

¿QUÉ ÉTICA?

En los capítulos anteriores se ha tratado de aclarar qué es la Ética y sus relaciones con el derecho. Ahora quiero presentar un panorama de las teorías éticas contemporáneas que pueden ofrecerse como candidatas para ayudar a pensar la ética del derecho y de la profesión judicial. No se trata ahora ya de *qué es la Ética* en general, sino de *qué ética* en particular es más plausible en sí misma y recomendable para este campo de aplicación. Aquí tengo que dejar por lo tanto el plano de las definiciones conceptuales para cavar un poco dentro de los contenidos morales de la Ética.

En el capítulo 1 se han identificado diferentes niveles de reflexión y campos disciplinarios de la Ética, se han dado definiciones conceptuales generales de los mismos y algunas referencias sobre sus contenidos. En este capítulo voy a presentar y a discutir algunas teorías éticas que se ubican en esos campos diferentes de la *ética positiva*, la *metaética* y la *ética normativa*. Este panorama no pretende ser un relevamiento completo de las teorías éticas y no está guiado por una intención meramente histórica o ilustrativa, sino por el interés filosófico de la construcción sistemática de un pensamiento ético filosófico que pueda ayudarnos a pensar los fundamentos, los procedimientos y las orientaciones razonables para la vida moral y para la actividad profesional.

En las décadas centrales del siglo que acaba de terminar, la Ética aparecía como una disciplina menor o de segundo orden en el campo de las investigaciones y de los debates de la filosofía contemporánea. Esto se puede verificar de algún modo tanto en el neopositivismo, como en el existencialismo y el marxismo, que eran las filosofías hegemónicas en los diferentes continentes culturales. En la sociedad se imponían más bien las actitudes y conductas transgresoras y el ansia de liberalización de las costumbres contra las pautas tradicionales y el fariseísmo, sobre todo en materia de moralidad sexual. El progresismo social y político, influenciado por el marxismo, no apelaba a la

ética, asimilada más bien con el conservadurismo burgués y con los mecanismos ideológicos de legitimación del sistema capitalista, sino al cambio revolucionario de las estructuras económico-sociales. Las últimas décadas del siglo, en cambio, han traído aparejada en cierto modo una inversión de estos pensamientos y valoraciones. Ahora la ética parece haberse puesto de moda. Los cuestionamientos morales de los personajes públicos, las denuncias de corrupción, etc., “hacen tapa” con mucha frecuencia en los grandes diarios, y los escándalos morales de todo tipo alcanzan elevadas mediciones de audiencia en las pantallas de TV. La cultura contemporánea ha tomado conciencia por otro lado de la efectiva seriedad de algunas cuestiones de carácter eminentemente moral del mundo actual, como los problemas bioéticos de la manipulación genética y de la ecología, de los derechos humanos, del crecimiento extravagante de las desigualdades, de la exclusión social, del hambre, de la drogadicción...

En el campo disciplinario de la filosofía se ha producido en las últimas décadas del siglo XX un renacimiento paralelo de la teoría ética, relativamente independiente de los mencionados fenómenos sociales, y no siempre convergente con ellos. En las décadas de los años 1960 y 1970, en los que vieron la luz la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel, el programa de *la ética discursiva* impulsado al mismo tiempo por J. Habermas, la propuesta del principio semántico de universalizabilidad de R. M. Hare, la *Teoría de la justicia* de J. Rawls, etc., la renovación contemporánea de la ética aparecía definidamente orientada en la línea de la moralidad universalista de inspiración kantiana. Durante las décadas posteriores, las investigaciones y los debates del campo de la filosofía práctica han continuado creciendo y puede decirse que han pasado a ocupar un lugar central en la investigación filosófica. Si se observan las revistas filosóficas, libros, congresos y otros eventos académicos en el ámbito internacional, se puede comprobar que los temas de filosofía práctica (ética general y aplicada, bioética, filosofía política y otras temáticas conexas) son los más frecuentemente tratados y debatidos en la filosofía actual. La cuestión moral se ha popularizado incluso en el fin de siglo a través de escritos pedagógicos, sociológicos, políticos, ensayísticos y periodísticos. En este nuevo escenario, el universalismo moral de orientación kantiana no se ha mantenido sin embargo pacíficamente en posición dominante, sino que ha sido puesto a la defensiva. El cuestionamiento de las pretensiones, consideradas desmedidas (y hasta peligrosas), de la Ética filosófica de fundamentar principios morales universales, en el que convergen las orientaciones del pensamiento que han tenido viento a favor en los últimos tiempos, proviene de motivaciones diferentes a la negación anterior de la ética normativa por parte del neopositivismo y de la filosofía analítica, que objetaban la posibilidad de la justificación racional de los juicios morales. Aquella se apoyaba en razones lógicas y epistemológicas, en un concepto cientista, demasiado estrecho, de la justificación racional. Los nuevos cuestionamientos de la moralidad universalista vuelven en cambio contra ella mis-

ma la acusación de ser demasiado estrecha, de pretender una cientifización de la Ética, trasladando al campo de la praxis y de la vida la idea de racionalidad propia de la época de la ciencia. Se proponen como contrapartida una ética de la vida buena, de la virtud y de la felicidad, o de la subjetividad, de la autenticidad y la recuperación del sentido de la eticidad aristotélica (cf. J. De Zan, 2002). La proliferación de la literatura filosófica y de teorías rivales hace muy difícil para el lego en la materia (y también incluso para los expertos) abrirse camino y orientarse en el abigarrado escenario de este campo. En esta exposición tendré que ser por lo tanto muy selectivo y esquemático.

1. ÉTICA POSITIVA. LA MORAL DE LOS SENTIMIENTOS

Para comenzar, y de modo introductorio, me parece adecuado exponer en primer término la concepción ética más sencilla y menos problemática que encuentro disponible, que es la que manejan los antropólogos y los sociólogos cuando describen las pautas morales de una cultura o de un grupo social. Cuando estudian la moral de las comunidades primitivas se refieren los antropólogos a un sistema de normas que existe en virtud de *una presión social difusa*. Bajo este aspecto las normas morales aparecen como una clase de *reglas sociales*. Esta *moral positiva* es incluso una institución social fundamental, cuyas normas conllevan un tipo de sanción interna, a diferencia de la sanción o penalidad externa del derecho, como ya se ha dicho. En el capítulo 1.5 he mencionado este concepto de la moral del que se ocupa la *ética descriptiva*, que puede estar centrada, según los autores, en la *psicología* o en *sociología* moral. En el capítulo 8.3 tendré que volver sobre el tema al definir qué *tipo de reglas* encontramos en él. Ahora voy a reseñar una teoría ética que, según mi manera de ver, puede ubicarse en este nivel y que denomino “ética de los sentimientos”. Este tipo de filosofía moral se reencuentra a lo largo de toda la historia de la Ética, especialmente en la época moderna, dentro de la tradición del empirismo inglés y más cerca, en la fenomenología alemana, especialmente en Max Scheler. Aquí me voy a limitar a una versión más reciente de esta línea de pensamiento que pone de relieve la dimensión intersubjetiva de los sentimientos morales y su funcionamiento hasta cierto punto sistémico en la vida social.

Las exigencias morales tienen como contenido formas de conducta que son constitutivas de la forma de ser de una comunidad y de una cultura particular, en las sociedades tradicionales; o constitutivas de la cooperación social básica que los individuos y los grupos humanos, en cuanto miembros de las complejas sociedades modernas, e independientemente de sus diferencias culturales, se exigen recíprocamente y tienen que presuponer en sus relaciones, como condiciones mínimas indispensables de una convivencia previsible y pacífica.

La sanción moral se hace efectiva mediante actitudes y sentimientos como la *indignación* ajena y la *vergüenza* propia. Estos son dos sentimientos morales básicos y correlativos. Y quien ha perdido la sensibilidad para experimentar estos sentimientos carece de toda moral. Es característico de la indignación que sólo se refiere a la maldad moral (cf. P. F. Strawson, 1995). “En la indignación se expresa la más profunda conmoción de la persona que reacciona frente a una acción moralmente mala” (E. Tugendhat, 1997). Las malas acciones que provocan esta reacción de la indignación no son “malas” en un sentido técnico o funcional, sino en cuanto lesionan la comunidad moral, porque cometen injusticia con otras personas en particular o porque cometen fraude contra la sociedad en su conjunto, y constituyen comportamientos antisociales, contradictorios con la propia identidad del sujeto en cuanto miembro de una comunidad. Lo que está mal hecho técnicamente puede ser objeto de *crítica*, pero la mala acción en sentido moral merece *censura*, y la censura moral se dirige a la propia persona del que ha obrado mal. La censura de la indignación es *un acto de exclusión* de la comunidad de las personas morales. La vergüenza es también un sentimiento moral cuando se conecta con la indignación de los otros, como sentimiento de pérdida de valor como persona ante la mirada de todos los demás. El reconocimiento de su valor moral es esencial para el ser mismo de la persona en cuanto tal. La sanción moral es en este sentido la más profunda. La censura o la condena moral significan en cierto modo la pérdida de ese reconocimiento de nuestros semejantes, que es esencial para la autoconciencia de la persona y constitutivo de su propio ser. La vergüenza es el sentimiento que acompaña a la experiencia de esta situación de la pérdida del reconocimiento de los demás como persona decente y respetable y del rechazo de la comunidad. La vergüenza y el sentimiento de culpa pueden motivar o mover al *arrepentimiento* y a la reparación del mal que amerita el *perdón*. Este es otro par de sentimientos *correlativos* importantes que juegan de manera muy diferente en la moral y en el derecho. Hay muchos otros sentimientos moralmente relevantes que motivan las acciones humanas y que son frecuentemente analizados, como la simpatía, el amor, el odio, la envidia, el resentimiento, etc.

