

## La razón práctica como herencia de la Ilustración\*

Adela Cortina Orts

Universidad de Valencia

### ABSTRACT (*Practical Reason as an Heritage from Enlightenment*)

Among the different tendencies that shape the philosophical landscape at the end of the century, the partisans of the «critical modernity» seem to keep considering the project of the Enlightenment as a cultural project that deserves a continuation. From this point of view, the author tries to rethink the most genuine essay of the Enlightenment in the field of ethics: the Kantian formalism. She endeavours a defence of the validity of the procedural ethics on the light of the «dialogic» proposals of K.O. Apel and J. Habermas.

En este fin de siglo, en el que compiten en el terreno filosófico las propuestas de los llamados por Habermas «jóvenes conservadores», que anuncian el fin de la modernidad; de los «viejos conservadores», partidarios de la premodernidad; de los «neoconservadores», adictos al legado económico de la modernidad, pero no a sus consecuencias culturales; y de la llamada «modernidad crítica», sólo esta última parece considerar el proyecto ilustrado como incompleto: como un proyecto que también en su vertiente cultural y moral merece ser prolongado.

En la disyuntiva «fracaso o vigencia» a la que el título de nuestro ciclo hace referencia, la llamada «modernidad crítica», en la que pretendo situarme, se pronunciaría por la vigencia de un proyecto que, sin embargo, precisa de crítica.

Con el fin de llevarlo a término sería menester practicar, más que el «post», el «neo»: tomar de nuevo contacto con las raíces del más logrado pensar moral de la Ilustración: el del formalismo kantiano. Junto a la razón técnica, expresable en imperativos hipotéticos, sería la categoricidad de la razón práctica el más pre-

\* El artículo de Adela Cortina, *La razón práctica como herencia de la Ilustración*, fue presentado como conferencia en las IX Jornades de Filosofia dedicadas al tema *Revisió de la Il·lustració (El fracàs o vigència del projecte de la modernitat)*, organizadas por el Departament de Filosofia de la UAB del 29 de febrero al 4 de marzo de 1988.

Este trabajo, incluido en un proyecto más amplio, ha sido realizado gracias a la concesión de una beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung en la Universidad de Frankfurt.

cioso legado —en este caso, moral— de la Ilustración. Es necesario, pues, pronunciar de nuevo el *zurück zu Kant* y recuperar —aunque transformándolo— el *procedimentalismo ético* de Kant.

Cierto que la ética kantiana —menester es confesarlo cuando se cumple el bicentenario de la publicación de la *Crítica de la razón práctica*— parece despertar cierta animadversión entre el público, en cuanto se presenta como una ética deontológica y de principios. *Deontológica* en cuanto propone por objeto el deber, las normas, la exigibilidad y la coacción, mientras que sus oponentes gozan de objetos tan atractivos como la vida buena, los bienes, las virtudes, la solitud, la voluntad de poder o el juego. Y como *ética de principios*, consciente de su situación en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, suele considerarse en algunos círculos como opuesta a una ética de actitudes. Si los principios son enunciados prescriptivos universalizados, que sirven como hilo conductor a los juicios morales sobre conflictos entre normas, la actitud se relaciona más bien con el carácter, las disposiciones o las virtudes. Una *ética de principios* parece enfrentarse a una de *actitudes* que es la que puede dar lugar al hábito y a la virtud; a un *ethos*, en suma.

Ciertamente, el bien resulta más atractivo que las normas, y una moral del *ethos*, enraizada en una comunidad y en sus instituciones, parece más propia de hombres frágiles que la rigurosa moral de principios. Sin embargo, las éticas deontológicas, procedimentalistas y de principios, que vieron la luz a través de la *Grundlegung* y de la *Crítica de la razón práctica*, mantienen hoy una pujanza tal vez no alcanzada desde la época de Kant. A pesar de las críticas procedentes del neoaristotelismo y el neohegelianismo, y a pesar de los ataques surgidos del neonietzscheanismo, las éticas deontológicas y de principios ocupan hoy un lugar privilegiado.

