LA ÉTICA EN LA CRUZ DEL PRESENTE

Javier MUGUERZA

A Gerard Vilar, de qui tant hauria d'esperar la filosofia catalana si li fos donada l'oportunitat de treballar per ella a la Universitat del seu país.

Desde Sócrates, por lo menos, la ética parece haber tenido algo que ver con la *razón,* siquiera sea en esa variante de la misma —llamada, andando el tiempo, «razón práctica»— por cuyo rasero acostumbramos a medir la racionalidad de nuestros actos. Y, más o menos desde entonces, se admite comúnmente que a la ética no le incumbe tanto la ocupación con lo que «hacemos» —esto es, con el modo como específicamente actuamos— cuanto con lo que «deberíamos hacer», esto es, con el modo como *debiéramos* actuar.

Desde Sócrates, sin embargo, ha llovido bastante. Los filósofos morales contemporáneos, por ejemplo, no sólo no se muestran propensos a dar consejos —cosa en sí laudable (al fin y al cabo, nadie va a hacerles caso)— sino ni tan siquiera a pronunciarse sobre aquellas cuestiones, las cuestiones morales, a las que en un obvio sentido deben su propia identidad profesional. Para decirlo con palabras de uno de esos filósofos, «no hay que confundir al filósofo con un cura párroco», lo que sin duda constituye una buena coartada para abstenerse de opinar sobre cuestiones enojosas. Pero si cabe reprochar a los filósofos que en nuestros días rehuyan cuanto puedan el trato con el «deber ser», no estoy en cambio tan seguro de que quepa asimismo reprocharles que no se enorgullezcan demasiado del comercio con la «razón» que es tradición atribuirles como oficio. En efecto, la distancia entre esa supuesta reflexión racional que es la filosofía y la dudosa racionalidad del mundo que nos ha tocado vivir parece haber llegado a ser tanta que cualquier desaliento es comprensible. Y aun cuando ello tal vez no justifique la deserción de los filósofos (bien mirado, ¿por qué habría de hacerlo?), lo cierto es que en un mundo en el que la razón omnipotente de la fuerza —con su cortejo inevitable de violencia, sufrimientos y muerte— ha suplantado a la impotente fuerza de la razón, todo lo que a cualquiera se le ocurre preguntar a la ética es, como en la película, «¿Qué hace una chica como tú en un sitio como éste?».

Ahora bien, el filósofo contemporáneo a que antes me refería y que rehusaba, según vimos, dejarse sindicar con los curas párrocos es un distinguido profesor inglés de Ética, Patrick Nowell-Smith, alineado dentro de esa corriente filosófica contemporánea —la llamada «filosofía analítica»— cuyas modestas pretensiones especulativas contrastan, yo no sabría decir si favorablemente o no, con las ambiciosas síntesis de la filosofía sistemática del pasado.[1]

Y el caso es, sin embargo, que —al escribir aquella frase que yo citaba hace un instante— Nowell-Smith se hallaba, proba-

* El texto de este artículo procede de una conferencia pronunciada en San Sebastián hace algún tiempo y con la que trataba de responder, un tanto tardiamente, a una encuesta de la revista *Herria 2.000 Eliza* sobre el problema de la violencia en el País Vasco. Como tuve ocasión de decir allí, esa demora en mi respuesta obedecía a una compleja serie de razones, entre las que contaba —pese a mi sincero interés por la cuestión— mi relativo desconocimiento de la realidad vasca del momento. Pero la razón decisiva era sin duda otra y vendría, más o menos, a consistir en lo siguiente. Cuando a uno le preguntan por el problema de la violencia, en Euzkadi o en cualquier otra parte de este mundo, hay una multiplicidad de perspectivas desde las que abordar ese problema. El problema de la violencia puede ser abordado sociológicamente, o políticamente, o teológicamente; y cualquiera de esos enfoques pudiera ser, a un tiempo, legítimo y fecundo. Pero, de entre todos ellos, el que a mí más me interesaba —y no precisamente por motivaciones profesionales— era su enfoque ético. Y ahí era justamente donde radicaba mi dificultad, a saber, en el hecho de que la ética no conseguía sacarme de la perplejidad, lo que presumiblemente tiene que ver bastante con la concepción que uno sustente de la ética y le obliga a reflexionar sobre esta última. Es de esas reflexiones —y, por supuesto, de esa perplejidad— de lo que se ocupa este trabajo. Si al final del mismo, y tras un largo viaje que aparentemente quizás no tenga que ver mucho con sus preguntas, consiguiera que los editores de aquella revista se diesen por respondidos (y disculpasen, de pasada, mi tardanza), personalmente me daría a mí vez por satisfecho.