La sanción moral de la indignación de los semejantes puede llegar a tener una fuerza formidable, aunque es una sanción puramente interna, espiritual, y aunque sólo es sensible a la sanción de la indignación o de la excomunión de la comunidad moral, quien la ha internalizado como sentimiento de culpa y de vergüenza, porque *le importa* el reconocimiento y la pertenencia a *esta* comunidad.¹ La moral es en este sentido una institución social de características muy

¹ En tal sentido los delitos aberrantes, como matar a un niño de clase media para robarle la bicicleta, o las zapatillas, como los que nos horrorizan y nos parecen incomprensibles en la Argentina actual, deben interpretarse a como signos de la *gran fractura* de esta sociedad; de que los delincuentes no se experimentan como parte o miembros de nuestra comunidad, ni les importa nuestra indignación moral, sino que incluso, quizás, en el fondo desean provocarla, como venganza, porque tienen conciencia de *ser excluidos*, y esta es su pertenencia.

especiales porque el juicio moral se refiere formalmente a la persona misma, es decir, a la intención o a la voluntad del sujeto de la acción, y porque sus normas, a diferencia de la sanción o penalidad externa del derecho, conllevan este tipo de sanción interna, la cual no carece sin embargo de manifestaciones sociales que pueden ser también muy significativas, pueden movilizar los procesos judiciales y producir efectos políticos relevantes, como es el caso de la indignación frente a los daños sociales provocados por la incompetencia culposa, la irresponsabilidad o la deshonestidad de un profesional o de un funcionario público. En los últimos tiempos hemos visto de hecho como los partidos políticos y los candidatos apelan a los sentimientos morales de la gente en las campañas electorales. En el capítulo 8.4 sostengo que debería analizarse más críticamente esta utilización política de la moral, porque *si bien no se puede hacer política sin moral, tampoco se debe hacer política con la moral*. Esta es una estrategia fraudulenta, una forma de distorsión y vaciamiento, tanto de la política como de la moral. Pero, de todos modos, el recurso de los políticos a la moral como bandera de la lucha por el poder, y el rédito electoral de tales campañas, son una prueba de la fuerza social que pueden llegar a tener algunas veces los sentimientos morales.

Existen males sociales o injusticias, sin embargo, frente a los cuales la moral positiva de los sentimientos puede desorientarse y se revela como insuficiente. El estancamiento o la recesión económica que produce el cierre de fuentes de trabajo, etc., con el consiguiente empobrecimiento de grandes sectores sociales, la desocupación, la marginalidad y la exclusión social, que suelen ser el resultado de políticas equivocadas o de falta de políticas y de imprevisión de los gobiernos (por ejemplo frente a las transformaciones producidas por la globalización) son procesos complejos que se desarrollan en el tiempo y que tienen muchos responsables directos e indirectos, pero sus rostros están desdibujados detrás de un sistema anónimo. Entonces los sentimientos morales se confunden. En la medida en que las personas no han perdido la sensibilidad moral tienen que experimentar al mismo tiempo ambos sentimientos, de indignación y de vergüenza ante el sufrimiento de sus semejantes en esta situación. La indignación busca muchas veces chivos expiatorios en quienes descargar su enojo. Marx preveía la transformación de la indignación en odio de clase. Pero esta previsión fracasó. Como lo señalaba Marcusse, “Los jefes y propietarios han perdido su identidad como agentes responsables; asumen la función de burócratas de la gran máquina corporativa del sistema. Está en su interés personal incluso el mejoramiento de la situación del trabajador [...] El rostro visible del explotador desaparece tras la fachada de una racionalidad objetiva. Con ello la indignación y el odio se ven privados de su objeto específico” (H. Marcusse, 1964).

2. METAÉTICA. EL LENGUAJE MORAL

Quiero introducir ahora algunas precisiones y análisis conceptuales que nos permitirán avanzar más allá del concepto sociológico de la moral positiva, para alcanzar el nivel de las concepciones más filosóficas de la Ética. *Una moral positiva* está formada por el conjunto de los juicios morales de los que dispone alguien, o un grupo, los cuales están conectados con un trasfondo de las valoraciones y sentimientos. El análisis metaético del lenguaje moral nos permite comprobar que los juicios morales pueden tener la forma de imperativos o de enunciados de deber, en cuyo caso expresan exigencias u obligaciones recíprocas que se plantean los miembros de un grupo humano o de una sociedad; pero pueden ser también apreciaciones pronunciadas con oraciones en indicativo, mediante expresiones valorativas, especialmente con los predicados “bueno” y “malo” (Tugendhat, 1997, 34). Ahora bien, estas dos clases de juicios morales están estrechamente conectados porque las exigencias u obligaciones remiten a las valoraciones morales y el no cumplimiento de las obligaciones tiene como consecuencia la desaprobación que juzga la acción u omisión como mala. En el lenguaje moral, “bueno” y “malo” expresan valoraciones que no son relativas a determinados fines, sino que son expresión de “valoraciones gramaticalmente absolutas”, como predicados sin ninguna acotación complementaria o referencia implícita relativa a fines o resultados esperados (cf. Tugendhat, 1988, p. 80). Es decir que “bueno” y “malo” en sentido moral no significan lo mismo que *bueno (o útil) para...*, sino que son predicados no relativos a otra cosa, y se atribuyen primariamente a personas: “hombre bueno” o “decente”; “buena o mala persona”.

Uno de los problemas que se plantea la teoría ética es el de la validez relativa o universal, y de la posibilidad de fundamentación racional de estos juicios. En la moral social positiva están normalmente motivados por los sentimientos morales de los que hablamos al comienzo. Estos sentimientos tienen, a su vez, el respaldo de un trasfondo de convicciones o creencias y valores compartidos en cada cultura, los cuales conforman el *ethos* con el que se identifican los miembros de una comunidad. El *ethos* es un supuesto último y fundante que no necesita y no puede ser enunciado porque está ya siempre presupuesto y entretelado con la forma de ser y el modelo de vida que constituye la identidad más profunda de un grupo humano. En este nivel (pero solamente en él) vale la aclaración ya citada de Richard Rorty cuando dice: “el significado central de la expresión *acción inmoral* es ‘el tipo de cosas que nosotros no hacemos’ [...] Si las hace uno de nosotros, o si las hace reiteradamente, esa persona deja de ser uno de nosotros [...]” (R. Rorty, 1991).

En las sociedades actuales, en las que no existe ya aquella homogeneidad cultural de las comunidades premodernas, predomina una dinámica de diferenciación y movilidad interna, y de apertura e intercambio, que favorece el creciente

pluralismo de los valores y formas de vida. En este contexto adquiere validez la reflexión metaética que muestra que las concepciones de la vida buena de las diferentes tradiciones culturales, apoyadas en sus concepciones antropológicas y en sus creencias metafísico-religiosas, etc., solamente pueden ofrecer *fundamentaciones relativas de la ética*, porque dependen de esas creencias y valores particulares, que no pueden presuponerse como universalmente válidos y reconocidos por todos. La hermenéutica y el contextualismo reafirman esta vinculación de los valores culturales y de la “ética” con la identidad particular, histórica, de cada comunidad. Esta situación ha favorecido el desarrollo de las concepciones relativistas y subjetivistas de la ética, que tuvieron auge primero con el existencialismo en la filosofía continental europea y con la filosofía analítica anglosajona de mediados del siglo XX, y que han cobrado nueva fuerza después en las décadas finales del siglo, sobre la base de presupuestos diferentes, a través del pensamiento de los filósofos llamados posmodernos. En esta última línea de pensamiento se ha radicalizado la crítica de la razón y del universalismo moral, pero no se han producido sin embargo teorías éticas alternativas. Voy a indicar ahora de la manera más sencilla y esquemática posible la explicación metaética del relativismo y del subjetivismo moral en general.

El relativismo moral asume a menudo la forma de una teoría rudimentaria sobre el lenguaje valorativo y normativo (relativismo metaético) y sostiene la tesis de que este tipo de enunciados se deben comprender solamente como *expresivos* de ciertos determinantes históricos contingentes y de las creencias particulares de una cultura. No tiene sentido, por lo tanto, pretender una justificación racional de la validez objetiva y universal de los principios y juicios morales. Esta forma de relativismo metaético tiene en su base una teoría del lenguaje moral como *lenguaje expresivo*, que manifiesta vivencias o sentimientos del propio sujeto hablante, o de su grupo de pertenencia, pero carece de significado objetivo.

Otras veces el relativismo moral se presenta además como una posición normativa acerca de *qué actitudes debemos* asumir frente a las prácticas de otras personas y grupos humanos que se orientan por valores incompatibles con los que nosotros aceptamos (relativismo normativo) y sostiene que es incorrecto juzgar sus prácticas o discutir sus valores conforme a nuestros criterios morales, por cuanto nuestros propios valores son tan relativos como los de ellos.

El relativismo moral se suele asociar con la actitud de *la tolerancia y el respeto de las diferencias*. Pero los principios de la tolerancia y del respeto de las diferencias son verdaderos principios morales que deben observarse en toda sociedad, y el relativista niega la pretensión de validez universal de tales principios morales. (El relativista normativo debería tolerar por lo tanto al intolerante y, conforme a su concepción metaética, no podría defender tampoco mediante un discurs-

so su propia actitud de tolerancia frente a la impugnación de dogmatismos fundamentalistas). El no relativista, en cambio, que sostiene la posibilidad de la justificación racional de “verdades” morales objetivas universalmente válidas, puede justificar el deber de la tolerancia y del respeto de la alteridad como principios morales (¡sin desconocer por cierto que existen muchas concepciones no relativistas que son dogmáticas e intolerantes!). El sentido de la tolerancia no es patrimonio exclusivo de los relativistas, y puede sostenerse de manera más consistente en el contexto de una ética no relativista.

