

Sobre la única vía posible para el universalismo ético y jurídico

Por PEDRO FRANCÉS GÓMEZ

Madrid

RESUMEN

Defendemos en este artículo la plausibilidad del procedimentalismo como única vía ético-filosófica capaz de justificar racionalmente la validez universal de los valores jurídicos fundamentales. Reconocemos el relativismo de los valores en general como hecho empírico, pero argumentamos, desde las tradiciones socrática (a través del trabajo de Kohlberg) y kantiana (tanto desde el propio Kant como desde la transformación de la filosofía trascendental representada por Apel y Habermas principalmente), que el universalismo es una necesidad de la razón, por lo que ha de poder ser logrado. Sin embargo, las críticas modernas a la metafísica (desde el propio Kant) parecen cerrar todo intento de universalidad que no sea meramente formal. Precisamente en esa línea, afirmamos que el procedimentalismo representa el modelo más acertado de formalismo, capaz de ofrecer un punto de vista racional e imparcial por referencia al cual juzgar sobre la validez universal de los valores jurídicos concretos, sin renunciar por ello al reconocimiento y respeto del pluralismo.

INTRODUCCIÓN

La pretensión de universalidad parece estar invariablemente asociada al razonamiento moral¹. Sea lo que sea aquello que queremos

1. Y nunca más que ahora, cuando el desarrollo tecnológico demanda mantener normas comunes sobre ciertos aspectos que pueden tener consecuencias globales. A este respecto, ver APEL, 1985 (vol. 2), pp. 342 y ss.

indicar con esas palabras —«universalismo», «universal», «universalizable»— parece ser algo que conviene siempre necesariamente a una regla moral (que pueda considerarse «verdaderamente moral»). Por otro lado, los valores jurídicos fundamentales, o bien se expresan en principios a los que subyace una regla moral, o bien *son* ellos mismos valores morales².

Tenemos la costumbre (veremos si justificada o no) de decir que los valores jurídicos fundamentales³ son universales —o al menos que *deben* serlo— y con ello hacemos aparentemente dos cosas: primero afirmamos que las normas positivas deben tender a su realización de modo general e imparcial, y a ese efecto ponemos los valores jurídicos esenciales como «principios» del ordenamiento positivo. Segundo —en parte como consecuencia de lo primero—, dotamos a tales valores de una dignidad que antes no tenían, pues nos resulta intuitivamente más noble defender, por ejemplo, un derecho universal a la vida que el derecho a la vida de los miembros de mi familia, mi clan, mi país, etc.⁴ Podría pensarse que esta afirmación de la universalidad de ciertos valores es un hábito (o necesidad) propio del modo occidental de razonar sobre la moral y la justicia (peculiaridad que debería estudiar la antropología cultural) o que es una estrategia argumentativo-retórica para legitimar ético-políticamente algunos principios convencionales —carentes, por tanto, de cualquier fundamento racional no decisionista— especialmente importantes para el mantenimiento de una sociedad (en este caso sería pertinente un análisis del lenguaje jurídico o una teoría de las ideologías). Estas dos opiniones, que han sido mantenidas respectivamente por relativistas y convencionalistas, gozan de gran predicamento entre muchos científicos sociales. Sin embargo, hay razones poderosas para pensar que la universalidad de ciertos valores es necesaria (empírica y teóricamente); que puede afirmarse con verdad; y que puede defenderse de modo absoluto⁵. Este artículo intentará aportar algunas de esas

2. Sobre esta relación de inclusión entre derecho y moral, Adela Cortina ha escrito: «Desde el punto de vista de la fundamentación, la moral y el derecho postradicionales muestran las mismas características estructurales, porque el núcleo de las ordenaciones jurídicas modernas lo constituyen normas morales fundamentales que han recibido fuerza jurídica» (CORTINA, 1992, p. 169).

3. Nos referimos a valores tales como la paz, la libertad, la igualdad ante la ley, el respeto hacia la vida humana, la independencia de los pueblos, etc.

4. Entiéndase bien que el uso de este ejemplo no significa que abracemos alguna forma de intuicionismo ético, ni siquiera provisionalmente; nos referimos simplemente a lo que nos parece la actitud habitual, ya culturalmente mediada, que el hombre de la calle adopta ante los argumentos morales y los problemas éticos. No descartamos que tal vez padecemos cierto injustificado optimismo al respecto.

5. Una afirmación tan contundente debe ser entendida de modo muy general: no prejuzga el modo de validez de los principios universales, su número o su carácter; en especial, no especifica si habrán de ser entendidos como principios jurídicos materiales o, de modo trascendental, como condiciones de posibilidad del razonamiento o la práctica jurídicos.

razones y señalar en qué únicamente puede consistir —desde nuestro punto de vista— el contenido de universalidad de los valores jurídicos.

Procederemos en tres pasos forzosamente incompletos: en primer lugar revisaremos lo que podemos llamar «razones empíricas» en favor de la universalidad de ciertos valores morales, a partir del análisis del desarrollo de la conciencia moral según el modelo de L. Kohlberg; en segundo lugar introduciremos las razones teórico-filosóficas por las que creemos que la universalidad de ciertos valores no sólo es un hecho constatable, sino una necesidad racional (estas razones provienen de una interpretación bastante corriente de la filosofía moderna y en especial de la filosofía de Kant⁶); por último, trataremos de dar nuestra visión sobre la posibilidad y contenido (si alguno) de universalidad de los valores jurídicos⁷, es decir, trataremos de responder a las siguientes preguntas: ¿En qué sentido, si en alguno, *pueden* ser universales los valores jurídicos?; y si tal universalidad es posible, ¿es, además, necesaria?; y si lo es, ¿cuál es su contenido y sus límites?

I

El relativismo de los valores es un hecho constatado por sociólogos, antropólogos, psicólogos, etc. Los valores morales, políticos o estéticos que prevalecen en las distintas culturas difieren entre sí en mayor o menor medida. Estamos acostumbrados a este hecho y convivimos con él. Para los científicos sociales (entre los que incluimos también al jurista) el relativismo cultural de los valores se impone con tal evidencia que ocasiona un mayoritario deslizamiento hacia el *relativismo ético*. Tal deslizamiento es científicamente ilegítimo, como debería mostrar un análisis de la distinción entre el dato empírico (las diferencias culturales) y la adopción del relativismo ético como credo moral. Apuntaremos algunas ideas para tal análisis, y se nos permitirá, a ese solo efecto, que empecemos por denominar «relativismo cultural» al conjunto de hechos que evidencian las diferencias culturales, para distinguirlo del relativismo ético como filosofía moral. El relativismo cultural, así entendido, es una constatación o proposición empírica: afirma que cada cultura posee su propia escala de valores y que éstos no tienen por qué coincidir con los de otras culturas. El relativismo ético es, por el contrario, una

