

## MORALIDAD O ETICIDAD UNA VIEJA DISPUTA FILOSOFICA

Por: Miguel Giusti

En filosofía hay buenas razones para desconfiar de la originalidad de los planteamientos que pretenden novedad. Más de una vez ha ocurrido que bajo la apariencia de nuevas tesis vuelven a hacer su aparición viejas formas de argumentación dadas por caducas, y ocurre además con frecuencia que la discusión contemporánea de los problemas se nutre deliberadamente de tradiciones muy diversas. Esto no debería sorprender, pues, a diferencia de lo que sucede en otras disciplinas, en filosofía es equívoco hablar de avances o retrocesos en el planteamiento o en la solución de las cuestiones fundamentales. Entre la filosofía del presente y la tradición filosófica no hay una simple relación de superación (tampoco, por cierto, de eterno retorno), sino una más compleja relación polémica entre interlocutores extemporáneos pero exigentes, que obligan al rigor y a la cautela en el replanteamiento de nuevas tesis.

Lo que venimos diciendo se verifica de modo ejemplar en el caso de la ética. La ética, se suele decir, es una disciplina filosófica que se ocupa de la dimensión del **deber-ser**, en cuanto ésta puede brindar pautas normativas para la acción. Semejante definición reposa sobre ciertos presupuestos: se sobreentiende, en primer lugar, que el **deber-ser** —del cual trata la ética— se distingue claramente del **ser** —del cual se ocupan, de modo descriptivo o explicativo, las diversas ciencias particulares—. En segundo lugar, se sobreentiende que la ética se diferencia además del derecho (positivo), la economía y la política, aun cuando estas últimas disciplinas tengan que ver también con las acciones humanas. En este caso, la diferencia residiría en el hecho de que la ética tematiza valores universales, mientras que las ciencias mencionadas se resisten justamente a toda interferencia de enunciados valorativos.

Ahora bien, esta concepción de la ética, no sólo defendida a nivel teórico por buena parte de los científicos, sino difundida además ampliamente a nivel del sentido común, representa en realidad tan sólo una de las posiciones del debate contemporáneo —posición vulnerable desde muchos puntos de vista—, que se remonta, en último término, a la forma en que Kant planteara, en el s. XVIII, el problema de la moral. No es, en efecto, de ningún modo evidente —ni lo ha sido tampoco en la historia de la filosofía— que la ética sea una disciplina entre otras ni que el criterio de su diferenciación consista en la contraposición entre **ser** y **deber-ser**. Platón, por ejemplo, identifica de tal manera el problema del bien y el problema de la verdad, que toda su filosofía (y no alguna de sus partes) se halla animada por una preocupación ética. Aristóteles, por su parte, si bien es el primero en considerar la ética como una disciplina, no admitiría en modo alguno la

separación entre ésta y las demás ciencias relativas a la acción. Los argumentos y contraargumentos de la tradición reaparecen ligeramente modificados también en la discusión moderna.

Desde sus inicios en Grecia, la filosofía ha considerado el problema ético —el problema del bien, de la vida buena o de la felicidad— como una de sus preocupaciones centrales. Bajo diferentes formas y, ocasionalmente, como objeto de vivas polémicas, dicha reflexión ha estado siempre presente. Si hay un momento en que la polémica se agudizó, éste fue al iniciarse la Edad Moderna. La filosofía moderna —al igual que las otras ciencias de dicha época— irrumpió con enorme autosuficiencia, convencida de estar inaugurando un periodo inédito en la historia, en el cual era necesario empezar todo de nuevo. El interlocutor y adversario principal de aquella polémica era Aristóteles o, al menos, la tradición aristotélica que había sido asumida y difundida por la Iglesia cristiana a lo largo de la Edad Media. Con el objeto de remplazar la ciencia aristotélica, Francis Bacon escribió en Inglaterra su *Novum Organum*, sugiriendo, ya en el título, que era preciso abandonar el *Organum* (la Lógica) de Aristóteles e implantar un nuevo método científico. Bajo una inspiración análoga, Descartes escribió sus *Meditaciones Metafísicas sobre la Filosofía Primera*, pensando darle así a la metafísica —que Aristóteles mismo había llamado “filosofía primera”— un nuevo y más acertado fundamento. Y como en la ciencia y la metafísica, así también en el ámbito de la ética creyeron los modernos que era preciso desechar la ética y la política de Aristóteles para dar paso a una nueva reflexión que esta vez habría de ser científica y rigurosa. Filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, pese a sus innegables diferencias, comparten unánimemente la convicción de estar llevando a cabo una revolución en la teoría moral, bajo cuyos postulados habría de hallarse la justificación última de las buenas acciones y la legitimación teórica de la organización política.

La conciencia triunfalista de la modernidad halló su expresión más acabada en el lenguaje y en el programa de la Ilustración. Las metáforas mismas que empleó dicho siglo para describir su propio empeño —las metáforas de la luz y del tribunal de la crítica— son un testimonio del difundido sentimiento de superioridad y de la convicción de estar instaurando un comienzo nuevo y absoluto. Ante la supuesta “oscuridad” del medioevo, la luz de la razón debía servir de fundamento último de todas las cosas, y era justamente la razón el juez que debía obligar a la historia toda a rendir cuentas ante el tribunal de la crítica. Ahora bien, en la historia misma de la Ilustración es posible hallar voces discordantes que pusieron en cuestión la pretensión desmesurada de la razón y la ilusión del progreso hacia el infinito, y que llamaron más bien la atención sobre el abismo insalvable que se había establecido entre el concepto absoluto de la razón y las formas concretas de existencia social, histórica o natural. A este movimiento polémico frente a la Ilustración se remonta la denuncia de la alienación: el término alienación designa, en efecto, la situación de extrañamiento o desgarramiento en la que vive el hombre —definido como pura razón— con respecto a la naturaleza y al mundo; ambos, mundo y naturaleza, le son, como señala literalmente el término, “ajenos”. Fue precisa-

mente la conciencia de esta alienación, la conciencia de la profunda escisión entre la razón y el mundo empírico o positivo, la que sirvió de impulso al movimiento romántico para ir a buscar en la antigüedad clásica un modelo de integración cultural que permitiese relativizar los dualismos de la Ilustración y le sirviese además de alternativa. El retorno a los griegos significó, entre otras cosas, una reactualización de la ética de Aristóteles con la esperanza de hallar en ella elementos o formas de conciliación que parecían vedadas en la moral de Kant.