Otras teorías metaéticas que suelen relacionarse con el relativismo y, aunque presentan diferencias teóricas relevantes, desde el punto de vista del interés práctico de la ética tienen resultados similares, son el subjetivismo, el emotivismo y el prescriptivismo, por lo menos en alguna de sus formulaciones. *El subjetivismo* interpreta las expresiones morales como enunciados referentes a las actitudes o sentimientos del propio sujeto hablante, de manera que cuando una persona dice que X es bueno, o malo, nos está informando con estas expresiones simplemente que ella aprueba, o desaprueba X. Si la persona habla con sinceridad estos enunciados son *siempre verdaderos*, cualquiera sea su contenido. Si las expresiones morales se entienden de esta manera subjetivista no podría haber desacuerdos ni controversias, como no lo puede haber acerca de las manifestaciones de agrado y desagrado, o de placer y dolor, o de los enunciados de un sujeto *referentes* a estas vivencias interiores de su propia subjetividad.

El *emotivismo* sostiene, en cambio, que los juicios morales no enuncian ni describen nada, sino que hacen un uso expresivo del lenguaje y, por lo tanto, no pueden ser *ni verdaderos ni falsos*. Pero al expresar mis sentimientos como juicios morales (y no como meras expresiones de agrado o desagrado) lo hago con la intención perlocucionaria de *producir dichos sentimientos* en el oyente, es decir de *causar un efecto moralizador*, y de *ejercer una influencia* sobre la conducta de los demás. Para el emotivista, al decir que una acción X es mala, o no se debe hacer, no informo con ello sobre el hecho de mi sentimiento de rechazo frente a X, ni lo describo, sino que lo expreso simplemente, o lo manifiesto, pero al mismo tiempo, *al hacer esto* con el lenguaje, estoy intentando que los demás dejen de hacerlo con sus prácticas. En tal sentido R. Rorty aclara que su programa moral consiste en manipular los sentimientos de la gente para que cesen de hacer ciertas cosas. La pregunta que debería plantearse aquí es cómo justifica el emotivista su derecho a hacer eso. El prescriptivismo comienza por acentuar esto último al sostener que las expresiones morales no hacen un uso expresivo, sino un *uso directivo o apelativo del lenguaje*. Estas concepciones, en la medida en que no reconocen la posibilidad de una justificación racional de los juicios morales, pueden considerarse de algún modo como diferentes variantes del *escepticismo ético*.

Se ha considerado con buena razón que la raíz del escepticismo que reencontramos en estas teorías éticas de la filosofía contemporánea, las cuales han tenido su auge en las décadas centrales del siglo XX, se encuentra en los presupuestos empiristas y positivistas de la epistemología canónica dominante. “El argumento principal de los escépticos en materia ética suele tener estos simples lineamientos: 1) los juicios de valor serían racionalmente demostrables si, como los juicios empíricos, tuvieran como contrapartida ciertos hechos públicamente accesibles. 2) Pero no hay tales hechos o, en todo caso, ellos no son cognoscibles en forma intersubjetiva. 3) Por lo tanto, los juicios de valor no son susceptibles de corroboración racional”.²

3. REVISIÓN DEL PROBLEMA METAÉTICO DE LA JUSTIFICACIÓN DE LA ÉTICA

En un lenguaje metaético más actual podría decirse que el escepticismo de las teorías éticas contemporáneas, tanto en la tradición del empirismo anglosajón, como del existencialismo continental y del pensamiento posmoderno, ha sido tributario de una filosofía del lenguaje (implícita o explícita) que se apoyaba en una teoría semántico-referencial del significado y de la verdad, construida a medida del lenguaje de las ciencias físico-matemáticas, según la cual “el significado de una proposición es el modo de su verificación”, y cuya expresión más dura había sido la fórmula del criterio empirista de significado del positivismo lógico: “Una expresión es literalmente significativa si, y sólo si, es analítica o empíricamente verificable”.³ La expresión “literalmente significativo” se entiende en esta formulación como susceptible de ser mostrado como verdadero o falso. La verdad o falsedad de los enunciados analíticos, como los de la lógica y las matemáticas, se muestra mediante el análisis de la definición de los términos; todos los demás enunciados son significativos si pueden ser verificados o falsados mediante la observación empírica. Como los enunciados morales normativos y los juicios de valor no son ni analíticos ni empíricamente verificables, esta teoría encontraba dificultades insalvables para la comprensión del significado y la validez del lenguaje moral.⁴

En el nuevo contexto teórico del *giro pragmático* de la filosofía más reciente, que parte del segundo Wittgenstein y del giro hermenéutico de la filosofía postheideggeriana, se ha abandonado aquella filosofía del lenguaje y se pone en evidencia, en cambio, que el significado y la validez de todo lenguaje (aún del

² Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, Barcelona, 1984, p. 66.

³ A. J. Ayer, *Language, Truth an Logic*, 2ª ed., 1946, p. 9. Hay traducción castellana: *Lenguaje, verdad y Lógica*, Eudeba, Buenos Aires.

⁴ Cf. W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, 1974.

lenguaje de la física) son constitutivamente intersubjetivos. El significado es *el uso del lenguaje*, y se construye mediante la comunicación entre los hablantes. Las pretensiones de validez (verdad, rectitud moral, justicia) no se plantean en el marco de la relación sujeto-objeto del conocimiento, sino que son pretensiones de reconocimiento que los sujetos se plantean recíprocamente en el discurso. Las pretensiones de validez de los diferentes tipos de actos de habla (incluso de los constataivos, que hacen un uso descriptivo del lenguaje con referencia al mundo objetivo de los estados de cosas o acontecimientos) solamente se puede justificar o acreditar mediante la confrontación de datos y argumentos en un discurso. La validez de las razones o de los buenos argumentos tiene que poder examinarse en un discurso abierto a todas las objeciones y contrargumentos posibles. Mis intuiciones y creencias, o mi manera de ver e interpretar las diversas experiencias, que son fuentes de conocimiento, tienen que trascender su carácter de vivencias interiores del mundo subjetivo, o de *certezas privadas*, para articularse en un lenguaje comunicable y público, en el cual solamente pueden confrontarse y adquirir el rango de un *saber* con pretensiones de validez objetiva.

La teoría discursiva de la justificación racional sitúa, de esta manera, en el mismo terreno el problema de la fundamentación de la ética y el problema de la verdad teórica como problemas diferentes pero que requieren el mismo tipo de tratamiento discursivo y que están conectados entre sí. En el marco de la relación sujeto-objeto del solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia (que es todavía el de las teorías semánticas de la verdad) no se pueden plantear adecuadamente y, por lo tanto, no se pueden resolver, ni el problema de la fundamentación de la ética, ni el problema de la verdad. Sobre estas aseveraciones volveré un poco más adelante al exponer el planteo de las éticas procedimentales que se han desarrollado en este contexto teórico.

Las pretensiones de validez, como la pretensión de verdad proposicional, se plantean en la dimensión pragmática del uso comunicativo del lenguaje. Afirmar algo *como verdadero* equivale a decir que tenemos buenas razones para sostener que se corresponde con lo que es, o que reproduce adecuadamente un estado de cosas real. De manera análoga, decir que algo *se debe* en sentido moral equivale a decir que hay buenas razones que se pueden argumentar en favor de una determinada conducta como obligatoria. La fuerza ilocucionaria de estas expresiones conlleva además el compromiso de dar esas razones o exponerlas al control crítico del discurso, y la promesa de que lo afirmado podrá sostenerse frente todos los contrargumentos posibles. Cuando afirmo algo, no solamente planteo la pretensión de que lo afirmado es verdadero (y esto es así aún cuando miento o hago mera propaganda comercial para vender un producto, porque si no planteara una pretensión de verdad no mentiría ni vendería nada), sino que doy a entender al mismo tiempo que conozco las razones que fundamentan lo que afirmo, y propongo tam-

bién examinarlas en un discurso si se cree necesario. Todo esto es constitutivo del juego de lenguaje de la verdad y forma parte de las presuposiciones pragmáticas del acto de habla de afirmar algo como verdadero. Una exigencia apoyada en amenazas en cambio, por ejemplo, no lleva implícitas tales presuposiciones sino otras completamente diferentes que también entendemos enseguida y diferenciamos de las anteriores ni bien interpretamos los signos de la intención amenazante de quien nos habla.⁵

El problema filosófico principal de la teoría ética moderna y contemporánea ha sido la investigación de nuevas vías de fundamentación de las normas morales de la convivencia que puedan sostener una pretensión de validez independientemente de las divergencias axiológicas y de las diferencias de las formas de vida que se desarrollan en sociedades abiertas, pluralistas y multiculturales, de tal manera que los principios morales puedan ser reconocidos por todos. Se trata de fundamentar unos principios morales que permitan orientar racionalmente a los propios sentimientos morales. Porque si bien es cierto que no existe moral sin sentimientos, también es preciso decir que los sentimientos se vinculan a convicciones y actitudes que es preciso esclarecer o iluminar y rectificar mediante la razón. Es necesario además poder juzgar críticamente sistemas de valores y de normas de la moral social positiva y del derecho positivo (e incluso ciertos sistemas jurídicos considerados en su totalidad) que no respetan derechos humanos fundamentales, o que pretenden imponerse de manera fundamentalista, violando la autonomía moral de las personas.