6. Defendida con especial lucidez, como veremos, por José Luis Villacañas.

7. Anticipamos que nuestra visión estará basada en los conceptos de «transformación de la filosofía» y «ética discursiva» de K. O. Apel y en el concepto rawlsiano de «constructivismo kantiano», desarrollado, a nuestro parecer, por otros neocontractualistas. O, dicho de otra forma, nuestra visión estará basada en lo que podemos denominar, en general, «concepción procedimentalista de la ética».

posición normativa: afirma que es *moralmente correcto* actuar en cada contexto de acuerdo con los valores que en él prevalecen. Veamos un ejemplo: afirmar que *hay* tribus caníbales mientras en otras culturas es tabú el comer carne humana supone reconocer que determinados valores son culturalmente relativos; afirmar que «el canibalismo es moralmente correcto en una sociedad canibal» puede parecer un mero juicio fáctico —cuyo paralelo sería «es moralmente correcto abstenerse de comer carne humana en una sociedad no canibal»—, pero no lo es. A tal tipo de juicios subyace la idea de que lo que es bueno para/en una sociedad no lo es para/en otra; la cual pertenece al conjunto de tesis que conforman la teoría ética (normativa) denominada «relativismo». No podemos precisar más en este lugar el concepto de «relativismo ético»⁸; concepto que, por otro lado, tal vez no sea más que una «denominación habitual», porque la posibilidad de mantener consistentemente un relativismo moral absoluto es dudosa. Kohlberg, Levine y Hewer (KOHLEBERG, 1983, pp. 72 y ss.) apelan, en contra de tal posibilidad, a los siguientes argumentos:

En primer lugar, está constatado que ningún sistema de valores es explícitamente relativista, en el sentido de reconocer que la validez de sus principios cese en cierta frontera. Las reglas morales fundamentales adoptan culturalmente la forma de enunciados de validez universal. Aquellas reglas que no adoptan esta forma resultan no tener contenido moral⁹. Si hemos de otorgar algún valor a los datos que nos proporciona la antropología cultural, éste debe llevarnos a afirmar, cuando menos, que un relativismo axiológico absoluto es, desde el punto de vista social, poco plausible.

En segundo lugar, Kohlberg y sus colaboradores apelan a la autoridad de Hare y Habermas (y podrían haber citado a otros muchos filósofos morales), quienes han afirmado —desde el análisis y desde la filosofía trascendental, respectivamente— que cualquier juicio moral lleva siempre aparejada una pretensión de universalidad. Así, incluso el relativista radical, al afirmar que lo correcto o lo bueno es aquello que culturalmente es considerado así, es decir, que la rectitud moral de una acción depende del contexto en que se realice, lo hace

8. Para una visión muy acertada y pormenorizada del relativismo ético de origen analítico recomiendo los artículos de Carlos S. NINO, «Ética analítica en la actualidad», y de Fernando SALMERÓN, «Intuición y análisis. Los orígenes de la filosofía moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein», ambos en CAMPS, 1992, pp. 131-152 y 153-176, respectivamente. En el mismo volumen (pp. 29-52) puede verse también el gran artículo de Carlos THIEBAUT, «Neoaristotelismos contemporáneos», que presenta la nueva cara, especialmente saludable en estos últimos años (y por ello más peligrosa), del relativismo moral.

9. En España, y en casi todos los países europeos, existe una regla popular que reza «Donde fueres, haz lo que vieres». Es evidente que este refrán —cuyo explícito reconocimiento del relativismo cultural resulta aleccionador— se refiere a los usos sociales; pero es dudoso que se refiera también a la moral.

con la pretensión de que esa tesis valga universalmente, pues si hubiera un lugar donde no valiese, o fuera producto de *los propios valores culturales del relativista*, sería falsa. Por otro lado, es imposible hablar de relativismo moral desde una cultura concreta (pues hemos visto que los principios morales aparecen como universales dentro de cada cultura) lo que significa que para poder *juzgar* sobre la relatividad de los valores, el filósofo debe situarse *fuera de las culturas* que juzga o compara, y con ello reconoce que existe un punto que escapa a la reducción relativista. La existencia de ese punto desde donde inevitablemente se habla y se juzga pone en duda la tesis que se enuncia, a saber, que los valores son productos inevitablemente culturales.

El argumento principal de Kohlberg será, sin embargo, el que procede de su conocida investigación empírica sobre el desarrollo ontogenético del razonamiento moral. Así afirma: «Nuestra investigación muestra que el desarrollo individual del razonamiento moral es una constante distinción entre la universalizabilidad moral y los hábitos o creencias más subjetivos o culturalmente específicos. Así como los comportamientos o costumbres morales parecen variar de cultura a cultura, por debajo de esa variedad de las costumbres parecen existir modos universales de juzgar o valorar» (KOHLEBERG, 1983, p. 72). Kohlberg encuentra que la uniformidad intercultural de las etapas del desarrollo moral atestigua que poseemos, en cuanto humanos, una estructura racional idéntica, que proporciona una base para postular el universalismo de ciertos modos de razonamiento moral. A su vez, esta universalidad estructural del razonamiento moral permite considerar legítimo el intento (protagonizado por la teoría moral occidental ilustrada) de alcanzar una formulación universal de los valores morales (en su forma o en su contenido). Los estudios de Kohlberg concluyen que aunque el relativismo es un hecho, no es lógicamente necesario, es decir, no hay en el razonamiento moral ningún rasgo específicamente cultural; las diferencias provienen de las contingencias histórico-sociales. La expresión sintética de su conclusión a este respecto es la siguiente: «Nuestra tesis sobre el universalismo es en primer lugar la tesis de que el desarrollo de las estructuras del razonamiento sobre la justicia es un desarrollo universal. En segundo lugar sostenemos que las normas y elementos morales¹⁰ son normas y elementos utilizados por quienes razonan moralmente en todas las culturas que hemos estudiado» (KOHLEBERG, 1983, p. 75).

10. Kohlberg se refiere a ciertos componentes generales de la justicia, el orden normativo, las consecuencias de las acciones, etc., y a normas generales sobre la vida, la propiedad, la verdad, la autoridad, etc., que se observan en toda sociedad (aunque varíen en sus contenidos específicos). La lista completa de elementos y normas morales puede verse en KOHLBERG, 1983, p. 96.

Estas conclusiones llevan a Kohlberg y sus seguidores a adoptar lo que denomina el punto de vista socrático sobre la moral y la virtud ¹¹. Este punto de vista incluye diversas tesis sobre la naturaleza de la virtud y la posibilidad de que exista conocimiento práctico. Destacamos sólo las dos primeras, que presentan su radical postura respecto al universalismo moral: «Primero, la virtud es en última instancia una, no muchas, y es siempre idealmente la misma, sin importar el ambiente o la cultura. Segundo, el nombre de esta forma ideal es *justicia*» (KOHLEBERG, 1981, p. XXIX).