[1] Veáse como botón de muestra la *Ethics* del propio P. H. Nowell-Smith, Oxford, 1954 (hay traducción al castellano de Gilberto Gutiérrez, Estella, 1977).

blemente sin saberlo, en una compañía tan sorprendente como ilustre. En compañía, concretamente, del más ambicioso constructor de sistemas filosóficos de toda la historia de la filosofía, que acaso sea como cuadrara describir a Hegel. En efecto, y como confirmación de que, a la postre, no hay nada nuevo bajo el sol (o de que lo que no es tradición es plagio), Hegel siempre sostuvo que la filosofía debía cuidarse mucho de querer ser edificante; y, ya en uno de sus juveniles «Aforismos» de Jena, nos previno literalmente contra la tentación de los filósofos de «dedicarse a la edificación y sustituir al párroco». De ahí que, en su madurez, repudiase enérgicamente la preferencia filosófica por lo que debe ser frente a lo que es, preferencia que priva a los filósofos de suelo real en que asentarse para abismarlos en la ensoñación. Mas lo que, por mi parte, quiero ahora subrayar no es tanto esa aparente coincidencia de Hegel con la filosofía moral contemporánea cuanto su aparente discordancia con esta última a propósito del lugar que hay que asignar a la razón en la filosofía y, por lo pronto, en la filosofía moral. Pues, para Hegel, la renuncia a la ensoñación del deber ser equivalía precisamente a la afirmación de la plenitud de la razón, cuya fundamental identidad con la realidad tal cual es tendría que ser demostrada por la filosofía. Este es el sentido de un célebre pasaje hegeliano,[2] del que en última instancia me he servido para titular este trabajo: «Reconocer a la Razón como la rosa en la cruz del presente y, de este modo, gozar de él, en esa penetración racional estriba la reconciliación con la realidad garantizada por la filosofía».

La interpretación de aquel pasaje es complicada y su contexto, ciertamente, abona la creencia en la intención de descalificar cualquier esfuerzo filosófico por trascender el mundo presente, lo que —habida cuenta de que el contexto de marras es nada menos que un tratado acerca de la ciencia del Estado— habría de resultar tan tranquilizador para los poderes de ese mundo como irritante para cuantos se empeñen en subvertirlos o, por lo menos, cuestionarlos. Aunque, por lo demás, tampoco han faltado intérpretes que adviertan que semejante consagración del *status quo* encierra una ironía profunda, puesto que —dado que la filosofía, como el buho de Minerva, únicamente alza su vuelo en el crepúsculo según el propio Hegel— el presente con el que la filosofía nos reconcilia resulta ser forzosamente pasado, de suerte que la misión de la filosofía sería más bien la de certificar la defunción de lo establecido que no la de invitarnos a aceptarlo.[3] Como quiera que sea, uno se halla a cien leguas de poderse considerar especialista en la obra de Hegel, lo que sobradamente me excusa de internarme en la exégesis del pasado citado. En su sentido más pedestre, que es el que aquí haré mío, el pasaje sencillamente nos anima a agarrar el toro por los cuernos. Como el propio Hegel nos diría, *Hic Rhodus, hic saltus;* o, también, «Aquí está la rosa, baila aquí».[4] Lo que hay, pues, es esto y con esto nos hemos de enfrentar. Esa rosa espinosa que es para nosotros la razón, la razón práctica, la ética, hay que cogerla como es y aunque sus púas nos pinchen sin remedio. Que la cruz del presente haya de remitirnos luego a la rememoración del pasado —y hasta, quién sabe, a la utopía de la futurición—, nada de eso nos saca de la cruz del presente, esto es, de la necesidad de preguntarnos «¿Qué puede hacer la ética en un mundo como éste?».

Sin duda la respuesta a esa pregunta no habría que encomendarla a los profesores de Ética, comenzando, por descontado, por el autor de este trabajo. Pero, en fin, yo tengo aquí que proseguir con este último y no voy a dejarme desolar por semejante circunstancia; la circunstancia, a saber, de que tampoco las respuestas de colegas harto más competentes que uno parezcan haber ido muy allá. Pensemos, por ejemplo, en las respuestas de los que antes llamamos filósofos morales «analíticos». Si la ética, según ellos, no puede dictar normas —no puede dar consejos como los curas párrocos—, si la ética, pues,

[2] Hegel, *Grundlinien der Philosphie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Vorrede.*

[3] Esa es al menos la conocida, e indulgente, interpretación de Shlomo Avineri en *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge, 1972, pp. 123-55.