El positivismo en general no reconoce esta diferencia entre la moral positiva y la moral crítica. Una moral que se atenga solamente al criterio de la sanción social y se oriente por los aludidos sentimientos, como la indignación y la vergüenza, tampoco trasciende los límites del positivismo filosófico; sigue siendo una moral positiva, funcional a los valores y los fines de hecho vigentes en una determinada sociedad, y no alcanza a ser una moral autónoma y crítica. Por otro lado, la “fuerza” y estabilidad de los sentimientos para motivar las acciones y las conductas depende de su retroalimentación a partir de valores fuertes y convicciones compartidas que configuran identidades sociales del tipo de las comunidades tradicionales. En el espacio público de la sociedad moderna no se cuenta con estos respaldos.

Ya en los comienzos de la sociedad y del Estado moderno, como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa del mundo occidental y de las largas décadas de las guerras de religión que habían desangrado y empobrecido a Europa,

⁵ Cf. mi libro anterior: J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2002, cap. 1 “Lenguaje y moral”, pp. 5-16.

grandes filósofos como Hobbes, Locke, Espinosa y Rousseau, recurrieron a la figura del pacto social como vía de legitimación de la autoridad política y del derecho a partir de la libre voluntad de los propios individuos. Kant, por su parte, aunque adopta y reformula la teoría del contrato social en su filosofía política y del derecho, plantea sin embargo una nueva vía, diferente y paradigmática en el pensamiento ético. La situación con la que se enfrentó Kant en la ética era la misma con la que se habían enfrentado la filosofía del derecho y la teoría política y de los contractualistas clásicos: cómo fundamentar las normas morales en una sociedad civil moderna, que ya no puede apelar sencillamente a una tradición cultural y religiosa homogénea, porque estas tradiciones en algunos casos se hallan debilitadas, han sido abandonadas o están divididas. Pero la respuesta kantiana se ofrece como una alternativa diferente, que descarta el contractualismo como no moral. Voy a confrontar ahora, para avanzar en este panorama, dos de las orientaciones más recientes del pensamiento ético que, para una primera identificación elemental, podría denominar como neocontractualista y neokantiana. (Advierto, sin embargo, que estas titulaciones valen solamente como indicativas de las orientaciones generales y no dan razón de la novedad de las propuestas contemporáneas).

4. EL CONTRACTUALISMO. LA ÉTICA DE LOS SOCIOS

Cuando se habla de contractualismo en la ética contemporánea, hay que distinguir dos concepciones muy diferentes que se suelen englobar bajo esta denominación. Una es la concepción sostenida por Rawls, en tanto este autor, y algunos de sus seguidores, piensa en los términos de un contrato celebrado en condiciones ideales de imparcialidad, las cuales han sido diseñadas conforme a una idea intuitiva de justicia que es anterior al contrato y no se deriva de él, sino que proviene de la tradición de la ética kantiana. En Rawls el pacto tiene un carácter meramente hipotético y procedimental, como una estrategia teórica para explicar la razonabilidad de los principios de justicia. La otra concepción, a la que me refiero en este punto, es la que fundamenta la moral social en la descripción de un pacto real implícito, que opera en las relaciones sociales normales, el cual está motivado en el hecho de que los individuos, en la medida en que están interesados en las relaciones de intercambio y cooperación con los demás, concuerdan también en el interés de mantener un sistema de reglas cuya aplicación cuente con su asentimiento, siempre que también todos los demás se sometan al mismo tiempo a ellas.⁶

⁶ Podemos encontrar ensayos que fundamentan la moralidad social sobre estas bases en J-L. H. Mackie, 1977; en David Gauthier, 1986 (*La moral por acuerdo*, Barcelona, 1994); y en Ernst Tugendhat, 1988 y 1997.

El desafío de la convivencia de formas de vida y de culturas diferentes en un mundo globalizado, la fragmentación o declinación de la identidad colectiva interior de las sociedades modernas y la *privatización* de la “ética”, a la que he aludido en los capítulos precedentes, ha llevado a plantear en la filosofía contemporánea la pregunta (que encontramos formulada en E. Tugendhat, 1997) de si no deberíamos entonces, como es usual en la ética anglosajona actual, con excepción de los filósofos que siguen la tradición kantiana, contentarnos con el contractualismo, el cual se limita a justificar los acuerdos fácticos que todos los individuos, cualquiera sea su concepción del bien, pueden aceptar para resguardo de sus intereses. El contractualismo muestra que, de hecho, en la medida en que los individuos están interesados en mantener relaciones de intercambio y de cooperación con los demás, concuerdan también en el interés de mantener un sistema de reglas cuya aplicación cuente con su asentimiento, y que ellos respetarán estas reglas siempre que también todos los demás se sometan al mismo tiempo a ellas.

Con la Ilustración se había iniciado una crítica de la tradición y de la cultura que debilitó la fuerza de los presupuestos anteriores; este proceso no se ha detenido, sino que se ha radicalizado con la crítica posmoderna de la propia Ilustración y el abandono de su fe en la razón. Este acontecimiento tiene consecuencias significativas para la fundamentación de la moralidad. En esta situación los individuos sólo pueden apelar horizontalmente los unos a los otros, tratando de convencerse de que es de interés recíproco el llegar a acuerdos acerca de la regulación normativa de la interacción. En esta relación está claro que sólo pueden ser admitidas “normas simétricas”, cuya vigencia pueda ser considerada como “igualmente buena para todos” en un proceso de *negociación* que concluye en un consenso fáctico, o en una suerte de *contrato moral*. Lo que se alcanza por esta vía contractualista, o consensualista, no es la fundamentación de una pretensión de verdad, sino un acuerdo de voluntades, o *la decisión* común de aceptar la autorregulación de la interacción. El situar el acuerdo directamente en el plano volitivo del querer, o de la decisión, tiene la ventaja de que ya no es necesaria otra mediación para el pasaje de la teoría ética a la praxis.

Los contractualistas argumentan que la moral fundamentable mediante este proceso intersubjetivo será ciertamente una moral mínima y siempre empíricamente revisable. Pero esto no la convierte en meramente relativa. Más bien al contrario, puede decirse que relativas eran las éticas tradicionales derivadas de verdades superiores que dependían a su vez de las creencias particulares o provincianas de cada cultura. Históricamente la moral mínima es un desarrollo tardío que sólo aparece una vez que han perdido la credibilidad intersubjetiva todas las verdades superiores. Sólo entonces —es decir, ahora— resulta visible la precariedad de la condición humana real originaria y se plantean de manera directa, despojadas de la envoltura de las antiguas fundamentaciones superiores, las exigencias recípro-

cas de no agresión, de respeto y de cooperación mutua, que constituyen el contenido de una moral mínima, común a todos los hombres. Algunos autores piensan que, mientras basada en la condición humana en cuanto tal, ésta es una moral universal y puede exigir un respeto igual por parte de todos los individuos.

Puede aceptarse que lo que hace el contractualismo es explicitar y formular las reglas de juegos que son de hecho observadas por los propios actores sociales dentro de ciertos campos de la interacción en la sociedad moderna, especialmente en la economía y en la política. Puede considerarse incluso que estas reglas sociales se corresponden aproximadamente con las formalidades normalmente observadas en cierto estrato o nivel *de todos* los juegos de interacción en esta sociedad. Lo que es dudoso es que estas reglas tengan un carácter propiamente *moral*. Y lo que resulta inaceptable es la teoría contractualista de que esta sea toda la moralidad real y posible, o que agote toda la riqueza de significado de la ética en la vida humana.

Sin una moral social mínima como la que fundamenta el contractualismo, que incluye deberes de respeto a las cláusulas contractuales, de cooperación, de lealtad, etc., no podría funcionar por cierto ninguna sociedad. Como ha sido destacado por muchos autores, hasta una banda de ladrones sólo puede existir y operar si sus miembros son “morales” en este sentido. Toda asociación en torno a determinados intereses comunes tiene que respetar en su interior estas normas, aunque no las observe hacia fuera, en sus relaciones con los no socios, como es el caso de los códigos de ética y de las prácticas de autoprotección de los miembros de las asociaciones de tipo corporativo. Es proverbial incluso el rigorismo de la estricta observancia de esta “moral” y la severidad de las sanciones de la deslealtad o de la infracción de sus códigos, que caracteriza a la mafia. Todos estos tipos de asociación ilícita cultivan incluso alguna forma de estima recíproca o de relaciones de fraternidad entre sus miembros. Pero en esta concepción no hay motivos para el mantenimiento de las mismas normas en relación con los otros, con quienes no tenemos intereses comunes de intercambio y cooperación. En muchos casos incluso la apertura y el igual tratamiento de los no socios entraría en contradicción con los propios intereses particulares de la corporación. La mayoría de las veces este tipo de “moral por acuerdo” es cerrada, y sus códigos tienen que permanecer reservados porque los consensos privados entre sus miembros conllevan casi siempre una cláusula implícita y, a veces, el juramento explícito del secreto para la autoprotección y *el mantenimiento de las apariencias*. En cualquier caso, este tipo de “ética” tiene un alcance siempre limitado y carece de razones para fundamentar y motivar la universalizabilidad de sus normas, y no está disponible a la crítica externa de los terceros excluidos del consenso “entre nosotros”. En este aspecto, el contractualismo tiene en definitiva las mismas limitaciones particularistas que las éticas tradicionales fundadas en los valores y creencias de una cultura particular.