Dos puntos son muy destacables en estas tesis de Kohlberg que, lamentablemente, sólo podemos enunciar. Quizá convenga explicitarlos: En primer lugar sobresale la idea de que el universalismo moral puede justificarse a partir de un estudio empírico sobre la *estructura* del razonamiento moral y su desarrollo, no sobre el contenido material de los mandatos u obligaciones morales vigentes, ni tampoco sobre algún rasgo formal de las normas o principios morales. La llave que abre la puerta de la visión socrática de la moral no tiene nada que ver con las reglas morales concretas (ni con su contenido material ni con su forma); tiene que ver con el *modo* de razonamiento acerca de lo moral y con su invariable desarrollo ordenado en etapas sucesivas. En segundo lugar, resulta curioso (y acertado) que a la hora de nombrar el tipo de posición ética que se deriva de sus estudios, Kohlberg adopte la calificación de «visión socrática». En efecto, Sócrates (o al menos el Sócrates platónico) es, frente al convencionalismo de los sofistas, el primer defensor explícito del universalismo moral y de su unión indestructible con la razón de cada hombre.

II

Con el Sócrates platónico se generaliza en Grecia la idea de que, aunque la virtud tiene un contenido distinto para cada hombre y las leyes y costumbres varían de una ciudad a otra, el bien en que aquélla consiste es uno y susceptible de ser conocido. Sin embargo, no es del todo exacto contraponer Sócrates y Platón a los sofistas (los primeros como representantes del universalismo, los segundos del relativismo). La mayoría de los sofistas advirtieron que, si bien el fun-

11. La «visión socrática» de la virtud y la justicia es defendida por Kohlberg especialmente en *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper & Row, 1981, Cap. 2 (pp. 29 y ss.). El capítulo mencionado se titula significativamente «Educación para la justicia: una afirmación moderna de la visión socrática» y de él asegura Kohlberg que «afirma que la investigación sobre el desarrollo moral proporciona credibilidad empírica a las asunciones de Sócrates» (KOHLEBERG, 1981, p. XXIX). Tales asunciones están recogidas por Kohlberg en la misma obra (p. XXIX); se refieren no sólo a la naturaleza de la virtud, como veremos más abajo, sino también a la posibilidad de que sea conocida y enseñada.

damento de las leyes de la ciudad era convencional y, por tanto, no había una razón moral para su cumplimiento, existían ciertas leyes que nadie desobedecería (aunque pudiera hacerlo sin ser castigado por ello). Son las leyes de la naturaleza, que recomiendan a cada uno hacer lo mejor y más necesario para sí mismo (lo prudente). Los sofistas, críticos feroces de la cultura, no pudieron negar la existencia de un ámbito normativo irreductible: la naturaleza. Fueron, con todo, revolucionarios porque desligaron la naturaleza de la *polis* y así, haciéndola universal, la desposeyeron de su contenido moral tradicional; quedó reducida a mera *prudencia*. Su mensaje fue inadmisiblemente para los maestros (recuperadores) de la moral de la *polis*, Sócrates, Platón y Aristóteles, pero contenía una semilla que, con algunas modificaciones, habría de germinar veinte siglos después.

En efecto, podemos entender la modernidad como la recuperación del modelo de crítica ilustrada de los sofistas y como el fin del paradigma ético aristotélico. El triunfo del aristotelismo como paradigma ético había supuesto la vigencia durante siglos de una idea del hombre como «animal naturalmente político», como un ser nacido en y para la *polis*, integrado en una red normativa que le permitía a la vez ser virtuoso, sabio y feliz, al encontrar su lugar natural en la misma. La modernidad supone, como escribe J. L. Villacañas, «la muerte del ser natural orientado a la *polis*» (VILLACAÑAS, 1992, p. 320), la ruina del paradigma aristotélico, que se hace evidente en la antropología hobbesiana. En el *Leviathan*, el hombre ya no aparece como naturalmente político, sino como «un lobo para el hombre», naturalmente enemigo de sus semejantes. El hombre ha perdido su lugar natural en la *polis* y está sumido en una guerra de todos contra todos. En la política, esa pérdida del lugar natural se traduce en la contienda civil (Inglaterra, 1648); en el conocimiento, adopta la forma de una pérdida de la seguridad y de la verdad, de modo que la filosofía deja de ser la tarea de desvelar la verdad para convertirse en la de encontrar algún conocimiento seguro, por modesto que sea (Descartes), que ponga fin a la batalla dogmática de las escuelas. La modernidad se caracteriza porque el hombre se encuentra «fuera de lugar» en política y en filosofía; ha perdido la relación política que le unía a la comunidad y la relación de verdad que le unía al mundo y, a través de la palabra, también a los demás. ¿Qué esperanza le queda en este nuevo y solitario «lugar ya-no-natural»? La única esperanza reside en su capacidad para darse normas que doten de alguna estructura común (comunicable, cognoscible) a la sociedad y al mundo. Expresado con las bellas palabras de J. L. Villacañas, «esta muerte del ser natural orientado a la *polis*, o de la razón orientada al conocer, sólo puede ser contrarrestada por un aumento proporcional de la normatividad. La reconstrucción, a partir de estructuras normativas, de aquello que para la tradición aristotélica simplemente era natural» (VILLACAÑAS, 1992, p. 320). La esperanza de este hombre moderno solitario, que se descubre como sujeto por pri-

mera vez, está en la *autonomía* o independencia que halla necesariamente incorporada a su subjetividad. Ésta servirá de remedio (y de consuelo) para la pérdida del sentido de la comunidad.

La autonomía es necesaria, pues representa, como veremos, el único camino para recuperar la paz teórica y práctica perdida. Pero el incremento de normatividad en el Estado, alcanzado mediante el contrato social entre individuos autónomos y la instauración de un poder absoluto, que pone fin a la guerra civil política, según Hobbes, no tiene parangón en el campo del conocimiento, pues «si partimos de una situación de guerra civil teórica, la normatividad debe reconstruir una estructura válida para *todos* los contendientes. Debe apuntar a ser normatividad universal» (VILLACAÑAS, 1992, pp. 320-321). Éste es el desafío filosófico de la modernidad: la reconstrucción de un lugar firme de la razón ante el conocimiento y del individuo ante la sociedad a través de una *normatividad universalmente válida*, pero de origen obligadamente subjetivo. Kant recoge este desafío, al reconocer que, tanto en la vertiente teórica como en la práctica, la razón está comprometida con un mandato esencial: encontrar lo universal en la diversidad (del fenómeno o de la acción), y mostrar que ese hallazgo permite la reconstrucción de un mundo cognoscible (la experiencia) y con un sentido desde el punto de vista personal y social (a través de la ley de la libertad) que permite su transformación progresiva hacia la felicidad.

