

LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA EN LA EPOCA CONTEMPORANEA

Problemas y propuestas ⁽¹⁾

Coautores: *J. De Zan, A. Fornari,
S. Brussino, D. López y
J. C. Aviani.*

Introducción

La situación problemática de la fundamentación de la ética en la época contemporánea es, en parte, una situación heredada como consecuencia del fracaso de la filosofía moderna para fundar un nuevo orden normativo capaz de sustituir a los ordenamientos tradicionales que el mismo proceso de la modernización de las sociedades había ido disolviendo. Nos parece por lo tanto que se pueden realizar por lo menos tres niveles de análisis de esta situación de crisis de fundamentos de la ética en nuestra época: a) a partir de las diferentes teorías o concepciones filosóficas que han predominado en el marco del paradigma del pensamiento de la modernidad; b) mediante la explicitación de los presupuestos últimos de este paradigma filosófico que ha hecho imposible una fundamentación de la ética; y c) a partir del propio proceso histórico cultural de la modernización de las sociedades.

a) En este contexto, el cuestionamiento de la posibilidad de la fundamentación racional de los juicios morales en la época contemporánea ha estado ligado a un reduccionismo de la idea de racionalidad al tipo de racionalidad y de fundamentación de las ciencias (empíricas

(1) Este trabajo es una síntesis de cuestiones que está desarrollando el equipo de investigación del PID: "*Ética y Racionalidad*", en el Instituto de Filosofía de la UCSF.

o formales). La noción misma de validez racional y de objetividad, definidas a la manera cientista del positivismo y del neopositivismo, excluye por principio la posibilidad de justificación objetiva de los juicios de valor.

Ahora bien, al carecer de la objetividad que es propia y privativa del conocimiento científico, la validez de los juicios morales queda restringida a la esfera privada de la conciencia moral subjetiva (privatización de la moral). Las reglas de juego de la interacción social en la esfera pública solamente pueden tener por lo tanto el carácter de reglas técnicas, derivadas de una racionalidad axiológicamente neutral, que es la única que puede tener validez objetiva para todos los individuos. El dualismo entre juicio moral y conocimiento objetivo (o justificación racional), se corporiza así en el dualismo entre las esferas de la vida privada y de la vida pública.

La metaética contemporánea ha difundido el esquema clasificatorio dicotómico de las teorías éticas que se basa en la disyuntiva entre el descriptivismo y el no descriptivismo, la cual dificulta a priori el planteamiento mismo del problema de la racionalidad en la ética por cuanto en dicha clasificación subyace el preconcepto que solamente el uso descriptivo del lenguaje tiene significado cognoscitivo. El rechazo del descriptivismo, que es denominador común de casi todas las teorías éticas vigentes, parece conducir por lo tanto lógicamente al no cognoscitivismo, entendido como la negación de la posibilidad de fundamentar o criticar racionalmente los juicios de valor y las enunciaciones morales en general.

Esta negación de la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, que proviene de la epistemología cientista y de la metaética analítica, puede interpretarse también como un punto de vista condicionado por otro factor que no tiene su origen ya en la esfera de las teorías, sino en las tendencias históricas de la evolución sociocultural que ha erosionado la eticidad tradicional de las comunidades a través del proceso de la modernización capitalista, o de lo

que Max Weber ha llamado el proceso de la racionalización de la vida social, en el sentido de la racionalidad técnico instrumental, o de la racionalidad estratégica de la competitividad y de la lógica del mercado, extrapolada a todas las esferas de las relaciones humanas. Enseguida volveremos sobre este fenómeno que tiene que ver también con la caída de las grandes ideas y valores que modelaron y cohesionaron a las sociedades occidentales, es decir, con el advenimiento del nihilismo profetizado por Nietzsche. Pero antes es preciso decir algo sobre los presupuestos filosóficos de esta crisis que están ya en el punto de partida de la filosofía de la modernidad.

b) El "a priori" fundamental de toda la Filosofía de la modernidad, desde Descartes, pasando por Kant, y por lo menos hasta Husserl, es el "a priori" del *ego cogito* en cuanto supuesto fundante de la relación *sujeto-objeto*.

El "ego cogito" es concebido de tal manera que el yo puede abstraerse de todo, poner entre paréntesis, como dice Husserl, todo lo que pertenece al contenido del mundo, para retener entonces solamente ese "ego cogito cogitatum". Queda claro con esto, según aclara K.-O. Apel, que todo ha sido concebido *como objeto* para mi pensamiento solitario. En Husserl está explícitamente supuesto que después de la puesta entre paréntesis del mundo lo único que resta, como residuo trascendental, es un "yo pienso" en el sentido del solipsismo metódico. De este modo el yo trascendental se concibe a sí mismo como enteramente autárquico en su pensar. De tal manera que puede alcanzar por sí sólo el saber de todo lo que es y determinar lo que es verdadero y racionalmente válido, enfrentándose al mundo como mero objeto de la conciencia en su puro ser para sí. Sin embargo, como muestra también Apel, ya el hecho que se tenga que *decir* ese "yo pienso", poniéndolo en el lenguaje, está mostrando que semejante planteo no funciona, que hay aquí algo que se ha pasado por alto. Lo que se ha pasado por alto es claramente el a priori del lenguaje, pero con ello también el a priori de "la comunidad de comunicación", es decir, de la relación intersubjetiva con los otros,

que presupone la *alteridad* no objetivable del otro en cuanto otro. Y con esto se ha quitado el piso a toda ética posible.

Si es así tiene razón Apel cuando sostiene que, mientras el único presupuesto sea el "ego cogito" solitario de Descartes, Kant y Husserl, en el sentido del solipsismo trascendental, entonces no puede comprenderse ni siquiera el problema mismo de una fundamentación de la ética. Porque lo que se da en este planteo es solamente la relación del yo y su objeto, es decir, el *algo* que el yo piensa: "ego cogito cogitata". En el punto de partida no se da ninguna relación de intersubjetividad, y por lo tanto no puede aparecer ni el problema mismo de la ética, puesto que este problema presupone el reconocimiento del otro como otro, es decir: como persona autónoma. Al haberse eliminado la relación intersubjetiva del punto de partida del filosofar, parece imposible ya recuperar la dimensión moral como esencial y constitutiva del ser del hombre. Pero además, aunque el problema moral irrumpa después, a posteriori, como problema empírico, a través de la conflictividad de la vida social, como no puede ser de otra manera, la filosofía de la conciencia no tiene ya tampoco la posibilidad de una solución adecuada de este problema (y quizás ni siquiera tiene la posibilidad de comprenderlo *como problema moral*), por cuanto este es precisamente el problema de lo que debe ser reconocido como intersubjetivamente válido (2).

c) La problematización de los fundamentos del orden normativo de la ética se puede remontar también a la crisis de las concepciones del mundo y al debilitamiento de la fuerza persuasiva de las antiguas creencias y valores que orientaban la vida de los individuos y de las sociedades tradicionales. Esta problematización se puede considerar además como consecuencia del pasaje de la etapa de la conciencia moral convencional a una etapa de moralidad

(2) Las referencias a K.-O. Apel en el párrafo precedente aluden a expresiones e ideas de cursos y conferencias del autor en las que hemos tenido oportunidad de participar.

postconvencional en el sentido de L. Kohlberg. En este sentido podría evaluarse como una crisis de transición en la que los valores tradicionales y el ethos histórico *ya no son suficientes*, y los principios morales universales *todavía* no han sido fundados de una manera adecuada, no han alcanzado a ser reconocidos, o no han cobrado la necesaria eficacia práctica.

*"No se trata sin embargo de la crisis de determinados valores o formas institucionales, como consecuencia de algún tipo de cuestionamiento o de crítica de sus **pretensiones de validez**. Esta crisis es mucho más radical porque lo que pierde vigencia es en general el obrar conforme a valores y el significado mismo de la validez. En la forma de la racionalidad puramente estratégica el sujeto no plantea ya ni sostiene pretensiones de validez (como por ej. rectitud, legitimidad, justicia) para sus expresiones y sus acciones, sino solamente pretensiones de poder o de efectividad. No interesa la justificabilidad racional de los cursos de acción con referencia a criterios de validez intersubjetivamente reconocidos, sino solamente el éxito de los propios fines, por lo tanto los argumentos desde el punto de vista de la justicia, de la legitimidad, o de la verdad misma, carecen de relevancia práctica y pierden toda eficacia. En este contexto no es posible iniciar siquiera un **diálogo crítico**, o un **discurso moral en serio**, aunque se mantenga y se reitere la parodia retórica de los discursos de conveniencia.. Esta crisis de validez afecta no sólo a las normas morales, sino que también debilita y torna cuestionable el conjunto de las pautas socioculturales y los sistemas jurídico y político. Lo novedoso de esta situación contemporánea es que no puede interpretarse ya como una situación prerrevolucionaria en la que un mundo estaría a punto de caer bajo el embate de nuevos movimientos sociales, o bajo la "fuerza" de nuevas ideas filosóficas o políticas. Ningún nuevo sistema de ideas o concepción del mundo aparece a la vista como candidato a sustituir a los que dieron origen y modelaron las formas tradicionales de la vieja civilización occidental, las cuales en cierta*

medida parecen subsistir solamente en virtud de la inercia, como formas vacías, privadas de sustancia y fundamento" (3).

Esta situación de crisis ha inducido a su vez profundos cambios culturales que se han manifestado también en la sociedad argentina en los últimos tiempos. Estos cambios se podrían describir como *"el pasaje de un modelo cultural holista, pautado por la integración social fundada en una cultura tradicional homogénea y en los valores ético-políticos realizados en el Estado, y por la pertenencia a colectivos y solidaridades de clase, a otro modelo que fortalece la privatización, la sociedad civil y la individuación... A diferencia del ciudadano holista, miembro de una corporación al servicio de la construcción del Estado-nación, orientado hacia lo público y con identidades y compromisos fuertes (prevalece ahora un individuo) que valora lo micro, lo grupal, la sociedad civil, lo privado y compromisos más light e intermitentes"* (4). En esta situación la constitución misma del sujeto social se torna problemática, y por lo tanto también la existencia de normas morales de validez pública universal.

Finalmente, la corriente de pensamiento que se desarrolla a partir de esta nueva situación de la cultura contemporánea, el llamado postmodernismo, se presenta no sólo como una crítica total del proyecto de la modernidad, sino también de la racionalidad o del **logos** de toda la tradición filosófica, y de la idea misma de fundamentación.

Hemos dividido este trabajo en dos partes. La "Primera Parte" (A) avanza en el análisis de algunos aspectos de la situación esbozada en esta "Introducción", de crisis de los fundamentos de la ética. El

(3) **J. DE ZAN**, *Libertad, Poder y Discurso*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 195

(4) **GARCIA DELGADO, D.** *Modernidad y postmodernidad en América Latina*. Río IV, 1991, p. 44-45

capítulo I), se refiere al fenómeno recurrente de la retracción de la vida pública y la privatización de la ética en épocas de crisis, centrandó el análisis en la ética de Epicuro como una respuesta característica a este tipo de situaciones de desencanto o deslegitimación del orden público. El capítulo II) esboza el cuestionamiento radical de la idea de racionalidad y de los presupuestos de todas las éticas normativas y universalistas de principios, que proviene de las líneas de pensamiento que se identifican como posmodernas.

