en el que la regulación de la inte-

racción humana encuentra en el estado (nación) su expresión más integradora y su autoridad moral más elevada. En el ínterin, no tan sólo la religión y la filosofía han cuestionado esta sugerencia, como sucediera en tiempos de Hegel, sino que las propias instituciones sociales se han ido diferenciando en subsistemas que, en mayor o menor medida, determinan o condicionan el comportamiento humano, mucho más allá de lo que puedan hacerlo el poder legal o la autoridad moral del estado. El subsistema social de la economía internacional constituye el ejemplo por antonomasia de tal desarrollo.⁵ Este ejemplo nos demuestra la emergencia de un desafío nuevo –y hasta ahora no atendido– para la responsabilidad moral: determinadas clases de interacción humana están mediatizadas por el mercado mundial; las señales que dirigen esta interacción son los precios y su medio de comunicación es el dinero. Se trata de una interacción que tiene lugar a gran distancia por medio de personas anónimas, por lo que no brinda prácticamente ninguna oportunidad para encuentros cara a cara entre personas reales, dotadas de sensibilidad moral. Si bien los efectos de esta actividad económica cotidiana pueden ser experimentados en otras partes del mundo (por ejemplo, en el Tercer Mundo), tales efectos son para nosotros tan inimaginables (o incluso más) que las posibles consecuencias de nuestro arsenal atómico. Esta comparación entre los efectos de las acciones humanas nos lleva a considerar la segunda razón por la cual, en mi opinión, la moral convencional en términos de microética y mesoética no puede dar ya respuesta a los nuevos retos de responsabilidad humana por las consecuencias distantes de nuestras acciones. Esta segunda razón, relacionada de formas múltiples con la primera –en especial en relación con el desarrollo de subsistemas sociales de nuestra economía global–, consiste en la nueva relación existente entre la humanidad y la naturaleza o, más exactamente, entre nosotros y la biosfera. La novedad de tal relación, es bien sabido, consiste en el hecho de que la naturaleza como constituyente de nuestra biosfera y depositaria de nuestros recursos económicos, no es ya percibida como invulnerable e inagotable, a diferencia de lo que se había venido creyendo a lo largo de la historia hasta nuestros días.

Al parecer, se ha llegado a semejante estado de cosas por medio de las habilidades tecnológicas para incrementar y expandir los efectos de las acciones humanas, cuyas habilidades tienen su origen en el rompimiento del *homo faber* de la barrera de los instintos animales. Desde entonces, podríamos afirmar que los logros del *homo faber* siempre han ido por delante de las responsabilidades del *homo sapiens*, hecho al que no nos habíamos tenido que enfrentar hasta el siglo que ha acabado. Y es que ahora, por primera vez, se percibe con claridad creciente que, al menos por lo que se refiere a la ecosfera, es necesario que seamos capaces de organizar, de algún modo, un sentido de responsa-

bilidad colectivo en relación con las consecuencias de nuestras actividades, tanto en ciencia como en tecnología.

Así pues, resulta que quienes formamos parte del mundo desarrollado nos enfrentamos, en nuestra relación con el entorno, con las mismas nuevas –y casi ofensivas– exigencias morales que se nos plantean en nuestras interacciones económicas a larga distancia con otras personas. Se espera de cada uno de nosotros que comparta al menos alguna responsabilidad por las emisiones de nuestras industrias al aire y al agua, por la preservación de los bosques a escala planetaria y por el clima y la atmósfera mismos del planeta todo; al mismo tiempo que debemos sentirnos responsables como ciudadanas y ciudadanos –por ejemplo, como lectores de prensa o como electores– por la política, por decir algo, del banco mundial en relación con la deuda del Tercer Mundo. Parece, pues, que en ambas dimensiones de la evolución cultural, a saber: en la correspondiente a las intervenciones tecnológicas en la naturaleza y en la pertinente a la interacción social, ha emergido en nuestros días una situación global que requiere de una nueva ética de responsabilidad compartida o, en otras palabras, de una clase de ética que, en contradicción con la ética tradicional o convencional, pueda ser considerada como una macroética planetaria.

La problemática novedad de las exigencias de esta nueva modalidad de ética queda de manifiesto en algunos comentarios característicos, formulados por quienes se muestran más bien escépticos, o incluso molestos, ante la posibilidad de semejante “hiperética” tal como ha quedado descrita.⁶ Por ejemplo, en su revisión de la obra de Hans Jonas titulada *The Principle of Responsibility*,⁷ trabajo pionero por cuanto sugiere enfáticamente la necesidad de una nueva forma de ética, el autor de la revisión recuerda a sus lectores, por medio de una referencia a la filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen, el hecho de que nadie puede ser considerado responsable por algo que quede fuera de su papel o su función dentro de determinado sistema social.⁸ En este caso y por medio de la negación o de la no comprensión, queda al menos indirectamente diferenciado un aspecto importante de la nueva macroética: la exigencia de corresponsabilidad por las consecuencias de nuestras acciones colectivas. Parece claro que las personas individuales, tomadas de forma aislada, no pueden en efecto asumir la responsabilidad de tales consecuencias. ¿Qué significa entonces ser corresponsable?

