



ENTRE LA RAZÓN CONTAMINADA Y (EL DOGMA DE) LA INMACULADA RAZÓN

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Asunción Herrera Guevara, *La ética en la espiral de la modernidad*, VTP Ediciones, Gijón, 2000.

No resulta inédito que nos arriben a cuantos leemos en español aires de Ilustración desde las astures tierras de Feijoo y Jovellanos. Pero sí es de saludar que tales rachas nos alcancen tan remozadas (habla Amelia Valcárcel de «postilustración» o «neoilustración» en el prólogo) como nos las ofrece Asunción Herrera con esta su *opera prima*. Ya el título de la obra vaticina que Herrera fungirá en ella de cicerone por las sucesivas espiras que a lo largo de la historia del pensamiento occidental nos han conducido hasta donde nos encontramos en lo que a fundamentación de la ética atañe. Y, no contenta con esta bien llevada empresa de comprensión histórica de *longue durée*, ya en sí laudable en tiempos que confunden la profundidad con la especialización (o, aún peor, con la estrechez de miras), Asunción Herrera no se arredra ante el reto de inmiscuirse en las cuitas hodiernas de cómo fundar nuestros asertos morales, y dedica la segunda parte del libro a un pormenorizado análisis crítico de las primordiales propuestas en curso, con una ecuanimidad que se agradece tanto como la sobria madurez de la primera parte. A guisa de la espiral del título, pues, Herrera va alter-

nando entre exposición académica y juicio polémico, entre caridad interpretativa y voluntad de verdad: «*Amicus Plato, itemque amica veritas*», si se nos permite mudar el adagio. Y al final, como en todo desarrollo espiral, el área que se conquista es mucho mayor que la que lograrían tanto el simple círculo de las propias convicciones como el de la historiación con ínfulas de neutralidad. Y, además, como en todo desarrollo espiral, la cuestión queda abierta.

Factor indispensable de todo *long run* como el aquí arrostrado es una urdimbre recia que entibe la trama histórica desgranada por el texto, y la autora se lucra para ello del concepto kantiano de *Moralität* (moralidad) y del hegeliano de *Sittlichkeit* (eticidad, o, más castizamente, «costumbridad» [pág. 14 y *passim*]). Con auxilio de parejas armas heurísticas, Herrera explana los hitos más señeros que en el pensar europeo han sugerido diversas estrategias para justificar argumentativamente que creamos obligatorio o bueno lo que creemos obligatorio o bueno. Valedores de la moralidad serán quienes aboguen por «principios abstractos y universales para fundamentar lo ético» (pág. 9), y adalides de la eticidad cuantos apelen, dentro «de los límites de la razón local» a «lo sabido y querido por todos» (*ibid.*) para el mismo afán. Si bien Kant y Hegel sistematizaron ambos términos hace sólo unos doscientos años, Herrera considera su pugna tan sustancial que «no es extraño que se pueda rastrear en los tratados éticos más lejanos» (*ibid.*); y ella emprende tal batida en las pistas que van desde Sócrates hasta el Romanticismo.

Naturalmente, los diversos avatares de la porfía nunca son tratados con ingenuo maniqueísmo, y ya Platón o Aristóteles no se dejan encasillar sin más ponderación en una u otra suerte de fundamentación ética. De especial provecho resultan, por los usos y abusos que del Estagirita se hacen desde cierta filosofía moral comunitarista, los atisbos de moralidad universalista que Herrera, en la línea del *Cabe Aristóteles* de Thiebaut, caza en la ética nicomáquea. A continuación, no se esquivo (y es reconfortante peculiaridad) el tratamiento de los mil años de Edad Media, si bien el enfoque de la antropología cristiana es acaso en exceso dualista («el hombre es un ser dual que sufre el combate entre dos partes antagónicas: el cuerpo y el alma», pág. 15) como para hacer justicia a creyentes en la resurrección de la carne; y tal vez también sea en demasía aventurado el balance del judaísmo como esencialmente propincuo a la *Sittlichkeit* étnico-política, sobre todo si se tiene en cuenta que después de Lévinas todos somos ligeramente más propicios a reconocer en el pueblo hebreo señales de un protouniversalismo. En todo caso, y en uno de tantos aciertos sintéticos del libro, Herrera identifica el talón de Aquiles del cristianismo, de la mano de Adorno y Nietzsche, en su «identificación entre esperanza y verdad» cuando en realidad «el placer [de la esperanza] no demuestra nada» (pág. 16). Todo ello respalda que la secularización sea un elemento ineluctable cuando, más tarde, el libro se embarque en el quehacer de fundamentar la ética de hoy.