La "Segunda Parte" (B), explora y presenta algunas propuestas que reactualizan las vías tradicionales de fundamentación de la ética (metafísica, trascendental, antropológica), pero a través de autores contemporáneos que han abierto o desarrollado planteamientos originales en cada uno de estos campos, mas aptos para dar respuesta a los problemas nuevos que plantea la crisis contemporánea. El capítulo III) explora las perspectivas de una fundamentación antropológico-metafísica en la línea la tematización zubiriana de la *realidad* moral en tanto estructura fundamental de las posibilidades humanas. El capítulo IV) busca comprobar el rendimiento de la transformación de la filosofía trascendental, emprendida por K.-O. Apel y J. Habermas a partir del giro hermenéutico-lingüístico de la filosofía contemporánea. El capítulo V) finalmente expone la perspectiva de una actualización hermenéutico-ontológica de la competencia moral de la subjetividad social, a partir de la filosofía de Paul Ricoeur.

Julio De Zan ha escrito esta "Introducción" y el cap. IV, Juan Carlos Aviani ha escrito el cap. I, Diana María López ha escrito el cap. II., Silvia Brussino el cap. III, y Aníbal Fornari el cap. V.

Las propuestas presentadas en los diferentes capítulos no son por cierto coincidentes, ni mucho menos pretenden algún tipo de articulación sistemática. Sin embargo han podido reunirse en el contexto de un mismo trabajo porque entendemos que tampoco son excluyentes o contradictorias, sino que pueden considerarse en

cierto sentido como complementarias. Ello no quiere decir que cada una de estas propuestas pueda ser compatible con cualquier otro punto de vista sobre la cuestión de los fundamentos de la ética; en tal caso ya no serían falsables y carecerían de contenido. En su mismo desarrollo se explicitan sus aristas polémicas, o su refutación de las teorías que se les oponen. Pero empleando el lenguaje fuerte de la racionalidad estratégica podría decirse que, por esta vía negativa, las diferentes alternativas teóricas aquí trabajadas se unen por lo menos precisamente bajo este aspecto, de la identificación de los enemigos comunes. Podría ensayarse una aproximación más positiva, pero este ensayo no ha sido planteado todavía por los propios autores, por lo tanto lo dejamos aquí de lado. Quizás podría decirse, para cerrar esta "Introducción", que con esto se refleja la situación y la modalidad de trabajo que caracteriza precisamente a la filosofía actual: abandono de la voluntad de sistema, o sospecha frente a la pretensión de las antiguas sistematizaciones totalizadores el estilo moderno; apertura a un pluralismo metódico y ensayo de diferentes estrategias teóricas alternativas para el tratamiento de los problemas. Quizás el régimen más adecuado para la comprensión de este estilo de trabajo, que presupone la autonomización de las disciplinas filosóficas y de sus diferentes perspectivas metódicas, después de la quiebra de la moderna idea de sistema, sea el de la cooperación interdisciplinaria incluso en el interior de la filosofía misma.

I

LA ETICA EN EPOCAS DE CRISIS: VIDA PUBLICA Y VIDA PRIVADA EN EPICURO

El problema de la relación entre la vida pública y la vida privada ha sido reiteradamente tratado en el ámbito de la filosofía práctica, siendo en la actualidad un tema abordado desde distintas ópticas,

todas ellas de gran relevancia en el panorama de la ética contemporánea. En efecto, dicha relación aparece como problemática y digna de ser repensada en épocas como la nuestra, en donde el sistema de valores de significación histórico-cultural se encuentra en pleno proceso de disolución. Al respecto, las distintas corrientes de la filosofía actual que abordan "el problema de la posmodernidad" se hacen eco de dicha situación, destacando la pérdida del horizonte de sentido que brindaba al individuo el marco seguro sobre el que fundar el saber y el obrar. Tal situación de crisis trae como una de sus consecuencias inmediatas la pérdida de interés por parte del individuo en la participación en la vida política, optándose por el recogimiento en la esfera aparentemente más segura de la vida privada. Frente a la amenaza de un mundo caótico, que de algún modo pone en peligro la integridad del propio sujeto, se prefiere la tranquilidad del entorno inmediato. Por todo ello nos parece oportuno hacer referencia a la filosofía de Epicuro, para así entrar en diálogo con un sistema de pensamiento desarrollado en una época que presenta no pocas analogías con la nuestra. De enorme importancia para nuestro tema, en él se plantea de forma clara y precisa, quizás como nunca antes en el pensamiento ético griego, el problema que nos ocupa.

La filosofía epicurea se desarrolla en el marco de la crisis total de la polis griega y de sus valores. En efecto, para la filosofía griega que se consuma en Aristóteles, el hombre era fundamentalmente un "animal político", esto es, un ser que alcanzaba o que podía alcanzar su perfección en el ámbito de la vida política o social. En ese sentido es importante destacar que en el orden de la polis se agotaba toda la realidad de la vida individual, llegándose incluso a la disolución de la esfera de la privacidad independiente y al desconocimiento del valor absoluto de la persona y de su libertad subjetiva. Por otro lado, podemos afirmar que el "ethos colectivo" se constituía en el horizonte de sentido que otorgaba plena significación a todas las dimensiones de la vida humana.

Esta situación se había modificado radicalmente en la época en que Epicuro desarrolla su pensamiento: la polis griega estaba en plena decadencia y la paideia clásica irremediablemente fragmentada. En efecto, la ciudad había perdido su autonomía y su capacidad para orientar la vida del ciudadano. Además, la crítica de la cultura llevada adelante por la filosofía desde hacía ya largo tiempo había terminado por minar los ideales clásicos, como resultado de lo cual se gestó una civilización muy refinada en la cual el hombre no podía ya encontrar seguridad y contención. Resulta por lo tanto obvio que el pensamiento epicureo difiera radicalmente, en cuanto al problema que nos ocupa, de las filosofías que lo precedieron.

La vida política no será ya, como lo era para los grandes clásicos griegos, el medio adecuado para la plena realización del individuo. Muy por el contrario, esta se constituye en un serio obstáculo para quien desee alcanzar el fin al que la naturaleza lo ha destinado: la felicidad en el mesurado placer. Teniendo en cuenta que tal es el fin último de la vida humana, al que se llega luego de haber logrado la "ausencia de turbación" del alma, es que Epicuro desaconseja la participación en la vida política, en la medida en que ésta es una fuente inagotable de problemas para el hombre: "*Hay que liberarse de la cárcel de los intereses culturales y de la política*" (5). En efecto, tal liberación es necesaria para la felicidad pues el hombre no se compromete en los asuntos públicos sino es por deseo de poderío, riquezas u honores. Ahora bien, tales deseos turban la paz del alma, pues nos ponen bajo la dependencia de los otros hombres y de la fortuna, haciéndonos perder la tan preciada autarquía: "*La turbación del alma no se aquieta, no se crea la verdadera alegría, ni por la posesión de mayores bienes, ni por el honor y la consideración a los ojos de la multitud, ni por ninguna otra cosa que*

(5) Epicuro; Sentencias Vaticanas, 58; citado por GARCIA GUAL, C. *Epicuro*. Madrid, Alianza, 1988, pág. 62

dependa de las causas ilimitadas" (6). En el camino hacia la felicidad, la renuncia a toda ocupación política resulta para Epicuro una condición necesaria e ineludible. Estrechamente vinculado con la renuncia al quehacer político aparece el rechazo de la paideia y de los saberes culturales. En este sentido Epicuro se enfrenta a la cultura tradicional pues considera que las normas e ideales de ella emanados y propagados por la educación no contribuyen a que el hombre alcance su fin natural, la felicidad serena en el placer. Diversos fragmentos dan testimonio claro de su postura al respecto. "*De toda educación, hombre feliz, huye desplegando la vela más rauda*" (7). En otra parte leemos: "*Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda educación, te entregaste a la filosofía*" (8). El rechazo de Epicuro se orienta no tanto hacia la cultura como progreso material y logro civilizador, aspecto que la Escuela valorizaba en grado sumo, sino a la paideia como repertorio de valores y normas de conducta que alejan al hombre del fin al que la naturaleza lo ha destinado y del que lo distancian la sociedad y la cultura por ella creada.

El retiro de la vida pública para acogerse al ámbito de un grupo social más restringido, junto al rechazo de la cultura de la época, se constituye en el requisito indispensable para la adquisición de la felicidad. Dicho grupo social es la comunidad de amigos, que, a diferencia de la sociedad política, no surge de un pacto de no agresión fundamentado en la mutua conveniencia y en el común provecho, sino que es el fruto más preciado de la libertad y del afecto humano. Al respecto, es importante destacar que la amistad siempre había sido calurosamente elogiada entre los griegos, al punto tal que Platón y Aristóteles le dedican a su análisis páginas memorables. Sin embargo, tanto en uno como en otro aparece directamente vinculada a la

(6) EPICURO; Sentencias Vaticanas, 81; citado por **FESTUGIERE, A.J.** *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba, 1979, pág. 24.

(7) EPICURO; frag. 163 Usener; citado por **GARCIA GUAL, C.** Op. cit. pág. 60.

(8) EPICURO; frag. 117 Usener; en **GARCIA GUAL, C.** Op. cit. pág. 60.

vida política. En Epicuro, por el contrario, el divorcio entre política y amistad, entre vida pública y vida privada, es absoluto.

En efecto, según la teoría social del epicureísmo, los hombres habitan un mundo hostil y ajeno, en el que la justicia se reduce a un mero pacto de no agresión y en donde los mayores beneficios se obtienen mediante la cautela y el apartamiento de la multitud. En la *Máxima Capital 33* leemos: "*La justicia no era pues algo por sí mismo, sino un cierto pacto acerca de no hacer ni sufrir daños...*" (9). En una sociedad fundada sobre tales bases el hombre no puede, a los ojos de Epicuro, ser feliz. Condición necesaria para alcanzar tal fin será que viva apartado, alejado de los asuntos públicos. "*Pasa desapercibido mientras vivas*" (10) es el lema que resume la posición de nuestro filósofo. Al abrigo de la multitud, acosada por deseos insensatos y sumida en la ignorancia, el individuo puede edificar una nueva vida. Y la amistad le brindará el seguro refugio en el cual ampararse de los golpes de la fortuna y de los vaivenes de la vida social. En la comunidad de amigos, fundada en el común amor por la sabiduría y en el goce compartido de sencillos placeres, la dicha anhelada por todo hombre deja de ser una utopía para convertirse en una realidad.

II

EL CUESTIONAMIENTO POSMODERNO AL UNIVERSALISMO ETICO

Desde la visión posmoderna, la "historia global", aquella lineal y de sentido único, se dispersa en una multiplicidad de rupturas que dejan atrás la evolución teleológica de la razón, construida en el contexto universalista y totalizante de la conciencia moderna.

