
ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA CRISIS DE FUNDAMENTACIÓN ÉTICA EN COLOMBIA¹.

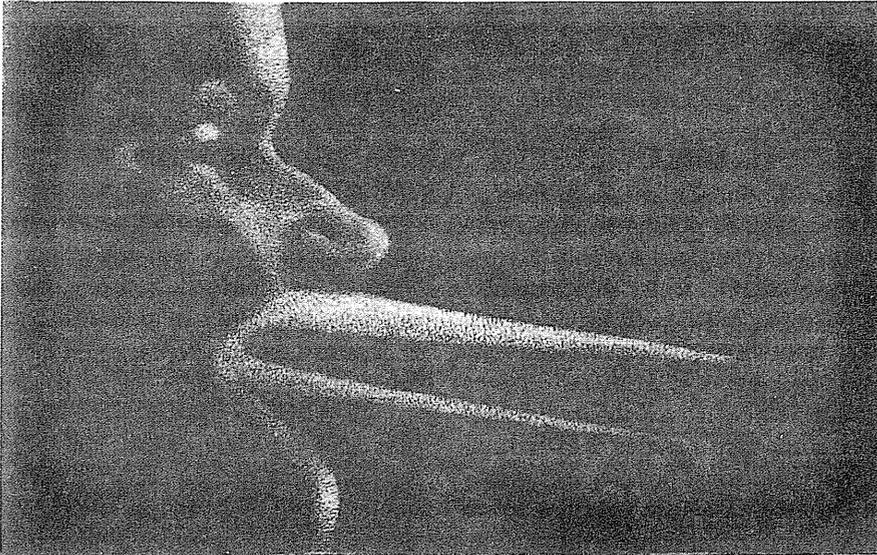
Luis Fernando Medina²

INTRODUCCIÓN

Evidentemente, no existe un método que podamos llamar el método filosófico por excelencia y menos aún para profundizar en temas como el de la crisis ética que experimenta actualmente la población colombiana.

En consecuencia, nos limitaremos a detallar los procedimientos de análisis filosófico que tienen el mayor interés en este contexto.

Ante todo, es claro que la fundamentación ética en términos filosóficos, cae en el terreno de la denominada "filosofía práctica".



Florentino Pakosta. "Alegre cabeza de pico" (1980). Tomado de "Lo fantástico y lo grotesco en el actual arte gráfico austriaco".

-
- 1 Este artículo forma parte del informe de consultoría: Flórez Malagón, Alberto, "Algunos Elementos y Sugerencias para la Comprensión de la Delincuencia Común Urbana durante la Década de los Ochenta", Consejería para la Defensa y Seguridad Nacional, Presidencia de la República de Colombia, Julio de 1992.
 - 2 MA. Economista y Filósofo. Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, Stanford University.

ca", es decir, la filosofía que se ocupa del actuar humano. Ahora, si como bien dice J. Habermas, el tema central de la filosofía es la razón humana y las experiencias que esta hace consigo misma, entonces, una aproximación filosófica a la acción humana tiene como propósito explicitar y sistematizar las estructuras más generales del obrar y sus orientaciones. Así, observamos ciertos fenómenos de la realidad social, luego procedemos a analizar la autocomprensión que los individuos se forman de dichos fenómenos, codificamos las intuiciones que de allí surgen sometiénolas al escrutinio racional para, de ese modo, poder inscribir los fenómenos y las representaciones que los acompañan en un marco de interpretación más general.

Obviamente, esto no es más que una exposición muy vaga del procedimiento que se suele seguir en algunas reflexiones filosóficas. De momento no es del caso tratar de especificar aun más ya que en el caso concreto de la crisis colombiana vamos a tener oportunidad de arrojar más luz sobre estas consideraciones.

EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA MORAL

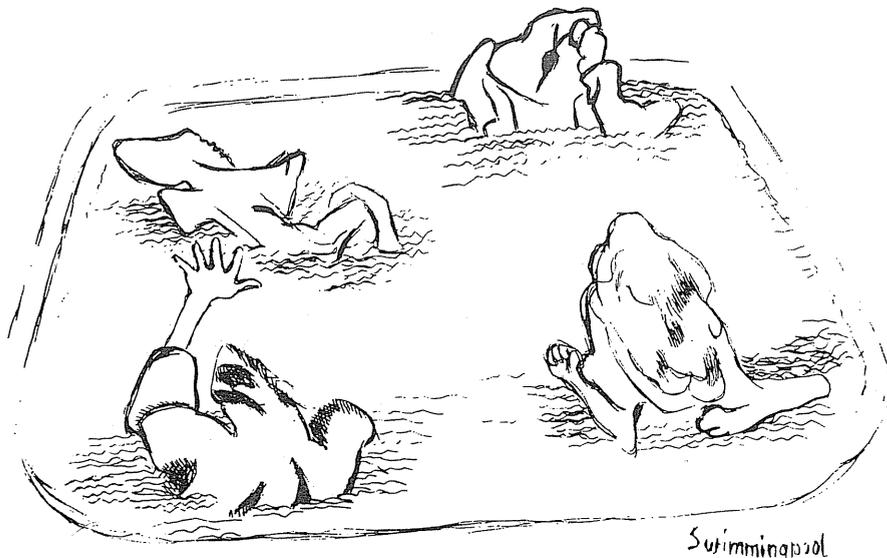
Nuestras intuiciones cotidianas nos inducen a aceptar ciertos conflictos y ciertas formas de resolverlos, de modo que a las conductas y situaciones que se ubican más allá de esa frontera les atribuimos connotaciones negativas que van desde calificativos tibios como "embarazosas" hasta los más delicados como "criminales". En consecuencia, las definiciones de las que echamos mano están asociadas a un concepto de lo que es "correcto" hacer en determinadas situaciones. Por lo tanto, una aproximación filosófica al fenómeno de la ética tiene que habérselas con las dificultades subyacentes a estos conceptos de "rectitud".