Al ingresar en un club social, o en un gremio profesional, firmamos un contrato de adhesión, asumimos el compromiso de observar los estatutos de la institución y la obligación de respetar ciertas normas de trato recíproco de los socios. Obtenemos a cambio determinados derechos y beneficios que son privilegios vedados a los no socios. El reglamento de nuestro club puede contener incluso algunas normas de conducta que son de carácter moral. Pero no parece adecuado pensar la moral conforme a este modelo del estatuto de un círculo privado de amigos o de socios (como parecen pensarla los contractualistas) porque lo que diferencia a las normas morales es que obligan a todos y exigen un igual tratamiento de todo ser humano en cuanto tal.

Otra crítica fuerte que puede hacerse al contractualismo es la que se refiere al carácter transaccional de esta moral, en la cual yo me obligo a cumplir ciertas normas con el fin de que los otros hagan también lo mismo. Pero entonces, en las situaciones en las que no se da esta relación de intercambio, o cuando mi infracción no tuviera consecuencias para la contraprestación de los otros (porque permanece encubierta, por ejemplo) no tendrá ningún sentido observar la norma. Ya Platón, en el libro II de *La República* había discutido largamente este asunto, mostrando que, si empleamos un criterio de utilidad, es mucho más ventajoso ser injustos, siempre que podamos, cuidándonos de mantener la apariencia de probidad, que ser siempre honestos y querer el bien por sí mismo, sin preocuparse de las apariencias (Del que se cuida de las apariencias no sabemos si obra bien por amor a la justicia, o solamente quiere *aparecer* como justo por las ventajas del reconocimiento social que le permite *ser* injusto y permanecer impune). Se comportaría por lo tanto de manera más sagaz quien violara las normas morales siempre que le resultara provechoso y pudiera hacerlo sin ser descubierto. “La injusticia es más útil [o ventajosa] que la justicia [...] aunque todos la elogien en público, engañándose mutuamente los unos a los otros, ante el temor de ser objeto ellos mismos de alguna injusticia” (*La República*, I, II, 3). Por eso Hobbes, que sostenía que es el propio interés egoísta de los individuos el que los fuerza a celebrar el pacto social, pensaba sin embargo, con el realismo que lo caracteriza, que el mantenimiento de los pactos solamente puede ser asegurado mediante el miedo a la fuerza sancionatoria de un poder estatal absoluto y siempre vigilante. Por desagradable e inaceptable que nos parezca, esta es la única solución disponible al problema de Platón en el contexto teórico del contractualismo de tipo hobbesiano.

Para obviar la solución hobbesiana (absolutista, o por lo menos antiliberal) del problema, algunos contractualistas contemporáneos, como Ernst Tugendhat, moviéndose en círculo, tienen que presuponer un metacontrato mediante el cual los individuos deberían acordar que van a resolver sus conflictos mediante la negociación de contratos, y en el cual se *comprometen a mantener las promesas* contractuales de éste y de todos los otros contratos. “Entrar en la sociedad moral es

como hacer una promesa de segundo orden” (Tugendhat, 2002, p. 130).⁷ El neocontractualismo liberal abandona otras veces el recurso a la promesa contractual, para apoyarse en dos condiciones empíricas: a) el igual interés de las partes y la equivalencia del beneficio que ellas obtienen mediante el contrato moral; b) el control recíproco del mantenimiento de las reglas observadas por parte de los propios interesados. Esta manera de respaldar una moral por acuerdo puede aparecer como muy realista. Pero su buen funcionamiento debería contar con una presuposición mucho menos realista que la hipotética “situación originaria” de Rawls, a saber: debería presuponer que las condiciones de igualdad y de imparcialidad imaginadas por Rawls no son una construcción teórica, sino la situación real en que se encuentran normalmente las partes (en cuyo caso, además, el contrato moral sería superfluo). Si se prescinde finalmente de tales presuposiciones empíricas, refutables por la más superficial observación de los hechos, y se atiende a las desigualdades naturales de fuerzas y capacidades, y a las enormes desigualdades sociales existentes, se comprueba que las asimetrías de las relaciones de poder hacen ilusorio todo contrato moralmente equitativo negociado sobre la base de la fuerza o capacidad negociadora de las partes, y especialmente el respaldo del respeto de lo pactado mediante el solo control recíproco.

El que sea o no beneficioso seguir una convención particular depende del propio poder de negociación, y la persona fuerte y con talento tendrá más poder que la persona débil y enfermiza. Esta última produce además poco valor de cambio, y lo poco que produce puede ser sencillamente expropiado por los demás sin temor a la venganza. Como es poco lo que se gana de la cooperación con los débiles, y no hay que temer venganza alguna, el fuerte tiene pocos motivos [desde el punto de vista de sus intereses] para aceptar convenciones que ayuden a los débiles.⁸

Algunas teorías contractualistas actuales permanecen inmunes, sin embargo, a estos argumentos, por cuanto aclaran que su concepción no presupone de ningún modo que existan de hecho condiciones de simetría entre todos los seres humanos, sino que sostiene sencillamente la tesis de que la conducta moral, el respeto recíproco, la justicia, etc., solamente son posibles entre quienes se encuentran en estas condiciones de igualdad. Admiten por lo tanto que los más débiles y vulnerables quedan efectivamente fuera del alcance de la protección del contrato

⁷ Cf. J. De Zan, “E. Tugendhat: Filosofía analítica y fundamentación de la ética normativa”, *Teoría*, Revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. Nac. de Tucumán, n° extraordinario en homenaje al Prof. Dr. Roberto Rojo, 2004, pp. 159-176.

⁸ Will Kymlicka, “La tradición del contrato social”, en P. Singer, *Companion to Ethics*, 1991. Trad. esp. *Compendio de ética*, Madrid, 2000, p. 271.

moral (cf. Gauthier, 1986, p. 268). No podría proseguir aquí esta discusión, y me tengo que limitar a señalar que tal teoría no sólo me parece provocativa de una condigna indignación moral, sino que es contradictoria con la comprensión normal de lo que es una moral.

El propio Tugendhat, que ha propuesto una versión muy refinada de la teoría ética contractualista, formula otras dos críticas a las versiones más estándar de esta doctrina. 1) El contractualismo explica la moral por razones egoístas. Ahora bien, si las normas morales son establecidas mediante un contrato que los individuos se ven llevados a celebrar por los motivos premorales del egoísmo, ¿cómo se podría entender entonces la conciencia moral? (2002, p. 128). El contractualismo carece de motivaciones para el desarrollo de la conciencia moral y para despertar buenos sentimientos morales. Estos sentimientos no podrían originarse o motivarse a partir de las negociaciones y del acuerdo de compromiso que puede protocolizar un mero contrato. 2) “Las palabras bueno y malo en su acepción gramaticalmente absoluta no pueden cobrar sentido alguno desde una base contractualista”. Es decir, el contractualismo carece de una idea de bien en sentido moral, y solamente emplea la palabra “bueno” en sentido relativo, o instrumental, como bueno para tal o cual fin, como medio para los propios intereses, o como útil para otra cosa. La moral queda degradada a la categoría de instrumento, o de medio para el logro de otros fines o ventajas no morales. Entonces no trato a las otras personas como fines en sí mismos, sino como medios para mis propios propósitos. El contractualismo es una estrategia de instrumentalización recíproca: yo me abstengo de hacer tales cosas al otro para que (o a condición de que) él se abstenga de hacérmelas a mí, y para que ambos podamos confiar recíprocamente y así mantener una relación provechosa. Solamente una comprensión no instrumental del principio de la moralidad permite justificar su validez universal e igualitaria. Por eso Tugendhat considera al contractualismo vulgar como *una cuasi-moral*. “Para aquel que tiene un *lack of moral sense*, sea por causas patológicas o por decisión propia, la cuasi moral contractualista permanece siempre, desde luego, como algo disponible y conveniente, porque no presupone conciencia moral alguna. Se puede decir sencillamente que ella es ‘la moral’ de quien no tiene ningún sentido moral”, o de quien carece de conciencia y de sentimientos morales.⁹

⁹ Tugendhat, 1978, pp. 74-76. La versión sofisticada de esta teoría que presenta el citado autor no escapa sin embargo a muchas de estas críticas, cf. J. De Zan, 2003.

5. EL UNIVERSALISMO. UNA ÉTICA PARA TODOS

Resulta evidente para todo lector atento de los escritos éticos fundamentales de Kant, que uno de los propósitos del filósofo de Königsberg era mostrar precisamente la independencia y la superioridad del principio de la moralidad, tanto frente a los meros sentimientos e inclinaciones, como frente a los intereses egoístas y a las estrategias de la racionalidad instrumental del contractualismo hobbesiano (inevitable sin embargo en las relaciones funcionales, económicas y jurídico-políticas), superar las limitaciones de estas concepciones anteriores y sostener la validez universal de los principios morales mediante una fundamentación racional que no se apoya tampoco en los presupuestos histórico-contingentes y particulares de la “ética” de las comunidades tradicionales, ni se deriva de postulados teóricos (antropológico-metafísicos) o de verdades superiores accesibles solamente a la fe religiosa, sino que parte de la reflexión de la propia razón, de la conciencia y de la voluntad moral autónoma, y lleva a cabo una reconstrucción racional del sentido moral del bien y del deber que es intrínseco al obrar humano en cuanto tal. No es este el lugar para exponer y discutir los logros y las deficiencias de la ética de Kant. Solamente me voy a referir ahora brevemente a los rasgos fundamentales de la ética kantiana que han sido recuperados por las teorías éticas contemporáneas.

