

CIENCIA Y ÉTHOS. UNA ÉTICA PARA EL FUTURO (A PROPÓSITO DE LA *DISKURSETHIK* DE JÜRGEN HABERMAS)*

FERNANDO SANCÉN**

Resumen: Se analiza la ética del discurso de Habermas para considerar dentro de la reflexión ética el cambio que la ciencia y la tecnología generan en la sociedad. La *Diskursethik* no considera la historicidad del ser humano y mantiene la posición kantiana que separa lo racional de lo fenoménico. Ante la negación para conceder un valor a la ciencia que no sea su sometimiento a los dictados de la razón teórica, se presentan los rasgos fundamentales de una ética dinámica que contemple el futuro de la humanidad y la naturaleza como su terreno propio.

PALABRAS CLAVE: CIENCIA, FUTURO, HISTORICIDAD, NORMA, SUJETO

*SCIENCE AND ÉTHOS. AN ETHICS TURNED TO THE FUTURE
(ABOUT THE DISKURSETHIK OF JÜRGEN HABERMAS)*

Abstract: *The Diskursethik of Jürgen Habermas is analysed in order to consider, in the field of Ethical reflection, the change that Science and Technology drive into Society. It is pointed out that Diskursethik does not take into account the historicity of human being and subscribes a kantian position that separate rationality from*

* Trabajo realizado gracias al apoyo del Gobierno alemán a través del Departamento de Intercambio Académico Alemán (DAAD), para una estancia de investigación en el Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) de la Universidad Eberhard Karls de Tübingen, Alemania.

** Profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, calohorramex@yahoo.com.mx

phenomenology. Facing Habermas's denial to recognize a value to science different from its submission to dictum of theoretical reason, this paper offers the main features of a dynamical ethics which sees the future of humanity and nature as its own object.

KEY WORDS: SCIENCE, FUTURE, HISTORICITY, NORM, SUBJECT

ÉTICA Y DINAMISMO SOCIAL

Con su “Imperativo categórico” (IC) Kant deslindó de forma definitiva la acción humana de cualquier prejuicio o norma originada fuera del individuo. Decidió orientar a la ética para establecer normas que competen sólo al individuo. Conforme a su postulado de dos mundos —el fenoménico y el de la razón pura—, Kant propuso que la construcción del IC sólo es posible mediante la abstracción del mundo fenoménico, el ámbito propio de la razón práctica, dejando sólo como fuente de eticidad, obligatoriedad y moralidad, al ámbito de la razón teórica.

La originalidad y trascendencia del IC se muestra al colocar al individuo como el único dador de normas morales. Pero la falta de coherencia con este postulado fundamental constituye también su debilidad, puesto que la acción del individuo, y en consecuencia la norma que la orienta, se desarrollan de manera necesaria en el proceso de la historia que no es único, ni posee características de aplicación universal. El mérito de centrar a la ética en el sujeto racional queda incompleto —si no contradictorio— por el formalismo que hace del individuo un ente ahistórico, puramente racional.

Por otra parte, la vinculación del hombre con su entorno físico ha determinado siempre su forma de ser, de pensar, sus mitos, su alimentación, costumbres, rituales, etcétera, en resumen, su cultura, su *éthos*. Hoy, a estos factores se añade el dinamismo del conocimiento sistemático del mundo, y el inmenso poder transformador que la ciencia y la tecnología ponen en manos del hombre. En efecto, la comprensión del mundo y la acción sobre él van conformando nuevas costumbres y valores. La ciencia es hoy un elemento fundamental de nuestra propia realización y constituye un factor determinante en la conformación de la

sociedad; pero al mismo tiempo, es la sociedad la que impulsa tanto a la investigación científica como al desarrollo tecnológico. Estamos ante una relación recíprocamente existencial entre la ciencia y la sociedad:

[...] desde una perspectiva histórico-ontológica la investigación científica se presenta como un elemento de nuestra total auto-realización. De hecho, dado que nada tiene mayor prioridad o realidad que la auto-realización humana, la ciencia es un proceso de auto-construcción [...]. Vista desde un punto de vista ontológico, la ciencia no puede ser definida como esencia, sino como su autorrealización práctica. (McGuire y Tuchanska, 2000: 5)

Esto sugiere necesariamente una responsabilidad hacia la ciencia. La moral y la ética, sin embargo, han permanecido sujetas a normas universales, y han sido espectadoras o instancias de valoración moral de los resultados que la ciencia aporta a la sociedad.