Otro aspecto de esa ética deseable fue de manera indirecta esclarecido por la obra titulada *Los siete pecados mortales* del famoso etólogo y premio Nobel Konrad Lorenz. Desde la perspectiva de su bien conocida tesis consistente en que la moral humana se basa fundamentalmente en disposiciones cuasi-instintivas o instintos residuales, que se corresponden a su vez con el comportamiento cuasi-moral de los animales, Lorenz asegura –y lamenta–

que en la moderna sociedad de masas, con sus relaciones complejas pero anónimas, las disposiciones morales de los seres humanos —por ejemplo, los sentimientos de simpatía y disposición a ayudar— se ven sin remedio sobrecargados. Partiendo de ahí, Lorenz no puede colocar sus esperanzas más que en la posibilidad de una mutación en el proceso continuado de evolución biológica de la humanidad, de tal modo que los seres humanos lleguen a adquirir una nueva disposición moral cuasi-instintiva.⁹ En mi opinión, semejante conclusión a cargo de un etólogo ilumina indirectamente el hecho de que la nueva ética de corresponsabilidad requerida no puede, en modo alguno, ser proporcionada en nuestros días por las disposiciones cuasi-instintivas de la humanidad, sino que tiene que proceder de la razón como elemento compensador de la falta de disposiciones cuasi-instintivas.

En relación con este punto de vista, resulta indicado señalar que la evaluación de la situación que plantea Lorenz ha quedado confirmada, en cierto sentido, por el economista Friedrich August von Hayek, otro Premio Nobel, quien se muestra asimismo convencido de que los sentimientos y las disposiciones morales, en el sentido que les confiere la ética tradicional, incluyendo la de la cristiandad, deben quedar restringidas al nivel arcaico de las relaciones humanas dentro de grupos reducidos. Por encima de dicho nivel, las exigencias de una ética de solidaridad humana, por no mencionar la corresponsabilidad a escala global, se convierten en ideológicas y, por consiguiente, peligrosas, puesto que la libertad humana sólo puede quedar garantizada por medio del funcionamiento sin obstáculos de una economía de sistema de mercado, con sus relaciones anónimas de interacción remota. Por tanto, concluye Hayek, la exigencia actual de “justicia social” es también simplemente ideológica y en última instancia dañina, por lo que el único aspecto de la ética tradicional de justicia que en la situación actual de la humanidad puede —y de hecho debe— ser preservada, e incluso cultivada, consiste en la obligación de honestidad en relación con el cumplimiento y el mantenimiento de lo contratado. El recurso de Hayek consiste, pues, en una moral mínima de domesticación institucional de la interacción estratégica del comercio, por medio de la exclusión simultánea de cualquier exigencia adicional de moral de solidaridad y de corresponsabilidad.¹⁰

Opino que el esclarecimiento indirecto de nuestra problemática de una macroética para la humanidad que nos ofrecen los comentarios de Hayek, así como los de Konrad Lorenz y Arnold Grehen, reside en la comprensión de que la nueva ética, en caso de ser posible, requiere una base racional que trascienda todas las tradiciones, como demuestra claramente el escepticismo de los comentarios citados: la macroética no puede basarse ni en las disposiciones y los sentimientos cuasi-instintivos de lealtad propios a los grupos reducidos, ni

en la moral convencional representada por las instituciones sociales actuales, incluyendo en ellas el presente estado de derecho.

Pero, ¿qué tienen que decir sobre todo ello los representantes de la ética profesional, en el sentido de la filosofía (moral), sobre nuestro problema en relación con la base racional de una macroética universalmente válida para la humanidad? Esta pregunta me conduce a la segunda parte de mi ensayo.

II

Un primer nivel de la respuesta que parecemos estar buscando en este siglo puede quedar expresada por el concepto de ciencia libre de valores de Max Weber, como contrapartida a la dimensión complementaria de las decisiones irracionales, pero auténticas, sobre la elección de cada cual sobre axiomas de valor fundamentales.¹¹ Esta sugerencia de una división funcional, por así decir, entre la racionalidad científica y la moral irracional ha venido impregnando —y durante largo tiempo dominando— la ideología occidental como sistema complementario compuesto por el positivismo y el esencialismo, en donde la ética en forma de religión sólo podía ser concebida como una cuestión de emociones y decisiones privadas, sin derecho a reclamar legitimidad pública ni universal.¹²

Este sistema de complementariedad propio de la ideología occidental implica una respuesta extraña, e incluso paradójica, al desafío planteado por el siglo XX a la razón moral puesto que, en dicho sistema de complementariedad, la parte correspondiente a la racionalidad queda de forma definitiva definida por la racionalidad libre de valores de la ciencia (es decir, de la ciencia natural tecnológicamente relevante) mientras que, por el otro lado, son en especial las consecuencias tecnológicas de la ciencia sobre el mundo vivo cotidiano, las que reclaman una nueva base racional para una ética planetaria de corresponsabilidad. Parecería, pues, que la misma ciencia, con su reclamación de una nueva ética racional por un lado, y con su monopolio sobre la definición de racionalidad por el otro,¹³ hubiera bloqueado el paso hacia una base racional de la ética, demostrando su imposibilidad.