Para introducir de manera sencilla la novedad del planteamiento kantiano se podría decir que la filosofía anterior había buscado la explicación del origen y el sentido de lo moral en alguno de estos tres principios: o bien 1) *en la naturaleza*, ya sea en la naturaleza del hombre y en su deseo natural de felicidad, o en un orden natural cósmico; o bien 2) *en la historia*, es decir en las tradiciones, convenciones y costumbres de la comunidad, o 3) *en una ley de origen trascendente*, que viene desde más allá de la naturaleza y de la historia: la ley divina. Kant pensó que para fundamentar la ética no era posible ni necesario recurrir a ninguno de esos presupuestos anteriores, que se basaban en concepciones antropológicas, metafísicas o teológicas problemáticas, o bien en hechos históricos particulares y contingentes. Así como en la *Crítica de la razón pura* había buscado en la propia actividad del sujeto del conocimiento las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la validez objetiva de conocimiento, en la *Crítica de la razón práctica* buscará también en el propio sujeto del juicio moral y de la acción el principio de la moralidad.

La ética de Kant no pretende prescribir *qué* debemos hacer, sino *cómo* debemos obrar y tratar a los demás, cualesquiera sean los fines que nosotros nos proponemos en nuestras acciones. En este sentido es una ética formal, porque tiene en cuenta que hay una innumerable diversidad de fines valiosos que los hombres pueden proponerse en su vida, y Kant pretende mostrar que, si bien el contenido y los fines de las acciones humanas no son moralmente irrelevantes (como a veces se ha interpretado de manera incorrecta), lo que es formalmente decisivo para la

calificación moral de las acciones y de las personas no es el contenido material de lo que hacen (por ejemplo escribir sobre ética, dictar sentencias justas en un tribunal, o lavar los platos en la casa del filósofo y del juez), no son sus actividades y formas de vida (profesiones, costumbres, valores culturales, etc.) ni el éxito de sus propósitos, sino “la buena voluntad”, que no es la mera “buena intención”, sino la rectitud del querer que pone todo lo que está de su parte para obrar bien. El principio moral debe interpretarse como un criterio universal para juzgar la moralidad intrínseca de las acciones en sí mismas (cualquiera sea su materia), y manda directamente una *forma* de obrar, con independencia de los fines, es decir, “sin condicionar esta conducta al logro de ningún otro propósito” más que el de obrar moralmente bien. En cuanto esta ley moral no está condicionada al logro de ningún fin es (en el lenguaje de Kant) un *imperativo categórico* y no meramente hipotético.

La moralidad de la acción no reside en su mera adecuación externa a una norma. Esta conformidad con la ley es lo que define *la legalidad* en el sentido jurídico. Pero la acción conforme a la ley puede estar determinada, sin embargo, por motivos no morales (como el interés o la inclinación) o incluso por motivos inmorales (como la hipocresía). Kant tiene en cuenta la teoría que explica el sometimiento a la ley porque las penas a las que se expone la infracción son mayores que las ventajas que se podrían obtener mediante su incumplimiento. (Por eso para que una norma jurídica sea eficaz la multa tiene que ser mayor que el beneficio de la posible infracción). Pero este mecanismo no funciona, sin embargo, en la moral. Las leyes civiles y el derecho son coactivos, se obedecen por temor a la fuerza sancionatoria del Estado, y en este sentido son heterónomas. El deber moral, en cambio, es estrictamente autónomo, su “fuerza” emana solamente de la convicción de lo que es correcto y del sentimiento de respeto del deber.

Esta ética no es *formal* por lo tanto en el sentido superficial de la formalidad externa de la conducta. La moralidad no consiste en obrar “conforme al deber” o a ciertas reglas (legalismo, fariseísmo), sino que ella reside en la motivación más profunda que mueve y orienta la acción. En la primera formulación kantiana el imperativo moral dice: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal”. El criterio de la moralidad de las máximas por las que se rige la conducta es la *universalizabilidad*. El imperativo está formulado en primera persona porque el examen de la universalizabilidad de sus máximas es un test que cada uno debe hacer al mismo tiempo de manera autónoma en su propia conciencia, pero lleva implícita la idea de reciprocidad y de intersubjetividad. Se trata por lo tanto de un principio de justicia. La ley moral es igual para todos. Si reflexionamos sobre lo que hacemos cuando obramos mal —advierte Kant— nos daremos cuenta de que en realidad no podemos querer que nuestra máxima sea seguida por todos, sino más bien al contrario, porque la ventaja está en transgredir una ley mientras los demás la respetan. La inmoralidad

consiste entonces en exceptuarme a mí mismo (para mi propio provecho) del cumplimiento de una ley general, y adoptar una forma de obrar que no podría admitirles a todos los demás.

El *principio de universalizabilidad* de Kant, como criterio de la moralidad de las conductas, ha dado lugar a muchas interpretaciones y propuestas para hacerlo operativo en la práctica. Se ha observado con razón que las ideas de intersubjetividad y de reciprocidad simétrica implícitas en su planteo no han sido tematizadas y no tienen viabilidad efectiva dentro de esta filosofía, porque el examen de la *universalizabilidad* es concebido por Kant como un experimento mental de la reflexión de la conciencia moral del propio sujeto y no tiene en cuenta ningún procedimiento de confrontación real que permita una crítica de la subjetividad. No obstante estas observaciones, y otras que se pueden realizar, todas las teorías universalistas de la moral que se han propuesto en la filosofía contemporánea se reconocen ampliamente deudoras de Kant.

El principio universal de la moralidad no es puramente formal y carente de contenido. Su contenido universal está explicitado en la segunda formulación de Kant, que enuncia el deber incondicionado de tratar a la humanidad, es decir, a la persona humana en cuanto tal, tanto en uno mismo como en todos los demás, siempre como fin y nunca como mero medio. La segunda fórmula explicita el modo como debe entenderse la primera, es decir que debo observar el principio de la reciprocidad simétrica de las reglas del comportamiento por sí mismas, porque son las normas justas, y no de manera meramente instrumental, para que los otros las respeten con respecto a mí. Este mandato moral de *no instrumentalizar a nadie* en función de otros fines implica al mismo tiempo la descalificación de toda comprensión instrumental de la propia moral (como el utilitarismo y el contractualismo).

El respeto de la persona humana en cuanto tal y como fin en sí misma, o auto-fin, es el verdadero fundamento del universalismo moral, por cuanto esta propiedad de ser persona y fin en sí mismo, de ser-para-sí, y no para-otro, o de-otro, es una propiedad que le compete por igual a todo ser humano en cuanto ser racional, independientemente del color de su piel o de su posición social, de sus cualidades físicas o intelectuales, de su manera de vivir o de su cultura, etc. Tratar a toda persona como fin en sí mismo quiere decir considerarla como sujeto de los propios fines que ella se propone en su libertad. No como otro objeto de mi conocimiento y acción, sino como otro sujeto, que es el centro de su propio mundo. Esta forma de relacionarme con el otro como otro exige un descentramiento de las perspectivas del propio yo, una apertura del egocentrismo natural, y esta apertura está en la base, no sólo de la moralidad, sino de toda la intersubjetividad humana, de la idea de verdad, de los valores estéticos, jurídicos y del espacio público de lo político. Toda esta riqueza de significado implícita en el punto de vista moral uni-

versal de Kant, es la que ha sido explicitada y puesta de relieve por la renovación contemporánea del universalismo.

Kant habla de un *imperativo* moral porque tiene en cuenta que el ser humano está motivado por diferentes inclinaciones y deseos de su naturaleza interna y por orientaciones externas de la sociedad y de la cultura. En este campo de fuerzas que atraviesan la vida humana, la voluntad tiene que decidir, orientada por el juicio de la razón. Pero el mandato moral no viene de ninguna instancia exterior, sino de la propia voluntad racional autónoma que gobierna sus inclinaciones y se conduce con libertad frente a las presiones externas. Solamente de la voluntad racional autónoma que se dicta su propia ley puede decirse que es moral (moralmente buena o mala) y responsable de sus acciones. Sin esto no habría sujeto moral. La ley moral no viene dada tampoco por ninguna autoridad superior, ya sea de la tradición, de la religión o del poder. Estas son diferentes formas de heteronomía, pero en la medida en que la voluntad está regida por una ley o alguna fuerza que es ajena a ella misma, no puede ser moral.

El deber moral implica, por lo tanto, la conciencia de una autoobligación, que el sujeto tiene que aceptar por sí mismo, porque se lo impone su propia razón y se conecta con su identidad esencial como ser racional, y cuya validez es independiente del hecho de que, además, esté respaldado o no por alguna autoridad o por alguna sanción, ya sea de carácter social o metasocial. (Aquí tiene su fuente este concepto que he definido en el capítulo 1.7, y que reitero ahora, porque quizás se entiende mejor en el contexto de toda esta concepción de la ética). Esta propiedad es la que Kant definió con el concepto de *autonomía* de la voluntad moral. No tendría sentido por lo tanto decir, por ejemplo, que algo es un deber moral, pero yo no estoy de acuerdo. Sí es posible en cambio que, de hecho, a pesar de todo, uno obre mal, llevado por sus inclinaciones. La diferencia y la tensión entre lo moral y la facticidad de las prácticas no es ningún argumento contra la validez de las normas. Esta diferencia, que es característica de la moral, es la que hace necesario explicitar las normas y los principios morales para juzgar y corregir las prácticas.