¿Podemos decir desde la filosofía algo relevante acerca de los conceptos morales que solemos utilizar en la vida cotidiana? Es-

ta pregunta, a la luz de lo dicho en la introducción, se puede reformular de la siguiente manera: ¿podemos explicitar racionalmente la génesis y las estructuras de nuestros conceptos morales? Pero esta reformulación se presta para un equívoco. Tomemos el siguiente ejemplo para ilustrarlo. Como científicos sociales podemos formular algunas hipótesis más o menos falseables acerca de la conducta moral (bien sea de índole psicológica, histórica, antropológica, sociológica, etc.) de los individuos y luego, mediante el uso de procedimientos racionales de inferencia y verificación, reconocidos como científicos con relativa amplitud, podríamos llegar a explicaciones sobre el fenómeno moral. Esto difiere sustancialmente de la forma filosófica de acometer esta tarea. En una reflexión filosófica (por lo menos en las tradiciones que aquí recibirán más atención) la pregunta por la racionalidad de lo moral se formula al nivel del individuo necesitado de orientación en el obrar.

En esa medida, el acceso filosófico al problema moral difiere sustancialmente de otras aproximaciones. Podríamos sentirnos tentados a abordar esta cuestión a la luz de los criterios puramente jurídicos. Los ordenamientos sociales en los que estamos inmersos nos suministran líneas de demarcación entre lo que es una conducta socialmente aceptada y los actos dignos de reprobación. Adicionalmente, allí tenemos todo un saber acumulado sobre las caracterizaciones, las jerarquizaciones y los procedimientos de sanción de tales acciones anómalas.

Sin embargo, este saber no es inmediatamente utilizable en un marco filosófico. Por el contrario, precisamente nuestro interés es someter a examen racional el bagaje intuitivo de que disponemos en la vida cotidiana para regirnos en los asuntos morales. Incidentalmente hay que decir que por razones análogas, los saberes de origen religioso, mítico o tradicional están igualmente lejanos de nuestro campo de estudio.



María Lassnig. "Swimmingpool" (1977). Tomado de "Lo fantástico y lo grotesco en el actual arte gráfico austriaco".

EL PROBLEMA ÉTICO DE LA FUNDAMENTACIÓN

La unidad mínima de análisis en cuestiones morales es la norma, en el mismo sentido en que la proposición es la unidad mínima de los sistemas científicos. En esa medida, el "saber" moral toma forma en máximas normativas cuya articulación forma el sistema de creencias del que estamos apertrechados para dirimir estos problemas. Por lo tanto, antes de continuar, debemos hacer algunas precisiones sobre la estructura básica de las normas.

En primer término, las normas son, esencialmente prácticas, es decir, proponen un curso específico de acción. En esa medida, a diferencia de los asertos científicos, de ellas no decimos que son verdaderas o falsas sino que son justas o injustas. Ahora bien, las normas se deben distinguir claramente de otro tipo de máximas para la acción cua-

les son las prescripciones de valor puramente instrumental. Estas últimas son aquellas que rigen la acción de un actor que manipula medios para alcanzar fines que él mismo ha escogido libremente de acuerdo con un cálculo egocéntrico de consecuencias³.

Naturalmente, los fines buscados pueden referirse a otras personas aún en términos altruistas. Su estructura general es la de las afirmaciones del tipo: "Dado que deseas X, debes hacer Y". El contraste entre este tipo de máximas y las máximas de la ética se advierte con relativa claridad si se tiene en cuenta que estas últimas no están orientadas por fines ("Si X, sean cuales sean las demás circunstancias, debes hacer Y").

Nuestras intuiciones cotidianas sobre lo moral, así como los juicios que de ellas derivamos, tienen su origen en las vivencias asociadas a los conflictos interpersonales, en particular, el resentimiento, la culpa y la indignación⁴. El resentimiento es la vivencia

3 Habermas, Jürgen. *Theorie der kommunikative handeln*. Frankfurt, Suhrkamp, Vrelag, Trad. Española: Teoría de la Acción Comunicativa, 1987, Madrid, Taurus, 1981 y Elster, Jon. *Social Norms And Economic Theory*. En: *Journal Of Economic Perspective* 3:4, 1989.