Los trabajos de K. O. Apel, J. Habermas, J. Rawls o L. Kohlberg son objeto de aceptación o crítica por cuantos se interesan por la filosofía. Desde la ética discursiva al constructivismo kantiano, o a la psicología del desarrollo de la conciencia moral, las éticas deontológicas y de principios ocupan el centro de la atención, transformadas en éticas procedimentales, que entran en pugna con las sustanciales.

A juicio de los neoaristotélicos, *las éticas procedimentales han fracasado*. En el mejor de los casos, Ch. Taylor concede que puede mantenerse el potencial de estas éticas, con tal de que *se reconstruyan* desde una idea de lo bueno, con lo cual se lograría mediar las éticas procedimentales con las sustanciales<sup>1</sup>. A mi juicio, este intento de mediación está llamado al fracaso, si entendemos por «ética» la *reflexión filosófica* —es decir, *conceptual* y con *pretensiones de universalidad*— sobre el fenómeno moral. En este sentido, el único punto de partida viable sería la ética procedimental, que se las ha con la vertiente universal del fenómeno moral.

1. CH. TAYLOR, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 101-135; «Sprache und Gesellschaft», en A. HOON-NEH/H. JOAS (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 35-52.

Sin embargo, también creo que a lo largo de la polémica entre neoaristotélicos y neokantianos se ha ido configurando un concepto tan empobrecido de ética procedimental, que son hoy necesarias su reconstrucción o su superación. *Intentaré, pues, mostrar en la medida de lo posible, que no sólo existen motivos para que las éticas procedimentales estén hoy vigentes*, prolongando la tarea ilustrada de Kant, sino que *pueden ofrecer mucho más de lo que la embriaguez de una polémica da a entender*. Para ello tomaré como punto de partida la propuesta de Taylor, según la cual las éticas procedimentales pueden mantener su vigencia, con tal de que se las reconstruya desde una ética sustancial, e intentaré demostrar que una reconstrucción como la que Taylor propone no es necesaria ni posible, pero apunta a una interesante ampliación de las éticas procedimentales<sup>2</sup>.

## 1. Procedimiento y valor

A juicio de Taylor, las citadas éticas enraízan en dos tipos de motivos: gnoseológicos y morales. El *motivo gnoseológico* fundamental consiste en el afán por eludir la tarea de descubrir una naturaleza normativa, que tal vez debería hallarse en el contexto de una «biología metafísica» de corte aristotélico.

Entre los *motivos morales* encontramos el *afán de libertad radical*, propio de la modernidad, que pretende independizarse de todo fin ya dado por naturaleza, el *afán de universalidad*, que impide limitarse a una forma particular de vida, a un ethos concreto y el *afán de revisión y crítica*, que sólo parece poder ejercerse desde un procedimiento racional, no extraído de la praxis ya presente en una sociedad.

Desde esta cuádruple perspectiva, las éticas orientadas por reglas se enfrentan a las de bienes o virtudes.

Sin embargo, a juicio de Taylor, todas las teorías que dan la primacía a lo correcto descansan en realidad en una idea de lo bueno, porque, cuando se pregunta por qué debemos seguir un determinado procedimiento siendo posibles otras opciones, y tal vez más atractivas, la respuesta surge de una explicación positiva de la conditio humana y, por tanto, también de lo bueno. Sería mérito de Kant haber reconocido al hombre un valor, con lo cual esta teoría no está lejos de la lógica del telos y lo *bueno*, sino que las ha trasladado. En último término, las éticas procedimentales se fundamentan en una ética sustancial, porque a la pregunta «¿por qué tengo que seguir un determinado procedimiento?», sólo se puede contestar con «fuerzas valoraciones», tales como la dignidad del hombre (Kant), el acuerdo racional (ética discursiva) o el concepto kantiano de persona (Rawls).