A través del Renacimiento y la Modernidad prosigue Herrera la trama de la gigantomaquia entre moralidad y eticidad pulcramente, aunque quizá quedemos un poco perplejos ante la imputación del localismo de la *Sittlichkeit* al contractualismo universalista lockeano-hobbesiano, y aún más dubitativos tal vez ante una valoración tan simpatizante con el senti-

mentalista Shaftesbury que llega a atribuirle la defensa de una moralidad universalista y formalista: contra este juicio al menos Max Scheler hubiese mostrado también bastantes reticencias. En todo caso, el grueso de la historia les incumbe a los protagonistas estelares Kant y Hegel, y es aquí donde la autora comienza a desvelar más nítidamente su apuesta, ya que reputa el kantismo y su concepto de moralidad como la única filosofía «que permite un acercamiento al universalismo ético» (págs. 30, 95). A partir de ahí es ya previsible que secunde el rescate del individuo que hacen Kierkegaard y Schopenhauer frente al Romanticismo tudesco, o que no le satisfaga el sistema hegeliano por «historicista y relativista» (pág. 31).

En efecto, la Neoilustración que nos propone Asunción Herrera no deja de ser eso, nuestra vieja conocida la Ilustración, a pesar de todas las declaraciones de buenas intenciones irenistas sobre el debate entre moralidad y eticidad que tachonan su libro. Es cierto que se prodigan los llamamientos a no enfrentar rígidamente ambas fundamentaciones de lo ético («pensar no es pensar dualmente», pág. 5; «ya no tiene valor intentar dividir la realidad en moralidad y eticidad», pág. 52) y a no privilegiar una de ellas frente a la otra: «La historia del pensamiento occidental se equivocó (...) porque ningún ser humano puede resolver la tensión que caracteriza su estructura moral (...) De ahí, la exigencia de desenmascarar a aquellas teorías que excluyen de sus explicaciones a una de las partes de la dicotomía» (pág. 48). Pero la verdad es que, siempre que acaece en el texto una de las escaramuzas relevantes entre eticidad y moralidad, a la que Herrera proclama vencedora es a la segunda: «Hemos de admitir que la eticidad presupone siempre la moralidad» (pág. 91), «una moralidad implantada siempre en una eticidad, pero destacando por encima de esta última» (pág. 56). In-

cluso a veces se desdice de los anteriores propósitos antidualistas, y se dibujan netas disyuntivas: «o priman los derechos del “singular” o priman los derechos de la comunidad» (pág. 4); cuando no se llega a acusar a quien rechaza el dualismo formal/material, sustento del de moralidad/eticidad, de que «confunde dos planos de hacer ético» (pág. 50) porque los dualismos persisten «querámoslo o no» (pág. 71). En definitiva, más que ofertar, como a veces parece prometerse, una propuesta más allá de *Moralität* y *Sittlichkeit*, lo que Herrera diseña, y diseña muy hábilmente, es una cartografía de los problemas anejos a las versiones en curso de la moralidad ilustrada; si bien para inmediatamente después, ante las alternativas que cabría sopesar dentro del pensamiento no universalista, desdeñarlas precisamente por eso, por no ser universalistas. Volveremos luego sobre si está justificada esta displicencia frente a todo lo que no sea puro universalismo de la ortodoxa moralidad; pero ahora fijémonos en las trabas que con toda honestidad intelectual Herrera diagnostica en su propio bando ilustrado.

El fardo que se ha hecho más oneroso de portar para los universalistas éticos es el trascendentalismo, que casi todos habían acabado acatando. Herrera reconoce que ya es poco plausible recurrir a instancias independientes de toda experiencia para solventar asuntos tan preñados de sus circunstancias empíricas como los ético-prácticos, y declara sus preferencias hacia una fundamentación no trascendental del universalismo y la moralidad. Sin embargo, esta querencia no quedará saciada en la obra que comentamos, ya que los únicos universalistas a-trascendentalistas de la *Moralität* que se abordan, Habermas y la Escuela de Erlagen, serán finalmente impugnados. Y, lo que es más curioso, lo serán *precisamente* por culpa de aquellas candidatas alternativas que presentan en vez de la