Mucho me temo que este mecanismo de bloqueo sigue en funcionamiento hoy en día en muchos pensadores sesudos, a pesar de la existencia de un argumento demoledor susceptible de desbaratar todo el mecanismo. Dicho argumento surge en el momento en que nos damos cuenta de que la investigación científica, incluyendo en ella las operaciones de aserción de su validez intersubjetiva, no constituye sólo una cuestión de relación de cognición entre sujeto y objeto, sino también y al mismo tiempo, una cuestión de relación entre sujeto y cosujeto, de comunicación e interacción entre los miembros de la

comunidad científica. Queda entonces claro que es precisamente la ciencia natural libre de valores, es decir, la objetivación neutral de la naturaleza a lo largo de la relación entre sujeto y objeto, la que debe presuponer una ética de comunidad ideal de comunicación por lo que se refiere a la relación entre sujeto y cosujeto complementaria, a su vez, de la relación entre sujeto y objeto. Aparece inmediatamente claro entonces que la ética de una comunidad ideal de comunicación, presupuesta por la ciencia, no puede ser una ética irracional de meras emociones y decisiones subjetivas y privadas, puesto que es el propósito de decidir sobre las reivindicaciones de validez intersubjetiva por medio de argumentos racionales el que presupone, en principio, una ética de comunidad que implica igualdad de derechos y de responsabilidad al nivel de la argumentación.¹⁴

Por consiguiente y en este punto de mi razonamiento, podemos llegar ya a la siguiente conclusión: el hecho de que la racionalidad de la ciencia sea, en relación con sus objetos, neutral en cuanto a valores, no puede comportar que una racionalidad no neutral en cuanto a valores, y por ende una racionalidad de la ética, sea imposible, puesto que la existencia de una ciencia neutral en cuanto a valores, como empresa de determinada comunidad humana, ha presupuesto como condición para su posibilidad la validación normativa de una ética racional, menos por lo que a la comunidad científica se refiere.

Ahora bien, todavía no ha sido demostrado, por medio de tal argumento, que sea posible una base racional para una ética de corresponsabilidad universalmente válida para la humanidad, puesto que ni la comunidad científica es idéntica a la comunidad humana, ni los intereses de una coinciden con los de la otra. La diferencia éticamente relevante entre ambas comunidades ha sido muy bien señalada, en mi opinión, por Charles Peirce, quien postula que los miembros de una comunidad ideal de investigadores deberían sacrificar todos sus intereses personales en aras del interés de la comunidad, en la búsqueda de la verdad.¹⁵ Esta autoinmolación no puede ser generalizada a la totalidad de los miembros de la comunidad humana puesto que, desde el punto de vista de la segunda, se podría llegar a cuestionar el derecho mismo de la ciencia a existir. También esta cuestión debe ser respondida desde una ética válida en todas partes de corresponsabilidad humana.

Llegados a este punto cabría preguntarse, ¿qué es lo que cabría razonablemente imputar como obligación para todos los miembros de una comunidad humana ideal? En efecto, no la rendición de la totalidad de intereses propios en aras del interés por la búsqueda de la verdad. Sin embargo, ¿no podría la respuesta consistir en el principio de rendición del interés propio, en el sentido del reconocimiento de un principio de transubjetividad, mediante la resolución de todo conflicto sólo en base a argumentos intersubjetivamente aceptables?

Volveré sobre este punto más adelante, pero antes de hacerlo debo continuar con mi descripción de la posición de la filosofía profesional en relación a nuestro problema de una nueva macroética para la humanidad. Si bien la respuesta de la primera etapa —el sistema de complementariedad compuesto por positivismo y esencialismo— sigue siendo aún muy influyente, no ha logrado impedir en la pasada década, tanto en Europa como en los Estados Unidos, ni cierta “rehabilitación de la filosofía práctica”, ni una explosión de la ética. No obstante, parece ser una característica dominante, dentro de esta segunda etapa de la respuesta filosófica a nuestro problema, la reticencia de la mayoría de las posiciones a refutar el veredicto positivista frente a la posibilidad de una base racional para una ética universalmente válida, aceptándola de manera tácita en su lugar por medio del recurso a una especie de rehabilitación neoaristotélica (o neohegeliana) del *ethos* tradicional de determinada forma sociocultural de vida.

Podríamos seguir así el hilo de la distinción aristotélica entre “*epistēmē*” o “*theoria*” por un lado y “*phronēsis*” por el otro proclamando, en cierto modo en la línea de la *Ética de Nicómano*, que la facultad de la razón práctica no puede proporcionar una validez universal estricta de principios, sino únicamente una serie de hábitos y de actitudes de reflexión moral y de toma prudente de decisiones, dentro del contexto de situaciones concretas y de acuerdo con las normas autoevidentes del *ethos* substancial de determinada tradición o forma sociocultural de vida. (Esta perspectiva de neoaristotelismo pragmático, autoemancipado de su trasfondo tradicional de metafísica teleológica del cosmos,¹⁶ y por consiguiente de la ley natural en cuanto a ley universal, se vio fuertemente confirmada y suplementada en las décadas pasadas por el relativismo postwittgensteniano de diferentes —e incluso inconmensurables— formas de vida, así como por el hermeneuticismo y el superhistoricismo postheideggerianos de trascendentales aclaraciones de la verdad, o cuando menos del sentido del ser, dentro de la tradición occidental de pensamiento.)¹⁷