[4] Hegel, *loc. cit.*

no es para ellos ética normativa y no hay que confundir ya por más tiempo al filósofo moral con un confeccionador de códigos morales, con un moralista, ¿qué puede hacer la ética? En su opinión, ya que el filósofo moral —a diferencia del moralista— *no* nos *dice* lo que tenemos que hacer, podría al menos dedicarse a estudiar *qué es lo que dicen aquellos que nos dicen* lo que tenemos que hacer. Es decir, podría dedicarse a examinar (a «analizar», por echar mano de la fórmula consagrada) el lenguaje moral. Para amplios sectores de la producción filosófica contemporánea, «ética» y «análisis del lenguaje moral» han venido, así, a resultar sinónimos, lo que a no dudarlo ha dado origen a un derroche de sutilezas y asimismo ha generado no poco aburrimiento (los tratados de ética analítica son a un tiempo, en efecto, sutiles y aburridos). Pero el principal cargo contra la ética analítica no es, por desgracia, que ésta sea aburrida. Como en el caso de Hegel, y aun si por muy otras razones, el análisis del lenguaje moral tiende también a circunscribirnos al presente, estorbándonos como antes la mirada retrospectiva hacia el pasado y vedándonos igualmente la visión prospectiva del futuro. Consideremos un ejemplo. Una de las maneras más eficaces como el lenguaje moral podría lograr que nos sintiéramos moralmente obligados a realizar una determinada acción —supongamos, la de retribuir satisfactoriamente a alguien por un trabajo del que somos beneficiarios— consistiría en aplicar a dicha acción el calificativo de acción «justa». Y una de las tareas que, en consecuencia, competen al filósofo moral consistiría, a su vez, en preguntarse qué es lo que queremos decir cuando decimos que algo es «justo», para lo que el filósofo en cuestión carece en principio de otra guía que el registro del modo como la gente emplea de hecho esa palabra.[5] Desde luego, se podría pensar que esa tarea no es en manera alguna nueva en la historia de la ética. En la *República* de Platón, pongamos por caso, Sócrates se pasaba todo el rato preguntando a sus diversos interlocutores qué es lo que unos y otros querían decir cuando decían que algo era «justo». Pero sería un error perder de vista la perspectiva histórica y figurarse que lo que aquellos griegos entendían por *dikaiosynē* significa lo mismo que nosotros entendemos por «justicia».[6] Hacerlo así equivaldría, como alguna vez se ha señalado, a incurrir en un anacronismo semejante al de aquel traductor que —tras habérsele hecho ver la impropiedad de traducir *trieres* por «buque de vapor»— respondía tranquilamente que, en efecto, las ideas de los griegos en materia de buques de vapor eran bastante peregrinas. Contra lo que muchos filósofos morales analíticos dan la sensación de pensar, el vocabulario moral no se halla revestido de una suerte de inmutabilidad o intemporalidad que lo sustraiga de toda conexión con la vida social de que se nutre cualquier moralidad. Y de ahí que tampoco sea aceptable la interpretación que usualmente hacen esos filósofos de la conocida sentencia wittgensteiniana según la cual «la filosofía (en este caso, el análisis del lenguaje moral) lo deja todo tal como está». Pues Wittgenstein también dijo que «todo lo que nosotros podemos describir podría también ser de otro modo». Y los filósofos morales, incluidos los analíticos, podrían al menos hacer algo por ayudarnos a comprender que eso es lo que sucede —de nuevo y por de pronto— con el vocabulario moral. Imaginemos que, en una sociedad como la nuestra, alguien sostenga que «tal o cual salario es justo como retribución de tal o cual trabajo». ¿Podría decir lo mismo en una sociedad en la que —en lugar del principio «A cada quién según su trabajo»— rigiese el principio «A cada quién según sus necesidades», o en una sociedad, pre— o postindustrial, a la que fuese ajena la idea de productividad, rigiendo en ella lo que Lafargue llamó «el

[5] Como David Miller subraya inteligentemente en su «Introducción» a *Social Justice,* Oxford, 1976, pp. 1-14, la cláusula «en principio» se destina a avisarnos de que semejante registro no agota en modo alguno la cuestión.

[6] Al libro de Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics,* Nueva York, 1966, cap. I (hay traducción castellana de Roberto Juan Walton, Buenos Aires, 1970), le corresponde el mérito, histórico también, de haber sido el primero en llamar la atención sobre el peligro de ahistoricismo que acecha a la práctica convencional del análisis del lenguaje moral.

derecho a la pereza»? En fin, si me he tomado la molestia de añadir estas precisiones a la concepción usual de la ética analítica es porque dicha ética nos va a servir aquí de *punto de partida* —quizás no de *llegada*— y deseaba verme libre de sus inconvenientes usuales, comenzando por el gravísimo inconveniente de su total carencia de sensibilidad para la historia. Pero sentado esto, y temiéndome que las disquisiciones que ahora siguen aburran al lector (y no sólo por causa de la ética analítica), no se me ocurre otra disculpa que pedirle que ofrezca su propio tedio como un tributo más a la cruz del presente.

Para empezar por algún lado, pues, quizás no haya vocablo de uso tan persistente a todo lo largo de la historia del vocabulario moral como el vocablo «bueno», desde el *agathós* griego al *good* de George Edward Moore en nuestro siglo. Naturalmente, y como ya antes insinué, el significado de esos vocablos no ha persistido inalterable con el paso del tiempo: para ser bueno en términos de Homero hacía falta la ruda valentía, la astucia y la destreza de los héroes de sus poemas; mientras para ser bueno en términos de Moore acaso bastaría con el refinamiento decadente de sus habituales contertulios en el Grupo de Bloomsbury. Y entre uno y otro habría que contar, naturalmente, con la intromisión de la tradición judeocristiana, para la que algo es bueno si así lo quiere Dios (lo que plantea el arduo problema de si es bueno porque lo quiere Dios o más bien Dios lo quiere porque es bueno). Comoquiera que sea, se reconoce de ordinario que la ética se ocupa por oficio de suministrarnos criterios de bondad y que, por tanto, se ocupa del *bien* como su objeto propio. Pero, por lo demás, no todos los criterios de bondad tendrían por qué ser moralmente relevantes ni, en consecuencia, de la incumbencia de la ética. No es lo mismo, en efecto, decir de alguien que es un «buen profesor» (esto es, que es competente en su materia) que decir de ese alguien que es un «profesor bueno» (en el sentido de una buena persona, independientemente de su competencia profesional). Pero la distinción entre uno y otro sentido —el moral y el extramoral— del adjetivo «bueno» no siempre es nítida ni, por lo tanto, parece haberlo sido históricamente hablando. Es muy probable que, originariamente, no tuviera sentido hablar de «bueno» más que para calificar a un «buen guerrero» o a un «buen orador». Y que incluso el sentido de ser «bueno» en el sentido de una «buena persona» se viera constreñido al de ser un «buen padre» o, a lo sumo, un «buen ciudadano». Cuando Aristóteles hablaba de «hombres buenos» —esto es, de buenos «en cuanto hombres» y no en cuanto guerreros u oradores—, no está del todo claro que hablase de otra cosa que de aquellos a los cuales tenía por ciudadanos ejemplares. Y es de nuevo probable que se necesitase el paso de la estructura grecoantigua de la *pólis* a la *cosmopoliteía* helenística y el ulterior mundo romano para que esa noción de «bueno en cuanto hombre» cobrase todas sus virtualidades, las virtualidades que luego el cristianismo creería consagrar al concebir a «todo» hombre como hijo de Dios. Pero en cualquier caso, y aun si de un modo balbuciente, tal *pretensión de universalidad* se hallaba ya seminalmente en el legado del propio Sócrates y no parece exagerado atribuírsela a la ética como condición de su misma posibilidad. Puesto que si, en efecto, la palabra «bueno» sólo es usada moralmente cuando su aplicación alcanza a todo hombre en cuanto hombre, o la ética *legisla para todo hombre* o sencillamente no hay ética posible.