4 Habermas, Jürgen. *Moralbawtsein und Kommunikative handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, Trad. Española Conciencia Moral y Acción Comunicativa, Barcelona, Península, 1983.

de quien siente que ha sido objeto de una acción injusta. La culpa es la vivencia de quien siente que ha lesionado a otro mediante una acción injusta. A su vez, la indignación es la vivencia de quien observa una acción injusta. Lo importante en este contexto, es que en los tres casos, la acción injusta quebrantará la solidaridad previamente existente. De este modo, en las normas éticas se contienen prescripciones para fomentar la solidaridad, para impedir su ruptura y para remediar esta última una vez ocurrida. Este hecho apunta a señalar un aspecto fundamental sin el cual no es posible capturar la esencia misma del fenómeno de las normas éticas. En una norma se expresa una expectativa intersubjetiva de comportamiento⁵. Mediante una norma, quien la esgrime espera que el otro individuo se abstenga de algunas acciones que de otro modo tal vez emprendería, o realice otras acciones en las que de otro modo no se embarcaría.

Es claro que no debe confundirse la expectativa expresada en una norma ética con la expresada en, por ejemplo, un plan de acción trazado en común. Afirmaciones del tipo "Vigila mientras regreso" son, claro está, peticiones que buscan inducir al oyente a una conducta particular. Pero en ellas no se expresa una exigencia ética. En este ejemplo, no se puede no vigilar so pena de ser atacado, de verse sorprendido por una inundación etcétera, lo que echaría a perder el plan previamente diseñado. La exigencia de vigilar será reconocida por el oyente si resulta ser eficaz para la obtención de consecuencias preferidas a la luz de un cálculo egocéntrico. No sucede lo mismo con la exigencia motivada por una norma. La exigencia contenida en "No me traiciones" (si suponemos que el posible traidor saldrá beneficiado de hacerlo) no apela a la eficacia. Dicho de otra manera, la primera afirmación se puede reformular diciendo: "Si no vigilas, obrarás irracionalmente". Pero en el

segundo caso, sólo se puede decir: "Si me traicionas, obrarás injustamente".

En este contexto surge uno de los problemas cruciales de la filosofía ética: el de la fundamentación. Los individuos entran en un proceso de fundamentación de una norma moral cuando se preguntan si esta tiene o no validez a la luz de un examen racional. En la misma tónica que hemos mantenido hasta ahora, podemos decir que argumentos del tipo: "Esta norma es buena porque es prescrita por la moral cristiana" o "Así debe ser porque así me fue enseñado", no forman parte de una fundamentación racional.

Obviamente, la labor filosófica debe tematizar este asunto desde el principio. Así, una de las primeras preguntas en las teorías éticas es si es posible o no fundamentar racionalmente las normas morales. En el debate filosófico existen múltiples estrategias posibles para dar cuenta de este tópico. Este espectro de alternativas tiene en un extremo a las posturas "volitivas" cuyo contrario lo constituyen las teorías "cognitivas" de la moral. Resulta evidente que en esta, como en todo tipo de discusión, hay lugar a posiciones intermedias. Simplificando en exceso se puede decir que la idea básica del cognitivismo ético es que las normas son susceptibles de fundamentarse racionalmente. Si se quiere, esto equivale a decir que mediante el examen racional de una situación, el individuo puede llegar a formular un juicio ético fundamentado.

He dicho anteriormente, en los ejemplos que aduje, que las normas no apelan a la racionalidad de los actores. Esta idea, que podría parecer irreconciliable con la tesis cognitivista, no lo es, según veremos más adelante, en virtud del concepto de "racionalidad". En el otro extremo del espectro se encuentran las posiciones volitivas de acuerdo con las cuales la adhesión de un individuo a una norma ética depende exclusivamente de su voluntad

5 Tugendhat, Ernest. *Probleme der Ethik*. Stuttgart, Phillip Reclam Jun, Trad Española Problemas de la Ética, Barcelona, Crítica, 1984.

de obrar éticamente. En este texto colocaremos especial énfasis en los intentos de fundamentación cognitiva de la ética. En esto procedemos motivados por la consideración de que el carácter vinculante de una norma ética es más comprensible si se logra explicitar la forma en la que esta logra asir en las estructuras más profundas de la racionalidad en lugar de depender de circunstancias que, precisamente por su génesis volitiva, son en esencia contingentes.

¿Qué tipo de razones podemos esperar de un proceso de fundamentación? Pensemos, como en los ejemplos anteriores, en el individuo que quiere inducir a otro a actuar de determinada manera. Es claro que sus argumentos no pueden ser racionales en el mismo sentido en que lo es el diseño de un plan de acción. Si queremos dar razones en favor de una norma, debemos mostrar que esta es justa. Ahora bien, ¿los conceptos de justicia y rectitud de que disponemos, pueden ser examinados por la razón? Una respuesta cabal a esta pregunta sería excesivamente dilatada y, peor aún, acaso nunca quede exenta de ulteriores cuestionamientos. Por lo tanto, debemos limitarnos aquí a reseñar la postura del cognitivismo moral.

Rawls⁶ ha señalado que en la vida cotidiana solemos utilizar el concepto de razón con dos matices sustancialmente distintos. Así por ejemplo, en un negocio decimos que la propuesta de nuestra contraparte puede ser plenamente racional desde su punto de vista pero que no es en modo alguno razonable. Con esto queremos decir que dicha propuesta es conveniente para que quien la hace pueda sacar el mejor partido posible de la negociación, pero que en todo caso no es equitativa al no tomar en cuenta nuestros propios intereses.