El cosmos en el que cada ser poseía su lugar natural y que hablaba con verdad a quien supiera entenderlo, ha dejado paso, en la modernidad, a un conjunto de fenómenos silentes, en espera de una *regla* que los transforme en un orden cognoscible y comunicable. La universalidad no puede entenderse entonces como aquella característica de los valores o principios que se aplican al hombre como género o que tienen validez absoluta en todo tiempo y lugar, sino como una *demanda* o *necesidad* de la razón en tanto que abocada a la acción y al conocimiento. La primera ley de la voluntad, aquella que se confunde con la libertad misma como constituyente esencial del sujeto¹², es la que ordena buscar lo universal, convertir a la voluntad en hipotética legisladora universal, dando así respuesta al desafío

12. Recordemos, a este respecto, las palabras clave de Kant en la observación al parágrafo 6 de la *Crítica de la razón práctica*, donde sugiere la imposibilidad de distinguir entre la libertad en sentido positivo (es decir, como espontaneidad —o «capacidad legisladora»— de la razón) y la ley práctica incondicionada, esto es, aquella que ordena obrar de acuerdo con la máxima que pueda valer como principio de una legislación universal: «libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia (*Sebstbewusstsein*) de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad...» (KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1913, trad. de E. MIÑANA Y VILLAGRASA y M. GARCÍA MORENTE, p. 60).

aceptado por Kant. Esa ley incondicionada que desde la espontaneidad impulsa a la razón hacia la universalidad, es identificada normalmente como una «ley práctica», pero su ámbito de aplicación es tanto la acción práctica como la teórica (pues ambas son fruto de la razón¹³). Lo que Villacañas denomina «imperativo categórico de racionalidad» —que debe entenderse como la ley que ordena a la razón actuar de modo que de esa actuación se siga, en la esfera teórica, una estructura universal que forme una naturaleza susceptible de ser conocida y comunicada¹⁴— es de ejercicio necesario para la confección de la *Crítica de la razón pura* y para su uso como Leviathan del territorio teórico, con la salvedad de que no se trata de una seguridad forzada sobre bases decisionistas de la razón, sino sobre la base incondicionada de la ley de la voluntad en general.

Si entendemos bien la interpretación del imperativo de universalidad, éste aparece en el horizonte kantiano desde antes de iniciar la crítica de la razón pura en su uso teórico; aparece como una necesidad del sujeto cognoscente, que reclama su posibilidad misma (la posibilidad de conocer algo en general). Esta posibilidad, perdida la fuente natural de la verdad, exige del sujeto cognoscente una actividad (espontaneidad) ordenadora de la naturaleza material que se le da como dato bruto. Esa actividad consiste en dotar de una estructura universal a la naturaleza¹⁵ y está exigida y regulada por el imperativo categórico de racionalidad. Si entendemos bien, la razón moderna tiene que conformarse ella misma como razón cognoscente y como razón práctica mediante un proceso constitucional (paralelo al de la nueva constitución de la legitimidad política). El universalismo es necesario en ese proceso, pues de otro modo no se lograría el fin perseguido.

Ahora bien, esa estructura universal puesta en la naturaleza material que permitirá a la razón restituir el conocimiento, y esa estructura (o forma) universal de la ley moral que permitirá justificar racionalmente principios morales concretos por una vía alternativa a la de la comunidad tradicional, podrían haberse basado en una mera decisión subjetiva de la razón. Así ocurre en Hobbes, donde el *plus* de normatividad requerido para la restitución de la paz civil ante la quiebra del paradigma socio-político aristotélico-tomista, es alcanzado mediante una cesión convencional e individual, es decir, mediante la *creación convencional* de una instancia capaz de poner de acuerdo (aunque sea coactivamente) los intereses individuales naturalmente

13. Sobre la defensa kantiana de la unidad intrínseca de la razón, así como sobre la correlativa imposibilidad de tematizar esa unidad, puede verse el excepcional texto de Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987; en especial, sus capítulos tercero y cuarto.

14. Cfr. VILLACAÑAS, 1992, p. 322.

15. Estructura que constituirá aquello a lo que Kant denomina «naturaleza *formaliter spectata*» (Cfr. VILLACAÑAS, 1992, p. 321).

contrapuestos. Esta instancia no elimina la individualidad de sus creadores, ni la contraposición de intereses, pero está dotada de una normatividad mayor e indeleble con la que se impone a ellos. Lo característico es que el fundamento de legitimidad de tal instancia es meramente *decisionista* (aunque, una vez creada, se imponga con tal autoridad que convierte en injusta cualquier amenaza a su poder proveniente de los súbditos¹⁶). Ese decisionismo de Hobbes parte de su antropología pesimista. Para Hobbes, el único rayo de luz sobre la naturaleza humana es la ley natural que impulsa a cada hombre a llegar a un pacto con todos los demás (y aun así, es una ley secundaria, derivada de la única verdadera ley natural, aquella que obliga a todos a defender su vida por cualquier medio¹⁷). Una vez suscrito el pacto, establecida la fuente de normatividad que asegura la paz, la naturaleza humana permanece anclada en su «maldad» natural. Si lo natural entre los hombres reales es la guerra¹⁸, la institución que garantiza la paz no puede ser sino artificial: se funda en una decisión racional interesada, pero no es *necesaria* desde el punto de vista objetivo¹⁹.

Sin embargo, Kant, en otro frente (el teórico) de la misma guerra, escapa al decisionismo hobbesiano, demostrando que la capacidad legisladora de la voluntad, con ser autónoma, permite la construcción de un auténtico «universo público», pues para Kant «el hombre de carne y hueso puede afirmar dimensiones propias, estructuralmente comunes, y destinadas a crear un universo público que no signifique una retirada a la vida privada, sino colaboración transparente» (VILLACAÑAS, 1992, p. 321).

En definitiva, Kant sostiene como teóricamente demostrado (a partir de la experiencia y del hecho de la razón) algo semejante a lo que en nuestro siglo Kohlberg cree empíricamente probado, esto es, que si bien no le está permitido a la razón (moderna) afirmar contenido material universal alguno para los valores o reglas morales, sí es posible detectar una estructura común universal de la razón. Kohlberg, como psicólogo empírico, no se hace cargo del posible

16. Cfr. Thomas HOBBS, *Leviathan* (ed. W. Molesworth, *English Works*, vol. 3, Londres, John Bohn, 1966, 2.ª reimpresión), Cap. XVIII, pp. 159 y ss.