Parece que el formalismo de la ética kantiana y el criterio de la universalizabilidad dejan de lado la consideración del bien integral de la persona, o del bienestar concreto de la vida y, en general, de las consecuencias de las acciones. Estas consideraciones no se hacen jugar efectivamente en la *fundamentación* de la ética y en la formulación del criterio universal de la moralidad. Pero todo esto está presupuesto como *el contenido de las máximas* a las que se refiere la primera fórmula del imperativo. Las máximas condensan el contenido concreto de valores y actitudes de la vida moral y forman el horizonte axiológico de una red de prácticas o costumbres en las cuales se configura la identidad particular y el proyecto de vida de una persona o de un grupo. Algunas máximas a las que aplica Kant el test

de la universalizabilidad para mostrar su rectitud moral son, por ejemplo, las que se refieren al cuidado de sí y al desarrollo de las propias capacidades, al mantenimiento de las promesas, a la ayuda al prójimo, etc. No se trata, claro está, de universalizar mis (o nuestras) máximas (como obligatorias para los demás), sino de cuestionar su *moralidad* siempre que no estuviéramos dispuestos a aceptar que también los demás las pueden adoptar (como permitidas). Las máximas que no son universalizables *en este sentido restrictivo*, son inmorales.

La *aplicación* de las máximas de la conducta a las acciones concretas, en las diversas situaciones, tiene que tener en cuenta y valorar al mismo tiempo las consecuencias de las acciones. Pero los requerimientos del mayor bienestar (o de la felicidad) no deben llevar a la violación de los principios, ni mucho menos sustituirlos. Conforme a esta concepción kantiana escribe Rawls en la primera página de su *Teoría de la justicia*: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar [...] Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones”.

6. LAS ÉTICAS PROCEDIMENTALES

La renovación contemporánea del universalismo de la moralidad kantiana se ha concentrado especialmente en la cuestión procedimental de la justificación racional de principios morales, como el principio de justicia, y de cómo hacer operativo el punto de vista moral. Según Rawls tenemos una noción intuitiva de lo que significa tratar con igual consideración a las personas porque cada persona importa por sí misma, pero dada la vaguedad de nuestro sentido de la justicia, es preciso encontrar un procedimiento que nos permita precisar sus exigencias y justificar la imparcialidad de los juicios y las decisiones morales a fin de poder establecer términos equitativos de cooperación y fomentar instituciones justas. La idea del contrato social ofrece para Rawls un procedimiento como el buscado. Él cree que el problema de este procedimiento no radica en la idea misma de contrato, ni en el autointerés de las partes, sino en las condiciones fácticas, y especialmente en las desigualdades de poder existentes en la sociedad real. La única garantía de lograr un contrato social en el que todos los individuos obtengan una participación equitativa en las cargas y beneficios de la sociedad, es que ellos puedan negociarlo desde una posición de estricta igualdad. Como esa condición está muy lejos de darse en los hechos, se trata para Rawls de idear un procedimiento que permita pensar cuáles son los principios de justicia que todos aceptarían y estarían dispuestos a acordar en una situación ideal de estricta igualdad.

Los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en la que viven. Pero su

acuerdo, como todos los acuerdos válidos, tienen que proceder conforme a unas condiciones adecuadas. En particular, esas condiciones tiene que emplatarse equitativamente a las personas libres e iguales, y no deben permitir que algunas estén en posiciones negociadoras más ventajosas que otras. Además, hay que excluir cosas tales como amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude (John Rawls, 1996, p. 53).

Esta situación ideal es la que la teoría rawlsiana de la justicia denomina “posición originaria”. Se trata de una construcción hipotética que permite analizar cómo razonarían los individuos si ignoraran todas las desigualdades de sus condiciones naturales y sociales, e ignoraran también cuáles son sus propios deseos e intereses particulares. En la medida en que no se concibe otra forma de racionalidad más que la razón instrumental de la tradición empirista, la estrategia teórica de Rawls se ofrece como un ingenioso dispositivo para que esta razón instrumental, “guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos”, e instrumento de cálculo para corregir nuestras decisiones “cuando están basadas en una falsa suposición o elegimos medios insuficientes para el fin deseado”,¹⁰ no obstante su ceguera moral, funcione sin embargo como si fuera la razón práctica kantiana. Como lo ha mostrado Rawls, en estas condiciones ideales de la “posición originaria” la misma razón instrumental puede ver con claridad el sentido de la justicia, argumentar con imparcialidad, y llegar a un acuerdo razonable acerca de cómo deben formularse los principios de justicia que traten a todos como iguales y compensen las desventajas y la mayor vulnerabilidad de los menos favorecidos.

La diferenciación entre la moral positiva, con la escala de valores de hecho vigentes en una sociedad particular, y los juicios de una moral crítica, presupone la posibilidad de fundamentar mediante buenos argumentos principios morales universalmente válidos, es decir, que se pueden justificar racionalmente como vinculantes para todos. A esta posición se la ha llamado en la metaética: “cognitivismo moral”. El cognitivismo fue desacreditado al comienzo en los debates de este campo de la ética porque algunos de sus defensores adoptaron una errónea posición “descriptivista”, que sostenía que los juicios morales son enunciados descriptivos de algún tipo de hechos o de propiedades reales de las acciones, naturales o no naturales. Pero esta disputa deja de tener significado en la medida en que se aclara que la fundamentación racional de la ética no se apoya por cierto en la descripción de ninguna clase de hechos. (Tampoco la validez de las teorías de las ciencias se demuestra por otro lado mediante la mera descripción de hechos, como pretendía el positivismo). Se admite en general en la filosofía contemporánea pospositivista que la racionalidad de los enunciados y de las acciones humanas depende de las buenas razones que puedan justificarlas y de la

¹⁰ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, l. III, parte III, sec. III, edic. esp. de F. Duque, pp. 614-622.

disponibilidad de los sujetos para exponerlas y confrontar estas razones mediante el discurso. En tal sentido, una afirmación o una acción injustificada e injustificable, es decir, que no se quieren o no se pueden justificar mediante buenas razones, se pueden considerar con todo derecho como no razonables y de dudosa racionalidad.

Las condiciones de posibilidad y de validez del *discurso* moral han sido estudiadas principalmente por la *ética discursiva* (también llamada “ética comunicativa” o “ética del diálogo”), iniciada a comienzos de los años setenta por los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Para comprenderla es preciso tener en cuenta, ante todo, la definición convencional del “discurso” como *diálogo argumentativo*, con la que trabajan estos autores, y no confundir su concepto del “discurso” con el sentido de esta palabra en el uso corriente o en otros contextos filosóficos diferentes. El “discurso argumentativo”, en el sentido específico en el que lo entienden estos autores, es el procedimiento adecuado para el tratamiento de *cuestiones de validez*, o para la búsqueda *cooperativa* de la verdad mediante la confrontación de argumentos en pro y en contra de la aceptación de un enunciado, de una teoría, de una norma o de una ética. En cuanto tal, se diferencia también de la “negociación” como proceso *competitivo*, que suele tener lugar especialmente en *situaciones de conflicto* (de intereses o de poder), el cual es un procedimiento en parte también discursivo (de ahí la posible confusión) pero en el que las partes están orientadas al logro de sus propios beneficios particulares, y consiste en transacciones mediante las cuales los involucrados tienen que ceder parte de sus pretensiones para obtener a cambio alguna ventaja o evitar pérdidas mayores. Las partes intervinientes en un juego cooperativo, como el discurso, no buscan intercambiar ventajosamente cosas o prestaciones diferentes, sino que todos están interesados en lo mismo como un bien común indivisible (como la verdad o la justicia), el cual no se negocia y no puede ser objeto de transacciones. El discurso puede considerarse como el caso paradigmático de un juego de suma positiva en el que todos ganan o todos pierden. El éxito de un discurso teórico (como el de la ciencia) o de un discurso práctico (como el de la ética) está en el orden del *conocimiento objetivo*, consiste en la clarificación y la crítica, o la justificación racional de las pretensiones de validez de los juicios. La *negociación*, en cambio, es un juego competitivo de suma cero, en el que lo que gana una de las partes es lo que tiene que ceder la otra, aunque una de las estrategias de negociación suele ser el persuadir al adversario, o al competidor, de que la oferta que le hacemos es igualmente beneficiosa para ambos. El éxito de una negociación se concreta en un contrato (pacto o armisticio) que protocoliza el acuerdo de la *voluntad subjetiva* de las partes. Las negociaciones son *juegos de poder* en los que se hacen jugar amenazas y contraamenazas (abiertas o encubiertas), se ofrecen concesiones recíprocas, promesas y pagos compensatorios, y cada una de las partes calcula las ventajas y desventajas de las distintas alternativas, tal como lo analiza,

incluso con modelos matemáticos, la teoría de los juegos estratégicos (cf. O. Höffe, 1979, p. 64). El fracaso de la negociación puede dar lugar a la confrontación o a la lucha, que es la continuación del mismo juego de la negociación con otros medios (para evocar la expresión de Clausewitz), con medios ya no meramente discursivos y retóricos. Es claro que si no se acepta la diferencia entre *pretensiones de validez* y *pretensiones de poder*, como sería el caso de Nietzsche, de Foucault, o de Chantal Mouffe, por ejemplo, la contraposición de estos dos conceptos carecería de sustento y se borraría la diferencia entre un juicio moral y una pretensión de hegemonía, o un acto de poder.

Es evidente que cuando se trata de resolver un problema como este que estamos discutiendo ahora, de la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, por ejemplo, todos los que aceptamos la discusión damos por supuesto que solamente debemos hacer valer argumentos racionales y que no tendría sentido buscar un acuerdo, o una transacción, por medio de negociaciones estratégicas del tipo mencionado. Es decir, en la filosofía y en la ciencia en general, la racionalidad estratégica carece de sentido y validez. Todo aquel que acepta participar en una discusión de problemas teóricos o en un discurso moral, por el solo hecho de entrar en ella manifiesta prácticamente también su aceptación y reconocimiento público de las normas y condiciones no estratégicas de esta comunidad de comunicación o de discurso.