El movimiento de crítica de la Ilustración es, pese a su insignificancia inicial, casi tan antiguo como la Ilustración misma, pero de muy diversas tendencias. Rousseau es, sin duda, uno de sus precursores, pues sus escritos contienen una crítica profunda del proceso de civilización hasta entonces unánimemente celebrado. Pero el primer **neoaristotélico** de dicho movimiento es, en realidad, Hegel. Hegel fue el primer filósofo en utilizar deliberadamente la ética de Aristóteles como modelo teórico alternativo frente a la moral moderna. De él proviene precisamente la distinción entre los términos “moralidad” y “eticidad”, el primero de los cuales —“moralidad”— designa *grosso modo* la fundamentación moderna de la ética y el segundo de los cuales —“eticidad”— se refiere al modo aristotélico de solución del mismo problema.

Aquí conviene hacer una digresión de tipo semántico. Desde el punto de vista etimológico, los términos “moralidad” y “eticidad” son equivalentes. “Moralidad” viene del latín *mos, moris*, “eticidad” del griego *ethos*; tanto *mos* como *ethos* significan “costumbre”, “hábito”. “Ética” y “moral” son nombres sinónimos derivados de aquel significado originario de “costumbres”; en cuanto disciplinas filosóficas, ambas se proponen brindar una fundamentación racional de dichas costumbres. Su diferencia no es pues etimológica, ni semántica, sino fundamentalmente histórica: fue Hegel quien atribuyó la designación latina —“moralidad”—, usual entre sus antecesores, a la interpretación moderna del problema, reservando la designación griega —“eticidad”— para la reactualización (aunque modificada) de la concepción aristotélica.

Pero detrás de esta diferenciación aparentemente casual entre “moralidad” y “eticidad” se oculta una profunda divergencia sistemática sobre el modo de entender la fundamentación racional. Por tal motivo, empezamos estas reflexiones con una rápida visión panorámica de la problemática de la Ilustración y la modernidad. Nombrando “moralidad” a la concepción moderna o ilustrada y “eticidad” a la concepción antigua (o moderadamente reactualizada) de la ética, sabemos ahora que de esta manera estamos refiriéndonos a una disputa íntimamente relacionada con el surgimiento de la cultura moderna y con el alcance o los límites de la racionalidad ilustrada.

Sobre la naturaleza y los límites de la racionalidad moderna se discute hoy nuevamente con creciente interés. No se trata ya —por así decir— de una discusión sobre las promesas, sino sobre los resultados de la Ilustración. Y, ante los supuestos estragos que habría causado la modernización indiscriminada, ante la constatación de una alienación

generalizada del hombre respecto de su entorno natural, social o artístico, se vuelven a sentir, tardíamente, las advertencias críticas sobre la ambigüedad de la civilización; la nostalgia rousseauniana de la ingenuidad natural y la desconfianza romántica frente a la razón recobran toda su actualidad. No debe extrañarnos pues que la polémica actual sobre el sentido de la modernidad se remita, consciente o inconscientemente, a la inicial discusión sobre el programa de la Ilustración, ni debe extrañarnos tampoco que, con respecto a la ética, dicha polémica reactualice la vieja disputa entre “moralidad” y “eticidad”.

Pero, ¿de qué hablamos exactamente cuando nos referimos a la “moralidad” y la “eticidad” como modelos de fundamentación racional de la problemática ética? Pasemos a ver enseguida en qué consisten ambos modelos. Cada uno de ellos tiene una lógica argumentativa que es preciso tener presente antes de ahondar más en las posibilidades de zanjar la disputa. Comenzaremos con el modelo de la moralidad —que, como hemos dicho, es la propuesta ética de los modernos— porque es el modelo más cercano a la idea que todos tenemos de lo que es la ética en general. A continuación trataremos de entender la lógica de la eticidad; aunque parezca paradójico, este modelo, si bien no se acerca a la idea que tenemos de la ética, sí se acerca a la forma en que de facto practicamos nuestra vida ética. Distinguiremos, en este segundo caso, la concepción aristotélica del problema y su reactualización moderna, sobre todo, pero no exclusivamente, por parte de Hegel. En la presentación de ambos casos, haremos alusión a algunas concepciones contemporáneas de la ética que, explícita o implícitamente, emplean los mismos recursos argumentativos. Finalmente, a modo de conclusión (si de conclusión se puede hablar en este caso), expondremos las aporías y las lecciones que es posible extraer de este debate.