(9) *EPICURO*; *Máximas Capitales*, 33; citado por **GARCIA GUAL**. Op. cit. pág. 204

(10) *EPICURO*; frag. 551 Usener; citado por **FESTUGIERE, A.J.** Opc. cit. pág. 24.

Desde la lectura posmoderna, el tiempo, concebido como sucesión de momentos coherentemente ordenados hacia algún objetivo imaginario, estalla en una proliferación de "ahoras" que coexisten sin excluirse incorporando contradicciones, tensiones y resistencias impensadas en el marco iluminista del "progreso".

Esta interpretación revela en sus análisis, no sólo la íntima relación entre el agotamiento del proyecto moderno y la crisis de la racionalidad que fundara su ética, su estética y su política, sino además, la articulación de este acontecimiento con la actual experiencia histórica de la autorreproducción hiperconsumista del sistema, y su indiferencia respecto de aquella concepción que entendiera al pasado como "arquetípico mandato" y al futuro como "arsenal de los posibles". La "ilusión" -iluminista, idealista, marxista- de la "emancipación de la humanidad", así como el "entusiasmo", que descubriera en cada momento la regularidad de un desarrollo signado ontológicamente por el irreversible despliegue de la Razón, ceden paso a la des-dramatización de una historia que en lo sucesivo, neutralizará las contradicciones y deshilará homogéneamente instancias que no conducen a ninguna parte... *"La decadencia de la épica o la decadencia de la tragedia, suponiendo que fuera este el caso, implica el final del ritmo periódico como tal. El tiempo cesa entonces de estar organizado como la respiración conforme a un proceso de aspiración y expiración que inserta un momento de vida entre dos silencios o puntos cero"* (11).

Si bien la predicción del fin de la modernidad es casi siempre fruto de interpretaciones que reconocen diversas fuentes -Nietzsche, Weber, Heidegger, Wittgenstein-, en general quienes afirman dicho fin, lo hacen a partir de la consideración del impacto disolvente que el progreso tecnológico e industrial ha producido sobre la integración social asentada sobre una base de valores, y convertida final-

(11) **LYOTARD, J. F.:** *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992, págs. 14-15

mente, en organización técnica. El triunfo de la "racionalidad con arreglo a fines" -según la terminología de cuño weberiana-, viene a poner de manifiesto el dominio impersonal de las fuerzas económicas y de las administraciones organizadas burocráticamente, desplegando de esta manera, la antítesis de las esperanzas de la Ilustración relativas a la institucionalización de la razón y a la entronización de un reino de libertad. Más bien, como dice Horkheimer: "*...toda la vida tiende hoy a quedar cada vez más sujeta a la racionalización y a la planificación... La autoconservación del individuo presupone su ajuste a las exigencias de la conservación del sistema*".

Las respuestas que se dan a esta problemática, no expresan simples posiciones abstractas, sino que condicionan posturas en el campo científico, normativo y estético, así como cursos de acción en extremo divergentes. Para Vattimo "*...la actual experiencia de la modernidad tardía puede aparecer como el comienzo de una nueva era, en la cual la técnica antes que una promesa de conquistas superiores, se revela sobre todo en su carácter de imposición y en la cual el nihilismo pone en crisis tanto a los valores humanísticos como a los grandes relatos historicistas*" (12). Asistiríamos, según el autor italiano, a un punto de inflexión, de "chance", de inauguración de una nueva época: "*En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia -continúa Vattimo-, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" -minorías étnicas, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser silenciadas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas individualidades efímeras y contingentes... La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas "toman la palabra" a fin de poder ser reconocidas*" (13).

(12) VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, págs. 73-74.

(13) *Ibid.* pág. 84..

Por su parte, Jean F. Lyotard, considera que debemos mostrarnos incrédulos frente a las pretensiones legitimadoras de la racionalidad moderna, la cual se cristaliza según el autor, en el "terrorismo" de la teoría, la representación, el signo y la idea de verdad. Sólo afincándose en la defensa de una tarea de permanente "*deconstrucción*" y desenmascaramiento, será posible abandonar de manera definitiva no sólo las grandes narraciones (la de la emancipación de la humanidad o la del devenir de la idea), sino además, hacer frente a nuevas formas futuristas del pensamiento totalizante como las utopías de la unidad o de la reconciliación o de la armonía universal. El punto de partida de esta perspectiva es el carácter obsoleto o ya puramente retórico de la tradición crítica. Esta crisis de legitimación -de la cual la filosofía de Nietzsche representa un documento temprano y central- sólo abre a un concepto pluralista de razón, en contraposición por ejemplo, con el concepto que Habermas proyecta en términos de teoría del consenso, el cual desde la lectura de Lyotard no es más que el último gran intento de atenerse al pensamiento reconciliador del idealismo alemán (o de la tradición marxista), y, por tanto, también a la unidad de verdad, libertad y justicia que obsesionara al logocentrismo occidental.

En este orden, el pensamiento posmoderno no sólo reformula la histórica controversia entre los defensores de *lo universal* y sus detractores, sino que en su opción recurrente por *lo Otro de la razón, las infraestructuras del pensamiento, la esencia heterológica del lenguaje, lo particular*, etc., se configura como una reacción comprensible frente al mito unificador moderno y hacia aquella tendencia -de la que ya nos previniera Kant-, de hipostasiar especulativamente las ideas de la razón en desmedro de la encarnadura factual de la experiencia. Sin embargo, preocupados por separarse del aparato conceptual del racionalismo individualista, autores que se inscriben en la línea del *contextualismo*, la *genealogía* y la *deconstrucción*, confluyen en el supuesto de que la racionalidad *sin más* no es otra que aquella instrumental, planificadora y unificante

que convierte en objeto todo lo que toca. Jacques Derrida, en el marco de un pensamiento que se presenta como "*fermento o inquietud política*", como "*subversión de las presunciones dadas*" y como "*forma de privilegiar el desorden*", nos dice: "*...la metafísica de la escritura fonética que asignó siempre el origen de la verdad en general al logos*" no es sino "*el etnocentrismo más original y poderoso en el proceso de imponerse a sí mismo sobre el mundo*". La forma que esto toma es la de una "*interpretación de la esencia de los seres como objetos [. . .] emplazados y dispuestos delante de un sujeto [. . .] que dice Yo, un ego seguro de sí mismo, [que] por tanto asegura su propia dominación técnica sobre la totalidad de lo que es*" (14). Más aún, en cuanto la teoría se apresta a convertirse en práctica, se despoja de su máscara para develar no sólo sujetos que se representan o manipulan objetos, sino que no pueden referirse a sí mismos *más que* como objetos. La represión y la pérdida del sí mismo, son algunos de los efectos de un proceso de sometimiento que se desarrolla anónima, impersonal y cínicamente en la arena de las *prácticas sociales*. Dichas prácticas, cuyo marco de referencia está dado, según lo expresa Foucault en *Vigilar y castigar*, por "*...una adaptación y un afinamiento de los aparatos que ponen bajo vigilancia, la conducta cotidiana de los individuos, su identidad, su actividad, sus gestos aparentemente sin importancia*" (15), no parecen dejar espacio para un estado de interacción social en que las expresiones y acciones circulan libremente, sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos. De esta manera y según esta perspectiva, el potencial crítico y emancipador de la razón resulta devaluado, reduciéndose a la aptitud excluyente para servir como mero portador de las formas culturales y sociales imperantes.

(14) **DERRIDA, J.:** *The Principle of Reason*, pp. 9-10. Cit. por **Mc CARTHY, T.:** *Ideales e Ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 113 y 116.

(15) **FOUCAULT, M.:** *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1978, pág. 80

Si normas criterios y procedimientos aceptados como racionales, se descubren ahora al servicio de constelaciones de poder que han de enmascararse para seguir funcionando; si el único modelo empleado de la interacción social se basa en relaciones asimétricas de dominio y la autoconservación de la trama intersubjetiva se garantiza desde la invasión de los cuerpos por las fuerzas disciplinarias, no sólo debe admitirse que los sujetos responsables son reducidos a partes de una *máquina panóptica*, sino que además la aceptación de supuestos idealizantes que contrafácticamente permitieran pensar las situaciones concretas de otra manera, se movería en el resbaladizo terreno de las ilusiones de un pensamiento logocéntrico al que sólo nos resta "deconstruir". El temor a la disolución de los diversos tipos de racionalidad en uno solo; la sospecha ante una fundamentación de la moral que pueda generalizarse al precio de la represión y exclusión de lo dispar; así como la desconfianza ante discursos emancipadores detrás de los cuales pueda ocultarse el deslizamiento hacia el totalitarismo, se constituyen en los argumentos más fuertes de los autores posmodernos para justificar el alejamiento del movimiento de la razón que opera en términos de lógica de la identidad, pero a su vez, para afirmar el convencimiento de que si la orientación de la acción debe legitimarse de algún modo, esa justificación sólo puede encontrarse en el horizonte de las reglas, creencias y tradiciones de individuos y grupos que construyen particular y privadamente, mundos tan autosuficientes como irreductibles, tan irrebasables como igualmente válidos.

A modo de conclusión. La hipótesis de una racionalidad que trascienda la diversidad de los terrenos en los que se aplica, y que en virtud de esa trascendencia no sólo dé lugar a un cuestionamiento reflexivo de creencias y valores, sino que además, legitime la posibilidad de influir regulativamente en las diversas formas de la vida social,

llega a presentarse a los ojos de los pensadores de la tardo-modernidad como ingenua, como utópica, en suma, como infructuosamente *moderna*. En este orden, la resistencia a la implantación violenta y dogmática de un código único, así como el supuesto carácter cada vez más "local" y fugaz de los conflictos y de los acuerdos, bastan para justificar la renuncia a fundamentar la moralidad de los fines y la universalidad de las normas.

Esta capitulación, circunscripta en principio al plano teórico, nos arroja en el terreno de la praxis, a una situación crítica frente al relativismo exacerbado y pragmático de quienes rehuyen a responder a otros parámetros que no sean los de los propios intereses y necesidades. En otros términos, si el sentido de la acción se comprende sobre el trasfondo de una racionalidad funcional, coyuntural, incapaz de decidir en cuestiones de valores últimos, no sólo se nos inhabilita para distinguir la aceptación crítica de lo que "se hace" de un consenso racional acerca de lo que "debe hacerse", sino que además se nos niegan criterios para juzgar si los acuerdos "locales" son verdaderamente justos o frutos de estrategias del momento. La consecuencia de esta posición, no sería solamente la inviabilidad de una fundamentación teórica que se mueva en la dirección de la confluencia retórica de una diversidad de discurso, sino además, la ausencia de una justificación con validez universal de la legitimidad de las acciones y expresiones de seres que se encuentran juntos por mucho más que la mera convivencia pacífica.

Si el temor a reiterar los efectos patológicos y las pretensiones excesivas de la racionalidad iluminista, no nos habilita para aceptar incondicional y resignadamente los mecanismos ciegos de la historia, menos aún nos exime de la tarea de fundamentar una ética con carácter universal como medida de la calidad racional de nuestros actos y de nuestras decisiones. De no admitir esta empresa como posible, tal vez sólo nos quede sospechar que la razón no sea más que una facultad instrumental de cálculo, al servicio del interés egoísta y contingente de individuos y de grupos al modo hobbesiano.