Es, pues, dentro del ámbito del giro neoaristotélico historicista y relativista, acompañado por invectivas más o menos virulentas contra el universalismo deontológico postkantiano, que surge en el mundo de Occidente una amplia corriente de ética de la buena vida, de acuerdo con el reflejo de cada tradición local. Mientras que en el lado anglosajón, con Williams, MacIntyre o los “comunitarios” estadounidenses, el acento se sitúa principalmente sobre la necesidad de valores substanciales o de normas materiales como contrapunto al formalismo kantiano,¹⁸ en Alemania la tendencia hermenéuticohistoricista del neoaristotelismo se muestra más inclinada hacia el neoconservadurismo, e incluso hacia el escepticismo, con un giro muy agresivo en contra del denominado utopismo errorístico de la reciente filosofía emancipadora neomurxista (por ejemplo, de la escuela de Frankfurt).¹⁹

El giro neoaristotélico cobra aquí un aire de pretendida sobriedad (*Abwiegung*, en alemán), como podemos comprobar en el énfasis gadameriano, a menudo repetido, sobre los requerimientos de una ética de la buena vida en la buena polis: en griego, *phrōs dei* más *phronēsis* (que yo traduciría como “lo usual o corriente en una buena sociedad civil” más “la prudente aplicación de las normas implícitas de la tradición local”).²⁰ Podemos encontrar un buen ejemplo de esta actitud en la contrasugerencia siguiente, acaecida en un congreso (sobre Hegel) reciente (dirigida contra la comparación formulada por Kant entre “el imperativo categórico” y una “brújula” para la vida normal): en una buena polis, es decir en una ciudad, no necesitamos de una brújula puesto que disponemos de señalización viaria.²¹

Ahora bien, en mi opinión, todas estas tendencias neoconservadoras hacia la denominada “rehabilitación de la razón práctica” no proporcionan solución alguna, al problema de una macroética de corresponsabilidad para la humanidad que he tratado de exponer en cuanto antecede, sino que representan más bien una actitud evasiva o incluso elusiva frente a cada uno de los problemas que se nos plantean en nuestros días. Los eslóganes de los representantes del neoaristotelismo —o cuanto menos los alemanes— se me antojan casi tan paradójicos y anacrónicos como los bloqueos positivistas de una ética racional de responsabilidad por los efectos tecnológicos de la ciencia. Se trata de algo que queda particularmente de manifiesto en la acogida recibida por el libro de Hans Jonas, neoaristotélico en cierta medida. No obstante, al recurrir a la metafísica teleológica aristotélica del cosmos, Jonas llega a unos resultados diametralmente opuestos a los de los neoconservadores neoaristotélicos al demandar, desde la perspectiva conservadora de los valores preocupada por la supervivencia de la humanidad y la preservación de la dignidad humana, una ética cosmopolita nueva por completo, de responsabilidad conjunta por las consecuencias de las actividades colectivas de las sociedades industriales, en relación con el futuro de la humanidad.

No obstante, no creo que, desde sus premisas metafísicas, Jonas consiga ofrecer una base racional para la deseada ética.²² Sin embargo, su visión del problema puede ser, cuando menos, integrada en un programa enunciativo susceptible de ser planteado como alternativa a la retirada aristotélica a las tradiciones locales. En mis propias palabras, se trataría de algo parecido a lo siguiente.

No vivimos, hoy en día, en sociedades cuasi-autárquicas o “poleis”, como sucedía en la tradición clásica de la civilización griega (que, por cierto, fue desbancada por Alejandro el Magno en tiempos de Aristóteles, a favor de una anticipación política de “cosmopolis”). Por primera vez en la historia de la humanidad, vivimos en una civilización planetaria que, al menos por lo que se refiere a algunos aspectos vitales, tales como la cultura, la ciencia, la tecnolo-

gía y la economía, ha sido unificada hasta un extremo tal, que nos hemos convertido en miembros de una verdadera comunidad comunicadora o, si se quiere, en miembros de la tripulación de una misma nave, por ejemplo, por lo que concierne a la crisis ecológica. Debo aquí contradecir enérgicamente el diagnóstico de Jean-François Lyotard quien, partiendo del innegable colapso de la filosofía de la historia especulativa, extrae la conclusión de que, en nuestros tiempos, debemos abandonar la idea misma de una historia humana común, así como —aún más— de un “nosotros” como sujeto posible para la solidaridad humana.²³ Por el contrario, sugiero que las vagas ideas de los filósofos del siglo XVIII, en relación con la unidad de la historia humana, se han visto confirmadas en cierto sentido en nuestros días. Sin duda, no se han cumplido en el sentido del concepto marxista de unidad entre teoría científica y praxis, en relación con el “necesario curso de la historia” conocido y controlado, pero sí que se han cumplido en cuanto a unidad de cooperación, éticamente deseable y en parte existente, por lo que se refiere a la conformación, la preservación y la remodelación o reforma, de las condiciones comunes de la presente civilización mundial.