Análogamente, Habermas⁷, observa que la razón no sólo nos permite reconocer

lo "eficiente" de un medio para alcanzar un fin, sino también lo "correcto" de una prescripción de acción y lo "auténtico" de una expresión subjetiva. En nuestro contexto nos concentraremos en los dos primeros sentidos del concepto de "razón".

Rawls acude a un argumento bastante fuerte para hacer plausible su concepción del individuo como una persona dotada de la potestad moral propia del ser razonable. La hipótesis básica es que a la sociedad no se "ingresa" en el mismo sentido en que se ingresa a organizaciones particulares con reglas para la entrada, la permanencia y la salida. Por el contrario, los individuos pertenecen "desde siempre" a la sociedad y en esa medida, su permanencia en ella no está condicionada a la promoción de metas específicas.

Lejos de ello, en la vida social los hombres buscan unos términos de cooperación a partir de los cuales puedan desarrollar todos los planes de vida que diseñen. Así pues, a los hombres les resulta inescapable el hecho de que los términos de cooperación social imperantes los rigen durante toda su vida, tanto en momentos en los que coinciden con sus intereses particulares como cuando esto no es el caso. De aquí procede, en el sistema rawlsiano, el sentido de justicia que, como se ve, difiere sustancialmente del sentido del bien particular de cada individuo. No es gratuito que Rawls haya sostenido que una teoría contractual de la justicia es imprescindible si no se quiere asumir, implausiblemente, que los hombres tienen todos ellos una misma concepción del bien.

Para los propósitos de este texto tiene particular interés una de las propuestas de fundamentación moral más importantes de los últimos años cual es la procedente de la "ética del discurso" formulada por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. El lector fami-

6 Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory". En: *Journal of Philosophy*, 77:11, 1980, págs. 515-572.

7 Habermas, *Theorie der kommunikative*, 1981.

liarizado con estos tópicos se preguntará por qué colocamos el acento en este proyecto dejando de lado la teoría rawlsiana que en tantos aspectos se le asemeja. La respuesta es, simplemente, que como el mismo Rawls lo ha afirmado en repetidas ocasiones, su teoría de la justicia tiene como objeto la estructura básica de una sociedad y la escogencia de las instituciones que la conforman.

La ética del discurso parte de la premisa de que en los conflictos interpersonales nuestras posturas adquieren la forma de pretensiones de validez (potencialmente) universalizables. En esa medida, tales pretensiones de validez deben pasar por la prueba de reunir en su favor un consenso no coactivo por parte de los implicados en lo que Habermas y Apel denominan una "comunidad ideal de discurso". En principio podría objetarse que tal comunidad es un constructor inexistente y que por lo tanto no puede ser erigida como tribunal en cuestiones prácticas. Pero esta objeción estaría errando el blanco esencial en teoría ética. En efecto, los distintos programas de fundamentación moral requieren de una abstracción como ésta en la medida en que buscan ofrecer guías normativas. Por lo tanto, un proyecto de fundamentación cuyas premisas fueran estrictamente positivas estaría negando el origen de toda reflexión filosófica en estas materias, a saber: la incertidumbre ante las orientaciones de que disponemos en la vida cotidiana.

Siguiendo con el argumento principal, una comunidad ideal de discurso puede caracterizarse como una situación en la que los proponentes entran en interacciones lingüísticas libres de modo que eligen los principios que van a regular sus conflictos a la luz del asentimiento racional. En este punto hay que hacer una precisión muy importante. La comunidad ideal de discurso esta construida de manera tal que sólo representa lo que se ha dado en llamar una "ética de mínimos", es decir, una ética de los procedimientos mediante los cuales aceptamos como válidas ciertas normas y no como una

ética que prescriba contenidos sustantivos. De pasada hay que señalar el notable parecido que a este respecto conserva con la idea de Rawls sobre la pluralidad de concepciones del bien que una teoría de la justicia debe incorporar. En su momento habremos de ocuparnos de más detalles de la ética del discurso. De momento dejemos de lado este tipo de clarificaciones para detenernos en algunas conclusiones provisionales de gran importancia.

¿ES POSIBLE (Y NECESARIO) UN UNIVERSALISMO ÉTICO SECULAR?

La pregunta que da nombre a este aparte puede parecer desconcertante, por lo que es necesario hacer algunas aclaraciones previas. Se denomina universalismo ético a la tesis que sostiene que las normas morales tienen (o pueden aspirar a tener) una validez universal, independiente de las condiciones concretas (históricas, culturales, económicas, sociológicas, antropológicas, etc.) de los individuos a cuya consideración se someten.

En este contexto llamamos universalismo ético secular al universalismo que no cuenta con el recurso de remitir sus normas morales a sistemas religiosos, míticos, tradicionales, etc. Si se quiere, el universalismo secular es una de las posibles posturas que puede asumir quien adopte la perspectiva del filósofo moral tal como la hemos venido caracterizando.

Con estos conceptos en claro, podemos proceder a una recapitulación de las ideas hasta ahora esbozadas. Hemos partido de un fenómeno puntual (la delincuencia) para inscribirlo en un contexto más amplio (el de las normas que regulan los conflictos interpersonales) y luego explorar dicho contexto con los medios propios del análisis filosófico. Ahora, nos interesa saber si tales conceptos filosóficos realmente ofrecen lo que en principio prometían, es decir, un marco general de interpretación que, aunque necesitado de ulteriores complementos, pueda dar una primera guía conceptual.