III

PERSPECTIVA DE UNA FUNDAMENTACION ANTROPOLOGICO-METAFISICA CONTEMPORANEA

Frente a los problemas enunciados en la primera parte de este Proyecto de investigación, que ponen en cuestión la posibilidad de una fundamentación normativa universal y en vistas de la reducción de lo moral a lo deóntico llevada a cabo por las éticas procedimentales de gran vigencia en la actualidad, resulta de interés recorrer una vía de fundamentación de la ética que recupere el anclaje de ésta en la dimensión antropológica.

Sin embargo, si se reconoce el legado crítico de la modernidad, no parece fructífero el retorno a una fundamentación antropológica con base en la metafísica clásica. El límite que aparece como infranqueable, al menos a primera vista, es la "falacia naturalista", que obliga a optar por la universalidad de la razón en la órbita del deber como instancia última en tanto que autónoma. Así consagrada la separación radical de ser y deber, la ética gana en universalidad pero incurre en lo que se podría llamar "falacia antirrealista" (16). ¿Qué es esta razón que se ha desvinculado de las condiciones reales de su ejercicio, en las que tanto tienen que ver las tendencias, disposiciones y sentimientos?.

Es claro que la objeción que aquí puede presentarse es que con esta pregunta nos inclinamos peligrosamente hacia consideraciones de índole subjetiva que ya fueron rechazadas en forma decisiva por Kant al hilo de su crítica a las ideas de felicidad y de perfección: aquello que satisface nuestro querer no proporciona criterio alguno de validez universal, por tanto es incapaz de fundar objetivamente la moralidad.

(16) **GRACIA, Diego:** *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989, p. 368.

Sin embargo, asumiendo la radicalizada pretensión de fundamentación que nos proporciona la ética kantiana, nos planteamos si la pregunta por la felicidad, que ocupa un lugar central en la ética antigua, debe ser desechada -por irrelevante o imposible- o más bien retomada y replanteada desde la conciencia actual del problema (17).

Aunque resulte difícil y problemático, encontramos razones que justifican este replanteo. En realidad, si son importantes las cuestiones centrales que hoy se debaten en el seno de la filosofía práctica, tales como la justicia, el orden normativo en la sociedad pluralista y democrática, los derechos humanos, etc. -y pensamos que lo son- es porque en el fondo de ellas se agita la radical inquietud del hombre por su felicidad.

Ahora bien, lo primero que tendremos que despejar es desde dónde planteamos la pregunta por la felicidad para que no resulte ni una recaída ingénuo en el realismo naturalista y teleológico pre-moderno, ni una vía condenada de antemano a marchar en paralelo con la dimensión normativa (universal) de la ética. En todo caso, se trata de adoptar un punto de partida desde el cual la felicidad y el deber no resulten dos órdenes inconmensurables entre sí. Entendemos que el realismo de Xavier Zubiri -desprovisto de ingenuidad por haber sido gestado en diálogo crítico con las líneas más relevantes de la filosofía occidental- sienta bases sólidas para el tipo de fundamentación antropológico-metafísica de la ética que estamos buscando. "La ética está subordinada a la metafísica o -como prefiere decir Zubiri-, a la filosofía primera. Pero conviene agregar que la

(17) Nos parece acertado el planteo de Tugendhat al respecto: "...al igual que la problemática de la *phrónesis*, sólo podemos retomar hoy la problemática de la *eudaimonía* si lo hacemos en la moderna conciencia del problema, es decir, sólo de forma tal que con ello no retrocedamos con respecto a la pretensión de fundamentación después formulada. Esto no significa un neocartesianismo, como si sólo pudiésemos hablar de lo que se puede fundamentar con seguridad, yuviésemos que callar del resto. No se trata de la seguridad de la fundamentación, sino de la claridad acerca del tipo de posibilidad de fundamentación". (**Problemas de la ética**, Crítica, Barcelona, 1988, p. 58).

filosofía primera de Zubiri..., es, según creo, la más sobria y estructural y la menos metafísica de todas las metafísicas conocidas" (18).

No entraremos aquí en la justificación plenaria de esta afirmación de Aranguren -que compartimos- acerca del carácter de la metafísica zubiriana, pero sí nos detendremos en su acceso al objeto de la metafísica porque en él encontramos el punto de partida de nuestra vía de fundamentación de la ética.

Para el pensamiento maduro de Zubiri, la filosofía es metafísica, y la metafísica no tiene por objeto el ser sino la realidad, que es anterior al ser. Desde 1994, año que él mismo señala como el inicio de una nueva etapa en su reflexión, tras haber seguido las huellas de la fenomenología de Husserl y de la ontología de Heidegger, considera que "lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal" y esto es "rigurosamente metafísica" (19).

Frutos de esta etapa son *Sobre la esencia* (1964) y la trilogía *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). En estas obras, Zubiri desarrolla un tema capital en su pensamiento: la unidad "de hecho" -no teórica- de inteligencia y realidad.

Esta unidad, cuya radicalidad impide tanto otorgar prioridad al saber sobre la realidad, como a la realidad sobre el saber, es lo que separa a Zubiri del idealismo y del realismo clásico. La consigna metodológica de esta filosofía es "la vuelta inmediata a la realidad misma" (20) y si se asemeja a la husserliana es porque ésta es la impronta fenomenológica en su pensamiento, de la que mantendrá la inspira-

(18) ARANGUREN, J.L.: *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, p. 88.

(19) ZUBIRI, X.: *Nature, History, God*, Washington, University Press of America, 1981. Prólogo.

(20) ELLACURIA, I.: "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri" en *Realitas I*, Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid.

ción (de un acceso directo a las cosas), pero superará sus resultados. Esta exigencia del método filosófico de Zubiri lo lleva a recuperar la unidad de sentir e inteligir, cuya dualidad ha ejercido una injustificable tiranía sobre toda la filosofía occidental desde Parménides.

Injustificable, por haber tomado como un hecho lo que no es más que una gran teoría que Zubiri llama "inteligencia concipiente" y que considera falsa por estar montada sobre la afirmación de que "inteligir es posterior a sentir, y (que) esta posterioridad es una oposición" (21).

Sentir e inteligir serían así dos actos enteramente distintos y lo que haría el primero sería proporcionar datos "a" la inteligencia para que ésta los conceptuara. De este modo, inteligir se identifica con concebir, y lo real cobra desde allí un carácter muy preciso.

Para una inteligencia concipiente, lo inteligido es dado como *jectum* (*keimenon*) como en Parménides; o bien como *sub-jectum* (*hypo-keimenon*) como en Aristóteles, para quien la sustancia es sujeto de inherencia de atributos accidentales; o bien como *objectum* como es el caso de la filosofía moderna. Ya sea que se conciba lo real inteligido como sujeto o como objeto, en ambos casos resultará falso para Zubiri, por compartir el supuesto -también falso- del dualismo de sentir e inteligir.

El único hecho inmediato e indudable es lo que Zubiri llama la "impresión de realidad" que es el acto primario de una "inteligencia sentiente". "Para una inteligencia sentiente, lo real no es *jectum* (*ni subjectum ni objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad del 'de suyo', sea una nota o sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es 'cosa' sino algo 'en propio', sea o no cosa" (22).

(21) ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 11

(22) ZUBIRI, X., op. cit., p. 207.

Cuando Zubiri dice que la realidad se hace presente (se "actualiza" como él prefiere decir) en la impresión de realidad, no está diciendo que en esta primariedad del inteligir, sepamos lo que las cosas son, llegar a saber ésto es una difícil tarea para la que hemos de apelar a infinidad de recursos. Lo único que nos dice es que las cosas nos están presentes en su *formalidad de realidad* (23), que nos instala *físicamente* en lo que las cosas son, y que sólo apoyados en esta formalidad tienen sentido el resto de las funciones intelectuales (concebir, juzgar, razonar). "Inteligir no es sin más saber; es sólo el principio dinámico del saber. El inteligir nos pone en aquella vía que, bien recorrida, nos podrá decir lo que son las cosas realmente, Pero que esa llamada realidad esté fuera de mi, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales o psicológicas o sociológicas es algo que el realismo de Zubiri no afirma ni niega. Lo único que afirma en su posición inicial es que la inteligencia humana, precisamente por su carácter de inteligencia sentiente, es una facultad de realidad y un principio de realización que sólo con muchas cautelas críticas puede, penosa y esforzadamente, llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber" (24).

Este es el modo de acceso a la metafísica y también a la antropología de Zubiri, puesto que no hay un ingreso privilegiado a la realidad humana en razón de sus contenidos sino que accedemos a ella impresivamente, aprehendiéndonos como realidad en la realidad en que ya estamos. Es un acceso directo, sin mediaciones, pero modesto, porque nada nos dice de las cosas "en sí" reales (más allá de la impresión).

(23) Nos hemos ocupado de la "formalidad de realidad" en dos trabajos anteriores: "*Xavier Zubiri: Inteligencia-realidad*", Actas VII Jornadas Nac. y I Hispanoamericanas de Filosofía, Vaquerías, Cba., 1983, ps. 74-75; y "*Una aproximación al realismo de X. Zubiri*", Tópicos Nº 1, Santa Fe, 1993, ps. 25 a 28.

(24) **ELLACURIA, I.**, op. cit., p. 56.

El carácter formal de lo aprehendido en impresión de realidad es el punto de partida de nuestra fundamentación.

Formal no es a priori como en Kant, justamente, la distinción entre a priori y a posteriori supone, para Zubir, la dualidad de inteligir y sentir que se trata de superar. La impresión de realidad es a la vez sentiente e intelectual y, en este sentido, aunque de modo impropio, se podría decir que es apriori y aposteriori a la vez. "Sin embargo, sí puede decirse que funciona como un *apriori* de los usos posteriores de la inteligencia, y concretamente del conocimiento racional". (25)

Es claro que la realidad actualizada en impresión tiene siempre un contenido, pero, como hace ver Diego Gracia, "hay una cierta prioridad o superioridad de la formalidad sobre el contenido, de modo que en la aprehensión el contenido tiene una realidad estrictamente formal..." (26). Esto significa que lo formalmente aprehendido en impresión es verdad real, como nuda realidad, lo que no quiere decir que lo sea allende la impresión. Llegar a determinar esto es siempre problemático y justifica la "marcha" de la razón como búsqueda provisional de realidad en profundidad (o realidad como "fundamento").

Esto es importante en orden a la claridad acerca del tipo de posibilidad de fundamentación que reclama Tugendhat (27) para la ética contemporánea.

(25) **GRACIA, D.:** *Fundamentos de Bioética*, Euddema, Madrid, 1989, p. 372. Entendemos esta afirmación de D. Gracia en el sentido de que a priori equivale a condición de posibilidad, pues los usos posteriores de la inteligencia (logos y razón) sólo son posibles como "despliegue" de lo aprehendido en impresión de realidad. Esta será una consideración importante para nosotros a la hora de tratar la cuestión de la racionalidad.