17. Cfr. Thomas HOBBS, *Op. cit.*, Cap. XIV, pp. 116 y ss.

18. Entre hombres perfectamente racionales no lo es, pues comprenderían inmediatamente que la primera ley de la naturaleza requiere un pacto que funde la sociedad civil y su consecuente respeto. Hombres perfectamente racionales habrían hecho ya el periplo de la razón que Hobbes explica paso a paso en el *Leviathan*, como un acuerdo. Sin embargo, hay que hacer notar que, aun entre seres perfectamente racionales, la guerra de todos contra todos (que no se produciría de hecho, si vale hablar así) sería todavía un presupuesto lógico de la sociedad, que mantendría, por tanto, su fundamento decisionista último.

19. Esta afirmación requeriría matizaciones que nos llevarían lejos de nuestro argumento principal. Acéptese esta visión un tanto tosca de Hobbes en aras de la brevedad y de la mejor comprensión polémica de la parte de la filosofía kantiana que aquí nos interesa.

origen de tal estructura, pero Kant sí, afirmando que es el producto necesario de la espontaneidad del sujeto cognoscente. Y esa universalidad, vista desde el lado de la espontaneidad, es una ley incondicionada de la libertad cuya vertiente práctica se traduce en un mandato moral (precisamente por incondicionado) para la voluntad. Un mandato universal por su forma, pero vacío de contenido. Ésta será la figura canónica del universalismo moral moderno.

III

La ley incondicionada de la razón (el imperativo categórico) es universal porque procede de la autonomía de un sujeto trascendental, esto es, pensado no como individuo, sino como condición de posibilidad de cualquier experiencia en general. Como sujeto trascendental, el sujeto kantiano constituye tanto la naturaleza *formaliter spectata* como el reino moral, y en esa actividad se revela como legislador que, por un lado, obedece un imperativo anterior a cualquier imperativo moral: el imperativo de la racionalidad (que ordena, en última instancia, formar una comunidad universal de conocimiento y una cosmópolis moral); y, por otro, en la medida en que *debe* cumplir ese mandato de universalidad que procede de la propia razón, se descubre obligado por una estructura del mundo y de la libertad absolutamente inexplicable de modo decisionista. En resumen, el sujeto, que «visto desde dentro» es *verdaderamente* autónomo, está, «visto desde fuera», inevitablemente produciendo una estructura que de algún modo ya estaba prefigurada en el mundo. Diríamos que la naturaleza *materialiter spectata* «sugiere» al sujeto las leyes que, en forma de conceptos, éste ha de darle; y del mismo modo, la libertad «sugiere» (o, mejor, inevitablemente comporta) la ley moral²⁰. Con esto, el sujeto cognoscente y volente está seguro de que podría ser legislador universal, pues descubre en sí mismo (en la razón tomada en general) un principio de universalidad. El sujeto puede, desde su soledad moderna, no sólo recuperar el sentido perdido, sino alcanzar un nuevo sentido, en el marco de una comunidad universal. Asegurado tras la crítica de la razón, el sujeto se siente capaz de deducir principios éticos o políticos de validez universal, procedentes de un único imperativo categórico (propriadamente moral) formal.

El universalismo de ciertos valores deviene en la modernidad políticamente necesario por la siguiente razón: en el paradigma tradi-

20. Apelamos a la benevolencia del lector para que disculpe la tosquedad, casi alevosía, en esta manera de referirnos a Kant. Sirva como atenuante una nueva remisión al libro de MARTÍNEZ MARZOA *Desconocida raíz común* (Madrid, Visor, 1987), en cuyo capítulo tercero (en especial pp. 33 y ss.) se tematiza magistralmente aquello que nosotros apenas entrevemos: que existe una raíz común de esos dos troncos que son lo concreto (la sensación) y lo universal (el concepto); una raíz de la que ambos proceden lógicamente, pero de la que no es posible hablar con sentido, según demuestra la crítica.

cional, la legalidad (jurídica y política) extraía su legitimidad directamente del contenido de las normas tradicionales sancionadas por referencia a lo sagrado, a la autoridad o a la propia tradición. El criterio de moralidad o de justicia era material; justa era la ley que *contenía* o transmitía la voluntad de Dios (expresada en la naturaleza o revelada). La crisis de este paradigma alumbra, como hemos visto, un nuevo criterio de justicia: la universalidad. No es que los valores tradicionales no se contemplasen como universales, pero eran vistos así precisamente en virtud de su contenido y sólo en la medida en que provenían de la voluntad del único auténtico legislador universal. La modernidad excluye, desde el punto de vista teórico, la legitimidad de estos criterios; por tanto, la universalizabilidad queda, desnuda, como el único criterio de justicia o moralidad de una regla. Por eso es necesario en la modernidad asegurar la universalidad de ciertos valores jurídicos, porque ésta constituirá la única vía de legitimidad moral en un contexto social ilustrado.

Universalidad y formalismo son, por tanto, la tabla de salvación que el sujeto trascendental ha ofrecido al conocimiento y a la moral, y a ella se aferran también política y derecho cuando un déficit en la normatividad decisionista hobbesiana exige una justificación moral última. Parecería entonces que la filosofía kantiana ha servido para evidenciar, mediante la crítica, la necesidad del universalismo (moral, pero también jurídico) y para aportar, mediante el formalismo, la vía por la que éste puede ser alcanzado sin recaer en el paradigma tradicional.

Este paradigma kantiano, apropiado tal vez para justificar los valores jurídicos esenciales de la sociedad liberal occidental y, por otro lado, poseedor de un atractivo teórico que ha arrastrado a ius-filósofos hasta nuestros días, había de mostrarse, sin embargo, inadecuado para solventar las necesidades de legitimación de los sistemas jurídicos de nuestro siglo. En éstos, la universalizabilidad sigue siendo un criterio de validez moral de las reglas jurídicas, la universalidad de los valores fundamentales sigue siendo una afirmación constante, pero el formalismo kantiano ya no logra dar razón de ellas.

La filosofía moral de Kant se mostró desde su comienzo como un gran proyecto filosófico, pero un dudoso proyecto ético. El atractivo teórico del formalismo no se correspondió nunca con su capacidad motivadora de la acción. Se puede decir que el imperativo categórico convence a nuestro intelecto, pero no logra arrastrar a nuestra voluntad. Los principios ético-políticos han seguido extrayendo su contenido y su vigencia en el mundo-de-la-vida de las raíces tradicionales, aunque se aceptara teóricamente su fundamento kantiano. Esto es lo que podríamos llamar «la dificultad de aplicación» de la filosofía moral kantiana ²¹. Sin embargo, la clave de la incapa-

21. No abundaremos en este problema de la filosofía práctica kantiana. Recor-

cidad del formalismo kantiano ante las demandas crecientes de legitimación de las complejas sociedades actuales no proviene tanto de esta dificultad como del origen y el fundamento teórico de la filosofía trascendental misma.