### **La Lógica de la Moralidad**

Hemos dicho ya que la filosofía moderna surge con la convicción de llevar a cabo un giro radical en la concepción del hombre y de la racionalidad. De esta convicción hay diversas expresiones y formulaciones, una de las cuales —quizá la más importante— es la idea de la autofundamentación de la razón. Que la razón se fundamente a sí misma significa que la razón no admite ningún criterio externo a ella misma, al cual ella deba someterse. Criterios externos son, para los modernos, la tradición, la teología o cualquier tipo de ordenamiento natural (como supusieron los modernos que era la opinión de Aristóteles). Lo que la razón es y puede llevar a cabo —dicho en otros términos: lo que es la naturaleza, el hombre o la sociedad— no puede ser dictaminado a la razón ni desde una instancia teológica, ni en virtud de la tradición, ni tampoco a partir de un supuesto orden intrínseco a la naturaleza, porque sólo la razón es en última instancia el punto de partida y el criterio de discernimiento de lo que es y no es. Ello explica la fascinación que ejercieron las matemáticas entre los modernos; efectivamente, las matemáticas constituyen un tipo de conocimiento puramente racional que no admite (ni requiere) interferencias de otro orden y que posee, además, una rigurosa capacidad demostrativa intrínseca. Las matemáticas sirvieron por eso de modelo para la realización del ideal de autofundamentación de la razón. Descartes, por ejemplo, decide poner en cuestión todos

sus conocimientos acerca del mundo y de sí mismo con el propósito de hallar una certeza racional que le permita reconstruir, deductiva y rigurosamente (precisamente como las matemáticas), el proceso global del conocer. La certeza que halla Descartes no es una verdad material cualquiera (como podrían ser una definición de la naturaleza, una verdad revelada o una creencia tradicional), sino es el “yo pienso”, es decir, la simple idea de que sólo la razón, en su más absoluta autonomía, es, para sí misma, criterio de lo que es y lo que no es.

Descartes no fue tan lejos como para incluir la moral en esta dinámica de la razón, pero fue lo suficientemente cauteloso como para no zanjar la discusión, proponiendo una “moral provisional”. El paso en cuestión —implícito en realidad en la empresa cartesiana— fue dado por Hobbes en su “filosofía moral”. Hobbes sostuvo explícitamente, en el *De Cive*, que la filosofía moral debía aplicar, en igual forma que la filosofía primera, el modelo geométrico al estudio de los fenómenos éticos y políticos. Sólo de esta manera, pensaba, la filosofía moral se iba a convertir en una ciencia rigurosa capaz de explicar por vía demostrativa la diferencia entre lo justo y lo injusto y entre lo bueno y lo malo. Del mismo modo que Descartes, Hobbes decide poner artificialmente en cuestión, no sólo el mundo en general, sino también el mundo social, a fin de encontrar en ambos casos los postulados racionales que hagan posible la reconstrucción rigurosa de la filosofía. La puesta en cuestión del orden del mundo social es para Hobbes, como sabemos, la guerra civil que reina en el estado natural, es decir, la lucha de todos contra todos. El postulado racional al que Hobbes recurre para iniciar el proceso de reconstrucción del mundo ético-social es la idea de la supervivencia individual: porque queremos ante todo sobrevivir, estamos dispuestos a (debemos, diría Hobbes) renunciar a nuestro derecho absoluto sobre todas las cosas, reconociendo que ese es el único secreto de la moral. No importan tanto aquí los detalles de la solución de Hobbes sino más bien el hecho de que el punto de partida de su filosofía moral es la voluntad racional de los individuos que no admite ningún dictamen tradicional, teológico o natural externo a ella misma. No hay otra manera de establecer la distinción entre lo bueno y lo malo, o entre lo justo y lo injusto, que remitiéndonos a la capacidad de decisión de la voluntad racional.

Hobbes tuvo serias dificultades para realizar el programa científico que tenía previsto para la filosofía moral, sobre todo debido a ciertas inconsecuencias en la definición de la naturaleza humana. Estas inconsecuencias fueron eliminadas definitivamente por Kant, sin abandonar el proyecto de autofundamentación racional en el campo de la ética. La solución de Kant es, en este sentido, de igual inspiración pero más radical. No sólo conserva la intención de buscar la autonomía de la razón práctica, sino atribuye exclusivamente a la razón práctica el carácter autónomo por excelencia. La razón es una sola y debe ser, de acuerdo con el programa, autónoma —Kant la llama “pura” o “autolegisladora”—. Pero en el ámbito de la teoría, la razón no llega a ser totalmente autónoma pues depende de un factor que le es exterior, es decir, depende de la experiencia. En el ámbito de la práctica, en cambio, la razón puede legislar con total autonomía, sin interferencia alguna de motivaciones de otro orden.

Pero, ¿qué significa que la razón puede “legislar” en el ámbito de la práctica? Si lo que limita a la razón en el ámbito de la teoría es la experiencia, ¿por qué no habría de limitarla también en el ámbito de la acción? ¿No es el hombre acaso un ser fundamentalmente de experiencia, con motivaciones e intereses empíricos de todo tipo? Estas preguntas, lejos de ser una objeción frente a Kant, forman parte esencial de su argumentación. En efecto, el contraste entre experiencia y razón, propio de todo hombre, no sólo hace posible la capacidad de legislación de la razón, sino además la hace obligatoria. Sometido a múltiples influencias empíricas, el hombre se sabe a sí mismo como ser racional; sabe por consiguiente, que todas sus decisiones, aun las que parecen más nobles, pueden tener una motivación empírica —la búsqueda del propio prestigio, el cumplimiento de una convención social, evitar una molestia, etc.—, y sabe igualmente él mismo cuándo dicha motivación se ajusta a la universalidad de su propia razón.

Toda legislación implica un legislador, una ley y un objeto por legislar. Hobbes quiso resolver este problema distribuyendo los roles de legislador y objeto por legislar en individuos distintos: el monarca y los súbditos. Kant, gracias a su diferenciación entre experiencia y razón —o, como él mismo diría: gracias a la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico— transfiere todos los roles a un mismo sujeto: el legislador es el individuo en cuanto racional, la ley es su propia razón universal, el objeto por legislar es él mismo en cuanto empírico. De esta forma, se puede afirmar no sólo la autonomía de la razón, sino además su carácter normativo respecto de todo individuo. A este carácter normativo Kant da el nombre de “imperativo categórico”.