Para ello, retrocedamos al nivel más primario que habíamos manejado: el de las intuiciones cotidianas. Son múltiples y muy complejas las cuestiones prácticas que están en juego, sin embargo, a la base de muchas de ellas se encuentra el problema de cuáles son, y qué asidero tienen, nuestros juicios sobre lo "correcto".

Hasta ahora nos hemos ocupado de las condiciones formales más generales del problema moral. Ahora podemos pasar a especificar un poco más aunque siempre dentro de los márgenes de abstracción que le están permitidos a una reflexión filosófica. Como miembros de una sociedad concreta tenemos

ciertas convicciones (o creencias) sobre los procedimientos adecuados para comportarnos en los casos de conflicto interpersonal. Ahora bien, generalmente tales convicciones nos vienen dadas de antemano por algún saber convencional que podemos considerar común a todos los miembros de dicha sociedad. Pero, surge entonces el interrogante de qué sucede cuando dicho saber convencional se torna problemático. Recordemos que el punto de partida fenomenológico de toda esta discusión es el individuo necesitado de orientación en el obrar.

Nuestras convicciones morales, como cualquier otro tipo de convicciones, se ven



Adolf Frohner. "Alrededor". Tomado de "Lo fantástico y lo grotesco en el actual arte gráfico austriaco".

sometidas a prueba en el momento en que dejan de cumplir sus funciones de guías para la acción cotidiana. Podríamos decir incluso, que el problema de la fundamentación ética es una cuestión filosófica sólo porque ya antes ha sido una cuestión cotidiana.

En la vida cotidiana vemos que dos creencias que tenemos muy arraigadas entran en conflicto entre sí, o que persistentemente se nos presentan problemas para hacerlas valer frente a los demás como expectativas de comportamiento, o que se las puede poner en duda desde otra tradición cultural distinta a aquella de donde son extraídas, etc. Todas estas experiencias problemáticas nos remiten a revisar nuestros juicios morales, no ya teniendo en cuenta su procedencia, sino examinando su legitimidad. Por eso dijimos más arriba que los programas de fundamentación son compatibles con una ética secular.

Un excursus histórico puede resultar provechoso para ahondar sobre este punto. Pensemos en lo que sucede cuando dos individuos entran en un discurso práctico a la Habermas, con el fin de fundamentar una norma. Los participantes del proceso de fundamentación se toman a sí mismos como seres racionales con iguales facultades pero diferentes concepciones del bien y de lo justo. El proceso de fundamentación busca construir consenso a partir de esta pluralidad.

Rawls ha argumentado convincentemente que una teoría contractual de la justicia tiene a su favor el que no exige de los contratantes llegar a una concepción unificada del bien (lo cual sería también una ventaja de la ética discursiva). Como se ve, la necesidad de una fundamentación racional tiene su origen en lo que el mismo Rawls ha denominado "el hecho del pluralismo"⁸, es decir, la experiencia histórica de la confrontación de distintas perspectivas, todas ellas insuprimibles.

Esta experiencia histórica es la que, por lo menos en Occidente, tiene su origen en el hundimiento de las explicaciones omni-comprendidas del mundo, particularmente de origen metafísico-religioso. A más tardar desde la Reforma, Occidente ha visto perder fuerza vinculante al holismo religioso lo que ha conducido a la búsqueda de fundamentos racionales para el actuar social en vista de lo insuficiente que comienzan a ser las prescripciones puramente religiosas.

Lo anterior sirve para enunciar una hipótesis que, acaso merezca un estudio más detenido. Se puede pensar que el problema de la fundamentación de la ética cobra particular importancia en el contexto de sociedades cuyo tránsito hacia la modernidad es aún incompleto y que, por lo tanto, asisten a la paulatina erosión de sus solidaridades articuladas por la vía de la fe religiosa sin tener aún una cultura política cabalmente inscrita en la tradición de la democracia constitucional, a cuyo interior puedan darse especialmente las condiciones para un proceso argumentativo, racional, de fundamentación de los valores éticos que aseguran la convivencia social. En favor de esta hipótesis hay que decir que su estructura básica sigue siendo en principio plausible si se la generaliza al caso de otros tipos de solidaridades sociales no necesariamente afianzadas por la vía religiosa.

Pero esto nos remite a uno de los mayores "impases" de la ética social de las comunidades modernas. Una vez "desencantada" la esfera de lo moral, ¿es posible, mediante recursos racionales, reconstruirla de modo que siga ofreciendo orientaciones reconocibles como válidas? O, por el contrario, ¿la consecuencia natural del proceso "secularizador" (en el sentido amplio arriba esbozado) es la disolución de todo sistema moral que aspire a una validez vinculante?

Las propuestas filosóficas que hemos venido considerando, es decir, aquellas de

8 Rawls, John. "L'idée d'un Consensus par recoupement". En: *Revue de Métaphysique et Morale*, 93:1, 1980, págs. 3-32.

extracción cognitivista y, en últimas, de estirpe kantiana, toman partido por la primera alternativa. De hecho, debe tenerse presente que el intento del cognitivismo moral es tomar como base al individuo, no en tanto que miembro de una comunidad concreta, sino en tanto que ser dotado de "potestades morales". Pero esta respuesta afirmativa da origen a otra serie de interrogantes que es preciso detallar.