La filosofía trascendental parte de la concepción de un sujeto portador de «la razón en general»²², del que extrae su normatividad. (Digamos, de paso, que esta hipóstasis de la razón permitió que una versión ius-filosófica del kantismo, enfrentada al hecho de la independencia entre derecho y moral, adoptase la forma de un positivismo formalista como el de Kelsen²³). Sin embargo, la interpretación y el análisis revelaron que tal hipóstasis del sujeto era ilegítima. El sujeto puede ser difícilmente trascendental si está ya siempre situado: en su cultura, en su clase, en sus intereses, en su sexo. Es prueba de ello que la moral siempre tiene su origen histórico (aunque no lógico) en la eticidad concreta, al igual que el derecho positivo moderno (formal) tiene su origen histórico en (y extrae su fundamento de) tradiciones morales como la del contrato social²⁴. Lo que ponen de manifiesto estas y otras críticas al formalismo subjetivista kantiano no es que el método trascendental estuviera equivocado, pues la reflexión trascendental es la única vía para alcanzar algún consenso en un mundo esencialmente plural. Lo que ponen de manifiesto es que el punto de partida de esa reflexión no puede ser más el sujeto, desde el momento en que una cosa tal como «El Sujeto» no existe. Así podemos traducir, al menos en parte, la tesis principal de Apel en *La transformación de la filosofía*.

En efecto, Apel percibió claramente que la potencia y virtualidades de la reflexión trascendental no podían perderse por el simple hecho de que el «subjetivismo metodológico» hubiera privado de su «legitimidad filosófica» al proyecto kantiano. Se requería una transformación de la filosofía trascendental que lograra superar ese subjetivismo. El nuevo trascendentalismo debía partir de la asunción del *hecho* de la intersubjetividad. Lo que la reflexión trascendental debe perseguir ahora no es tanto una estructura del mundo, sino la pre-estructura que hace posible la intersubjetividad en la cual (únicamente) cabe buscar aquella estructura universal. Como afirma Apel, «se trata de la «pre-estructura» hermenéutica de una filosofía trascendental, que no parte —como el idealismo trascendental kantiano— de

demos que fue tematizado canónicamente por Hegel, al establecer la diferencia entre *Moralität* (moralidad) y *Sittlichkeit* (eticidad). Puede verse, a este respecto, G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1970 (vol. 7 de la edición de las obras completas de Hegel), en especial los párrafos 108 y 109 (pp. 206 y ss.), sobre la relación de la eticidad con la ley formal de la voluntad y el conocido párrafo 141 (p. 286) sobre el tránsito de la moralidad a la eticidad.

22. Permanece, por tanto, anclada en lo que Apel denomina «subjetivismo metodológico», característico de la filosofía moderna.

23. Cfr. HABERMAS, 1988, p. 23.

24. Cfr. HABERMAS, 1988, p. 29.

la hipóstasis de un «sujeto» o «conciencia en general» como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que «uno solo y una sola vez» no puede seguir una regla, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo» (APEL, 1985, p. 55).

La pragmática universal, que «tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible» (HABERMAS, 1989, p. 299), mostrará, primero, que tal acuerdo sólo puede ser pensado si se presupone la aceptación mutua de las pretensiones de validez de cada uno de los miembros de la comunidad de diálogo, y, segundo, que tales pretensiones de validez suponen ya siempre la aceptación de una norma moral fundamental²⁵, aquella que otorga a todos los participantes los mismos derechos e igual respeto²⁶. De otro modo sería contradictorio hablar de racionalidad dialógica, y no se rendiría fidelidad al punto clave de la transformación de la filosofía, que no es otro que la sustitución de la racionalidad monológica moderna por una racionalidad dialógica. Por otro lado, la aceptación de la norma moral fundamental en el marco de una comunidad de diálogo representa ya un indicio de universalidad si, como afirma Apel, «la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del *a priori* de una comunidad real de comunicación que para nosotros es prácticamente idéntica al género humano o a la sociedad» (APEL, 1985, p. 56). De este modo el fundamento dialógico de la ética particular puede generalizarse, convirtiendo la pragmática universal en sentido habermasiano en una vía para la fundamentación moral, ya que la aceptación de la mencionada «norma moral fundamental» es un perfecto apriórico, una regla que la intersubjetividad coimplica del mismo modo que la libertad de la voluntad coimplicaba en Kant el imperativo categórico.

Las condiciones trascendentales de la comunicación dan lugar a una ética paralela a la kantiana, pero muy alejada de aquélla. En primer lugar, la ética comunicativa pretende más legítimamente ser universal, ya que no nace en un «sujeto trascendental», sino en una «intersubjetividad trascendental» (si se acepta el término) que asume la pluralidad de los participantes en el diálogo²⁷. En segundo lugar,

25. Cfr., por ejemplo, HABERMAS, 1989, p. 309. y APEL, 1985 (vol. II), p. 376.

26. Cfr. APEL, 1985 (vol. II), p. 380, donde escribe con toda claridad que «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos».

27. Lo que no obsta para que cada individuo pueda reconocer los imperativos morales por sí mismo. En este sentido puede ser aclaratorio el siguiente texto de Apel: «Si cada uno por su cuenta tiene que poder percatarse con evidencia de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación —y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia—, entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación, que todavía tiene que construirse en la comunidad real: en cierto modo, cada adulto, cada hombre

la ética comunicativa reconoce, con la kantiana, la imposibilidad de defender un universalismo material de los valores, pero, frente al formalismo de la razón trascendental, presenta el procedimentalismo como criterio de validez universal. El procedimentalismo significa que la «prueba de validez racional» de una norma o principio moral no será la forma de una regla, sino el hecho de que pudiera haber sido aceptada en el seno de una comunidad ideal de diálogo mediante un procedimiento imparcial de argumentación y decisión. Por lo demás, el universalismo de esta «prueba» puede explicarse alternativamente recordando que parte de presupuestos que *no pueden dejar de ser aceptados*, sea cual sea el punto de vista (o los intereses) de cada individuo. Si somos esencialmente intersubjetividad, esto es, comunicación, estamos ya aceptando ciertos presupuestos morales desde el mismo momento en que existimos como adultos (o, por continuar con las pragmatistas palabras de Habermas, desde que adquirimos competencia comunicativa). Tales presupuestos son aceptados incluso por quien disiente o se niega a participar en el diálogo, pues su negativa supone también una pretensión de ser entendido (inteligibilidad), de ser tomado en serio (sinceridad), etc., es decir, su negativa no puede ser nunca tan radical como para no asumir las pretensiones de validez que fundamentan el diálogo.