Pero detengámonos aquí un momento. Se supone que nuestro tema es la moralidad, vale decir la bondad o la maldad de nuestras acciones, la justicia o injusticia de los hechos humanos, y estamos hablando todo el tiempo de autonomía de la razón. ¿Por qué? Kant, al igual que Hobbes, Fichte u otros, está pensando naturalmente en estos temas al hablar de razón práctica, sobre todo en el tema principal y tradicional de la ética que es el problema del bien. “¿Qué debemos hacer?” es la pregunta que Kant mismo plantea y a la que pretende responder en su *Crítica de la razón práctica*. Veamos, sin embargo, lo que ocurre cuando tratamos de establecer qué es el bien o qué debemos hacer. Si el bien fuese la obtención de placer, ¿no serían entonces nuestros instintos o deseos naturales los que determinarían en cada caso lo que se debe hacer? Si el bien fuese en cambio un mandamiento divino de cualquier tipo, ¿no se estaría imponiendo entonces al hombre una voluntad por encima de la suya? Si se afirmase, en fin, que el bien es una forma determinada de vida, un estado de ánimo o un modelo de sociedad, ¿cuál sería su fuerza normativa respecto de mí mismo como individuo?, ¿por qué tendría yo que considerar un deber realizar semejante objetivo? En todos estos casos, piensa Kant, el problema reside en que se pretende definir el bien o el deber-ser al margen de la capacidad de decisión de la voluntad humana; lo único que se obtiene, de este modo, es un bien sin libertad. A fin de evitar semejante contradicción es preciso, según Kant, determinar lo que es el bien sólo “después” y “por medio” de la libertad. Pero la libertad no es otra cosa que la posibilidad de la razón humana de actuar con absoluta autonomía, estableciendo ella misma, sin

interferencia natural o exterior alguna, su propia ley. En el modelo de la moralidad no es posible, pues, buscar una definición concreta o positiva del bien o de la justicia, porque toda definición tendría el carácter de una imposición o de una limitación de la libertad. El único juez de la bondad de las acciones es el actor mismo, ya que sólo él es capaz de discernir si su acción fue motivada por la pureza de su razón o si en ella intervinieron motivaciones de otra índole.

Todos los hombres vivimos y actuamos en medio de relaciones naturales y sociales muy complejas, cuya estructura y cuyas causas son estudiadas por la ciencia desde muy diversas perspectivas. Actuar en el marco de dichas relaciones significa trazarse metas y elegir los medios adecuados para realizarlas. Utilizando el lenguaje de su época, Kant llamó a estas metas —metas subjetivas tomadas de nuestro entorno social— “máximas”. Una máxima sería, por ejemplo, la siguiente: “actúa de manera tal que busques siempre por todos los medios ganar dinero”, o también: “actúa buscando en toda circunstancia ser respetuoso con todos”, o “no botes nunca la basura a la calle, como hacen los peruanos”. Las máximas tienen un cierto grado de generalidad, es decir, son una pauta para las acciones, pero son subjetivas porque tienen validez sólo para el sujeto que las elige. Como es obvio, las máximas son producto de motivaciones muy heterogéneas, pues en ellas intervienen preferencias, tradiciones, aspiraciones o deseos subjetivos. Las máximas son parte, por eso, de nuestra condición de seres empíricos sujetos a influencias naturales. Ellas deben ser sometidas, por nosotros mismos, al imperativo categórico que nos dicta nuestra condición de seres racionales. De dicho imperativo da Kant diversas fórmulas; una de ellas es la siguiente: “Actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”<sup>1</sup>.

Lo que el imperativo categórico nos ordena es así examinar nuestras máximas y elegir solamente aquella que pueda satisfacer el carácter universal de la razón, de modo tal que la máxima pueda ser aceptada por todos. El acento está puesto en la **motivación** de la voluntad, no en el resultado de las acciones —ni siquiera en la reacción de los implicados por mi acción—, pues todos sabemos —nos recuerda Kant— que ciertas acciones aparentemente altruistas pueden haber sido motivadas por el propio interés o el propio beneficio. Tampoco es posible determinar, por así decir, desde fuera, como espectadores, qué acciones o situaciones son buenas o acordes con el imperativo categórico, pues en todas ellas pueden haber intervenido motivaciones espúreas o simplemente la casualidad. La bondad es, para Kant, en sentido estricto, un asunto de la motivación de la voluntad; actúa moralmente bien sólo la voluntad que se somete al imperativo categórico. Dice por eso Kant: “No es posible pensar nada en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo que pueda considerarse bueno sin restricción a no ser tan sólo una **buena voluntad**”.<sup>2</sup>

---

1 KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, §7.

2 KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. AB 1.

Esta es, en líneas generales, la lógica argumentativa de la moralidad, que, como hemos visto, tiene sus raíces en el proyecto de autofundamentación de la razón propio de la modernidad. En este modelo moral podemos reconocer, en cierta forma, la concepción hoy más difundida de la ética y que al comienzo mencionamos brevemente con base en la contraposición entre ser y deber-ser. La moral trabaja con una oposición radical entre razón (o norma racional) y realidad; la fuerza normativa de la moral reside precisamente en su absoluta autonomía con respecto al objeto por juzgar, sea éste la naturaleza, la sociedad o la historia. Gracias a ello, la razón (o la norma basada en ella) puede ser crítica de toda realidad —pues no hay realidad alguna que posea la pureza de la razón—, y gracias a ello la razón es además invulnerable ya que no hay ningún principio exterior a ella que la pueda poner a prueba.