Resumiendo, lo que necesitamos hoy es, en efecto, una ética universalmente válida para la humanidad como un todo, lo cual no significa que precisemos de una ética susceptible de prescribir, para todos los individuos o para todas las modalidades de vida sociocultural diversos, un estilo uniforme de buena vida. Bien al contrario, podemos aceptar, e incluso obligarnos a proteger, el pluralismo de las formas individuales de vida, a condición de que quede garantizado el respeto, en cada forma de vida, a una ética universalmente válida de igualdad de derechos y corresponsabilidad en la resolución de los problemas comunes a la humanidad. Presuponer un antagonismo fundamental —o incluso una contradicción— entre el reclamado universalismo de la ética postkantiana y el pluralismo de una ética cuasi-aristotélica de la buena vida, o del “*souci de soi*”, en términos de M. Foucault, me parece un error fatal de pensamiento filosófico. Al menos, la totalidad de la historia de los derechos humanos habla en contra de semejante suposición, como el propio Foucault tuvo que reconocer en las postrimerías de su vida.²⁴

Pero permítaseme proseguir hacia la última parte de mi ensayo. Hasta aquí, me he limitado a señalar a la macroética *reclamada* para la humanidad, criticando los conceptos insuficientes de la ética profesional de nuestros días pero, ¿qué decir acerca de la posibilidad real de una base racional para semejante ética? ¿Existe algún planteamiento prometedor al respecto?

III

Con el objetivo de exponer los argumentos de una ética discursiva, tal como proponemos Jürgen Habermas y yo mismo, permítaseme recurrir una vez más al análisis crítico. Trataré de ganar la salida presentando algunos comentarios críticos sobre el giro más reciente de un gran filósofo que, desde la tradición kantiana, ha ofrecido la contribución probablemente más importante a una ética actualizada de la justicia. Me refiero, por supuesto, a John Rawls. Me limitaré a mencionar aquí sus dos principios de justicia,²⁵ en especial su “principio de diferencia” que, en mi opinión, actúa en nuestros días como contraargumento ético permanente, frente a la sugestión más tentadora de la democracia occidental, a saber: la tentación de la política de la denominada “sociedad de los dos tercios”, es decir, de una sociedad que explota el mecanismo parlamentario de mayoría, para dar satisfacción sólo a dos tercios de la población a costa del otro tercio. Parece indudable que el “principio de diferencia” de Rawls se dirige, precisamente, a tal modalidad de política que, como bien sabemos, puede tener mucho éxito durante cierto tiempo.

No obstante, en su ensayo titulado “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”,²⁶ en un último giro, Rawls parece negar, o respectivamente revocar, la pretensión de universalidad de su anterior base para una ética de justicia y equidad, en favor de un recurso neoaristotélico o historicista a la tradición, muy estadounidense, del “sentido de justicia”. En su confesión de manifestación extrema de historicismo etnocéntrico, Richard Rorty ha dilucidado este giro explicando que, como estadounidense, debe insistir sobre la prioridad de la constitución y de las instituciones políticas de su país, sobre cualquier intento de crítica o legitimación filosófica de su tradición local. Si se diera el caso de una discusión con personajes tales como Ignacio de Loyola o Nietzsche, es decir, personajes que negarían en principio la tradición democrática, Rorty asegura que no trataría de defender su tradición mediante argumentos filosóficos —es decir, recurriendo a principios o criterios universalmente válidos—, sino que se vería obligado a considerar a sus oponentes como “locos”.²⁷ Parece indudable que tal sería asimismo su actitud, en el caso de una hipotética discusión con representantes del comunismo oriental, o con fundamentalistas islámicos que defendieran el concepto de teocracia. Respondiendo a Rorty, no me atrevería a negar la posibilidad de un colapso total de la discusión, es decir, del discurso argumentativo, pero, en mi opinión, tal colapso nunca tendría como causa el recurso dogmático por mi parte a mi propia tradición, sino que, en el peor de los casos, éste se produciría como consecuencia de la refutación misma de argumentos filosóficos por mi contrapunto en el debate, fuera éste Rorty, Nietzsche, Lenin, Jomeini o Deng Xiaoping.

Sea como fuere, en el contexto que nos ocupa estimo más importante preguntarse por las razones del recurso de John Rawls a su tradición local, como base histórica contingente para “el sentido de justicia y equidad”. Opino que la razón para este cambio va de la mano, de forma asaz extraña, con el hecho de que el propio Rawls tuviera en realidad buenos motivos para sentirse insatisfecho con el concepto de “posición original”, o sea, de la elección racional del mejor orden de justicia, a cargo de unos electores que siguen la racionalidad estratégica de toma de decisiones, bajo las condiciones restrictivas que el propio Rawls impone sobre la situación original de elección, tales como el “velo de ignorancia” sobre el lugar de cada votante en el orden social a elegir.