¿Qué se entiende ahora como comunidad de discurso, y cuáles son reglas? Es claro que no es el caso, ni siquiera, de mencionar aquí reglas lógicas del razonamiento o reglas pragmáticas de la argumentación racional. Lo que interesa explicitar ahora son las condiciones normativas, específicamente morales del discurso, cuya relevancia ha sido destacada por la ética discursiva. “En la argumentación racional en cuanto tal, que está implícita en cualquier discusión de problemas [tanto teóricos como prácticos], y no solamente en toda ciencia, se presupone la validez universal de normas morales” (Apel, 1972, p. 397). En la medida en que el discurso argumentativo no es para el ser humano una actividad meramente posible, orientada a fines contingentes, sino la actividad constitutiva de la racionalidad que lo identifica y lo diferencia de todas las otras especies de animales, se puede decir también, en el sentido de la filosofía kantiana, que “las normas de la cooperación en el discurso argumentativo son obligatorias incondicionadamente, esto es, son categóricas” (Apel, 1990, p. 21).

La validez de los argumentos en general no puede ser justificada y controlada mediante el discurso sin presuponer en principio una comunidad de seres racionales con la competencia comunicativa para confrontar sus razonamientos, para llegar a entenderse intersubjetivamente, y sin presuponer al mismo tiempo el reconocimiento de las condiciones morales de razonabilidad, honestidad y respeto re-

cíproco, etc., sin las cuales no sería posible ningún diálogo y entendimiento intersubjetivo. “Resulta evidente que incluso la validez del pensamiento individual o solitario depende, por principio, de la justificabilidad de los enunciados lingüísticos en la comunidad real de comunicación. ‘Uno solo no puede seguir una regla’ y lograr validez para su pensamiento en el marco de un ‘lenguaje privado’. Así interpretaría yo en nuestro contexto la conocida tesis del segundo Wittgenstein” (Apel, 1972, p. 379). Esta dimensión comunicativa es una propiedad constitutiva del pensamiento racional en cuanto tal. El pensar, en cuanto argumentativo, necesita siempre *dar* razones para que sus *creencias* subjetivas, privadas, se transformen en *saber*; y para seguir pensando necesita *recibir la devolución de sus razones* de parte de los otros, confirmadas, cuestionadas, corregidas o refutadas. Este procedimiento discursivo de la justificación racional adquiere una relevancia especial cuando se trata de justificar o fundamentar normas. Una norma solamente puede ser moralmente válida en la medida en que puede fundamentarse en un discurso racional público, de tal manera que las consecuencias de su aplicación pueda obtener el asentimiento de todos los afectados. Este es el principio procedimental básico de la ética discursiva.

Ahora bien, “conjuntamente con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también la observancia de aquellas 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 ver corroboradas sus pretensiones de validez. “El mentir, por ejemplo, haría evidentemente imposible el diálogo de los argumentantes; pero lo mismo vale ya también para la negativa a entenderse críticamente con los otros, o la no disponibilidad para el diálogo [es decir: para *dar y aceptar* explicaciones y argumentos]. Dicho brevemente: en la comunidad de argumentación se presupone el reconocimiento recíproco de todos los miembros como participantes de la discusión con igualdad de derechos” (Apel, 1972, p. 400). Este es ya un *principio moral de justicia* que se puede formular como condición necesaria de posibilidad de un discurso válido, tanto sobre problemas teóricos como sobre problemas práctico-morales, es decir, como presupuesto moral de la racionalidad en general. Este principio de justicia es ante todo puramente procedimental, en cuanto se refiere directamente a las condiciones de equidad de la participación en el discurso o a las condiciones de *simetría de la relación comunicativa*. Esta simetría implica iguales derechos y posibilidades de todos los interlocutores para hacer valer sus argumentos, y coincide en parte con las condiciones de igualdad requeridas por Rawls también para toda negociación equitativa.

El concepto del discurso moral presupone, en segundo lugar, la renuncia del hablante a todo otro medio que no sean los de la argumentación misma para justi-

ficar o apoyar sus juicios. El reconocimiento, o la aceptación de las pretensiones de validez intersubjetiva, debe ser buscado por lo tanto solamente mediante la argumentación libre de toda forma de engaño, de soborno, de amenaza, de presión o de violencia. Podríamos llamar a esta *condición moral* de validez del discurso, *el principio de la no violencia*. El hecho de entrar en el terreno del discurso presupone haber admitido que el reconocimiento de la validez de toda afirmación, tanto de las afirmaciones propias, como la de todos los otros, sólo debe basarse en la argumentación en cuanto tal, en la “fuerza” no violenta del mejor argumento, como dice Habermas. El principio moral de la no violencia y del abandono de todo tipo de procedimientos estratégicos para *forzar* el consentimiento de los interlocutores (que son formas encubiertas de violencia), pertenece a las reglas constitutivas de los juegos de lenguaje de la verdad y de la justicia, y quien no respeta estas reglas está jugando otro juego. La validez del discurso (tanto del discurso teórico como del discurso moral) presupone una práctica de la racionalidad comunicativa que ha excluido de su ámbito los procedimientos de la racionalidad estratégica. Es claro que en los conflictos de *intereses* particulares no generalizables y en las disputas políticas de *poder* es necesario recurrir normalmente a las diversas estrategias de *negociación*, y éstas son por lo general preferibles a la *confrontación*. Pero los acuerdos o compromisos logrados por estos medios estratégicos no son relevantes con respecto a los *problemas de validez*, es decir que tales procedimientos no sirven y carecen de todo significado para determinar, por ejemplo, la verdad de una proposición o la justicia de una norma.¹¹

La pretensión de validez universal de la argumentación racional presupone también, finalmente, que el argumentante no puede renunciar o negarse por principio a confrontar sus argumentos con ningún otro ser racional. La validez de los argumentos no puede protegerse mediante los mecanismos de exclusión de los otros del discurso. Al no confrontar mis razones con los que piensan diferente, al cerrar el discurso al ámbito de un nosotros, o al círculo de “los amigos morales”, la validez de las conclusiones de ese discurso se torna sospechosa y queda cuestionada. Si solamente estamos dispuestos a discutir algo *entre nosotros*, y no queremos escuchar a los otros, es probablemente porque pensamos que ellos pueden tener buenas razones o argumentos que cuestionarían nuestros consensos, o porque el acuerdo buscado entre nosotros es a costas de los terceros excluidos del discurso, como los consensos fraternales de la mafia. Podríamos llamar a esta otra condición moral de validez del discurso, *el principio de la no exclusión*. El discurso tiene que ser, en principio, público y abierto a todos; de lo contrario, su validez es defectuosa. Yo mismo no puedo estar cierto de la validez de mis razones mientras

¹¹ Para toda esta problemática, cf. el artículo de Apel: “¿Puede diferenciarse la razón ética de la racionalidad estratégica conforme a fines? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación y de la interacción social”, en el libro del mismo autor, *Estudios éticos*, Barcelona, 1986.

no las he confrontado con las posibles objeciones y contraargumentos de los otros en un discurso abierto y sin exclusiones.

Las condiciones morales de validez del discurso moral, y del discurso racional en general, se pueden sintetizar en los tres principios enunciados: 1) el principio de no violencia, 2) el principio de simetría o de equidad y, 3) el principio de no exclusión. Si bien hemos mencionado algunas implicaciones de dichos principios, su significado y alcance debería ser objeto de un desarrollo mucho más amplio. Estos son ya principios morales fundamentales, pero además son reglas constitutivas del procedimiento que se debe respetar para la fundamentación válida de todas las otras normas y juicios morales. Es decir que ninguna práctica social, norma, código de normas o institución es moralmente aceptable si no puede exponerse a la crítica mediante un discurso realizado en las condiciones normativas de estos principios. Las pretensiones de validez normativa que no han pasado por este procedimiento de justificación o validación están privadas de fuerza moral vinculante, o bien son, quizás, directamente inmorales.

La ética discursiva sostiene que el examen crítico y la justificación racional de la moralidad de las máximas, o de las normas para los diferentes campos de la acción humana, y de los juicios morales sobre las acciones concretas, no puede realizarse mediante la sola reflexión moral de la conciencia, como presuponía Kant. El procedimiento adecuado para la fundamentación de normas y para el tratamiento de los conflictos morales es el discurso, el cual debe respetar en principio las tres condiciones normativas de validez apuntadas. Pero estos discursos para la determinación del contenido concreto de las normas referidas a las diversas situaciones de la interacción entre los individuos y entre los grupos en los diferentes contextos sociales e institucionales, solamente pueden ser llevados a cabo de manera competente por los propios sujetos o actores morales involucrados, con la participación de todos los afectados. Se tiene que rechazar, por lo tanto, cualquier forma de paternalismo que pretenda subrogar el juicio y la decisión de los propios sujetos morales. La pretensión de algún presunto legislador moral de sustituir estos discursos morales de los involucrados violaría el principio de la autonomía moral de las personas en cuanto sujetos responsables de la acción. Pero la autonomía moral de un ser racional no lo exime, sino que le exige precisamente la apertura al diálogo con los demás, la actitud de escuchar a los otros y tomar en serio sus opiniones y argumentos, respetando el procedimiento del discurso y sus principios normativos como *condiciones de la moralidad y de la propia racionalidad humana*.