(26) **GRACIA, D.,** *op. cit.*, p. 372.

(27) Cfr. nuestra cita 2 de p.1.

La línea de fundamentación que proponemos supone la unidad primaria de inteligencia y realidad, por lo cual es antropológico-metafísica. Se inicia en la descripción "noológica" del hecho de la intelección sentiente y posidente -que involucra la unidad estructural de inteligencia, sentimiento y voluntad- y consiste en la "mostración" de la moralidad como una dimensión estructural o constitutiva de la realidad humana en tanto que realidad. Se trata de la peculiar realidad sustantiva que no sólo es "sujeto de" ciertas propiedades que posee, sino que está "por encima" de ellas, puesto que se las apropia por aceptación, en lo que constituye una inexorable "apropiación de posibilidades". Por este lado puede verse la prioridad de la formalidad sobre el contenido en la idea zubiriana de realidad, puesto que la realidad humana no difiere de otras realidades, por ejemplo, la animal, tanto por el contenido de sus propiedades como por la forma misma de ser propias. "La realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido expuesto. Lo moral es a su modo algo también *físico*". (28)

La realidad moral tiene una forma de fundamentalidad, tal como lo hace ver Zubiri: toda dimensión normativa, ha de fundarse en la estructura debitoria de la realidad humana, es decir, si existen deberes y obligaciones como contenidos morales es porque el hombre es moral "de hecho", en tanto realidad.

Esta dimensión de la moral ("moral como estructura" en Aranguren y "protomoral" en Diego Gracia) (29), ubica el planteo zubiriano de la moralidad en un plano de anterioridad fundamentadora

(28) ZUBIRI, X.: *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 345.

(29) Cfr. ANAGUREN, J.L.: *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, 1ª parte, cap. 7 y GRACIA, D.: *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989, ps. 366 a 382.

con respecto a las respuestas más relevantes del pensamiento ético occidental: lo que hace preferir al hombre en última instancia no es ni la fuerza de imposición de lo social (positivismo), ni el imperativo incondicional y categórico (Kant) ni la jerarquización y objetividad de los valores (Scheler) sino la bondad de la realidad. Nuevamente cabe aclarar aquí que no se trata de un bien allende lo aprehendido en impresión de realidad (bien ontológico), sino de un carácter formal de la realidad, que "es buena en tanto en cuanto ofrece unas posibilidades que son apropiables por el hombre" (30).

Desde aquí Zubiri mostrará que la posibilidad de todas las posibilidades es la felicidad, por donde hemos encontrado una línea común para plantearnos la pregunta por la felicidad, de tal forma que no sólo no resulta inconmensurable con el deber, sino que es su fundamento: "Estar sobre sí es estar abierto a la posibilidad y, por consiguiente, pendiente de una apropiación; ahí está el *carácter moral*. En que la propiedad sea apropiable está el *carácter de bien*. Y en el que sea apropianda está su *carácter de deber*. Por esto, deber es la forma con que las posibilidades determinan el bien. No es indiferente cualquier posibilidad, y la no indiferencia es positivamente un mayor o menor poder de felicidad, que hace unas posibilidades más apropiandas que otras. La condición de esas posibilidades en tanto que apropiandas es justamente lo que llamamos deber" (31).

Ahora bien, así como dijimos que conocer lo que las cosas son allende lo dado en la impresión de realidad es tarea árdua y problemática de la razón, así también saber en qué consiste la posibilidad en la que el hombre encuentra su plenaria forma (felicidad) es enigma que sólo puede descifrar con penosos esfuerzos de la razón -práctica-, al igual que el discernir qué contenidos prescriptivos son mejores que otros.

(30) ZUBIRI, X.: *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 381.

(31) ZUBIRI, X.: op. cit. p. 409.

En definitiva, la estructura moral humana nos da un buen punto de partida, pero sólo inicial, "desde la ética formal o estructural, el hombre necesita desarrollar una moral de contenidos" (32).

Este será un segundo momento de nuestra fundamentación: el paso de la moral estructural a la moral normativa.

IV

LA TRANSFORMACION PRAGMATICA DEL METODO TRASCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA

1.-

La crisis de los presupuestos de la fundamentación de la ética, que se ha planteado en los puntos anteriores, alcanza expresiones radicales y peculiares en la época contemporánea, pero no es una situación enteramente nueva, sino que, en cierto sentido, replantea el mismo tipo de problemas que se habían planteado también en la época de la crisis del mundo antiguo, y en los comienzos de la modernidad. Por eso podemos decir que ya Kant se había enfrentado con algunas de estas cuestiones, y ellas lo llevaron a ensayar una nueva vía de fundamentación de la ética que pudiera ser universalmente válida y reconocida independientemente de las diferentes formas de vida de los grupos humanos y de los fines particulares que los individuos se propongan en su obrar. La estrategia de la ética

(32) GRACIA, D., op. cit., p. 378.

formal kantiana aparece por lo tanto como particularmente interesante para nuestra propia época de crisis de la modernidad.

Pero sin embargo, en Kant, el método trascendental estaba estrechamente ligado con los presupuestos de aquella época (la modernidad), que son precisamente los que ahora están en crisis, y su filosofía no ha podido escapar a la crítica contemporánea de la filosofía del sujeto, o de la conciencia, tal como ha sido esbozada en puntos anteriores. Por lo tanto, la estrategia del método trascendental solamente se podría reactualizar, y tendría chances de afrontar con éxito la problemática de la situación actual, en la medida en que se logre desconectarla de aquellos presupuestos, mediante una "transformación de la filosofía trascendental moderna de la conciencia, que partía del individualismo metódico, en una filosofía trascendental del lenguaje que reconoce el carácter dialógico, comunicativo, de la razón. Es precisamente esta razón comunicativa la que podrá asumir en nuestros días la tarea de fundamentar una ética racional". Este es precisamente el programa de K.-O. Apel, formulado en la portada de su *Transformación de la Filosofía* (1972) (33).

El planteamiento de la ética desarrollado en este contexto teórico ha recibido primero el nombre de: "ética comunicativa"; también el de: "ética dialógica"; pero es más frecuentemente conocido hoy como: "ética del discurso" o "ética discursiva", y constituye quizás la teoría ética que ha mostrado más productividad y ha cobrado mayor fuerza en los debates filosóficos de la última década. Ella ha realizado una transformación comunicativa del imperativo categórico. El test de universalizabilidad de las normas no puede consistir en un experimento mental de la propia conciencia, sino que ha de sustituirse por el procedimiento de la argumentación real, o del discurso de la comunidad de comunicación.

(33) Se cita como T. Ph. con indicación del N° de página de la edic. alemana de Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

La fundamentación de la racionalidad comunicativa, que está en la base de la ética del discurso, se había desarrollado desde fines de los años '60 en confrontación con el cientismo, el neopositivismo, incluido el racionalismo crítico de la escuela popperiana y la filosofía analítica, con su estrechamiento del sentido en el marco de la racionalidad empírico-analítica, por entonces dominante, especialmente en el área anglosajona de la filosofía, desde la cual se expandía sobre los otros continentes culturales, con las consecuencias negativas ya explicadas en la introducción (a) para la fundamentación de la ética. En este contexto los defensores de la "racionalidad comunicativa" acentuaban especialmente el *adjetivo*, es decir, el carácter constitutivamente dialógico de la racionalidad, apoyándose en el giro hermenéutico de la filosofía, y mostrando que la racionalidad empírico analítica es una forma derivada, abstractiva y dependiente de la racionalidad en sentido amplio.

En la década de los '80 lo que tuvo auge en cambio fue la "crítica total" de la idea de razón clásica y moderna, y el abandono de toda pretensión de validez universal del pensamiento como injustificable, o sospechosa. Este ha sido un denominador común de neopragmatismo norteamericano, el hermenuticísmo, el posestructuralismo, y de la literatura filosófica inspirada en Nietzsche y en el II° Wittgenstein, toda la cual ha sido agrupada a veces bajo el rótulo de posmodernista. Aunque esta onda parece haberse agotado en los '90, ella ha significado un cambio del frente de disputa para la teoría de la racionalidad comunicativa, obligando a desplazar el acento, o a retrotraerlo al *sustantivo*. Se ha tenido que destacar que el paradigma de la "*racionalidad comunicativa*" rescata ante todo la idea de racionalidad, o del logos de toda la tradición de la filosofía occidental; que constituye un programa de reactualización, ampliación y transformación del sentido de la validez universal del pensamiento, o del discurso comunicativo. Estas pretensiones de validez se pueden reconstruir a partir de la pragmática del lenguaje, y se demuestran como las condiciones de posibilidad de todo sentido y entendimiento comunicativo.

La estrategia de los defensores de la racionalidad comunicativa en estos dos frentes de disputa ha sido la misma, y en ella se muestra el modo de operar propio que caracteriza a la pragmática trascendental. Se trata de invitar al oponente a reflexionar sobre lo que él mismo está haciendo al decir lo que sostiene. No se cuestiona ni la validez objetiva universal de la ciencia empírico-analítica, ni la historicidad no universalizable de la identidad, de los valores y del "ethos" propio de cada cultura. Solamente se trata de llevar a los hablantes de estos dos tipos de lenguaje al reconocimiento reflexivo de lo que ellos mismos ya han reconocido, han debido presuponer, y ponen en práctica en cuanto participantes de una comunidad científica, o de una comunidad cultural, en su propio uso del lenguaje. Los unos afirman la **validez objetiva, universal**; pero en virtud de las condiciones de estas mismas propiedades que reclaman con todo derecho para la ciencia pretenden negar ese tipo de validez a los juicios morales. En este frente se muestra cómo la validez de los principios morales básicos es condición de posibilidad de la ciencia misma. Los otros reclaman con igual derecho el reconocimiento de la **diferencia no universalizable** del ethos de las comunidades históricas, afirman la eticidad como sustancial y constitutiva de la propia identidad, pero niegan la existencia de toda pretensión de validez universal. En este otro frente se muestra como el justo reclamo del derecho de la diferencia es ya una pretensión de validez universal, por lo menos en tanto se plantea como derecho de *todas* las culturas, y no solamente de la propia, lo cual sería expresión de un etnocentrismo absoluto, o del proyecto de universalización de la propia particularidad en cuanto tal.

2.-

Veamos ahora como se articula la argumentación de la ética del discurso en estos dos frentes de la disputa contemporánea. Por lo que respecta al primero, como dijimos, Apel no cuestiona en modo

alguno las pretensiones de la objetividad y de validez universal de las ciencias formales y empírico-analíticas. Lo que nos propone es indagar más allá y *a partir* de esta misma exigencia, preguntándose por los presupuestos y por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo y de su validez intersubjetiva.

"Se puede mostrar justamente que la objetividad normativamente neutral de las ciencias empírico-analíticas solamente puede ser pensada como posible si al mismo tiempo se acepta como su complemento la validez intersubjetiva de normas éticas" (TPh. 396).