El Rawls postrero tuvo primero que darse cuenta de que era sumamente engañoso sugerir que, en relación con el tipo fundamental de racionalidad, su teoría de la justicia formaba parte de la teoría de elección racional, es decir, de la teoría de decisión estratégica. Por otro lado, la base real de su teoría procedía del concepto del propio Rawls de “justicia como equidad”, que le obligaba a imponer las condiciones restrictivas, antes aludidas, a la posición original. Por otra parte, Rawls se sentía incluso obligado, ya en su trabajo anterior, a presuponer un “sentido de justicia” como equidad especial, como equipamiento del elector racional ideal,²⁸ puesto que, de otro modo, el electorado seguiría la racionalidad puramente estratégica de los lobos hobbesianos, entrando en el contrato inicial con la deliberada intención criminal de quebrantarlo a la primera ocasión, con el objetivo de disfrutar de una ventaja adicional estratégico-criminal sobre quienes mantuvieran lo convenido.²⁹

Una vez apercebido de tales ambigüedades de su “teoría de la justicia”, el Rawls postrero se siente impulsado a tomar una decisión clara entre los conceptos hobbesiano y kantiano de razón práctica o, respectivamente, de racionalidad, optando por fin por la formulación kantiana.³⁰ Sin embargo, en el momento de tomar tal decisión, Rawls no había resuelto aún el problema del fundamento racional de su propia elección de concepto no estratégico de razón, es decir, de sentido de equidad, que también suponía en el electorado original, concibiendo la solución kantiana como una especie de constructivismo moral, actuando como trasfondo de las intuiciones propias al sentido común, como en el caso de su teoría del “equilibrio reflejo” entre las construcciones filosóficas y el sentido común de la gente.³¹

Llegados a este punto, todo depende de la noción de sentido común, que cualquier reflexión filosófica sobre las intuiciones morales quiera presuponer. Si se toma como el trasfondo contingente de la competencia personal de electores concretos o, puestos en ello, de filósofos concretos, difícilmente se podrá evitar la necesidad de abandonar toda pretensión de validez universal. Entra entonces en escena toda la corriente de las introspecciones de nuestro siglo

acerca de la “preestructura” o el “trasfondo” contingentes de nuestro “mundo vital”: desde las incursiones de Collingwood en la estructura histórica de las “presuposiciones metafísicas” o el análisis de Heidegger y de Gadamer de la “precomprensión” de ese “mundo vital”, hasta el concepto wittgensteniano de presuposiciones paradigmáticas en los juegos lingüísticos como parte de formas de vida diferentes, o el análisis de John Searle del “trasfondo” de nuestras intenciones significativas.³² Todas esas comprensiones parecen sugerir que, como señala Rorty, no puede darse más que una “base contingente para el consenso posible”, que debemos presuponer como la base propia del sentido común, incluso para la ética.³³ Sobre el trasfondo histórico de su propia tradición cultural, ninguna persona concreta puede evitar depender de sus prenocios del bien.

Se trata de algo que parece razonablemente plausible, pero formulémosnos las siguientes preguntas: ¿por qué, en una discusión sobre estas cuestiones, resulta imposible negar la presuposición de unas normas universalmente válidas, tales como la de igualdad de derechos, aun cuando la discusión se dé entre representantes de formas de vida muy distintas? O, para decirlo de forma más correcta, ¿por qué son tan numerosos los filósofos que, en el nivel de sus proposiciones, niegan de hecho la necesidad de presuponer cualquier norma universalmente válida, pero que contradicen, en realidad, esta negación en la formulación de sus proposiciones, a condición de lograr con tal contradicción apoyar (alumbrar) argumentos significativos, es decir, inteligibles? Por ejemplo, nunca he visto que Rorty, en ninguna de sus dilatadas pláticas en contra de la presuposición de normas universales, se comportara como si no supiera que todos los participantes en la discusión real estuvieran, en realidad, siguiendo normas universalmente válidas de comunicación.

¿Podría tal vez decirse que las normas procedimentales a seguir en todo discurso argumentativo, sea cual fuere el tema del mismo, no tienen nada que ver con las normas morales buscadas para el mundo vital, puesto que no son más que instrumentos en relación con el propósito común, si bien contingente, de la discusión en curso?

Respondería a este último argumento en primer lugar como sigue: el hecho de que tengamos que debatir cualquier materia controvertida por medio de un discurso argumentativo no es cuestión contingente o incidental, puesto que no existe ninguna alternativa razonable a tal procedimiento, siempre que no deseemos luchar o negociar, sino determinar, por medio de argumentos pertenecientes al ámbito de la razón, quién está en lo cierto sobre la cuestión objeto de debate. Pero este deseo de averiguar quién tiene razón, constituye un presupuesto en toda controversia filosófica, por cuyo motivo el procedimiento del discurso argumentativo es insuperable (*nicht hintergebar*) en filosofía; es

—me atrevería a asegurar— el *a priori* trascendental y pragmático de cualquier filosofía o, en otras palabras, es algo que pertenece al “hecho de razón” no contingente, en el sentido kantiano de la expresión. Se trata de algo que puede ser discutido por medio de proposiciones, pero no por actos de argumentación representativamente autoconsistentes.