Contrasta esto con una ética ocupada más del futuro que del pasado, basada en una visión dinámica de la sociedad, tal como lo sugiere Alfred North Whitehead: “El estancamiento es el enemigo mortal de la moralidad”, por eso lo propio de la moral consiste en “los efectos que el presente tiene en el futuro” (1967: 269). Por otra parte Hans Jonas (1983) asegura que el campo de la ética se amplió hacia el futuro, pero sobre todo que ha cambiado la forma misma de concebir a la ética: “Ésta tiene un nuevo objeto; tiene ahora un nuevo horizonte” (Böhler, 1994: 351): la permanencia de la humanidad.

A pesar de esto, la pregunta clásica de Kant, “¿Qué debo hacer?” sigue siendo válida en nuestra sociedad marcada hoy por la determinante, dinámica y recíproca relación con la ciencia. Aquí, con numerosos científicos, me pregunto si la ética no debería ocuparse de la construcción del futuro ahora determinado por la ciencia y la tecnología.

Los seguidores de Kant han dado diversas respuestas a las objeciones que Hegel le dirigió acerca de su abandono de la historia. Entre estas interpretaciones presento y analizo la que Jürgen Habermas ofrece en su ética del discurso (*Diskursethik*). Me baso en su más reciente libro acerca del tema *Aclaraciones a la ética del discurso*, sin ignorar sus reflexiones que sobre la ciencia primero presentó en *Teoría y praxis* (1963) y luego en *Ciencia técnica como ideología* (1986). Estas dos obras contie-

nen un discurso sociológico más que ético o moral acerca de la ciencia y la técnica:

Los cambios estructurales a largo plazo del marco institucional (en la medida en que son desencadenados por el progreso técnico) se desarrollan en forma de una adaptación pasiva. No son el resultado de una acción planeada, racionalmente adecuada a fines y controlada a tenor de sus logros, sino producto de un desarrollo de índole espontánea y natural. (Habermas, 2000: 328)

Cuando sostiene que “el aumento de las fuerzas productivas institucionalizado por el progreso científico y técnico rompe todas las proporciones históricas” (Habermas, 2000: 56), parecería que tiende a introducir a la ciencia como factor conformante de la eticidad considerándola desde una perspectiva ética para recuperar la racionalidad que antes le había reconocido. No acepta, sin embargo, la posibilidad de una ciencia nueva y niega toda posibilidad a una “adaptación activa” ante los cambios de la ciencia (Habermas, 2000: 102). En su libro dedicado al problema de la clonación (Habermas, 2003: 37), postula una neutralidad de cada sujeto respecto a la visión del mundo para que intersubjetivamente se llegue a valores generales. Parece abrirse, sin reconocerlo, a la presencia del *éthos*, y ve el comportamiento moral como una *respuesta constructiva* a las circunstancias. A la ciencia y tecnología, sin embargo, las encierra en su crítica a la ideología liberal. La *Diskursethik* de Habermas se configuró en obras anteriores y luego permanece invariable respecto de la ciencia. Comparo esa posición en el terreno de la ética sin profundizar en su extensa obra, sabiendo que su preocupación principal no es la ciencia respecto de la ética. Me limito a analizar si y cómo la *Diskursethik* constituye hoy una alternativa que asume las exigencias de la actual ciencia y tecnología. En éstas veo el eje constitutivo de la sociedad, por lo que las considero como el principal factor del cambio en la vida de las sociedades. Sostengo que la ética debe tomar en cuenta el cambio acelerado de costumbres y valores causado por los bienes originados en la investigación y la innovación propias de la ciencia. El análisis de la ética del discurso y su comparación con dicho cambio permite replantear una ética orientada a comprender y ubicar el actuar humano en nuestro horizonte histórico.