instancia trascendental como posibles nuevos fundamentos de la racionalidad ética: Habermas por sus coqueteos con la psicología evolutiva kohlbergiana, que son tachados de «naturalismo» de consecuencias intolerables (pág. 127); y los constructivistas de Erlagen por la «aceptación fáctica» de las convicciones socialmente construidas (pág. 97), que se menosprecia por «decisionista». Ahora bien, si era firme el propósito original de Herrera de alejarse de los fundamentos trascendentales, no parece sensato que luego se abomine de los dos únicos tipos de instancias fundamentadoras no trascendentales que hoy cabe imaginar: lo fácticamente natural o lo fácticamente social. Si se está resuelta a decir adiós al trascendentalismo, quizá luego haya que dar algo más efusivamente la bienvenida a su sustituto, el inmanentismo de lo natural o lo social. Sin embargo, no deja de ser sintomático que Herrera, justamente cuando denuncia estos inmanentismos... por inmanentistas, vuelva en ambas ocasiones la vista hacia un contumaz trascendentalista como K.O. Apel, en quien sí halla consuelo de los atolladeros que la turban en universalistas no trascendentalistas. El lector, por lo tanto, no puede sino quedarse con la sensación de que el propósito a-trascendentalista se ve algo menguado.

Algo afín a lo ocurrido con el trascendentalismo es lo que le sobreviene a la noción de «razón contaminada» (pág. 38). La autora concede que la «razón pura» kantiana está hoy en día fuera de la cobertura de nuestras posibilidades, y que el proyecto de delinear normas prácticas generales desde la «mera racionalidad» se ha frustrado, entre otras causas, porque tal racionalidad se ha dilucidado en la modernidad preferentemente como racimo de diferentes «racionalidades», no siempre acordes entre sí: racionalidad económica, política, moral, científica... (y, a su vez, ay, dentro de cada una de esas esferas el

pluralismo de «razones» posibles se repite, casi de modo fractal). Lo criterios y normas para efectuar juicios ya no son patrones independientes de las cosas que juzgan; a tal cosa alude la expresión «razón contaminada»: a una razón que se mancha los dedos con los objetos que manipula. Herrera no promueve en modo alguno la remoción de esto que ya forma parte de nuestra consciencia epocal de cambio de milenio, y ello la honra entre los universalistas, que siempre reservan un coto de razón «inmaculada» como *conditio sine qua non* de toda crítica posible a lo dado. (Sólo desde tan purísima razón se podría ejercer una crítica de lo existente sin que la propia crítica fuese rea del pecado original de la contaminación, que aparta de la gracia de ser digno de aprecio a todo cuanto toca.) Incluso llega Herrera a intimar con la idea de que confeccionemos nuestros criterios morales partiendo sólo desde los criterios que fácticamente ya se dan en nuestras «costumbres» (1) (pág. 42) o a congeniar con la crítica ayuna de fundamentos alternativos que propagara Adorno. Es este uno de los varios pasajes del libro donde de nuevo se oye aletear la posibilidad de que la autora se decida a abandonar su opción kantiano-universalista de páginas atrás; donde se columbra que quizá ella también barrunte que renegar del universalismo de la moralidad no tiene nada que ver con abdicar de la posibilidad de crítica a cualquier situación *de facto* que se sienta como injusta: que la única diferencia entre universalismo y contextualismo no es que el primero capacite a los agentes que lo sostienen para juzgar éticamente en más casos que el segundo; sino solamente que el primero exige como requisito para tal crítica el asiento

en una instancia independiente respecto a tales individuos que juzgan, mientras que el segundo se conforma con aceptar, secularizadamente, que todo cuanto tenemos es a tales individuos juzgantes; es decir, que sólo nos tenemos a nosotros. (No hay ni Dios, ni condiciones de comunicación ideal, ni situaciones originarias independientes de nuestros haceres y querer.)

Mas la espiral ha alcanzado de nuevo el límite de su desarrollo contextualista permitido en el libro, y regolfa hacia el universalismo de la *Moralität* con renovado empeño. Herrera rehuye las consecuencias atisbadas y adjudica a Adorno una sorpresiva y peculiar hebra en la línea de los mentores de la moralidad, además de prescindir de cualquier insinuación comunitarista de la mano del individualismo y formalismo liberal *à la* Rawls. La principal razón que para ello esgrime es el multiculturalismo inesquivable de nuestros días, que presuntamente sólo el universalismo moral podría administrar; pero, naturalmente, el argumento no convence a quienes creemos que es precisamente el multiculturalismo lo que rebate que se pueda seguir yendo por el mundo (o por el «globo» de la «globalización») pretendiendo imponer a todo ser humano nuestra lista personal (u occidental) de principios «innegociables», de tesis «racionales» que no necesitan discutirse como razonables, atrincherados en la potencia del irrefutable fundamento de lo «universal» (2). Pues no es la única opción alternativa al universalismo, como parece pensar Herrera, la reclusión en nuestras formas de vida locales avanzada por algunos comunitaristas (la cual es cierto que dificulta-