En primer término, es necesario saber cuáles son los alcances que pueden tener, en un marco secularizado, las máximas éticas universales. Lo dicho anteriormente nos sirve para extraer una conclusión de suma importancia: en una sociedad pluralista, no puede esperarse un reconocimiento universal hacia normas morales que legislen con mucha precisión sobre las formas de vida involucradas.

Por el contrario, a lo sumo se puede aspirar a lo que se ha denominado una "ética mínima", es decir, un sistema de normas que da prescripciones generales sobre la convivencia pacífica de los asociados. Hay que señalar de paso, que este argumento cobra gran valor en tópicos como el de los derechos humanos, estrechamente vinculados a estas discusiones.

Obviamente, en un sistema de normas de convivencia mínima sólo pueden privilegiarse muy pocos aspectos. De hecho, hay que tener presente que si se parte de un sistema muy extenso y exhaustivo de normas, los conflictos entre ellas pueden llegar a niveles inmanejables. Por eso pensadores como Rawls se han concentrado en unos pocos "bienes sociales primarios" a los que todo individuo tiene derecho: las libertades individuales, las libertades políticas, el libre acceso a cargos de responsabilidad en condiciones de igualdad de oportunidades, el ingreso y la riqueza y las bases del respeto a sí mismo.

Con estas observaciones generales hemos ilustrado una de las alternativas para construir una ética universalista (en su momento nos ocuparemos de otras). Ahora es

necesario ahondar en la segunda parte de la pregunta que dio origen a esta sección, a saber: si es deseable tal tipo de ética.

Los programas morales universalistas han sido cuestionados a partir de posturas que, a pesar de las múltiples diferencias que las separan, tienen en común el conceder un papel preponderante a la pertenencia socio-cultural de los individuos, que los adscribe a determinadas comunidades, fuera de las cuales, dice esta crítica, no tiene sentido hablar de un sistema ético. Así pues, el problema de caracterizar "lo justo" en una sociedad no puede resolverse sin tener en cuenta las tradiciones culturales particulares en cuyo contexto se plantea esta cuestión.

¿Estaría, entonces, una ética universalista pasando por encima de fenómenos tan persistentes como la identidad cultural y la tradición histórica, convirtiéndose en algo así como una nueva Inquisición o un "victorianismo" laico? La respuesta a esta pregunta no puede formularse si no se tiene en cuenta el contexto en el cual se articula un sistema universalista en la línea de los que aquí nos ocupan.

Para poner esto de presente, volvamos al nivel primario del cual hemos partido en toda la argumentación. En tanto que miembros de una sociedad relativamente moderna (y no en tanto que observadores que adoptan una perspectiva filosófica) se nos presenta el problema de cómo apuntalar nuestros juicios de valor de modo que nos podamos valer de ellos como guías en la acción, particularmente en casos de conflicto interpersonal. En una sociedad heterogénea estamos expuestos a la pluralidad de perspectivas y tradiciones culturales que se relativizan unas a otras. Pero por otro lado nos enfrentamos al hecho insoslayable de que, por lo menos en sociedades relativamente armónicas, no corroidas por la permanente lucha intestina, los individuos y grupos adscritos a tales tradiciones y perspectivas deben ser considerados como personas libres e iguales a nosotros en cuanto a sus potestades morales.

En una ética secular no tenemos principios que nos garanticen de entrada la superioridad de determinada tradición (como sucedería si acudiéramos a algún concepto similar al de la "escogencia divina"). Por lo tanto, si queremos establecer unos términos de cooperación social que podamos aceptar de buena voluntad durante toda nuestra vida, estos sólo son posibles sobre la base del respeto a las diferencias, reguladas por medio de normas mínimas de coexistencia aceptables por parte de todos los asociados.

Así pues, cuando en una sociedad pluralista elegimos entre sistemas de ética social alternativos, no lo hacemos tratando de suprimir las discrepancias preexistentes, sino por el contrario, partiendo de la consideración de que son irreductibles. Para usar la expresión de Rawls, la justicia es una cuestión política y no metafísica. Puede parecer extraño que para formular este argumento hayamos acudido a la perspectiva del participante y no a la del filósofo moral. De hecho, podría dar origen a un equívoco si se le interpretara como la idea de que los individuos en la vida cotidiana efectivamente eligen los principios morales de esta manera. No es ese el propósito de esta argumentación. Lo que hemos hecho es, nuevamente, partir de las vivencias a que se enfrenta el individuo que quiere orientarse en lo moral para someterlas a una elaboración filosófica.

ACERCA DE LA ESTRUCTURA Y CONTENIDOS DEL SISTEMA MORAL

Partimos de la base de que existe (o puede existir) un sistema de normas de validez universal, además, admitimos, como hemos tratado de argumentar, que tal sistema sólo puede referirse a las cuestiones más generales de la convivencia social. Ahora tenemos que hacer frente a varios interrogantes decisivos a la hora de arrojar una mayor comprensión sobre el fenómeno.

En particular, reviste gran interés la cuestión del "uso" de tales sistemas morales. Es decir, una vez obtenido un sistema de

normas susceptibles de ser reconocidas universalmente como válidas, ¿cómo hemos de complementarlo si sabemos que sus alcances son bastante limitados? ¿de qué criterios disponemos para su aplicación?