Ahora bien, como ha quedado sugerido antes, este hecho de razón no contingente no puede ser ni externo ni incidental en relación con las controversias morales del mundo viviente, puesto que constituye la única institución humana capaz de proporcionar una solución posible y razonable a semejantes controversias. Esta realidad se ve efectivamente confirmada por el hecho de que, en toda controversia humana situada en el nivel de comunicación prediscursiva, siempre que las partes en liza no rompan o restrinjan la comunicación, alumbrarán de manera espontánea proclamas de validez universal.³⁴ ¿Cómo, entonces, pueden estos actos de comunicación ser reconciliados con las comprensiones sobre el trasfondo histórico de la totalidad de nuestras nociones acerca del bien, dentro de la diversidad de formas socioculturales de vida?

Opino que se está cometiendo un error en el debate actual sobre el tópico de la contingencia histórica frente a la universalidad de formas, error similar al que se produce al contraponer una ética particular de la buena vida con una ética deontológica formal de justicia y derecho. En ambos casos se ignora que quienes discuten la contingencia histórica de las condiciones de fondo de la totalidad de formas de vida —es decir, los filósofos— han transgredido (sobrepasado) de antemano estas mismas condiciones contingentes. Y lo han hecho al adentrarse en la nueva institución de la postiluminación del discurso argumentativo que, desde sus inicios hasta el momento presente, ha venido proporcionando las condiciones procedimentales adecuadas para que sean posibles tanto la filosofía como las ciencias. Asimismo, al apoyarse en estas condiciones previas de argumentación, inevitables para cualquier filósofo,³⁵ están admitiendo determinadas precondiciones normativas para cualquier comunicación que se sirva de argumentos que no puedan ser reconocidos por medio de las condiciones de fondo, históricamente contingentes, de las distintas tradiciones de la moral.

Por supuesto, las presuposiciones normativas no contingentes del discurso argumentativo deben ser *formales y procedimentales*. No deben, en ningún caso, prescribir las normas materiales necesarias en situaciones concretas de interacción humana sino que, actúan de hecho a modo de principio regulador, prescriben que las normas concretas, que serán siempre falibles y estarán sujetas a revisión, deberían estar fundamentadas de forma tal —a ser posible por medio de discursos reales— que resultaran aceptables para todos los afectados (incluyendo las generaciones venideras), en lugar de serlo tan sólo para los

participantes en una componenda de acuerdo, preocupados sólo por satisfacer sus intereses compartidos, en detrimento de los excluidos. Menos aún que normas concretas, las valoraciones o los valores específicos de la buena vida en distintas formas socioculturales de vida, podrían o deberían ser prescritas por medio de formas universalmente válidas de discurso argumentativo. Sin embargo, éstas podrían muy bien prescribir aquellas obligaciones y condiciones restrictivas de autorrealización susceptibles de hacer posible la coexistencia y la cooperación entre distintas formas de vida. Ahora bien, esta diferencia y complementariedad entre el nivel de los principios procedimentales universales y el de las normas concretas, así como –en última instancia– de formas de vida, es asimismo susceptible de elucidar la relación entre el principio universal de justicia como equidad y la particular tradición estadounidense de moral, en el caso de Rawls. No resultaría difícil conceder que Rawls no hubiera podido llegar a desarrollar sus dos principios de justicia, así como su explicación, sumamente detallada, de no haberse dado una conexión con –y una constante inspiración por parte de– la tradición específica estadounidense de moral e instituciones políticas. En este sentido, su obra no proporciona más que proposiciones falibles para el discurso práctico de la humanidad, al igual que sucede con cualquier otro filósofo que sugiera normas materiales estando, por supuesto, inspirado por su propia tradición particular.

No obstante, tal concesión no entraña rendición alguna del universalismo ético al historicismo-relativismo, puesto que la intuición del sentido común sobre la justicia como equidad –que, según el principio de “equilibrio reflexivo”, proporciona al planteamiento de Rawls su principio guía– no viene tan sólo determinado por la tradición local contingente de la cultura estadounidense (o, más exactamente, por los elementos contingentes de dicha tradición), sino que puede y debe basarse asimismo en las intuiciones morales proporcionadas por las presuposiciones no contingentes de la institución –o más bien de la metainstitución filosófica– del discurso argumentativo. Y es que en esta metainstitución, para argumentar –es decir, para pensar desde una presunción de validez intersubjetiva de su pensamiento– todo filósofo debe participar. Nos topamos aquí de bruces con ese principio arquimedianiano sobre la base pragmático-trascendental de la universalidad de la moral, en ausencia de la cual toda macroética para la humanidad sería de hecho imposible. Este punto arquimedianiano es con facilidad ignorado por el filósofo debido a que se encuentra, por así decir, demasiado próximo a su línea de pensamiento. Sin embargo, constituye sin duda alguna esa “posición original” de estricta reflexión, desde la cual todo filósofo debe partir, y desde la que sin duda también partiera Rawls, al imponer sus condiciones restrictivas a la “posición original” de sus votantes.