(1) Es una idea que encuentro también en V. Camps, «El derecho a la diferencia», en J. Muguerra *et al.* (eds.), *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991, págs. 68-78

(2) Que al menos Adorno nos acompañaría en este momento de crítica a la *Moralität* universalista puede corroborarse en G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pág. 40 y ss.

ría la gestión del mestizaje multicultural); sino que también cabe, lejos de los universalistas pero también de los comunitaristas, la apuesta por el animado diálogo intercultural irrestricto, a la búsqueda de lo más razonable; y esto, precisamente, porque no se es universalista ni se cree haber hallado ya lo «innegociable» con nuestra mera (o inmaculada) razón (ni, mucho menos, con nuestra contingente forma de vida comunitarista, claro). Cuando menos se nos concederá que el diálogo intercultural será más animado si no le hemos sajado de antemano un buen número de ítems «innegociables» (alguna vez se les llamó a estos tales, «dogmas»), como quieren los universalistas pertrechados de su razón inmaculada. Se echa de menos que Asunción Herrera no trate más directamente esta vía alternativa, tan distante de un universalismo en que ella misma detecta tantas insuficiencias, como carente de complicidad con los fueros comunitaristas que sensatamente ella fustiga.

Acontece, empero, un episódico acercamiento a tal apuesta por el diálogo sin cortapisas cuando Herrera consagra el capítulo 3 de su proficuo libro a la filosofía hermenéutica, la cual ha patrocinado a menudo en el siglo XX esta tercera vía más allá de universalismos y comunitarismos. El trato que concede la autora a esta «escuela», y a Gadamer en particular, cautiva por su probidad, como ya pudo constatar el lector de su anterior escrito «¿Hermenéutica sin consenso?» (3). Aunque Herrera no comulgue con todo el programa de esta corriente, es capaz de bosquejarlo con rigor sintético, tanto en lo que a su composición de lugar general concierne, como en lo que más concretamente compete a la fundamentación de la ética. En este último punto, además, otea

una de las marras incuestionables de la filosofía gadameriana: la dificultad que posee para fundar una filosofía ético-política; para saltar desde el círculo hermenéutico de la comprensión hacia la praxis concreta; para interrumpir la «interminable» tarea de la fusión de horizontes con «lo otro» y resolverse a «tomar la iniciativa para actuar en el mundo (...) lo cual sólo es factible si cerramos nuestro propio círculo de la comprensión, aunque sea de manera temporal» (pág. 76). Esta tentación quietista con toda verosimilitud repercute en que los filósofos hermenéuticos a menudo se inhiban, y esta es otra de sus lacras, de «concretar una teoría política» (pág. 84).

Pero, con ser plenamente lígrimos ambos reproches (incluso filósofos hermenéuticos como Vattimo ya han admitido que es menester enmendar tales máculas), y aunque hay páginas del libro que se guardan bien de evaluar de modo meramente tradicionalista o comunitarista (o incluso autoritarista) el rescate que efectuó *Verdad y método* de los prejuicios y la tradición, la verdad es que Herrera lanza luego recriminaciones a la hermenéutica que ya se hace más espinoso suscribir. Aparte de su antes aludido requerimiento para que toda fundamentación ética reconozca campos «que no son negociables» (pág. 72), requisito que evidentemente la hermenéutica no acata (pero, ¿tan inseguros estamos de nuestra habilidad negociadora como para conminar a que ciertas opiniones queden fuera de la argumentación?), Herrera olvida que la comunidad de interpretación que proponen los filósofos hermenéuticos no puede nunca clausurarse, y que por lo tanto nunca niegan que «las pretensiones de validez trascienden los contextos en que en cada caso han sido formuladas» (pág. 78); ni tampoco la hermenéutica, tan enemiga de cualquier absolutidad no mediada, ha sostenido jamás «la absolutez (*sic*) de la eticidad

(3) Incluido en Ll. Álvarez, *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, págs. 33-59.