Yo desearía advertir desde el comienzo que, a mi juicio, las éticas procedimentales descansan en una «valoración fuerte» como quiere Taylor; que está en lo justo A. Heller cuando afirma que «la racionalidad comunicativa es una elec-

2. Con mi propuesta intento ir más allá de la posición que yo misma he mantenido en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca, Sígueme, 1985) y en *Ética mínima* (Madrid, Tecnos, 1986).

ción, una elección de valor»<sup>3</sup>. Porque, a pesar de que el principio de la ética discursiva esté entrañado en la dimensión pragmática de los actos del habla, y aunque su seguimiento sea indispensable en el proceso de socialización, en las situaciones de conflicto es posible *optar* por él o por la opción solipsista. A pesar de las protestas de Habermas, él mismo admite que entendemos por «moralmente buenas» a aquellas personas que, en situaciones de conflicto, mantienen la competencia interactiva en lugar de rechazar inconscientemente el conflicto<sup>4</sup>. Con ello muestra en definitiva que es necesaria una decisión individual, tal vez no en el sentido de E. Tugendhat, pero sí en el de la «buena voluntad» kantiana, que Apel recupera de algún modo al afirmar que «la realización práctica de la razón a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse»<sup>5</sup>. Y este *compromiso*, a mi juicio, carece de sentido si no sigue a la *percepción de un valor*.

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

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

Ciertamente, a la estructura de la acción racional pertenece tender a un fin, sin el que no cabría hablar de un sentido subjetivo de la acción; pero —*ésta sería mi hipótesis*— en el caso de la razón práctica, la acción regulada por ella no puede considerarse como un medio, puesto al servicio de un fin, situado fuera de ella, porque la acción incluye en sí misma el telos. Precisamente este momento telológico, incluido en la acción misma, hace de ella un tipo de acción máxima-

3. A. HELLER, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península 1984, p. 297.

4. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus 1981, p. 81.

5. K. O. APEL, «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus 1985, vol. 2, p. 392.

mente valiosa y realizable por sí misma: el telos, para quien desee comportarse racionalmente, conduce al deon. *El momento deontológico lo es por teleológico.*

A mi juicio, las éticas deontológicas, con las debidas matizaciones, son fieles a una herencia clásica, presente ya en un modelo tan marcadamente teleológico como el de Aristóteles, y ello explica en parte su vigencia. A pesar de las protestas de J. Habermas, creo que en la ética discursiva desemboca un deontologismo teleológico, que estuvo presente en la filosofía del ser, cuando el ser era el objeto de la filosofía; estuvo presente en la filosofía de la conciencia, cuando la conciencia atrajo el interés filosófico, y está presente en la filosofía del lenguaje tras el pragmatic turn. La imposibilidad de analizar estos modelos nos obliga a detenernos únicamente en dos —el kantiano y el discursivo— con el fin de confirmar una *doble hipótesis*: 1) la *especificidad de la razón práctica* no consiste en lograr determinados efectos, utilizando para ello determinadas acciones, sino en *señalar ciertas acciones como teniendo el fin en sí*, y 2) la acción valiosa, señalada por la razón práctica, no nos conduce a una ética de bienes, pero sí a una *ética de valores, actitudes y virtudes. Procedimiento y ethos* no tienen por qué ser opciones disyuntivas, ya que la percepción de un procedimiento como valioso genera un *ethos* correspondiente.

## 2. La reconstrucción de la razón práctica: telos y deon

### 2.1. La teleología kantiana de las facultades del ánimo

En la filosofía práctica kantiana podemos encontrar explícitamente diversas *acepciones del concepto de fin*, tres de las cuales parecen particularmente relevantes para nuestro trabajo: el «fin-fundamento», el «fin-consecuencia» y el «fin que es al mismo tiempo un deber». El primero de ellos vendría caracterizado en la *Metaphysik der Sitten* como «objeto del libre arbitrio (de un ser racional), cuya representación determina a éste a una acción para producir este objeto»<sup>6</sup>; mientras que *La religión dentro de los límites de la mera razón* caracteriza el segundo en el siguiente sentido:

Pero aunque la moral por causa de ella misma no necesita ninguna representación de fin, que hubiera de preceder a la determinación de la voluntad, aún así puede que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes<sup>7</sup>.