Que la objetividad en el sentido de la ciencia moderna presupone ciertos principios éticos parece de entrada una afirmación bastante extraña, pero concedamos por un momento a Apel que consiga demostrar su tesis: no habríamos avanzado mucho en orden a la fundamentación de la ética en cuanto tal. Sería como afirmar que es preciso aceptar ciertas normas **si** se quiere entrar en la comunidad de los científicos, o **si** se reconoce y se quiere fundamentar la validez y objetividad de la ciencia. Es decir, sería como formular un imperativo hipotético en el sentido de Kant, pero es un imperativo categórico. Se trataría además solamente de una "ética de la ciencia".

"Con la refutación del cientismo en el sentido indicado, no quedaría demostrada por cierto la posibilidad de un imperativo categórico, pero sí en cambio la necesidad lógica de la validez intersubjetiva de una ética en la *época de la ciencia* [subr. del autor]. Se mostrará sin embargo al mismo tiempo también que las normas éticas fundamentales presupuestas por la ciencia no expresan imperativos meramente hipotéticos... Para mostrar esto queremos nosotros radicalizar nuestra tesis hasta afirmar que ya en la argumentación racional en cuanto tal, que está implícita en cualquier discusión de problemas [tanto teóricos como prácticos], no solamente en toda ciencia, se presupone la validez universal de normas éticas" (TPh. 397).

El sentido de la tesis enunciada no debe interpretarse como la afirmación de que el principio de racionalidad, entendido por ejemplo como la coherencia del pensamiento a través de la observancia de las reglas lógicas, fuera por sí mismo un principio ético o tuviera directamente una relevancia moral. Pero si bien es claro que en la mera corrección formal de un sistema de enunciados no se haya *lógicamente implicada* ninguna ética, sin embargo puede afirmarse que el ejercicio concreto del pensamiento lógico y la búsqueda de la verdad por parte de los sujetos, presupone pragmáticamente principios éticos como condición de posibilidad.

"La validez lógica de argumentos no puede ser controlada sin presuponer en principio una comunidad de seres racionales capacitados para llegar a acuerdos intersubjetivos y a la formación de consenso. Incluso quien de hecho piensa en la soledad, solamente puede explicitar y controlar su argumentación en cuanto él "en una conversación (crítica) del alma consigo misma" -comodecía Platón-, es capaz de internalizar el diálogo de una comunidad ideal de argumentación posible" (TPh. 300).

Sabemos que la epistemología contemporánea no acepta tampoco que sea suficiente en definitiva para la objetividad científica ese diálogo interior, ficticio, por más crítico que podamos suponerlo, sino que exige la confrontación y el control efectivo de los argumentos en la comunidad real; por lo tanto concibe a la ciencia como un lenguaje esencialmente comunicable, público, y niega toda validez científica a un saber puramente privado, u oculto. "La *validez* del pensamiento individual o solitario es por principio dependiente de la justificación de las expresiones lingüísticas en la comunidad real de comunicación". Esta necesidad de comunicación no es una necesidad metodológica específica de la ciencia, sino del pensamiento racional en cuanto tal. El *pensar* es *siempre argumentativo* y su *validez, aún para sí mismo, exige la intersubjetividad*.

Ahora bien, "conjuntamente con la comunidad real de argu-

mentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también la observancia de algunas normas morales fundamentales" sin las cuales esta comunidad no podría existir ni alcanzar sus fines, y por lo tanto no sería posible ninguna comprobación o control crítico intersubjetivo de argumentos, y entonces los argumentos tampoco podrían alcanzar las pretensiones de validez universal. "En la comunidad de argumentación se presupone el reconocimiento recíproco de todos los miembros como participantes de la discusión con igualdad de derechos" (TPh. 400). En definitiva, y abreviando la argumentación de Apel, puede decirse que la pragmática del lenguaje y de la racionalidad de la ciencia y de la filosofía presupone el reconocimiento de todo ser racional como persona en el sentido moral fuerte de este término (34).

3.-

El otro frente de discusión ayuda a explicitar la diferencia y la dialéctica de la comunidad real y de la comunidad ideal de comunicación, como un doble apriori de toda argumentación. Cuando Apel habla en este otro contexto de "la comunidad real de comunicación" no se refiere ya, como veremos, a la comunidad de los científicos, sino a comunidades culturales históricas. El a priori de la comunidad real de comunicación recupera aquellos puntos de vista que ha traído a luz la filosofía hermenéutica de nuestro siglo. Por ejemplo, para recordar las palabras claves, podríamos hablar aquí con Heidegger y con Gadamer del a priori de la precomprensión del mundo. Uno

(34) Para una exposición más amplia de este punto de vista del planteo inicial de la ética del discurso, cfr. J. De Zan, "Karl Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia", *Stromata*, XLII, N° 1/2. Buenos Aires, 1986, pp. 159-209.

podría hablar incluso del a priori siempre ya operante del entendimiento -con los otros en una comunidad. Esto es lo que acontea, por ejemplo, Gadamer: que nosotros estamos siempre ya incorporados en una tradición, en un *Lebenswelt* o, como diría Apel: en una comunidad de comunicación real, es decir, determinada, particular.

Aquí se trata, en el lenguaje de Heidegger, o de Gadamer, de un a priori de la facticidad, de la contingencia, o de la historicidad. Ahora bien, se dan en la actualidad muchas filosofías, entre las cuales hay que mencionar en especial a esas filosofías hermenéuticas que provienen justamente de Heidegger y de Gadamer, pero también muchas otras orientaciones en la filosofía post-wittgensteiniana, que solamente reconocen este a priori de la facticidad y de la contingencia. Así, por ejemplo, Richard Rorty, que se conecta con Wittgenstein y con Heidegger, habla expresamente del presupuesto, o de la base contingente de todo pensamiento. Este otro estrechamiento contextualista de la validez racional del pensamiento tiene inmediatamente importantes consecuencias para la ética.

La posición pragmatista y antiuniversalista de R. Rorty aclara mejor que ninguna lo que está aquí en cuestión: "Podemos mantener la noción de moralidad sólo en la medida en que dejemos de concebirla como la voz de la parte divina de nosotros mismos y, en lugar ello, la concibamos como nuestra propia voz en cuanto miembros de una comunidad, hablantes de un lenguaje común ...La importancia de este cambio está en que *hace imposible formular la pregunta: Es la nuestra una sociedad moral?*". Hace imposible pensar que hay algo que se halla con respecto a mi comunidad en la misma relación en que mi comunidad se halla con respecto a mí: una comunidad más amplia llamada "humanidad" que tenga una naturaleza intrínseca" (35).

(35) **R. RORTY**, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós. Bs. As., 1991, p. 78,

Está claro que, en rigor terminológico la "moralidad" de Rorty no es moral en el sentido de Kant o de la ética del discurso, sino mera eticidad particular en el sentido antiguo de la "ética" de Aristóteles. Por eso me parece conceptualmente más preciso este otro texto: "Pienso que la distinción entre moralidad y prudencia, y el propio término "moral", no son ya muy útiles. Mi pensamiento gira en torno de la habitual tesis antikantiana de que los 'principios morales' (el imperativo categórico, el principio utilitario, etc.) tienen objeto sólo en la medida en que incorporan una referencia tácita a todo un orden de instituciones, prácticas y léxicos de deliberación moral y política. Son alusiones o abreviaturas de tales prácticas, no su justificación. En el mejor de los casos constituyen un auxilio pedagógico para la incorporación de estas prácticas" (36).

Para aludir a la discusión de la ética del discurso con este tipo de posiciones sería necesario formular otra pregunta que Rorty ya no se plantea, y que además se hace imposible dentro de su posición: "*Es moral la forma como yo, o mi sociedad tratamos a los otros?*". Podríamos preguntar todavía: "qué significa ahora *moral* en esta relación?" La respuesta de la ética del discurso es bien precisa: significa *justicia y solidaridad* (37). La "eticidad" hermenéutica y contextualista en cambio permanece centrada en el *nosotros*, como hemos podido comprobarlo en las expresiones de Rorty. Pero es naturalmente ciega y sorda frente a la *interpelación del otro*, que es la interpelación propiamente moral, por cuanto la relación con el otro en sentido fuerte, no puede ya inscribirse en el contexto de "las instituciones, prácticas y léxicos" compartidos del nosotros. Frente a los extraños (a los que no pertenecen a nuestro propio círculo social y cultural), solamente quedaría en esta posición, como lo ha denun-

(36) Ibid. p. 79.

(37) **J. HABERMAS**, "*Justicia y solidaridad*", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michellini, eds. *Ética comunicativa y Democracia*, Barcelona, 1991, pp. 175/205.

ciado Habermas (38), una conversación posible *sobre* ellos (entre los que participamos de las mismas prácticas, y por lo tanto de la misma comunidad de lenguaje), pero no un verdadero diálogo *con* ellos. Es decir: restaría solamente la relación objetivante del observador externo, y el uso pragmático de los procedimientos de la acción instrumental estratégica, o las relaciones de poder.

Cuando se reconoce solamente el a priori de la comunidad real, siempre particular, de comunicación, entonces inevitablemente se cae en el historicismo, en el relativismo, o en el etnocentrismo, con las consecuencias inaceptables que están claramente insinuadas en las expresiones de Rorty. Pero (condensando y simplificando al máximo la argumentación de Apel) puede decirse que: todo el que argumenta seriamente plantea al mismo tiempo necesariamente pretensiones de validez intersubjetivas universales para su argumentación. Esto no se puede evitar, y podemos examinarlo en nosotros mismos. El escéptico, por ejemplo, o el relativista, como Rorty, argumenta también con pretensiones de validez universal para sus tesis. Esto quiere decir que cuando ellos argumentan presuponen no solamente el a priori contingente de la comunidad real de comunicación, sino también el a priori no contingente de una comunidad ideal, ilimitada de comunicación. Porque la validez de un argumento no puede protegerse mediante los mecanismos de exclusión de los otros del discurso. La exclusión destruye el sentido mismo de la validez, o de la verdad. Por lo tanto la validez de toda argumentación, es decir, la racionalidad sin más, presupone el reconocimiento de los principios morales fundamentales del discurso como *universalmente válidos*. Esto no excluye ciertamente la posibilidad fáctica de prescindir de tales principios, o de violarlos en la práctica, no respetando la dignidad de la persona humana en el otro, por ej., etc. Pero lo que no se puede ya, y no es poco, es *justificar* tales conductas

(38) J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1992, p. 208.

como legítimas, o moralmente neutrales, porque todo intento de justificarlas mediante argumentos incurriría necesariamente en *autocontradicción pragmática, o performativa*, como no se cansa de mostrarlo K.-O. Apel, aunque la reiteración de este *principio de la no contradicción performativa*, como condición de toda validez y racionalidad moleste, o irrite a sus adversarios.