presente en toda tradición» (pág. 83), ni mucho menos que sea inane «medir la justicia de nuestra facticidad frente a otras facticidades» (pág. 69); sino que justamente los pensadores hermenéuticos se cuentan entre los más decididos paladines de la necesidad absoluta de diálogo entre esas eticidades y tradiciones (unas con otras y cada una consigo misma) por la imposibilidad de, en vez de medirse unas con otras, medirse respecto a un canon exterior a todas. En suma, lo que Herrera a fe parece añorar (y de ahí dizque estos olvidos) son «principios de la moralidad» «inquebrantables», como, verbigracia, los Derechos Humanos, que se mantengan «por encima de las diferencias culturales» (pág. 72). Pero si algo nos ha enseñado la hermenéutica es, precisamente, que de poco sirve el acuerdo en principios no interpretados *por encima de* toda cultura, pues el problema está en cuál sea su interpretación/aplicación correcta *dentro de* cada ámbito cultural; que poco cunde que varias naciones firmen una Declaración de Derechos Humanos en 1948 si cada una de ellas interpreta (inexcusablemente) desde su horizonte los enunciados en ella contenidos (y, ¿quién duda de que la URSS de Stalin y los EE.UU. de H.S. Truman entendían cosas diametralmente opuestas bajo el epígrafe del artículo 17, asignado al derecho a la propiedad individual, o del 19, sobre la libertad de expresión? El propio artículo 30 es ya una muestra de lo vacilante que estaba la propia Declaración sobre su insalvable vaguedad interpretativa) (4). Podemos abreviar diciendo que al capítulo del libro sobre la

hermenéutica se le escapa (como a la discusión sobre la estética gadameriana) la diferencia entre 1) que no haya un baremo independiente de los agentes humanos para juzgar una obra de arte o una acción moral, y 2) que no haya baremo alguno. Es como si, con Dostoievsky (a quien Herrera alude sin excesivos desapegos), se creyese que o existe una instancia normativa más allá de todos los seres humanos, o no hay instancia normativa alguna: pero ello contradiría la secularización que astutamente se coligió antes como irremediable.

Del examen del constructivismo moral en el capítulo 4, y de las éticas dialógicas en el 5, ya hemos anticipado nuestras impresiones y su meollo. Sólo falta puntualizar que a Apel, aunque ejerza en el guión de la obra la función ya referida de personaje «rescatador» frente a los inmanentismos naturalistas (Habermas) o sociologistas (constructivismo de Erlangen), tampoco se le disimulan sus deméritos, especialmente la controvertida caída en una «ética de la responsabilidad» weberiana en la famosa parte «B» de su ética: para este viaje de recidiva de la *Realpolitik* no hacían falta las estrictas alforjas del trascendentalismo. En todo caso, quienes «ganan la batalla al enfrentamiento entre moralidad y eticidad» (pág. 135), son, a juicio de Herrera, y a pesar de sus confesadas tachas (*aliquando bonus dormitat Homerus*), estas éticas dialógicas universalistas; aserto por el que ya hemos mostrado nuestra perplejidad. La cual podríamos extender a algunos de los jugosos comentarios desperdigados por el texto, los cuales no dejan de actuar al modo de sal ético-aplicada en la nutritiva masa ético-teórica que le da consistencia. Así, por ejemplo, la taxativa afirmación de que el sistema de mercado no pueda ayudar a solventar los problemas medioambientales, o de que el FMI sea intrínsecamente un poder sistémico opuesto al *Lebens-*

(4) Así reza: «Nada de la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración».

welt que rehabilita Habermas (mientras que a nosotros nos parece más bien un feliz, aunque pésimamente regido, invento socialdemócrata para controlar desde la política lo económico-sistémico a nivel mundial).

En todo caso, una vez concluido este volumen, a uno le queda la grata sensación de que no ha de ser tan difícil la reunión de *Moralität* y *Sittlichkeit*, de deber y bien, cuando ya la misma la lectura de este libro ha logrado tan hábilmente suscitar en uno la coyunda entre el *deber* profesional de considerarlo como filósofo y el *bien* gozoso de comprobar lo ameno y digno de sus exámenes. Que, intentare-

mos no caer en el hedonismo, pero excita el placer comprobar cómo se amalgaman así, al menos, el deber y el bien al leerlo, cumpliendo performativamente, por usar los términos austrianos, lo que el texto propugna locucionaria e ilocucionariamente. Y ello acaso sirva como síntoma de la licitud de una esperanza, en nuestro contemporáneo bregar, de salir de la espiral entre lo debido y lo bueno, espiral que ya nos tiene un tanto mareados. Una esperanza totalmente secularizada, por supuesto, para evitar su renitencia por parte de lo que se nos ha quedado a todos de nietzscheanos y adornianos; pero una esperanza, al fin y al cabo. □