Kant añade en el mismo contexto que sin la relación a un fin no puede haber en el hombre determinación alguna de la voluntad; la idea de fin ha de estar presente en alguna de sus acepciones, aunque faltara como fin-fundamento, porque un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* ha de obrar, no puede bastarse.

6. *Metaphysik der Sitten*, VI, p. 381.

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

Este «hacia dónde» del obrar moral marcará el camino de la teleología individual y colectiva, que lleva hacia el *bonum consummatum* y hacia la sociedad cosmopolita. De él darán cuenta los tratados religiosos, jurídicos y de filosofía de la historia, así como la *Metaphysik der Sitten*. Pero, puesto que esta dirección del obrar moral sólo importa a quienes están ya interesados en la virtud, nos limitaremos al momento teleológico que pueda actuar como fundamento de determinación de la voluntad, al *fin-fundamento*. En el momento de determinación de la voluntad por la ley moral, ¿hay presente algún fin que actúe como fundamento de determinación de la voluntad?

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

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

A mi juicio, el hecho de que el concepto de fin en sí mismo pueda extraerse del concepto de voluntad pura, muestra que puede considerársele como fundamento de determinación de la voluntad, a través de la ley moral; pues, como el mismo Kant afirma: «fin es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales»<sup>8</sup>. A nivel de la acción esto significa que, en el caso de que tales afirmaciones puedan realizarse sintéticamente, queda justificada la existencia de mandatos categóricos, que son aquellos a través de los cuales se expresa la racionalidad práctica.

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

8. *Grundlegung*, IV, p. 427.

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

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

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

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

En efecto, si el tránsito entre el mundo natural y el moral sólo es posible a través del sentimiento de lo sublime, que es de algún modo un sentimiento moral, *los conceptos de fin en sí y reino de los fines* «permiten acercar la ley moral a la intuición y, por tanto, al sentimiento»<sup>9</sup>. Como el mismo Kant reconoce, el principio de la moralidad puede representarse a través de la forma de la universa-

9. *Ibíd.*, pp. 436 y 437.

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

No es, pues, extraño que autores como A. Heller o E. Tugendhat regresen a la formulación kantiana del fin en sí mismo, ni que este último recurra explícitamente a esta condición subjetiva de las acciones morales, en virtud de la cual los hombres reconocen su grandeza. En efecto, para Tugendhat el reconocimiento empírico —esta es la novedad frente a Kant— de que el hombre tiene de su propia valía, y al que Kant se aproxima al afirmar que el hombre se experimenta a sí mismo como fin, constituye el hecho empírico en que se fundamenta la moral. No cabe duda de que es ésta una traducción empírica de Kant, pero ello permite al filósofo, según Tugendhat, cooperar con el investigador empírico del proceso de socialización.

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

## 2.2. *El acuerdo como telos del lenguaje*

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

del diálogo un principio del diálogo ocupa un lugar central entre los principios morales deducidos<sup>10</sup>.

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

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

La conciencia moral es, según Habermas, la «capacidad de servirse de la competencia interactiva para una solución consciente de conflictos de acción, relevantes en perspectiva moral»<sup>11</sup>; por tanto, el bien moral —como ya apuntamos anteriormente— consiste en la capacidad de preservar la competencia interactiva en situaciones de conflicto. La bondad moral puede predicarse nuevamente de la voluntad y entonces se entiende como una actitud de disponibilidad hacia la solución dialogada de conflictos. Quien adopte tal actitud está dispuesto a dialogar y a no dejarse convencer sino por la fuerza del mejor argumento: la buena voluntad guarda una estrecha relación con la formación discursiva de la voluntad.