Las pretensiones de validez en la argumentación, entendidas como el principio constitucional de una comunidad ideal de diálogo, han sido consideradas por los defensores de la ética comunicativa el punto de apoyo desde el que mover el mundo moral, un auténtico fundamento de la ética²⁸. Un fundamento que, aunque de origen inmanente, pues está supuesto en cada argumentación real, tiene un carácter trascendental y no-material, con lo que escapa a las conocidas críticas contra las fundamentaciones metafísicas «fuertes». Se constituye así un modelo de ética y de racionalidad práctica al que podremos pedir una nueva solución a la insatisfecha demanda de universalidad moral y política de la modernidad²⁹.

que a través del proceso de socialización ha adquirido «competencia comunicativa» junto con el aprendizaje del lenguaje, debe *poder estar ya en la verdad* y asegurar también este hecho mediante la reflexión trascendental» (APEL, 1985, p. 57).

28. Así de gráficamente lo expresa Apel: «Mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de fundamentación última filosófica» (APEL, 1985, pp. 55-58).

29. No es este lugar para un desarrollo mayor del sentido e implicaciones de la llamada ética comunicativa o discursiva, y somos conscientes de que nuestras alusiones serán opacas para quienes no tengan algún conocimiento de este modelo ético. Nos permitimos, por ello, recordar que se puede hallar una muy buena introducción a la ética comunicativa y la racionalidad dialógica en el artículo de A. CORTINA, «Ética comunicativa», en V. CAMPS *et al.* (eds.) *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 177-200.

IV

La ética discursiva representa el modelo más conocido, si bien no el único, de *ética procedimental*. El procedimentalismo en ética significa dar prioridad a la reflexión sobre el procedimiento mediante el cual puede determinarse racionalmente la corrección moral (esto es, intersubjetiva) de normas y principios, frente al estudio del contenido material de los valores o al análisis del lenguaje moral. Como modelo ético, el procedimentalismo se opone tanto a las éticas materiales tradicionales y la axiología como al formalismo. El procedimentalismo parte, en general, de concepciones débiles de la moralidad y de la racionalidad; de este modo se asegura la máxima plausibilidad, ya que, cuanto más débiles (menos comprometidas ontológicamente) son las premisas de una filosofía moral, más resistentes a la crítica se hacen, al permitir un amplio asentimiento. Estas concepciones son las siguientes³⁰: la moral se concibe simplemente como el conjunto de normas no coactivas que permiten la cooperación social. Esta concepción implica la eliminación de prejuicios sobre la moralidad. Se considera moral o justa cualquier norma no jurídica capaz de superar el auto-interés del agente y conducirlo no-coactivamente a realizar una acción cooperativa (solidaria o altruista). Por otro lado, implica que en ausencia de intersubjetividad, la moralidad no existe; la moral es un hecho social, explicable en términos puramente utilitarios: cumple un papel útil a la sociedad como conjunto y a cada uno de sus miembros. Este concepto «débil» de moralidad no excluye la existencia de sentimientos e intenciones morales en sentido fuerte, pero no los necesita. Por lo que se refiere al concepto de racionalidad, el procedimentalismo abandona cualquier intento de definición sustantiva o teleológica de la misma. La racionalidad se ve simplemente como el mecanismo a través del cual puede alcanzarse el consenso o la cooperación social. En este sentido, aparece no como «razón universal», sino como racionalidad de las partes, es decir, como racionalidad estratégica o comunicativa³¹ de cada individuo. Como sucedía en el caso de la moralidad, este concepto débil de racionalidad no excluye la existencia de una razón práctica teleológica, pero tal hipótesis resulta innecesaria.

30. Debe notarse que hablamos muy en general; las concepciones a que hacemos referencia no pueden adscribirse a ningún tipo concreto de procedimentalismo, si bien creemos que, con ligeras matizaciones, serían adecuadas a todos ellos.

31. Ésta sea quizá la mayor diferencia aparente entre el procedimentalismo habermasiano y el representado por Rawls. Para éste la racionalidad equivale a la maximización directa de la utilidad de cada actor. Mientras, Habermas y Apel parecen incorporar en la racionalidad un paso más: puesto que la maximización requiere el consenso y éste no puede estar basado en un diálogo puramente estratégico, la racionalidad ha de incorporar cierto contenido teleológico cifrado básicamente en el propósito sincero de llegar a un acuerdo.

El procedimentalismo, debido a la plausibilidad intuitiva de sus premisas, permite asumir con toda naturalidad el más amplio pluralismo y, aun así, mantener el «privilegio» universalista de la razón ilustrada. Desde las débiles premisas expuestas es posible, según los procedimentalistas, alcanzar conclusiones de validez práctica universal. Ello se logra mediante la fidelidad máxima al gran hallazgo de la filosofía práctica moderna: el formalismo. El intento de fundar una ética material requiere la introducción de premisas metafísicas fuertes (prohibidas desde Kant por la crítica de la razón y reiteradamente prohibidas por las sucesivas críticas contemporáneas a la metafísica), en ausencia de las cuales el universalismo requerido por la moralidad sólo puede alcanzarse desde el formalismo. Mas ese formalismo provenía, en su versión kantiana, de un supuesto metafísico no criticado: la razón monológica. La crítica de este supuesto, llevada a cabo desde el mismo marco teórico trascendental, nos aboca a una nueva versión del formalismo, el procedimentalismo. Éste hereda, como decía, los «privilegios» del formalismo kantiano, a la vez que evita las causas por las que aquél fue criticado. Parte del hecho de la eticidad concreta, de la necesidad *real* del consenso y la cooperación, pero se eleva hasta proporcionar un criterio universalmente aceptable de validez.

El reconocimiento de la «debilidad de la razón» conduce a renunciar, en principio, a los contenidos éticos y a centrarse en la posibilidad de un *acuerdo* sobre el procedimiento imparcial (aceptable por todos los miembros de una comunidad) mediante el cual decidir en común qué reglas cooperativas han de ser respetadas. Si se piensa en una comunidad ideal, en la que las partes se hallen en un punto de partida «realmente natural», esto es, carente de las coacciones inherentes a las sociedades reales, el procedimiento que se acordaría en tal comunidad podrá tomarse como punto de referencia normativo. Por contraste con él podrán emitirse juicios sobre la validez o corrección moral de las prácticas sociales concretas.