LA DISKURSETHIK

a) Antecedentes

La ética del discurso se origina en el IC de Kant. Habermas la presenta como una respuesta a las objeciones que Hegel dirigió a Kant y que cuestionan su universalismo abstracto, porque se separan estructuralmente de la historia, de lo concreto. Habermas retoma esta crítica resumiéndola en cuatro puntos: Hegel señala que:

- I [...] dado que el Imperativo Categórico exige abstraer de cuantos contenidos particulares tengan las máximas de acción y los deberes, la aplicación de tal principio produce juicios tautológicos. (13)¹
- II Dado que el IC exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a ese principio tienen que ser insensibles a la naturaleza específica y al contexto del problema que en cada caso requiere soluciones y permanecen externos a los casos particulares. (14)
- III Dado que el IC exige separar el *deber* del *ser*, es incapaz de mostrar cómo se pueden llevar a la práctica las convicciones morales. (14)
- IV Dado que el IC separa las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación del espíritu y de sus concreciones históricas, aconseja a los abogados de la cosmovisión moral una política que se pone como objetivo la realización de la razón y que con vistas a fines más altos asume y aprueba la realización de acciones inmorales. (14-15)

Contra esto, Habermas pretende demostrar que dichas objeciones no afectan a la teoría del IC, afirmando que la ética del discurso lo desplaza y en su lugar propone “el procedimiento de una argumentación moral” (16). Sostiene que la moral puede verse como una *teoría discursiva* desde donde se establecen las normas; por eso desplaza al IC hacia un procedi-

¹ Baso mi análisis en *Aclaraciones a la ética del discurso*, porque ofrece una visión más reciente, analítica y en ocasiones polémica acerca de su teoría. Dadas las permanentes referencias a esta publicación, solo incluyo entre paréntesis el número de la página en que aparece el texto que cito.

miento de argumentación, desde donde propone una ética cognitivista y formalista.

Al igual que Kant, la ética del discurso sostiene la primacía de lo justo sobre lo bueno, lo que supone una diferencia metafísica entre ambos conceptos. Plantea la prioridad del deber sobre lo bueno basado en una moral universalista que proviene de la intersubjetividad implicada en todo discurso. Para esto, insistiendo en su separación teórica respecto del IC propone tres puntos: (a) El abandono de la doctrina de los dos reinos: lo inteligible y lo fenoménico. (b) La superación del planteamiento meramente interno, monológico, de Kant a través de un acuerdo sobre la universalidad de intereses sólo como el resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente. (c) Basar a la moral en “presupuestos universales” (24).

En consecuencia, su ética se caracteriza primero como cognitivista por su interés en obtener una fundamentación racional de la universalización de la norma y porque construye a la moral desde una plataforma meramente discursiva, es decir, teórica. Otra característica es su formalismo, presentado como un procedimiento de la argumentación moral que no se basa en datos históricos, sino en presupuestos universales de la argumentación.

b) Características del discurso

Marcado por la preocupación de reivindicar a Kant frente a Hegel, Habermas esboza su ética a partir de un discurso argumentativo.

i) RACIONALIDAD

Sin duda, el núcleo que da sentido y muestra el alcance de la *Diskursethik* se encuentra en dos reglas que Habermas propone:

Regla “D”: “sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la acquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (16).

Regla “U”: “en las normas válidas los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de

todos y cada uno tienen que poder ser aceptadas por todos sin coacción alguna” (16).

Con ellas Habermas delimita el campo de la moral al terreno de la argumentación participativa sobre la validez universal de una norma moral. No se trata, sin embargo, de cualquier argumentación, sino sólo de aquella que acepta, de inicio, la existencia implícita de presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo. Por tanto, la tarea fundamental de la ética del discurso consiste en la justificación racional de la norma de acción mediante una argumentación con características que la hacen única:

Todo el que emprenda seriamente participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo; el principio moral se puede derivar entonces del contenido, de esos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué significa justificar una norma de acción. (16)

De la argumentación basada en presupuestos pragmáticos universales derivará el principio moral sirviéndose del discurso intersubjetivo. Esto significa que la práctica se basa en presupuestos universales, donde se descubren los contenidos normativos. Tanto la regla “D” como la “U” muestran el carácter deontológico de la *Diskursethik*, porque su resultado se expresará a través de proposiciones asertóricas para mostrar que corresponden a la naturaleza misma de la justicia.

En consecuencia, la *Diskursethik* primero, propone como base irrenunciable un proceso argumentativo realizado con las características enunciadas en las reglas “D” y “U”. Segundo, establece que dicho proceso se basa en premisas universales, llamadas *presupuestos pragmáticos universales*. Tercero, el contenido normativo viene de presupuestos donde se basa el proceso argumentativo. Cuarto, de esos presupuestos con *contenido normativo* deriva el principio moral. Quinto, condiciona la derivación de dicho principio al conocimiento del significado de *justificar una norma de acción*. Esto último se refiere al proceso deontológico que envuelve a la moral de origen kantiano; es decir, al establecimiento de una norma con validez universal expresada asertóricamente. El resulta-

do de esto es un discurso práctico donde todos los sujetos involucrados buscan la verdad.