"ETHOS DE LA PERSONA" Y "SUBJETIVIDAD SOCIAL", desde Paul Ricoeur

1.- Crisis de legitimación y "sujeto ético"

"Lo que está en cuestión es la modernidad o, más exactamente, la *auto-interpretación* del hombre moderno" (39). La crisis de legitimación ética y política que atraviesa el debate entre "proyecto" de la modernidad y "pathos" postmoderno, manifiesta una exigencia ético-gnoseológica más básica: recontextuar el horizonte auto-interpretativo del hombre moderno, mundializado bajo la forma de una "identidad escindida". "Para eso es preciso volver al plano de una antropología fundamental en su dimensión histórica y simbólica" (40). Indicaremos el significado ético de esas dos dimensiones de la revisión de tal auto-interpretación escindida.

Las realizaciones del hombre moderno se efectúan bajo el signo hermenéutico de la ruptura de toda dependencia respecto a una instancia alterativa, ontológica e histórica, que no sea incluíble dentro de las condiciones de posibilidad establecidas por la subjetividad. La condición básica es la proyección de sí en el horizonte

(39) **RICOEUR, Paul**, *Lecture 1. Autour du politique*, Du Seuil, París 1991, p. 171.

(40) *Ibid.* p. 171.

progresivo de la historia dentro del "telos último" de la autonomía y de la autoafirmación colectiva. Este "telos" se cultiva con el proyecto de dominio ejercido sobre la naturaleza, se extiende con la ilustración al ámbito histórico y por tanto a la esfera política, bajo la primacía del *hacer* humano. La autonomía moral, proclamada por Kant, pertenece al mismo ciclo del dominio: manejo de la naturaleza, manejo de la historia y de la política, manejo de sí. Distintos momentos de la auto-interpretación del hombre moderno como subjetividad autónoma. "Pero es esta misma auto-interpretación - dice Ricoeur- la que hoy se vuelve contra sí misma y produce esta *identidad escindida*, hecha del entrelazamiento entre una actitud positiva respecto a su propio logro y una conciencia crítica de sí misma. Sucede como si la dinámica del dominio hubiese traspasado su propia meta y pagado su triunfo a un precio cada vez más inaceptable". Tal la paradoja: "a la identidad del hombre moderno pertenece la creación conjunta de un espacio público de deliberación y de decisión y de un espacio privado de vida familiar y de intimidad -pero también, sobrepasando esta doble meta, la desafección simultánea por la práctica política y por los vínculos afectivos en la familia nuclear. El mismo hombre que se prospecta autónomo se descubre solo. Esta coincidencia entre la culminación de un gran intento y su sobrepasamiento patológico es lo que hace a la ambivalencia moderna" (41).

Frente a esto, lo que Ricoeur se propone es una reconstrucción **fenomenológica** del "ethos de la persona", considerada en toda la amplitud de su movimiento de identificación. Que no se da en el horizonte de la **identidad** proyectada sino en el de la **ipseidad** encontrable. Lo que significa que la tensión a ser "sí-mismo" pasa por el reconocimiento siempre reactualizado de una alteridad fundamental que "se atestigua" en todos los índices de "pasividad" que

(41) Ibid.

atravesan al "yo-concreto", a nivel del "cuerpo propio", del deseo de "el otro" que se autodesigna y de "la conciencia-Gerwissen", cuya entera estructura es de "atestación". La ipseidad "es impensable sin alteridad, el sí-mismo sin el otro de sí-mismo" (42). La reflexión sobre la dimensión lingüística, práxica y narrativa manifiesta este "trabajo de la alteridad en el corazón de la ipseidad" y el "carácter ontológico de la diferencia entre *ipse* e *idem*" (43). La identificación *ipse* corresponde con el "deseo-de-ser" (eros y razón) e integra el "esfuerzo-por-existir", privilegiado en la tendencia unidimensional de la identidad-*idem*.

2.- Reactualización histórica y racionalidad ética

Una racionalidad ética, es decir práctica, que no incurra en una especulativización de la filosofía práctica ni en una instintivización de la moralidad para tratar de superar la crisis de legitimidad, precisa avanzar hacia una conciencia histórica libre de prejuicios y de más amplia nutrición. El rupturismo histórico subyacente a la autonomía como "telos", por un lado, evidencia que es necesario "ir más lejos ...de un retorno a la herencia de la *Aufklärung*, simplemente liberada de sus perversiones... (Es cierto que) la crítica moral que dirigimos a esta sociedad procede en gran parte de los ideales que la engendraron. Pero un retorno al puro ideal de la *Aufklärung* no parece hoy suficiente. Para liberar a esta herencia de sus perversiones, es preciso relativizarla, es decir, reubicarla sobre la trayectoria de una historia más amplia... Dicho de otro modo, es preciso saber **hacer memoria** de todos los comienzos y recomienzos, y de todas las tradiciones que se han sedimentado bajo su zócalo. Es en la reactualización de las

(42) **RICOEUR, Paul**, *L'attestation: entre phénomélogie et ontologie*, en *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, bajo dirección de J. Greisch y R. Kearney, Ed. du Cert, París 1991, cifr. p. 398 y 399.

(43) Cfr. *Ibid.*

herencias anteriores a la *Aufklärung* -también tan poco agotadas como esta última- como la identidad moderna puede encontrar correctivos apropiados a los efectos perversos que hoy desfiguran las irrecusables adquisiciones de esta misma modernidad" (44).

Esa ampliación histórica de la racionalidad tiene en Ricoeur una verificación ético-metodológica. Se trata de atravesar también las grietas lógico-ontológicas entre **ser** y **deber-ser** en cuanto a la fundamentación de la ética, entre la dimensión **teleológica** y la **deontológica** en cuanto al dinamismo de la vida moral y entre los enunciados **descriptivos** y **prescriptivos** en cuanto al discurso ético de la filosofía práctica. Grietas cavadas por una tradición que se enuncia en Hume, se consolida en Kant y se impone en el neokantismo actual generando insolubles alternativas entre dos pretensiones: la neo-romántica como autosuficiencia de las diferencias y de la "vida ética concreta", y la neo-ilustrada de la "racionalidad moral universal" que pelagra ser inocuamente formal, prácticamente reproductiva del relativismo y coercitivamente institucional para **hacerse** histórica.

La dialéctica ricoeuriana, desde el **ethos-persona**, entre **sentido ético** y **normatividad moral**, se corresponde con la dramática posibilidad de pérdida de orientación del encaminamiento humano hacia su **ipseidad**, tan necesaria en el deseo como indisponible a priori en la autoconciencia y el esfuerzo proyectual. La dimensión de la **moralidad** se articula "dentro de las fisuras del ethos". Contiene un significado **ético** ese pasaje **abstractivo-complementario** por la exigencia normativa de universalidad, en cuanto ayuda al "ethos" (no como "sustitución" del ethos personal en lo abstracto de la moralidad). Se caracteriza también por un efecto colateral de constricción buena, que sostiene el marco básico de comunicabilidad y de responsabilidad de las "diferencias". Significa también que los ethos

(44) *Lectures I*, p. 17.

personales, las diferencias singulares vivas, son realmente tales cuando contienen y dan razones últimas y el diálogo trasciende la banalidad y la complicidad cuando, en cualquier propósito, se da en el horizonte último de la "ipseidad" y de la colaboración practicable. Las diferencias reales se comunican, se asimilan creativamente, no cuando se aplanan sino cuando se reconocen en la comunicabilidad razonable de sus fundamentos (que, si son vivos, remiten hacia afuera y nunca son una mental propiedad fundamentalista manejable) y en su inescrutable destino como diferencias. Nadie tiene garantida su "ipseidad", ni sabe por sí-mismo lo que significa su deseo-de-ser realmente sí-mismo, hombre pleno, pues no se hizo a sí-mismo. "Yo -soy inconmensurablemente más de lo que yo-sé de mí" es una expresión ricoeuriana que indica, al par, el límite radical de toda autoposesión moral de sí-mismo y de solución moral del enigma de la felicidad humana.

Tal dialéctica entre intencionalidad ética y obligación moral se realiza en: "1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad de la intención ética de pasar por la criba de la norma; 3) la legitimidad de un recurso de la norma a la intencionalidad, cuando la norma conduce a atolladeros prácticos..." (45). Por lo que es preciso reestablecer filosóficamente, como instancia finalmente insustituible para la vida ética, la competencia de la "conciencia" y de la "sabiduría práctica" que la educa. En tal sentido la moral constituye una **efectuación limitada**, aunque legítima e indispensable, de la intención ética, la cual contiene a la moral en una relación de **complementariedad y subordinación**.

3.- Estructura del "ethos de la persona"

"Por estructura ternaria -dice Ricoeur- entiendo lo siguiente; si se quiere distinguir bien la ética de la moral, entiendo por ésta

(45) **RICOEUR, Paul**, *Soi même comme un autre*, du Seuil, París 1990, pp. 200-201.

el orden de los imperativos, de las normas, de la interdicciones, se descubre una dialéctica más radical del ethos, susceptible de proporcionar un hilo conductor en la exploración de los otros estratos de la constitución de la persona" (46). Tal estructura del "**ethos**" consiste en "**la aspiración a una vida plena (buena-lograda), con y para los otros-, dentro de instituciones justas**" (47).

3.1.- Aspiración a una vida plena.

La ethicidad no comienza por la obligación y el deber sino desde el deseo, previo a cualquier imperativo. El hombre se pone en movimiento por un impulso hacia el contentamiento correspondiente a su vida como totalidad captada en la estima de sí-mismo. Lo inmoral primero radica en la indiferencia por la existencia y en la supresión de la pregunta por las razones decisivas de la "**estima-de-sí-mismo**". La real posibilidad de decir "yo", y consecuentemente "tú", en serio, se basa en la estima-de-sí y en la conciencia que se tenga de la misma. El interés por la propia vida se hace conciente y razonable como "cuidado del yo" (*souci de soi*), como compromiso con la propia existencia, sin lo cual se carece de criterio alterativo (reconocer al otro como a sí-mismo). Esta estima de sí-mismo no debe ser confundida con su posibilidad patológica: el regresivo centrarse en uno mismo como idem, bajo la forma de una reactividad instintiva o de una vacua identificación autoposicional. El mismo lenguaje es instructivo al respecto. El "sí-mismo", siendo el término reflexivo de las tres personas gramaticales (tú y vosotros-mismos, él y ellos-mismos, yo y nosotros-mismos) refiere al *ipse*, al "sí-mismo-como-un-otro", e implica a la alteridad en el mismo horizonte de la identificación. La alteridad, por lo demás, está ya inscrita en la

(46) **RICOEUR, Paul**, *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Du Seuil, Paris 1992, p. 204.

(47) *Ibid.*

estructura misma del deseo que saca al sí-mismo de un tipo de estima como repliegue autoconservativo.