Al llegar a este punto, sin embargo, se impone hacer un alto, pues quisiera evitar que la historia que estoy aquí contando —o, para ser exactos, que estoy tratando de reconstruir un tanto abstractamente— resultase, al cabo, demasiado bella. La existencia misma de la ética, y por ende también su pretensión de universalidad, ha sido vista como sospechosa por esos maestros de la «filosofía de la sospecha» que fueron Marx, Nietzsche y Freud. Por referirnos a éste en primer término, yo he dicho hace un momento que la constitución de la ética presupone la noción de género humano, pero entendido, claro, como comunidad social y no como simple género natural. Lo que la humanidad haya sido en un supuesto y primitivo «estado de naturaleza» nunca podría-

mos saberlo con exactitud, esto es, nunca sabremos si aquel estado era más bien un paraíso o una guerra de todos contra todos. Mas, para sospechar de que la ética haya constituido un buen invento, bastaría con ponerse, en cualquier caso, en la peor de ambas hipótesis, pues siempre alguien podrá decir que el más miserable estado natural del hombre parece preferible a la más avanzada de sus civilizaciones. La moralidad, como toda forma de cultura, comporta esencialmente la inhibición de las inclinaciones naturales de los hombres; y habría que preguntarse si el precio pagado por su imposición en represión —y, en definitiva, en insania mental— no es demasiado alto, cualesquiera que sus ventajas puedan ser. ¿No obraríamos cuerdamente, en consecuencia, olvidándonos del adjetivo «bueno» —y, sobre todo, de su contrario, el adjetivo «malo»—, tratando de recuperar de esta manera la inocencia perdida? Puede que eso nos llevara a restaurar un mundo cruel, pero el nuestro, de cualquier modo, lo es bastante; y la crueldad inocente pudiera acaso ser más llevadera que la que no lo es. Pudiera ser, pero el problema es que —como el viejo Freud sabía mejor que nadie— la aculturación es un viaje al castillo de irás y no volverás. No hay posibilidad de dar ya marcha atrás. Y pensar en la recuperación de la inocencia sería como tratar de devolver a una ex-doncella la perdida virginidad. Pero si la sospecha acerca de la ética no nos libera de ella, ¿qué podríamos decir de la sospecha acerca de su pretensión de universalidad? La sospecha de Nietzsche y la de Marx parecen ir en esa dirección cuando el primero apunta que la moralidad podría no ser, después de todo, más que un recurso de los débiles para evitar por medio de ella ser sojuzgados por los fuertes; o cuando el segundo la denuncia como un fraude, haciendo ver que —aun si pudiera hablarse de principios morales universales— su puesta en ejercicio dentro de una sociedad concreta acabaría de modo inevitable desvirtuándolos y poniéndolos al servicio de la estrategia de la clase dominante, que tiende a la preservación de su dominio, y ello tanto más fraudulentamente cuanto más hincapié se haga en la supuesta universalidad de esos principios. Ninguna de tales objeciones es un grano de anís y no cabe, por tanto, despacharlas con un par de palabras. Pero, por lo que a mí respecta, me inclinaría a sospechar —en todo caso, uno tiene también modestamente derecho a la sospecha— que tanto la una como la otra se enderezan a poner de relieve que la pretensión de universalidad de toda ética no es lo mismo que su universalidad consumada más bien que a arruinar la misma pretensión en sí de universalidad. Al fin y al cabo, tanto el «superhombre» nietzscheano como el «hombre genérico» marxista pertenecen a la misma familia del «hombre en cuanto hombre». Y todo lo que Marx y Nietzsche advierten es que las condiciones para su respectivo surgimiento no están dadas cuando ambos escriben, como por lo demás la propia historia de la ética se había encargado ya de demostrar cumplidamente para entonces.