En las sociedades modernas disponemos de un sistema jurídico dotado de poder de sanción, capaz de darle curso forzoso a cualquier conjunto de regulaciones (o por lo menos un gran número de ellas). Ahora bien, tal labor puede fracasar por múltiples razones. Una de ellas es la falta de legitimidad. Este hecho invita a una reflexión que tal vez valga la pena profundizar. Un sistema jurídico se ve seriamente socavado en sus fundamentos, si la sociedad en la cual opera lo percibe como un permanente antagonista, cuyas funciones punitivas y represivas son límites impuestos a la persecución de los intereses de los asociados. En ese sentido, uno de los grandes aportes del cognitivismo moral de Rawls o de Habermas y Apel ha sido el de señalar que la justicia es tanto más legítima cuanto más la perciban los individuos no como un "estorbo" sino como una contribución de cada uno de ellos a la sociedad en la cual quieren perseguir su felicidad personal y de la cual necesitan para tal fin.

En ese sentido, la justicia es una "empresa conjunta" y no una imposición arbitraria a la que sólo es posible acceder de mala voluntad. Estos puntos de vista los podemos explicitar más valiéndonos de los principios de la ética del discurso. Pero antes, es pertinente hacer una breve incursión en algunas cuestiones conexas.

A lo largo de este texto hemos señalado insistentemente la diferencia entre un programa ético racional y las éticas "tradicionales". Este tópico recobra aquí gran importancia ya que, como veremos, en esta diferencia está en juego buena parte de la génesis de los conceptos de lo moral y, por ende, su desarrollo ulterior.

¿Qué implica el que, como acabamos de decir, la justicia sea, en una sociedad armónica, una "empresa conjunta"? Básicamente implica que los individuos asociados contri-



Alfred Kubin. "La guerra" (1903). Tomado de "Lo fantástico y lo grotesco en el actual arte gráfico austriaco".

buyen cada uno (y de buena voluntad) a la formación y aplicación de una concepción pública de la justicia socialmente reconocida.

Llamamos concepción pública de la justicia a aquella que todos los individuos profesan y saben que sus conciudadanos también la profesan. Esto tiene la consecuencia de que en una sociedad como la que estamos caracterizando, los individuos prestan su asentimiento a dicha concepción pública voluntariamente y (si así lo desean) tras haberla sometido a examen. De ahí que en este contexto sea tan importante lo que en filosofía se suelen llamar los "procesos de aprendizaje moral", es decir, los procesos a través de los cuales el individuo revisa y corrige sus juicios morales.

Vimos anteriormente que las normas morales están necesitadas de fundamentación en el momento en que el individuo debe acceder mediante el ejercicio de la razón

al saber que estas suministran. Si por el contrario, la normatividad viene dictada de antemano recurriendo a la tradición, a la fe religiosa, etc., la tarea de fundamentación es, en últimas, redundante. Si se quiere, el aprendizaje moral sólo es posible allí donde hay lugar a error en el juzgar ético, allí donde el individuo ha experimentado la falibilidad de su sistema de creencias.

Así pues, podemos decir que una creencia moral se torna dudosa, por ejemplo, en el momento en que quien la profesa encuentra dificultades para que los demás acepten el contenido que ella trae implícito. Obviamente, no por esto será automáticamente reconsiderada dicha norma. Pero es claro que en caso de un conflicto persistente, cuya intensidad excede lo tolerable para efectos de coordinar la acción colectiva, una posibilidad cada vez más presente para el individuo es entrar en un proceso de fundamentación de dicha norma.

Tal fundamentación, en el marco de un enfrentamiento, no puede ser hecha en términos de los intereses egocéntricos ya que lo que se busca es precisamente mostrar que la norma es aceptable por los participantes de modo que el conflicto pueda resolverse sin acudir a la fuerza. Aquí no interesa como discurre punto por punto el proceso de fundamentación. Lo realmente importante en este contexto es que la experiencia de la falibilidad de una creencia conduce al individuo a incorporar en sus intuiciones morales elementos propios de la perspectiva de los demás participantes.

Conviene precisar un poco más algunos de los elementos básicos que al interior de una sociedad inducen el paso de una ética tradicional a una ética racional. Hemos visto que la experiencia de una pluralidad de concepciones morales es decisiva en ese tránsito. Pero es fácil advertir que no es la única condición. Una ética racional tiene más posibilidades de echar raíces allí donde al interior de una sociedad se da un proceso de, en términos de Habermas, diferenciación del mundo de la vida. Con esto se quiere decir que el prerequisite para que se presente como problema la fundamentación moral es que los participantes perciban el sistema de normas que los rigen como dotado de una pretensión de validez propia y diferenciada.

En la medida en que al interior de un mundo de la vida racionalizado se diferencian cultura, sociedad y procesos individuales de socialización, se diferencian simultáneamente las esferas de validez propias de cada uno de estos ámbitos⁹.

Así pues, en presencia de una perturbación de la acción, los actores tienen un conocimiento relativamente claro de cuál es el aspecto que se ha tornado problemático sea la comprensión que proporciona el saber reconocido como válido, sea la solidaridad asegurada mediante normas vinculantes o, las competencias individuales formadas en

los procesos de socialización. Si se quiere, los individuos diferencian entre lo verdadero, lo justo y lo auténtico.