No obstante, llegados a la conclusión de mi ensayo, deseo seguir insistiendo en que, desde el punto de vista de la macroética requerida, no basta con una moral de justicia como equidad, aun cuando hay que reconocer que se habría logrado mucho si hubiéramos realizado ya parte del programa de Rawls, por ejemplo, en lo concerniente a las relaciones entre los mundos Primero y Segundo con el Tercero. Tal situación equivaldría al establecimiento de un orden de ley como el postulado por Kant, lo cual satisfaría, sin duda, uno de los requisitos de la necesaria macroética. Sin embargo, como he tratado de sugerir en cuanto antecede, precisamos también de una ética de corresponsabilidad por lo que concierne a los efectos de nuestras actividades colectivas, en especial por lo que se refiere a la crisis ecológica. La corresponsabilidad constituye, en mi opinión, un principio de ética que difiere –o va más allá– del sentido de la justicia (incluso cuando el ámbito de las obligaciones recíprocas entre las personas se extiende a la relación entre generaciones distintas, como de hecho exigiría una macroética). El problema específico de una macroética se refiere, a mi entender, a la cuestión sobre si puede o no darse una base de corresponsabilidad postconvencional –es decir, racional y universalmente válida–, que constituyera para todos una obligación personal de solidaridad con la humanidad, puesto que –como he señalado anteriormente– las formas convencionales de corresponsabilidad y solidaridad restringidas a pequeños grupos, o en el mejor de los casos a naciones, nunca podrá ser suficiente.

Ahora bien, opino que, a este respecto, también podemos dar con el punto arquimedianiano de una base pragmático-trascendental, por medio de una exhaustiva reflexión sobre lo que tendremos que haber aceptado en un discurso argumentativo serio sobre estos problemas. Y es que, a mi entender, cualquier cuestión sería que haya sido abordada dentro de semejante contexto demostrará que, al formular preguntas, asumimos implícitamente nuestra corresponsabilidad, en principio, sobre la progresiva solución de todos los problemas de nuestro mundo vital, susceptibles de ser planteados y resueltos por medio de la cooperación al nivel del discurso práctico. Esta base filosófica en apariencia esotérica se ve, en cierto sentido, bien confirmada en nuestros días por su mantenimiento en “equilibrio reflexivo” con las declaraciones públicas, que acompañan a los centenares de diálogos y conferencias sobre cuestiones de importancia vital (para la humanidad) que tienen lugar, un día sí y otro también, en todos los niveles políticos, económicos y culturales. Y es que, en la mayoría de los casos, estas conferencias y estos diálogos *pretenden* ser, al menos, algo parecido a discursos prácticos, pugnando por hallar soluciones que resulten aceptables a la totalidad de seres humanos afectados. No creo que el valor testimonial de tales actos sintomáticos se vea menoscabado por el hecho de que, en la mayoría de ocasiones, las declaraciones públicas resulten en

mayor o menor medida incompatibles con el carácter de regateo de los procedimientos reales de comunicación, puesto que tales declaraciones –de forma general, los juegos de lenguaje humanitario de los medios de comunicación– demuestran, por lo menos, que es posible hoy en día una consciencia y una concienciación acordes con el estándar de una macroética de corresponsabilidad.

Debo acabar con una breve e insuficiente observación acerca de lo que considero el problema mayor de nuestros días para una ética discursiva: el problema de organizar, de algún modo, la corresponsabilidad de todos los miembros de la comunidad humana de comunicación. Pero semejante problemática queda, por supuesto, mucho más allá de la base pragmático-trascendental para, sólo, un principio universalmente válido de corresponsabilidad.³⁶

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL HOLOCAUSTO: ¿PUEDE LA ÉTICA SER AHISTÓRICA?

POR HILARY PUTNAM

En los últimos años, filósofos tales como Stuart Hampshire, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre (respondiendo tal vez a argumentos propuestos por antropólogos tales como Clifford Geertz o científicos políticos como Michael Walzer) han otorgado una importancia creciente a la cuestión sobre si la ética debiera ser universalista, o mas bien debiera tener sus raíces en las formas de vida de cada cultura o tradición. Deseo someter dicha cuestión a escrutinio bajo la siguiente perspectiva: Por un lado, John Rawls –a quien considero como el ético social más importante en vida– ha declarado que no trata de discutir sobre las “bases” de la ética, sino de estudiar la principal cuestión con la que se enfrentan las democracias burguesas occidentales tras la Revolución Francesa, a saber: la tensión entre Igualdad y Libertad.¹ Tal hecho sugiere que Rawls se muestra más bien pesimista acerca de las posibilidades de una teoría ética “universalista” (tal vez más que cuando escribiera *A Theory of Justice*). Por otro lado, George Steiner ha sugerido que, tras el holocausto, bien pudiera resultar imposible seguir creyendo en la vitalidad de los valores de Occidente.² Sin embargo, para comprender este pensamiento es necesario comprender antes cómo emplea Steiner la noción de “el holocausto”.

Steiner no utiliza el término en su acepción común, es decir, la ejecución (empleo aquí el término “ejecución” para poner de manifiesto la horrible “legalidad” del proceso, en contraste con una mera “matanza”) de seis millones de mujeres, hombres, niños e incluso infantes judíos. En su lugar –y de forma sumamente indicativa–, Steiner utiliza el término para referirse a la muerte por guerra, genocidio, etcétera, de setenta millones de personas desde 1914. Incluye, por ejemplo, el sacrificio de la juventud europea en la primera guerra