Quizás sea ahora, en efecto, el momento de cerrar el paréntesis que abrimos hace un rato y retornar al hilo de esa historia en el punto donde antes la dejamos, que era —si no recuerdo mal— el del universo cristiano medieval. Desde entonces acá nadie ignora que han pasado cosas y cosas importantes para la historia de la ética, como lo fueron la Reforma o la Ilustración (por no hablar del Renacimiento, la Revolución Industrial o el surgimiento del Capitalismo). He aquí por qué todo eso fue importante desde el punto de vista de la ética. Como antes se dijo, la pretensión de universalidad de toda ética se deja concretar en aquel uso del adjetivo «bueno» que lo refiere a todo hombre en cuanto hombre. Pero ¿quién determina en dicho caso cuándo un hombre es bueno en cuanto hombre? En sociedades relativamente cohesionadas, como quizás lo fue la medieval, podía reinar un general acuerdo acerca de este punto: el código moral vigente (por ejemplo, los Mandamientos de la Ley de Dios) o la institución encargada de administrarlo (el caso de la Iglesia o los poderes civiles por ella sancionados) se encargarían de determinar el contenido de la palabra «bueno»; y el alto grado de integración del individuo en esa sociedad haría luego el resto. Pero tal situación no pudo perdurar

cuando la sociedad se vio corroída por lo que alguien ha llamado «los ácidos del individualismo». Semejante individualismo cobraría aspectos muy diversos —y tanto positivos como negativos—, desde el libre examen de los textos sagrados hasta el egoísmo interesado del *homo oeconomicus* en la *Fábula de las Abejas* de Mandeville. Pero lo decisivo, en cualquier caso, era la remisión a la conciencia individual de cualquier determinación del *bien moral.* La ética de Kant acaso constituya el mejor ejemplo —y, desde luego, el más profundo— de esto que acabo de decir. Lo que sea bueno en un sentido extramoral (para designar lo cual se sirve Kant del vocablo alemán *wohl*) podría ser determinado por medio de criterios que nos vengan impuestos desde fuera, como cuando acudimos a un experto en busca de criterios para determinar qué sea una «buena inversión». Pero para determinar qué sea lo bueno en un sentido estrictamente moral (para designar lo cual Kant se sirve del vocablo alemán *gut,* añadiendo a continuación que lo único verdaderamente bueno en este mundo es la buena voluntad), cada uno de nosotros necesita ni más ni menos que «autodeterminarse». Ninguna autoridad —humana ni divina— nos podría suplantar en ese cometido, por ejemplo dictándonos a qué hay que llamar «bueno» y a qué no. Para ello tendríamos, en efecto, que acatar esos dictados, y semejante acatamiento sería ya él mismo fruto de nuestra autodeterminación. Para Kant —y desde él, según pienso, para el hombre moderno en general— tal *exigencia de autodeterminación* vendría, por consiguiente, a convertirse en una nueva condición de posibilidad para la ética. Puesto que si el uso moral de la palabra «bueno» nos implica del modo inexcusable que hemos visto, o aceptamos *autodeterminarnos* —esto es, actuar como *legisladores*— o toda legislación ética se tornaría, como antes, imposible.

Recapitulando, entonces, cuanto hasta aquí llevamos visto, nuestro análisis del lenguaje moral —un análisis, lo confieso, más bien desenfadado de acuerdo con los cánones vigentes al respecto— nos ha llevado al reconocimiento de un par de condiciones que por igual parecen necesarias para que sea posible la ética: la pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación. Para que sea posible la ética es preciso que ésta legisle para *todo* hombre y, a la vez, que *cada* hombre sea un legislador. Pero, ¿no son acaso antitéticas estas dos condiciones? Esto es, ¿cómo hacer conciliables un máximo de universalidad y un máximo de autodeterminación? La filosofía analítica —en cuya órbita nos veníamos moviendo, mejor o peor, hasta el momento— carece muy probablemente de respuesta para este interrogante,[7] con lo que —dicho sea en honor de una filosofía académica como ésa, aparentemente sustraída a las urgencias de nuestra vida cotidiana— no hace sino reflejar la situación en que se encuentran la mayor parte de nuestras sociedades contemporáneas, desgarradas entre el conflicto disgregador de los intereses particulares y la integración coactiva de los mismos impuesta desde el Estado. Se podría alegar que este problema es, ante todo, un problema político. Pero, por lo que a mí respecta, no veo claro cómo escapar a sus implicaciones éticas. Y eso es también lo que parecen pensar no pocos filósofos contemporáneos, de entre los que querría ahora destacar a uno de ellos que —como Jürgen Habermas— se inscribe en el «giro lingüístico» impuesto al pensamiento contemporáneo por la filosofía analítica, pero tratando de ir un paso más allá de esta última.[8] En definitiva, el lenguaje no es sino lo que los griegos llamaban *lógos;* y ésta era asimismo la palabra de que los griegos se servían para dar a entender lo que hoy nosotros entendemos por «razón». Hegel pudo escribir un día que «la Razón gobierna el mundo», pero la situación del mundo —y, de modo muy especial, su situación política— no nos permite hoy

[7] Con posterioridad a la redacción de este trabajo, he tenido ocasión de leer el excelente libro de Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen,* Fracfort del Main, 1979, cuya manera de encarar nuestra temática excede notablemente de la habitual inanidad de los *approaches* analíticos a la misma.