El caso de Kant es particularmente interesante e ilustrativo porque el modelo que propone es muy riguroso. Hay muchos otros modelos modernos de moralidad, surgidos bajo la misma inspiración, y deudores igualmente de la oposición entre ser y deber-ser, que tienen más dificultades para fundamentar su carácter normativo, es decir, para explicar por qué todo hombre debería someterse a sus principios morales o adoptarlos como pauta de la acción. Entre ellos podría incluirse a los modelos contractualistas o utilitaristas de viejo y nuevo cuño, no sólo en la tradición continental, sino también en la tradición anglosajona.

Hay, sin embargo, una hipoteca teórica en la concepción de Kant, que hoy difícilmente puede sostenerse, a saber: el postulado inicial de la existencia de dos mundos radicalmente separados entre sí, el mundo empírico o fenoménico y el mundo racional o nouménico. La dificultad es que si elimina este postulado, se elimina con él, el punto de apoyo de la normatividad del imperativo categórico. Este es el dilema que afrontan hoy en día las teorías éticas que tratan de reactualizar la fundamentación kantiana de la moral. Citaré aquí solo dos nombres de filósofos contemporáneos: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Sus teorías éticas difieren por cierto entre sí, pero tienen en común la búsqueda de una fundamentación de la universalidad de la moral estrechamente ligada al concepto de racionalidad y explícitamente asociada a la lógica de la argumentación kantiana. Ninguno de ellos comparte ya la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico, de modo que requieren un nuevo punto de apoyo de la normatividad moral. Dicho punto de apoyo creen hallarlo en la estructura de nuestro lenguaje y en las condiciones necesariamente implícitas en nuestra forma de argumentar. Cuando hablamos —nos explican ambos— llevamos a cabo acciones (actos de habla) por medio de las cuales pretendemos hacer valer algo (la verdad de una afirmación, la validez de una norma, etc.), presuponiendo que tenemos buenos argumentos para justificar nuestras pretensiones y presuponiendo igualmente la validez de las reglas de argumentación que llevarán a nuestros interlocutores a admitir (o, en todo caso, a criticar) nuestras razones. Si al hablar o argumentar presuponemos una regla universal del tipo señalado, entonces —ésta es la estrategia— podemos recurrir a dicha regla como al criterio normativo que nos per-



mita juzgar todas aquellas situaciones en que la comunicación es entorpecida o bloqueada por violarse la regla. No es posible aquí desarrollar estas teorías, agrupadas hoy en día bajo el rubro “éticas discursivas” o “éticas de la argumentación”. Lo que conviene destacar es tan sólo que también en este caso, aunque bajo el nuevo paradigma del lenguaje, se instaura una oposición entre norma y realidad, análoga a la establecida por Kant. Apel y Habermas hablan, en efecto, de una “comunidad ideal de hablantes” o de las “condiciones ideales de comunicación”, que serían aquellas en las que las reglas y las presuposiciones de la argumentación son explícitamente aceptadas y respetadas por todos. Obviamente, esto no ocurre en la realidad —la realidad es más bien el objeto a ser juzgado en virtud del ideal normativo—. Es más, este ideal, al igual que el bien del que habla Kant, tiene una autonomía y universalidad tal que resulta sí imperativo pero irrealizable para el hombre. Con afán polémico, y a modo de tránsito al problema de la eticidad, quisiera citar en este contexto a Aristóteles:

Aun cuando pudiese afirmarse —nos dice— que el bien es uno y universal o que existe en forma autónoma y subsiste por sí mismo, es evidente que un bien tal sería irrealizable para el hombre y sería imposible de adquirir. Pues bien esto último es justamente lo que nosotros buscamos”<sup>3</sup>.

### La Lógica de la Eticidad

La cita de Aristóteles es, por cierto, artificialmente polémica —no es preciso recordar que el adversario que Aristóteles tiene en mente es Platón ni que entre los conceptos allí empleados y los de Kant o Habermas hay múltiples y profundas diferencias—. Pero la cita no es del todo desafortunada, pues hay razones para asociar el programa de Kant al de Platón y para destacar, con ayuda de esta asociación, el carácter alternativo del modelo aristotélico de la ética. Se ha dicho ya que Hegel recurre a Aristóteles para criticar la concepción moderna de la moralidad. Antes de exponer esta crítica, veamos rápidamente cuales son los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles.

a) En la cita precedente, afirma Aristóteles que el bien, aun existiendo por sí mismo, sería irrealizable para el hombre, y que lo único importante en la ética es justamente el bien que se puede realizar. La crítica se dirige en contra de Platón, en la medida en que éste había considerado el bien como una idea y había buscado su definición. Aristóteles no sólo piensa que una idea de tal naturaleza sería irrealizable, sino que cuestiona más seriamente aún la intención de hallar una definición teórica de un problema práctico. Entre la teoría y la praxis —éste es el primer rasgo esencial de su ética— hay una diferencia sustancial: la teoría se ocupa de cosas necesarias y universales, y procede por eso de manera demostrativa; la praxis, en cambio (o mejor: la filosofía

---

3 ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*. 1096b 32-34.

práctica) se ocupa de cosas contingentes y singulares, de modo que sus análisis sólo pueden ser aproximativos y “de ningún modo con exactitud matemática”<sup>4</sup>. Recordemos a este respecto, la ilusión de los modernos por aplicar el modelo matemático a la filosofía moral. Que la contingencia y la singularidad sean propias de la praxis significa que no hay en ella la regularidad o la constancia que puede observarse, por ejemplo, en el movimiento de los astros. Los hombres que actúan se hallan en circunstancias muy heterogéneas y variables, frente a las cuales deben decidir en cada caso lo que es bueno y elegir correspondientemente, y en forma no siempre previsible, las actividades o los medios que les permitan alcanzarlo. El bien no es un asunto de la teoría, sino de la praxis, y la praxis tiene una estructura muy compleja, en la que las deliberaciones de los propios actores —y no una definición previa, por más absoluta o autónoma que sea— constituyen el punto de referencia. Dicho en otros términos: el bien no es un asunto del filósofo, sino de los hombres que actúan. La primera consecuencia política de esta distinción entre teoría y praxis es, por ende, el abandono de la tesis del filósofo gobernante y de sus atribuciones omnímodas derivadas de una definición teórica de la justicia.