La **temporalidad** atraviesa la estima-de-sí-mismo: es una "identidad en el tiempo". Una vida que se despliega desde el nacimiento a la muerte y conlleva la pregunta por la concatenación de esa vida. A este nivel Ricoeur plantea una confrontación entre el modelo de la "identidad sustancial" entendida en forma estática, como una permanencia en el tiempo no afectable por el tiempo y que denomina **mismidad** o **identidad idem** y, por el otro lado, la "identidad temporal", **identidad ipse**, entendida bajo el modelo de la promesa, como identidad mantenida en y a pesar de las vicisitudes del corazón. En la disolución de la cultura de la persona "la cuestión: **quién** soy yo? está privada del soporte de la cuestión: **qué** soy yo? La ipseidad se ha de alguna manera disociado de la mismidad" (48). Tal disociación degrada la estima-de-sí-mismo y obstruye la competencia narrativa: no se puede ya comprender e hilvanar la identidad afectada por la temporalidad, como despliegue de una historia. La temporalidad, en lugar de instancia positiva y alterativa de identificación, se bloquea como fijación repetitiva o fluctuación inconexa.

La temporalidad se expresa en identidad narrativa: la "cohesión de una persona en la concatenación de una vida humana. La persona se designa en el tiempo como la unidad narrativa de una vida" (49). Una dialéctica de cohesión y dispersión indicada por el momento de la "intriga", inherente a todo relato. La instancia narrativa importa al reinicio del sentido ético. En ella, los "valores" no son un mero deber-ser lógico y una aspiración impotente o triste de "coherencia", sino que están puestos en juego en la carnalidad de la vida como virtudes, en medio de límites y equívocos inherentes a la condición humana, provocantes de opciones fundamentales en base a "razones-vistas"

(48) Ibid. p. 219.

(49) Ibid.

en la realización histórica del valor. Lo que impacta al deseo de ser, lo que provoca a la estima-de-sí, no es un inalcanzable perfectismo apolíneo ni una informe efusión dionisiaca, sino el reinicio de la "actitud-persona" en medio del límite y la crisis. El sentido ético no puede disociarse de un desarrollo de la frónesis y ésta, no supera el nivel de un concienzalismo intimista si no se usan los ojos, la memoria, la imaginación. De ahí la importancia, junto a la "frónesis" de la inmediatez de la *aisthesis*, como capacidad de captar lo que se atestigua. Y "así la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas surgidos del sustancialismo griego. La identidad narrativa escapa a la alternativa del sustancialismo: o bien la inmutabilidad de un núcleo intemporal, o bien la dispersión en las impresiones, como se lo ve en Hume y Nietzsche" (50).

3.2.- Con y para los otros

La primacía de la alteridad (Levinas) no encontraría eco en una ipseidad distraída de sí misma como dinamismo unitario y abierto del deseo. La alteridad del "otro", su insustituibilidad, no es una trascendencia equívoca ni una inmanencia indiferente sino el otro polo de la estima de sí-mismo, cuya primacía es confirmada en el movimiento del mutuo **reconocimiento** y en el requerimiento de **reciprocidad**. Por ello "mi tesis -dice Ricoeur- es que la **solicitud** no se agrega desde afuera a la estima de sí, sino que ella **despliega su dimensión dialogal implícita**. Estima de sí y **solicitud** no pueden vivirse y pensarse una sin la otra. Decir **sí-mismo** no es decir **mí-mismo**. El sí-mismo implica el otro de sí, a fin de poder decirle a alguien que se

(50) Ibid.

estima a sí-mismo como un otro" (51). Se confirma al otro como mi semejante y a mí-mismo como semejante del otro. Sin ese dinamismo bipolar del encuentro la alteridad sería solo "la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia" (52). La relación del sí-mismo a la alteridad se manifiesta "como la búsqueda de una igualdad moral por las diversas vías del reconocimiento. La reciprocidad, visible en la amistad, es el resorte secreto de las formas desiguales de la solicitud" (53). La solicitud reestablece la "reciprocidad de los insustituibles" (la igualdad) mediante el "reconocimiento", la "gratitud" y la "compasión", ahí donde la igualdad no está dada como en la amistad entre iguales. Pero esas actitudes emergen de la real estima-se-sí.

La referencia alterativa se evidencia en el plano lingüístico por el carácter interlocutorio del discurso: alguien que dice **algo** acerca **de algo a otro alguien**. La correlación entre solicitud y estima-de-sí es lingüísticamente indicada en el hecho de que "no sería aquél a quien se dirige la palabra si no fuera al mismo tiempo capaz de designarme a mí-mismo como aquél a quien la palabra es dirigida. En este sentido, autodesignación y alocución son tan recíprocas como lo eran la estima de sí y la solicitud" (54). En la identidad narrativa, por otra parte, es insoslayable la instancia de alteridad. 1) Porque la unidad narrativa de una vida implica la dimensión ontológica del **acontecimiento**; este transporta la cuestión de la identidad a un nivel más profundo y real en tanto cuestiona, con la dispersión de las contingencias y la imprevisibilidad de los encuentros, a la voluntad proyectual y unidimensional de identificación en el horizonte del *idem*. 2) Porque ninguna historia de vida humana es monológica. Está entrelazada (y enredada) con todas las "otras historias" en las

(51) *Lectures I*, p. 258.

(52) *Ibid.* p. 205.

(53) *Ibid.* p. 206.

(54) *Ibid.* p. 212.

que cada sí-mismo está implicado por nacimiento y socialidad. 3) La alteridad se manifiesta en el papel que desempeña la memoria y la imaginación narrativa en la constitución de la identidad personal por diversos tipos de relatos inherentes a la comunicación cotidiana, cultural y textual. La presencia y el acogimiento de la alteridad no es antes que nada un imperativo moral, sino que la alteridad integra, posibilita y provoca a la estima de sí-mismo en la huella de la "ipseidad". La alteridad constituye al "ethos" de la persona en el sentido de que no podría comenzar a decir "yo" sin presuponer a otro.

3.3. Dentro de instituciones justas

La dialéctica entre estima-de-sí y solicitud se prolonga en un nuevo e irreductible nivel de universalización del ethos personal, sin por eso caer en lo "anónimo". Aquí, "El otro es el ante-quién sin rostro, el **cada uno** de una distribución justa... El cada-uno es una persona distinta a la que no alcanzo sino mediante los canales de la institución" (55). En tal sentido el "cada-uno" es irreductible a "el otro", aunque lo presupone y lo prolonga en la exigencia de **justicia** (dar a "cada uno" lo suyo) desde la que se plasma la **institución** actuando como un esquema de "distribución" de derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, reconocimientos y responsabilidades. "Lo que distingue la relación al otro en la institución de la relación de amistad en el cara-a-cara, es precisamente esta mediación de las estructuras de distribución, a la búsqueda de una proporcionalidad digna de ser tenida por equitativa... (de modo que) la justicia es definida, en las distribuciones desiguales, por la maximización de la parte más débil (Rawls). Se recupera, en esta solicitud respecto al más desfavorecido, el equivalente del recono-

(55) Ibid p. 206.

cimiento en el plano de la amistad y de las relaciones interpersonales" (56). Esta dimensión institucional de la política en el ethos de la persona, indica la ilimitabilidad de su constitución alterativa, más allá del ámbito interpersonal del "rostro" y de la "comunidad cultural". La autoafección racional tiene una amplitud de horizonte "donde el otro queda sin rostro sin por ello quedar sin derechos" (57). Pues "pertenece a la idea de **ethos** el abarcar en una única fórmula el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de la institución" (58)

El nivel lingüístico esclarece este tercer momento: en el proceso interlocutorio no es sólo el polo yo-tú el que se manifiesta sino también el del **lenguaje** como **institución** dada y puesta en obra en el acto de tomar la palabra. No sólo se ponen en juego reglas de lenguaje sino también "cosas dichas"; se nace al hablar desde lo antes hablado por otros que, con las reglas, también llegan en el lenguaje. La promesa manifiesta la correlación entre institucionalidad y alteridad: "mantener una promesa" no es disociable de la exigencia de "preservar la institución del lenguaje" (59), su estructura de confiabilidad interpersonal. El lenguaje mismo aparece como institución distributiva: lugar de acceso, de apropiación y de distribución de la palabra.

Sin el "espacio político de aparición", existencialmente previo al estado, las diversas "prácticas" (Macintyre) en que se jerarquiza la praxis humana serían potencialidades inmanifestables. Pertener a dicho espacio es una condición de posibilidad ética. Esto no significa "legitimar cualquier régimen político. Se limita a decir, negativamente, que no hay agente libre fuera de un cierto medio asociativo; positivamente, que el individuo debe cuidar la forma de la sociedad

(56) Ibid pág. 207.

(57) Ibid. p. 208.

(58) Ibid.

(59) Ibid. p. 213.

como un todo indivisible en tanto ésta autoriza el desarrollo de las capacidades que tornan al hombre digno de respeto" (60). Las instituciones, entendidas como vastos sistemas de distribución de roles, tienen ellas también una **identidad narrativa**. Como tales han de ser pensadas en la dialéctica identidad/ipseidad de la persona y sus bloques narrativos. "No busquemos -dice Ricoeur- sustancia fija alguna detrás de esas comunidades; pero tampoco le rehusemos la capacidad de sostenerse por medio de una fidelidad creadora en relación a los acontecimientos fundadores que las establecen en el tiempo" (61). El desde-dónde y el cómo esta fidelidad creadora pueda darse implicaría plantear a fondo la correlación entre el ethos de la persona y la dimensión ontológica del acontecimiento.

4.- De la ética a la moral

¿Por dónde ingresa en el "ethos", la "moral", la dimensión del imperativo, de la norma, de la legislación? ¿Por qué los valores tienden a colocarse en una posición de extraneidad respecto al deseo y por qué la estima de sí tiende a degradarse en autocomplacencia o en pretensión unilateral y reglamentaria de autoafirmación? No es sólo una cuestión de limitación y de finitud humana, de estructural inadecuación de sí-mismo como "carácter", como "identidad idem", a sí mismo como "felicidad", como "identidad-ipse". Es una cuestión de radical **escisión**, de división y de contradicción entre lo normal y lo patológico en sentido moral. "El origen de la ética en la libertad en primera persona, en la libertad en segunda persona y en las reglas que mediatizan estas relaciones es simplemente olvidado; aquí comienza la severidad de la **moralidad**".

(60) Ibid p. 164.

(61) Ibid. p. 221.

"Sin duda este movimiento es inevitable, en el sentido de que el régimen de escisión constituye ciertamente un destino, a partir de una faya originaria que hace que el hombre esté separado de su querer más profundo y que la mediación por la regla instituída, por el valor, no pueda aparecer sino como mediación por la interdicción. Cualquiera sea la clave del enigma de esta faya original, es en esta escisión donde comienza la prohibición que señala la no-coincidencia entre **mi** deseable y lo que tengo por **lo** preferible" (62)

Si el imperio del deber y la severidad de la prohibición tienen una causal negativa, su función es, sin embargo, subalternamente positiva y benéfica. Actúan como ayuda y soporte a una voluntad razonable para sostener, en medio de las intermitencias y dispersiones del deseo, la continuidad de la persona moral. La debilidad última de la tradición kantiana es haber pretendido erigir un fundamento de la vida moral lo que no es sino un criterio de apoyo a la experiencia ética.

(62) **RICOEUR, Paul**, *Avant la loi morale: l'ethique*, Encyclopaedia Universalis, p. 45. s/f.