Tal proceso de diferenciación tiene el efecto de permitir que cada una de estas esferas de validez se haga susceptible de crítica sin por ello amenazar toda la reproducción del mundo de la vida en su conjunto. En una visión descentrada de mundo, los conflictos permanecen circunscritos a la esfera donde se originan de modo que no ponen en peligro otros ámbitos de acción.

Así pues, en el caso que nos ocupa, es propio de las sociedades modernas, cuyos mundos de la vida se encuentran estructuralmente diferenciados, el que los asuntos morales se convierten en "tema" sujeto a discusión sin que por ello se venga abajo todo el andamiaje de la coexistencia social. En caso de conflicto en torno a cuestiones normativas los individuos "pueden" pedirse unos a otros fundamentos racionales para las expectativas problemáticas.

Por tanto, una concepción pública de la justicia sólo puede surgir, con las características arriba descritas, allí donde el "saber moral" de los individuos y la sociedad en su conjunto sea susceptible de crítica y examen. Tal vez esa es una de las más serias dificultades del reduccionismo jurídico. Si los principios de regulación de una sociedad se codifican en sistemas herméticos e incuestionables, se les está separando de las fuentes de donde pueden (y deben) derivar su legitimidad.

OBSERVACIONES FINALES: ÉTICA Y COMUNICACIÓN

Dijimos anteriormente que una concepción de la justicia como una labor común de toda la sociedad podía articularse a partir de la ética del discurso. Aquí nos ocuparemos de dar los lineamientos generales de tal intento.

9 Habermas, *Theorie der kommunikative*, 1981.

La propuesta de fundamentación de la ética discursiva puede comprenderse en dos etapas¹⁰: una primera etapa en la que se ponen en juego los aspectos procedimentales que deben regir a la argumentación en una comunidad ideal de discurso y una segunda etapa en la que se fundamentan las normas morales concretas. Hasta el momento nuestras alusiones a la ética del discurso se han concentrado básicamente en la primera parte de la fundamentación, razón por la cual vamos simplemente a retomarla en forma esquemática para pasar a presentar las intuiciones básicas que se conceptualizan en la segunda parte.

La ética del discurso parte de la premisa de que todas las máximas que aspiren a la fundamentación moral pueden expresarse como pretensiones de validez potencialmente universalizables. Ahora bien, el criterio para la universalización de tales máximas proviene en esencia de la argumentación al interior de una comunidad ideal de discurso, conformada por todos los afectados por la norma discutida. Las premisas básicas de esta comunidad ideal apuntan a garantizar la plena libertad de argumentación de todas las partes involucradas, de modo que el resultado final no se vea afectado más que por la fuerza del mejor argumento y no por los diferentes poderes de negociación y amenaza. Esto último es lo que distingue al "discurso práctico" de la negociación. Ahora bien, esta primera parte, de índole procedimental, es en últimas un criterio abstracto en la línea de las ya mencionadas "éticas de mínimos". Es necesario ahora enlazar tal criterio con los contextos concretos en los que se desenvuelven los individuos abocados al problema de la fundamentación de ciertas normas específicas. Tal es el objetivo de la segunda parte de la fundamentación.

En esta fase, la idea central es que una fundamentación intersubjetiva como la que

pretende la ética del discurso no puede dejar de lado para nada el elemento de corresponsabilidad de los implicados en las cuestiones morales. Es decir, cuando menos en el caso de las sociedades modernas, democráticas, secularizadas y descentradas a las que nos hemos referido en este escrito, ya no hay alternativas viables a la de la responsabilidad solidaria de los asociados, asegurada mediante el consenso no coactivo, informado y consciente de las consecuencias de las decisiones en cuestión.

En prácticamente todos los programas cognitivistas de fundamentación cumplen un papel central las "ideas regulativas", netamente contrafactuales. La ética del discurso no es una excepción. Sin duda resultaría muy oneroso el costo de someter todas las decisiones sociales a la revisión comunicativa de la totalidad de los afectados potenciales. Pero no es menos cierto, que, en este marco, la generación de espacios de consenso discursivo surge entonces como tarea.

Para concluir este texto es conveniente recapitular algunas de las hipótesis más gruesas y articularlas en el intento de extraer de ellas una interpretación que pueda ofrecer orientaciones conceptuales aproximadas.

En primer término, la delincuencia, al igual que todos los fenómenos con un componente ético implícito, recae sobre las solidaridades que contribuyen a mantener cohesionada la sociedad. En segundo lugar, en un marco post-tradicional, dicha solidaridad queda expuesta al efecto disolvente del cambio social que conmociona los pilares valorativos que la sustentaban.

Tercero, frente a esa situación, la reconstrucción de las solidaridades disueltas no puede apelar a la cohesión que ofrecen los sistemas míticos, religiosos, o tradicionales de pretensiones holísticas. Ante es-

10 Apel, Karl-Otto. *Diskursethik als Verantwortungsethik: Eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*. Trad. Española *La Ética del Discurso como Ética de la Responsabilidad: Una Transformación Postmetafísica de la Ética de Kant*. En: *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Paidós, 1990.