[8] Sobre este punto puede verse mi prólogo «La sociedad como lenguaje» a la introducción al pensamiento de Habermas de Raúl Gabás, *Dominación técnica y comunidad lingüística,* Barcelona, en prensa, así como el interesante capítulo V y último de la misma.

conceder el menor crédito a semejante afirmación. Pues bien, el problema que le preocupaba a Habermas es un problema político: la desgarradora tensión que acabamos de señalar entre la atomización burguesa de la sociedad y su uniformación totalitaria. Pero ese desgarramiento, como se habrá ya adivinado, no es sino un trasunto de la tensión que en la ética se daba entre universalidad y autodeterminación. Y la pregunta que hoy, desde la ética, tendríamos que hacernos es: ya que la razón no gobierna el mundo, ¿qué cabría hacer para que el mundo fuese un día gobernado por la razón? Como es fácil imaginar, ni el individualismo liberal ni el totalitarismo estatalista podrían contestarla según Habermas,[9] pero lo interesante es constatar que no pueden hacerlo porque ambos manejan un concepto intolerablemente restringido de razón. Tanto para el individuo como para el Estado autoritario (y habría que preguntarse qué Estado no lo es) la racionalidad es siempre monológica: esto es, el *lógos,* la razón, se reduce a un *monólogo.* Pero, así entendidos, el individuo y el Estado no son sino abstracciones inhumanas, pues ni los hombres se dan aisladamente sino en interacción comunitaria los unos con los otros, ni la comunidad humana necesita identificarse con el Estado. Para Habermas, esa comunidad es ante todo una «comunidad de comunicación», pues el principal modo como el hombre interacciona con sus semejantes es la interacción por medio del lenguaje, la interacción lingüística. Y, en un contexto así, la racionalidad pudiera ser dialógica: esto es, el *lógos,* la razón, podría ser un *diálogo.*

Más aún, sólo en un tal contexto dialógico —el contexto, repito, de la *Kommunikationsgemeinschaft,* de la comunidad de comunicación[10]— podría, en rigor, hablarse de validez de los principios éticos —por ejemplo, de validez de los criterios de bondad en virtud de los cuales llamamos «bueno» a algo—, puesto que el bien universal, lejos de ser algo ya dado y que esté ahí delante de nosotros, no sería otra cosa que una convicción libremente construida y compartida por los miembros de la comunidad y, por lo tanto, el resultado de un acuerdo entre éstos al que se llega al cabo de una discusión racional, esto es, de una discusión en la que cada cual aporta las razones que cree más apropiadas en defensa de su punto de vista y las somete al juicio crítico de los demás, así como a la competencia con las razones de estos últimos, sin que en semejante tarea cooperativa intervenga ni pueda intervenir otra coacción que la del argumento. Cuanto acabo de exponer vendría a ser el resumen de la ética comunicativa que Habermas propone como única garantía de que la racionalidad presida nuestros asuntos prácticos. En la «situación de diálogo» descrita no podría haber limitaciones ni en cuanto a los participantes ni en cuanto a los temas objeto de debate; todo el mundo tendría el poder de abrir discursos y de perpetuarlos por la locución y la réplica, por la pregunta y la respuesta; quienquiera contaría con la misma oportunidad que los demás de establecer sus propias interpretaciones, afirmaciones y explicaciones, así como de problematizar las ajenas; y nadie, en fin, habría de reservarse en exclusiva el privilegio de regular la discusión, esto es, de mandar y de oponerse, de permitir y de prohibir, de dar razón y de pedirla.[11] Como en la vieja doctrina del contrato social, que en cierto modo constituye un precedente de tal ética de la comunicación, la razón —la razón práctica— vendría ahora a plasmarse en voluntad general, esto es, aquella voluntad en que la voluntad de todos y la de cada cual habrían de coincidir siquiera sea tendencialmente, puesto que los únicos intereses particulares

[9] La constatación de esa imposibilidad constituye uno de los objetivos de la obra de Habermas, *Legitimations probleme im Spaetkapitalismus,* Francfort del Main, 2.ª ed., 1973 (hay trad. cast. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1975).

[10] El tratamiento habermasiano de este tema es, como reconoce el propio Habermas, ampliamente deudor del de Karl-Otto Apel, «Transformation der Transzendentalphilosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft», en *Transformation der Philosophie* (2 vols.), Francfort del Main, 1974, vol. II, pp. 155-436.

[11] Cfr. Habermas, «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion, Festschrift für Walter Schulz,* Pfullingen, 1973, pp. 211-65, pp. 255 y ss.

que se abrirían camino en el diálogo serían los «intereses generalizables», a saber, aquellos intereses susceptibles de convertirse en interés común. Ahora bien, está claro que semejante situación no es más que una ficción, como lo fue en su día la hipótesis del contrato social: la hipótesis de un contrato originario mediante el cual los hombres decidieron organizarse en sociedad es, en efecto, una ficción retrodictiva que remite, en última instancia, a la Edad de Oro; la de la situación de diálogo sería, por su parte, una ficción anticipatoria que apunta a algo así como a la realización del Reino de Dios sobre la Tierra o —como mordazmente se ha insinuado— a la Comunión de los Santos. El propio Habermas es consciente de ello y de ahí que sólo hable de *ideale Sprechsituation,* de situación ideal de diálogo,[12] sin pretender, ni por asomo, que semejante situación tenga que ver con las situaciones reales de diálogo conocidas, ni mucho menos con aquellas situaciones — a las que todos nos hallamos sobradamente acostumbrados— en las que no existe diálogo ni posibilidad siquiera de que lo haya.