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

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

10. A. WELLMER, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp 1986, p. 48.

11. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 77.

ca trascendental ni la universal<sup>12</sup>, pero es este un tema que desborda un trabajo, centrado en el teleologismo deontológico de la razón práctica.

En efecto, en *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas dedica un amplio espacio a mostrar que el uso lingüístico orientado hacia el acuerdo (*Verständigung*) es el modo originario de usar el lenguaje, y para ello recurre a la distinción introducida por Austin entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios<sup>13</sup>. Tras un diálogo con distintas posturas, llega a la conclusión de que los efectos perlocucionarios sólo pueden alcanzarse con ayuda de acciones lingüísticas cuando éstas se consideran como medios dentro del contexto de acciones teleológicas que buscan el éxito. Constituyen, por tanto, un síntoma de que las acciones lingüísticas se integran en el contexto de acciones estratégicas. *El objetivo del acto ilocucionario (el entendimiento) es aquí utilizado para lograr objetivos no ilocucionarios*. El uso del lenguaje orientado por las consecuencias no es, pues, un uso lingüístico originario, sino el resultado de insertar acciones lingüísticas, que persiguen metas ilocucionarias, en el contexto de acciones que buscan el éxito.

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

*Las acciones lingüísticas pueden, pues, utilizarse estratégicamente, pero el uso lingüístico orientado al acuerdo es el modo originario de usar el lenguaje, ya que éste se dirige esencialmente a lograr un acuerdo entre los interlocutores. El entenderse de modo indirecto —el dar a entender o dejar entender— es, por tanto, parasitario*. De ahí que Habermas llegue a afirmar:

El acuerdo es inherente como «telos» al lenguaje humano. Lenguaje y acuerdo no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de acuerdo cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y acuerdo se interpretan recíprocamente<sup>14</sup>.

Esto no significa, según el mismo Habermas, que hablar sea una acción auto-suficiente, que tiene su fin en sí misma, y ha de distinguirse por ello de las accio-

12. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos 1988, esp. caps. 12 y 13.

13. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp 1981, I, pp. 388 ss.

14. J. HABERMAS, *ibíd.*, I, p. 387; «Entgegnung», en A. Honneth/H. Joas, op. cit. p. 364.

nes que pretenden un fin exterior a ellas. En definitiva, los interlocutores pretenden sus propias metas, que se coordinan a través del lenguaje.

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

Naturalmente, estas afirmaciones son vitales para una ética discursiva, porque seguir sin reservas las metas ilocucionarias del propio discurso, en pro del acuerdo, supone adoptar una forma de vida transparente y desinteresada, en la medida en que los actores están dispuestos a perseguir sólo aquellos intereses que pueden conjugarse con los de los demás, y a dialogar, por tanto, sobre ellos, sin reservas. Es ésta la razón por la que —a mi juicio— cabría hablar de una nueva *teleología*, y además de una *teleología moral*. Porque el lenguaje se encamina originariamente a lograr un *fin moral* —la conjunción de los intereses, la unión entre la voluntad particular y la universal— y su uso correcto exige, por tanto, una forma de vida moral: la del hombre que quiere lo universal, en la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas.

### 3. Un *ethos* universalizable

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

Para terminar este trabajo, me permitiré señalar cuatro rasgos que creo deben formar parte de ese *ethos* universalizable. En algún lugar he hablado ya de ellos, y son los trabajos de Apel sobre Ch. S. Peirce los que me los han sugerido<sup>15</sup>. En principio, Apel trasladaba la figura del científico que busca la verdad a la del hombre que busca lo verdadero y lo correcto. Si el investigador —tal como

15. K.O. APEL, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

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

Trasladadas estas características desde el hombre con vocación investigadora al hombre con vocación humana, la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza se convierten en rasgos de un *ethos* extensible a cualquier hombre. Una teleología netamente ética se distiende, pues, a lo largo de la historia; una teleología que no descansa en una imagen del mundo con contenido, sino que confía en la racionalidad de las acciones humanas y espera la verificación del compromiso transubjetivo.