Con ello, se ha conseguido dotar a los sistemas sociales moralmente relevantes (el jurídico es el principal) de un momento incondicionado, en la medida en que el procedimentalismo arranca de una reflexión trascendental que, por su origen dialógico, no puede tacharse de «situada». Lo cual quiere decir que el estándar crítico que proporciona el procedimentalismo asegura la *universalidad* de los valores jurídicos que sanciona. Esto parece ser lo que Habermas concluye en su artículo «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», cuando afirma que «la racionalidad procedimental, emigrada ya parcialmente al derecho positivo constituye (tras el hundimiento del derecho natural racional) la única dimensión que queda en que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques contingentes. [...] Sólo las teorías de la moral y la justicia construidas procedimental-

mente prometen un procedimiento *imparcial* para fundamentar y ponderar principios» (HABERMAS, 1988, p. 37).

V

Para finalizar, debemos reconsiderar cuál es el origen de la discusión acerca del universalismo de los valores jurídicos. El universalismo es un requerimiento jurídico-político en primer lugar, pues los sistemas jurídico-políticos contemporáneos extraen su legitimidad de la aceptación general de ciertos valores comunes o compartidos (consenso constitucional) en un contexto plural; es decir, los valores jurídicos esenciales han de poder ser aceptados por todos, cualesquiera que sean sus creencias particulares. Por otro lado, el universalismo es un requerimiento jurídico-filosófico desde el momento en que, desde el sistema social y cultural, se exige que la justificación del jurídico no sea sólo política o instrumental, sino también moral, es decir, se requiere que *en* el sistema jurídico mismo exista un «momento incondicionado» (o referencia fundante a una normatividad universal incondicionada). Este momento debería poseer contenido moral y a la vez ser interno al sistema jurídico mismo. Así, el universalismo es una necesidad fáctica y teórica a la que se enfrenta el aparente relativismo de los valores constatado empíricamente y promovido, desde la filosofía moral, por las renovadas apelaciones comunitaristas a la tradición.

La conclusión de nuestro estudio, que parte de la aceptación del procedimentalismo en general como único modelo plausible de fundamentación ético-jurídica³², es que, si bien es imposible afirmar *a priori* el contenido de universalidad de los valores jurídicos, cabe la crítica de los valores jurídicos vigentes por referencia a un *procedimiento ideal* de acuerdo o decisión que comporta un punto de vista moral. En la medida en que tal procedimiento es necesariamente universal, pues viene implicado por un concepto mínimo de racionalidad que puede y debe ser asumido por todos³³, los valores que

32. Entre las razones por las que asumimos el procedimentalismo hay una que no hemos explicitado suficientemente. Se trata de una de las ideas principales de David GAUTHIER en *Morals by Agreement*, que hacemos nuestra. Brevemente, la razón es la siguiente: el procedimentalismo asume unos presupuestos tan sencillos que podrían ser aceptados por todos (cualquiera que sea su punto de vista moral particular); si a partir de unas premisas que cuentan con tan amplio asentimiento es posible derivar racionalmente principios morales que, en lo sustancial, coinciden con los asociados al «*moral point of view*». ¿Qué necesidad hay de buscar una fundamentación más problemática? Este argumento no niega que tal fundamento «fuerte» de la moral exista; pero sostiene que, aun en ese caso, sería superfluo a efectos teóricos y pragmáticos, pues la fundamentación procedimental es racionalmente coherente y prácticamente normativa, y por añadidura es filosóficamente más sólida y lógicamente más simple.

33. Puede encontrarse una detallada defensa de esta tesis (sólo aparentemente

superen la crítica serán considerados valores jurídicos de validez universal³⁴. En este sentido, el universalismo material ha de ser sustituido por un *universalismo procedimental*; y éste, aunque sólo represente un mínimo necesario de universalidad, alejado del primer iusnaturalismo racional ilustrado, ha de ser afirmado con toda contundencia como el principio de todo derecho legítimo de base racional.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols. (trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill).
- CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F. (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- CORTINA, A., *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1992 (2.^a ed.).
- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press., 1988 (2.^a reimpresión).
- HABERMAS, J., «Was heisst Universalpragmatik?», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 (2.^a ed.), pp. 353-440. Hay edición española: «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368 (trad. Manuel Jiménez Redondo).

radical) en el Cap. II de GAUTHIER, 1986, titulado «Elección: razón y valor». En lo esencial, aceptamos la visión de Gauthier según la cual existe un concepto suficientemente básico de racionalidad como para gozar de aceptación universal.

34. Coincidimos esencialmente con la tesis de Adela Cortina cuando enfáticamente afirma que «ésta es, a mi juicio, la gran verdad del procedimentalismo: que puede pertrecharnos de los elementos morales necesarios, porque la carencia de contenidos y la opción por el procedimiento alumbran obligatoriedad universal en un contexto pluralista» (CORTINA, 1992, p. 174). Nos permitimos, sin embargo, señalar la diferencia entre su postura y la nuestra: Cortina parte de la necesidad de un «momento moral» en el sistema jurídico y considera que sólo una ética procedimental puede satisfacer esa necesidad en el contexto actual. Nosotros nos hemos centrado, por el contrario, en una demanda muy relacionada con el «momento moral», pero diferente: la demanda de universalidad. Hemos mostrado que la universalidad es una exigencia independiente de la razón moderna, que ha de verse reflejada en todos los sistemas que requieren una fundamentación racional (el sistema jurídico es sólo uno de ellos). Y concluimos que el procedimentalismo es la única vía plausible en la actualidad para satisfacer la exigencia de universalidad. En nuestro concepto, el procedimentalismo es la «tabla de salvación» tanto de la ética como del derecho (pues ambos sistemas requieren un fundamento racional). Es decir, mientras Cortina da por sentada una ética que pone al servicio de la legitimación jurídica, nosotros hemos intentado el análisis de uno de los problemas que plantea la racionalidad práctica: un problema común a ética y derecho. No hemos dado por sentada ninguna ética concreta (aunque pueda parecer así por la brevedad de algunas de nuestras explicaciones). Así, aun cuando nuestra reflexión nos lleva a un punto muy cercano a la conclusión de Cortina, tomamos el procedimentalismo de un modo diferente, no como una concepción de la ética, sino como una estrategia de la razón práctica en cumplimiento de su deber esencial: hallar lo universal en lo particular para dotar de sentido y fin al mundo moral.

- HABERMAS, J., «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *DOXA*, 5 (1988), pp. 21-45 (trad. Manuel Jiménez Redondo).
- JIMÉNEZ PERONA, A., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- KOHLBERG, L., *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, L., LEVINE, C. y HEWER, A., *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basilea, Nueva York, Karger, 1983.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid, Visor, 1987 (*La balsa de la medusa*, núm. 5).
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (trad. María Dolores González).
- RUBIO CARRACEDO, J., «La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 481-532.
- RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- VILLACAÑAS, J. L., «Kant», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 315-404.