Todo esto no significa que no sea posible una ética. Pero, a diferencia de la de Kant, que es una ética de la motivación, la de Aristóteles es una ética de la acción. Para el modelo de la moralidad, que parte de un principio absoluto de la razón, la acción concreta es, como vimos, irrelevante, porque siempre puede ser fruto de motivaciones empíricas. Para Aristóteles, en cambio, que parte de la diversidad de formas de vida existentes, el concepto de acción adquiere una importancia central. La tarea de la filosofía práctica será analizar las acciones mismas a fin de indagar si no hay en ellas alguna estructura que les sea intrínseca y que permita comprender unitariamente los distintos pareceres sobre el bien. La estructura que Aristóteles cree descubrir es la estructura teleológica de las acciones y, dependiente de ella, la estructura jerárquica de los fines. En otras palabras: “bien” llaman los actores al fin al que tienden sus acciones; pero hay acciones (con sus fines respectivos) que tienden a su vez (y, en este sentido, están subordinadas) a otras y a los fines de éstas. “Fin último” de las acciones (o “bien sumo”) será aquél que no es perseguido “en vista de otro” y que es perseguido, más bien, por todos los demás. Cuál es este “fin último” o “bien sumo”? Aristóteles designa con este nombre tanto a la “felicidad” (*eudaimonia*) como a la comunidad política; la razón es que la “felicidad” es entendida como el cumplimiento permanente de los fines propios de las acciones individuales en el marco institucional de la acción política. Este es otro de los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles, a saber: que no posee, como la moral moderna, autonomía como disciplina, sino que está subordinada a la política, justamente en virtud de la estructura de la acción. La comunidad política es “fin último” o “bien sumo” porque hace posible institucionalmente la realización de todas las otras formas de acción o de comunidad. Por esta razón —y no, como suelen decir los manuales, porque parta de

---

4 Ibidem, 1103b 34 - 1104a 11.

un simple presupuesto antropológico— es que Aristóteles define al hombre como “animal político”; lo es porque él mismo ordena sus acciones en vistas a tal fin.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿cómo está o debe estar estructurada la comunidad política? o ¿cuáles son esas acciones cuyo cumplimiento a lo largo de la vida se identifica con la “felicidad”? Es aquí donde aparece con más claridad el concepto que dio lugar a los términos “ética” y “eticidad”, el concepto de “*ethos*” o de “costumbres”. Si el punto de partida está dado por la praxis concreta de los autores y si el análisis sólo pone de manifiesto la estructura institucional de dicha praxis, entonces no es más que una consecuencia afirmar que el modo específico que adopte la praxis dependerá de las formas de vida (del *ethos*) de aquella sociedad. Para decirlo en términos que no corresponden a los de Aristóteles, pero que ilustran mejor el contraste con Kant: en este modelo de eticidad, la razón no se opone como un ideal a la organización positiva de la sociedad, sino que esta forma de organización es ella misma una expresión de racionalidad, no de la racionalidad del filósofo-gobernante, sino de la racionalidad que los hombres ponen en práctica a través de sus propias acciones.

b) Hegel supo hacer fructífera la concepción aristotélica de la filosofía práctica frente al modelo de la moralidad. Acuñó por eso el término “eticidad” (el término alemán *Sittlichkeit*), dándole un sentido técnico y contrapuesto al de “moralidad”. Si bien la inspiración es aristotélica, la concepción de Hegel es original y quiere ser más una síntesis de ambas posiciones que un retorno a los griegos. La presentación detallada de esta concepción se halla en su obra *Principios de la filosofía del derecho*. La obra tiene tres partes: en la primera —titulada **El derecho abstracto**—, se ocupa de las teorías contractuales del derecho natural (de Hobbes, por ejemplo); la segunda se titula **Moralidad** y consiste en una crítica de Kant, y la tercera —la **Eticidad**— contiene la concepción de Hegel sobre la ética. Aquí no podemos sino mencionar algunos puntos que son relevantes para nuestro tema. Comencemos señalando las críticas que Hegel dirige contra la “moralidad”:

La primera de ellas es la crítica del puro formalismo de la ley moral. Si Kant veía en la exclusión de todo contenido la verdadera virtud y fuerza normativa del imperativo categórico, Hegel pone en cuestión justamente la utilidad o la relevancia del mismo para la acción. La ley moral me obliga a elegir sólo las máximas que puedan convertirse en ley universal. Pero, como es obvio, yo no dispongo de ningún otro criterio moral que me permita preferir un contenido concreto a otro, por ejemplo la propiedad a la ausencia de propiedad, o la vida a la muerte, etc. Si yo me pregunto, por tanto —como en un ejemplo de Kant—, si mi máxima de no devolver nunca los préstamos o de cometer suicidio, coincide o no con la ley moral, no hay motivo alguno para responder negativamente, porque nada me impide imaginarme una legislación universal sin propiedad o que permita el suicidio. El imperativo categórico —dice Hegel— produce al fin y al cabo sólo tautologías, es decir eleva cualquier contenido a ley moral. Si con la oposición radical a

la realidad se quería ganar la autonomía de la razón, dicha ganancia se esfuma por la irrelevancia de la razón (o de la norma) respecto de las acciones concretas.