Pues, ciertamente, ¿cómo pensar que semejante situación —que idealmente concluiría con un *consensus hominum,* con un acuerdo general entre los hombres— pudiera darse en nuestras conflictivas sociedades, sociedades escindidas por la lucha de clases, surcadas de antagonismos irreconciliables, bloqueadas en sus mismas posibilidades de comunicación por toda suerte de barreras ideológicas? Y, sin embargo, hay que decir que la ética no podría contentarse con algo menos que eso, esto es, con algo menos que una situación en la que su legislación alcance a todos y cada cual sea un legislador; con algo menos que una situación en la que su pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación de los sujetos morales se viesen igualmente satisfechas; con algo menos, en fin, que *una situación en la que la razón gobierne el mundo.* De ahí que, en la actualidad, la ética se nos presente como una instancia desesperada, quién sabe si imposible y, en cualquier caso, inoperante, de la que lo más benévolo que cabría decir es que, efectivamente, su reino no es de este mundo y no cabe aprehenderla por lo tanto en la cruz del presente.

Lo que acabo de decir temo que sea bastante cierto, pero no desearía que nadie me acusase de haber comenzado pidiéndole a la ética demasiado para terminar luego contentándome con demasiado poco. La melancólica evidencia —si así puede llamarse— a la que creo haber llegado nada tiene que ver con la frecuente invalidación de la ética como algo puramente ideal, esto es, como «mera cuestión de ideas». Cuando uno oye invalidar así a la ética, y en general a la filosofía, siempre se acuerda del reproche que un hombre de negocios dirigía a Carlyle tras de escucharle: «¡Ideas, Mr. Carlyle, nada más que ideas!», a lo que Carlyle respondía con sombrío humor: «Hubo una vez unos señores, los enciclopedistas franceses, que escribieron una obra en treinta y tantos volúmenes que no contenía más que ideas. La segunda edición fue encuadernada con la piel de quienes se rieron de la primera». Por lo que a mí respecta, desde luego, no deploro que en nuestros días la gente pueda reirse impunemente de la ética y conservar su piel intacta. Y, cualquier cosa que sea lo que suceda con la industria de la encuadernación, de lo que creo poder estar seguro es de que las teorías de la comunidad de comunicación y la situación ideal de diálogo no van a dar lugar a una segunda Revolución Francesa. Aunque, si bien se mira, dichas teorías acaso no carezcan de cierta relación con algunos sucesos revolucionarios que están aconteciendo en nuestra vida política actual. Los sociólogos contemporáneos —tanto conservadores, como Daniel Bell, cuanto radicales, como Trent Schroyer— no han podido por menos que registrar, como uno de los rasgos del advenimiento de la sociedad postindustrial o de la adaptación a esta última del intento de resistencia frente a la dominación, lo que se ha dado en llamar «la revolución de la participación»,[13] una revolución movida

[12] Habermas, *Ibíd.*

[13] Cfr. Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society,* Nueva York, 1973, pp. 391 y ss. (hay trad. cast. de Raúl García y Eugenio Gallego, Madrid, 1976), y Trent

por la imperiosa necesidad que cada día más gente va teniendo de influir en las decisiones que controlan sus vidas. Pero las asambleas de fábricas, de barrios o de Universidades no son sino «comunidades de comunicación» cuyo modelo aguarda a generalizarse, si no hasta el punto de extenderse a la humanidad en su conjunto, sí por lo menos hasta el punto de afectar a organizaciones sociales cada vez más complejas. Ahora bien, si con las observaciones que anteceden tratara yo de corregir lo que pudiera parecer una visión excesivamente melancólica del papel de la ética en nuestro mundo de hoy, con tanta o mayor fuerza tendría ahora que intentar corregir lo que acaso dé la sensación de constituir una visión un tanto triunfalista de ese mismo papel. La concreción más cercana de la «situación ideal de diálogo» avizorada por la ética comunicativa sería, como antes vimos, la de lo que se llama de ordinario la «democracia directa». Y el problema a este respecto es que la democracia directa se halla casi tan lejos de nosotros como la propia situación ideal de diálogo. Cierto es que, entretanto, podemos contentarnos con alguno de esos sucedáneos a los que de ordinario se da el nombre de «democracias indirectas», como sería el caso, supongamos, de la democracia parlamentaria. Y no he de ser yo quien deje de reconocer aquí y ahora —esto es, en nuestro país y después de cuarenta años de franquismo— que eso no es poco. Eso no es, desde luego, poco. Pero no es ni puede ser, naturalmente, la situación ideal de diálogo: ningún Parlamento conocido podría hoy por hoy jactarse de materializar la «voluntad general» ni de encarnar a la «razón», y confundir la discusión racional con el chalaneo de los grupos políticos (o el consenso con los pactos del gobierno y la oposición) equivaldría a caricaturizarla burdamente. Y eso por no hablar ya de la imposibilidad de concebir a la humanidad contemporánea como una perfecta comunidad de comunicación. No hay tal comunidad perfecta de comunicación, ni a ésa ni a otras escalas más modestas. A lo sumo, y en el mejor de los casos, lo que encontraríamos sería más bien una pluralidad de imperfectas comunidades de comunicación perfetamente incomunicadas entre sí, entre las que el diálogo sólo parece ser posible como un diálogo de sordos, si es que no se ve sustituido por sangrientos enfrentamientos.