En la misma dirección critica Hegel el vicio lógico de la oposición entre ser y deber-ser. Ser y deber-ser son, en realidad, términos excluyentes; es justamente este carácter excluyente el que permite fundamentar la obligatoriedad de la norma. Pero al ordenarnos realizar el deber-ser, la ley moral nos coloca en la paradójica situación de distorsionar el deber-ser en la medida en que lo traducimos a mero ser, pues desvirtuamos así su propia pureza. El deber-ser reposa sobre una estructura lógica tal que puede simultáneamente ordenarnos y prohibirnos su realización; la pureza normativa del deber-ser y la imposibilidad de su puesta en práctica no son más que las dos caras de una misma moneda.

En la práctica, sin embargo —ésta es la otra crítica central de Hegel—, el imperativo categórico puede conducir al terrorismo (de la convicción subjetiva o de la buena conciencia), es decir, a un resultado exactamente opuesto al que se había previsto. La moralidad puede convertirse en inmoralidad. ¿En qué sentido? Hemos dicho que, para Kant, no es nunca posible establecer, desde fuera, cuándo una acción es moralmente buena, es decir, cuándo corresponde a la ley moral, porque dicha correspondencia se refiere a la motivación y no a los resultados. Sólo el individuo, en su propia conciencia, es capaz de discernir si su máxima sigue o no el imperativo categórico. Pero, de esta manera, la supuesta universalidad normativa se desplaza subrepticamente a la convicción subjetiva, la cual se erige a sí misma en principio y criterio último de discernimiento en el ámbito de la moral. Es más, como la decisión subjetiva es tomada no en nombre del propio interés, sino del interés universal de la razón, el individuo podrá llevar a cabo los más atroces crímenes con la conciencia perfectamente limpia y orgulloso de estar sirviendo así a la causa de la humanidad. En la hora decisiva de la Revolución Francesa, nos recuerda Hegel, los individuos entregaron virtuosamente sus vidas por la causa de la libertad absoluta; pero muy pronto la virtud —ensalzada en cientos de discursos como el principal valor revolucionario— se convirtió en terror, pues todo individuo era juez de la causa de la libertad y ésta no admite contemplaciones. No sería inútil recordar con más frecuencia este curioso parentesco entre el moralismo, la intolerancia y la autocomplacencia, parentesco que es no sólo un peligro de la moral Kantiana, sino también de muchas otras formas, modernas y antiguas, de la moral.

Los tres puntos que acabamos de exponer confluyen en un cuestionamiento más radical del modo en que los modernos tratan de realizar el proyecto de autofundamentación de la razón. Digo sólo del “modo” de realización porque Hegel comparte, en un sentido que veremos, dicho proyecto. El cuestionamiento se refiere a la supuesta necesidad de definir la razón (y, en consecuencia, la norma moral) por oposición a la experiencia, sea ésta empírica, social o histórica. Si de esta forma parece asegurarse la autonomía de la razón, al mismo tiempo se decreta, sin embargo, no sólo la imposibilidad de su realización, sino además el carácter irracional de toda organización humana. La ley moral

absoluta es así sólo negación, crítica de la realidad. Las acciones humanas concretas, por el simple hecho de ser concretas o positivas, no merecen el título de racionalidad, que es reservado al ideal puro establecido por el filósofo. Frente a tal situación, Hegel quiere recuperar la concepción aristotélica del *ethos* y su reflexión sobre la estructura de la acción. Contraponiendo la "eticidad" a la "moralidad", se propone mostrar que las formas concretas e institucionalizadas de la acción, justamente por hallarse actualizadas y reconocidas por los hombres que participan de ellas, poseen en sí mismas racionalidad. A los modernos en general, les reconoce el valor de haber sabido tematizar el principio de la subjetividad racional —sobre todo el principio de la libertad subjetiva, desconocido por los antiguos—, pero les reprocha falta de conciencia histórica en la medida en que no se han percatado de que dicho principio es él mismo un producto de la historia. Si se reflexiona consecuentemente sobre este hecho, podrá elaborarse un concepto de "eticidad" que incorpore, a la estructura ya conocida de la acción aristotélica, el nuevo principio de la autonomía de la libertad.

A tal fin, Hegel lleva el concepto de voluntad y de libertad de Kant un paso más lejos de lo que preveía la teoría de este último o, dicho de otro modo, interpreta la **libertad** a la luz del concepto de **acción**. Así, si la libertad es definida como voluntad racional autónoma, la pregunta de Hegel es ¿qué ocurre con la acción de dicha voluntad? A través de la acción, la voluntad se exterioriza de múltiples formas —lo cual no implica, como pensaba Kant, una limitación, sino una realización de la racionalidad—. Por medio de esta reflexión metodológica, que Hegel llama dialéctica, se abre la posibilidad de restablecer la unidad entre ética y política, tal como era el programa de Aristóteles. De la compleja estructura de la eticidad hegeliana, en la que se pretende exponer esta unidad, cabe señalar aquí solamente que el problema ético fundamental del mundo moderno es visto por Hegel en la relación entre "sociedad civil" y "estado". El "estado" de Hegel no es simplemente el gobierno ni, menos aún, un aparato de poder al servicio de grupos de la sociedad civil, sino una "constitución". Como "constitución", representa el modo de articulación institucional de una sociedad en la medida en que es reconocido como propio por sus miembros. Pero el "estado" no es la "sociedad civil" ni puede ésta desaparecer en aquél. La "sociedad civil" es el terreno de la libertad subjetiva y del libre arbitrio; ella es un producto genuino del mundo moderno y debe conservar, aun dentro del "estado", una autonomía relativa. Si el "estado" representa la colectividad institucionalizada y la "sociedad civil" la libertad subjetiva, habrá de buscarse una forma de mediación que haga posible su coexistencia sin eliminar su diversidad. Hegel propuso, en su *Filosofía del derecho*, un modelo corporativo de mediación, pero escribió, en los últimos años de su vida, consciente quizá de la relatividad de dicho modelo: "Esta es la colisión, el nudo, el problema ante el que se halla la historia y que habrán de resolver los tiempos venideros"<sup>5</sup>.

---

5 HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 696-697.

Exponiendo el concepto de “eticidad” en Hegel, hemos desembocado en una reflexión sobre la relación entre sociedad y estado. Pero ¿es esto necesario? ¿Implica la lógica de la “eticidad” que se llegue hasta este punto? Me parece que no. Creo que la lección de este modelo es —como veremos enseguida— más profunda y menos pretenciosa. Tampoco creo que sea necesario compartir otra hipoteca teórica de Hegel, íntimamente relacionada con la eticidad, a saber: su confianza desmesurada en el reino de la razón en la historia. Es más, con respecto a este último punto Hegel parece incurrir en una contradicción, porque una razón relativa a la historia en su totalidad no es una razón histórica —como debía ser la razón opuesta a la de Kant y los modernos—, sino una razón por encima de la historia —es decir, justamente la razón de Kant y los modernos—.

El modelo aristotélico-hegeliano de la eticidad ha ejercido su influencia en diversas discusiones y movimientos filosóficos en el siglo pasado y en este siglo. Una de estas discusiones fue la relativa al estatuto epistemológico de las ciencias humanas con respecto a las ciencias naturales. Si las ciencias humanas reclamaban o reclaman para sí no sólo un objeto, sino también un método propio de investigación, es precisamente sobre la base de la distinción aristotélica entre teoría y praxis, y de su resistencia ante las atribuciones prácticas de la teoría. En nuestro siglo, la filosofía hermenéutica se remite al concepto de *ethos* y eticidad para explicar la relación entre autonomía y continuidad de la tradición; frente a la tradición, la hermenéutica no postula un ideal normativo, sino que trata de establecer un diálogo con ella sobre la base de la eticidad presupuesta en su interlocutor. Es evidente, en fin, que la posición de Aristóteles (si bien no la de Hegel) resulta sumamente seductora a todos aquellos que, en la actualidad, proclaman el fin de la modernidad y, con ella, el fin de sus ilusiones racionales totalizantes.

## Conclusión

A modo de conclusión, podemos plantear muy brevemente cuáles son las lecciones y las aporías del debate que acabamos de analizar. La primera aporía —que puede construirse con base en los argumentos y contraargumentos de los defensores de ambos modelos— parece ser la siguiente: los actuales partidarios del modelo de la moralidad quieren reactualizar la lógica del imperativo categórico kantiano porque piensan que sólo así se puede proponer una norma moral y ejercer una actitud crítica frente a las patologías de la sociedad contemporánea. Pero, al no admitir los presupuestos filosóficos de Kant —que hacían posible la normatividad del imperativo categórico—, les es sumamente problemático fundamentar convincentemente el ideal moral al que aspiran. Además, la insistencia en buscar una norma universal no hace sino reproducir la pretensión platónica de saber, mejor que los propios actores, en qué consiste lo bueno o lo justo para ellos. Los actuales partidarios del modelo de la eticidad, por su parte, quieren reactualizar la lógica del *ethos* y la acción de Aristóteles o Hegel porque piensan que sólo así se respeta la autonomía de los actores y la racionalidad de las instituciones que ellos mismos reconocen. Pero al no admitir ya la forma de la organización de la *polis* griega ni el postulado

hegeliano del progreso necesario de la razón, la consecuencia de su actitud frente al *ethos* parece ser la justificación del orden establecido, sea cual fuere su composición.

Así planteado el debate, parece tratarse efectivamente de una aporía. Creo, sin embargo, que las posiciones no son simétricas y que la fuerza de los argumentos es mayor por el lado de la eticidad. En efecto, si los argumentos en contra de la moralidad atañen a la lógica misma de dicho modelo, los argumentos en contra de la eticidad cuestionan sólo aspectos secundarios del modelo. Porque el reconocimiento de la racionalidad de las acciones o instituciones de una sociedad no implica necesariamente la justificación de las mismas. Es preferible, en todo caso, afrontar conceptualmente este riesgo a seguir adoptando la actitud del filósofo-gobernante o espectador imparcial que pretende saber siempre mejor lo que los hombres realmente quieren sin saberlo.

Otra de las lecciones de este debate es que en él está en juego no sólo una determinada interpretación de la ética, sino además una interpretación de la racionalidad. Esta es —podríamos decir— una consecuencia ineludible del programa de autofundamentación de la razón de la modernidad. Habiéndose desechado, desde entonces, todo intento de someter la voluntad a criterios teológicos, tradicionales u ontológicos, el peso de la legitimación de la ética se ha desplazado al ámbito de la razón. Lo que sí es posible, en cambio, es plantear una forma de expresión de la racionalidad que no sea la mera postulación de una razón pura. De lo contrario, la razón seguirá siendo enemiga de la historia, y la historia, como es natural, seguirá su propio curso.

**MORALIDAD O ETICIDAD.  
UNA VIEJA DISPUTA FILOSOFICA**

**Por: Miguel Giusti**

El artículo señala el origen hegeliano de esta disputa difundida actualmente por la confrontación entre los que intentan una fundamentación racional, normativa y universalista de la moral, y quienes defienden la legitimidad de tradiciones y formas de vida. El autor plantea la necesidad de involucrar la discusión en un debate mucho más fundamental sobre la racionalidad.

**MORALITY OR ETHICITY. AN  
OLD PHILOSOPHICAL DISPUTE**

**By: Miguel Giusti**

The article refers to the Hegelian origin of this dispute, at present being made known because of the existing confrontation between those who attempt to give a rational, normative and universalistic foundation of morality and those defending the legitimacy of traditions and modes of living. The author establishes that it is necessary to situate the discussion in the context of a much more fundamental debate on rationality.