Y la tragedia de la ética, que en nuestros días extrae como hemos visto tanto partido del lenguaje, es que no tiene en ocasiones más remedio que permanecer muda ante estos hechos. En cualquier parte del mundo, y en nuestro país sin ir más lejos, el imperativo supremo de una ética comunicativa —que, siguiendo a Karl-Otto Apel, cabría cifrar en la máxima «Argumenta de tal manera que posibilites un consenso en materias de interés común»[14]— carece, con frecuencia, de toda traducción posible a efectos prácticos. Quienes se hallen oprimidos, por ejemplo, en sus derechos más elementales no siempre pueden esperar pacientemente hasta que se establezcan las condiciones de un auténtico diálogo; ni mucho menos pueden, entretanto, limitarse a dialogar en lugar de luchar por sus derechos por medio de procedimientos un tanto más expeditivos que el diálogo. En una situación así, por consiguiente, la remoción de los obstáculos que se oponen al diálogo parece una precondición de la aspiración misma al consenso. Y una de las maneras como, demasiado frecuentemente y por desgracia, pretenden removerse esos obstáculos es recurriendo a la violencia.[15]

Schroyer, *The Critique of Domination*, Nueva York 1973, pp. 250 y ss., así como las observaciones del propio Habermas sobre la «fuerza productiva participación» en *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus, cit.*, Ii, cap. 6. Sobre toda esta problemática, que habría que preguntarse hasta qué punto se ha visto afectada por la recesión económica y la crisis de la sociedad de la abundancia en los últimos años, puede leerse con provecho en castellano el libro de José Enrique Rodríguez Ibáñez, *Teoría crítica y sociología*, Madrid, 1978.

[14] La presente formulación, que modifica ligeramente la del propio Apel (*op. cit.*, II, pág. 425) aunque conserva intacto su sentido, procede de la tesis doctoral *La unidad de la razón en Habermas*, de la que es un extracto el libro de Raúl Gabás citado en la nota 8 *supra*.

[15] Hablo aquí, insisto, de la violencia como medio para la remoción de los obstáculos que se oponen al diálogo, cometido que a veces se atribuye a sí misma la llamada «violencia revolucionaria» en orden a su autolegitimación, pues de la violencia tendente a obstaculi-

¿Pero qué puede la ética decir, en tales casos, acerca de la violencia?

Por terrorífico que pueda parecer, la ética no puede decir nada. La ética *no puede,* por lo pronto, *justificar* esa violencia: la violencia es éticamente injustificable porque atenta de raíz contra la pretensión de universalidad que era constitutiva de la ética; y éste es, según pienso, el último sentido de la afirmación —afirmación que comparto plenamente— de que «cuando alguien muere, morimos todos». La violencia podrá quizás ser justificada —por quien desee justificarla, que, desde luego, no es mi caso— desde un punto de vista político, táctico o estratégico, nunca desde un punto de vista ético. Pero la ética, que no puede justificar la violencia, *tampoco puede condenarla* mientras que en una situación determinada de diálogo, presente o por venir, los implicados no disfruten de completa capacidad de autodeterminación, pues la exigencia de autodeterminación era también, como veíamos, un requisito indispensable para la constitución misma de la ética. Y, sin satisfacerla, ni siquiera podría ser satisfecha la necesaria simetría —el «mutuo reconocimiento de las partes»— que es, a su vez, la condición de todo auténtico diálogo. En cuanto a la violencia, de nuevo como antes, podrá ser condenada por motivos políticos. O por otros muchos motivos, de entre los que no son los menos importantes los que afectan a nuestros sentimientos más bien que a nuestra facultad de razonar: la angustia, el indecible horror, la repugnancia que experimentamos ante el espectáculo de la violencia podrían bastar, y hasta sobrar, para condenarla. Pero ésa, con todo, no sería una condena ética.

He aquí, pues, un ejemplo particularmente dramático de lo que antes llamaba la inoperancia de la ética. Inoperancia que no debe ser confundida en ningún caso con la indiferencia. Los filósofos morales no gozan, claro está, de ninguna impasibilidad que les permita lavarse las manos allí donde otros se las manchan. Y su dolor ante esos hechos lamentables no tiene por qué ser menor que el del resto de los mortales, pudiendo acaso ser mayor. Pues, en efecto, nada hay tan doloroso como la contemplación de un mal cuando se conoce el remedio pero no está en las manos de uno remediarlo. Ningún lamento será, así, tan sincero como el de los filósofos morales que lamenten que el imperio de la razón —esto es, la ética— no sea una realidad. Pero lo que no pueden, ciertamente, es dar consejos. A la postre, el Profesor Nowell-Smith, como Hegel antes que él, acabará saliéndose con la suya. Pues, sin que por mi parte sepa decir si semejante conclusión es optimista o pesimista, los consejos de la ética sólo serían posibles cuando, por haberse ésta realizado, ya no sean necesarios.

---

zar ese diálogo —cometido frecuentemente atribuible al ejercicio de la llamada «violencia institucional»— todo lo que habría que decir es que, sencillamente, hace imposible la ética.