Lo anterior conduce a otra característica de la *Diskursethik*, el intersubjetivismo, al que Habermas atribuye la razón de su alejamiento del IC de Kant: “la ética del discurso utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico” (109). Se trata de *leer*, es decir, de descifrar algo ya establecido, que existe antes de la lectura intersubjetivista, y que llama *presupuestos inevitables*: la *Diskursethik* muestra que “el sentido del principio moral sólo se puede explicar, desde el contenido de las presuposiciones inevitables de una praxis argumentativa que únicamente se puede llevar a cabo en común con otros” (109). En consecuencia, la práctica argumentativa es comunitaria, contra el egocentrismo del IC, pero señala también que dicha práctica se funda en presupuestos inevitables, base de toda argumentación.

Esta acción intersubjetiva tiende a establecer racionalmente la universalización de la norma, mediante la abstracción de lo concreto, lo fenoménico, a través de una descontextualización de la praxis argumentativa como condición para lograr lo universal: “Las normas válidas deben su universalidad abstracta a la circunstancia de que solamente superan el test de universalización una vez que han sido descontextualizadas” (122). En consecuencia, la validez deontológica de la norma consiste en la *enérgica* abstracción del contexto, que es histórico por necesidad. Consiste, en otras palabras, en una argumentación que busca la universalización a partir de presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo. De manera paradójica, estos contenidos pragmáticos están originalmente presentes en toda argumentación, pero al mismo tiempo exigen su abstracción —descontextualización—, dando paso a la intuición, base de la racionalidad de la norma.

Si se considera la racionalidad argumentativa postulada en la ética del discurso, la intuición juega un papel determinante en la construcción de la norma. Son intuiciones morales que constituyen el fundamento de la argumentación por la que se obtiene la norma, y que comprenden “todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos” (18). Las intuiciones son el origen de la argumentación intersubjetiva para conseguir el mejor argumento que fundamente la moral para una comunidad, asegurando

la universalidad. En efecto, aunque establece que la intuición versa sobre la forma de ocuparse de otros individuos, plantea que la moral ve tanto por el individuo, como por la comunidad, porque ambos están comunicados y al atender a uno de ellos necesariamente se atiende al conjunto, a la sociedad.

La intuición, por tanto, lleva a la universalización de la norma, en la medida en que incluye los intereses de todos los afectados por la realización de una norma:

[...] la versión del principio moral que proporciona la ética del discurso hace inequívocamente claro que la única tarea que incumbe al filósofo es la de fundamentar el principio de universalización, mientras que en tanto que regla de argumentación este principio no prejuzga contenido normativo alguno. (50)

Se trata de una universalidad que no tiene base en la realidad sensible, fenoménica, sino en la intuición. Sin embargo, dicha universalización tampoco tiene fundamentación metafísica, porque según Habermas, con la ciencia moderna se ha privado al conocimiento humano de dicha fundamentación: “Bien es cierto que con el surgimiento de las modernas ciencias experimentales también la teoría filosófica tuvo que abandonar la fuerte pretensión de un conocimiento dotado de una fundamentación metafísica última” (87).

Por tanto, el valor universal de la norma vendrá dado primero por la intuición y luego por el acuerdo intersubjetivo a que se llegue a propósito de la corrección de los juicios acerca de la norma, todo ello como ejercicio de la razón teórica misma. Es importante destacar el hecho de que Habermas no otorga a la norma una fundamentación metafísica última, y que por tanto su universalidad depende de la razón que en la colaboración intersubjetiva le otorgue.

II) MORALIDAD, ETICIDAD, UNIVERSALIDAD SUBJETIVA

La *Diskursethik* también distingue entre moralidad y eticidad, con lo que Habermas reivindica la teoría del IC de Kant y al mismo tiempo atiende las objeciones de Hegel. Ve en la razón práctica el mecanismo para conseguir los medios adecuados para un fin específico; en eso consiste la moralidad. La eticidad, en cambio, se encarga de construir normas que,

guiadas por la razón práctica, tienen valor prescriptivo universal acerca de lo justo. Basado en la diferencia radical entre lo justo y lo bueno, dirige la eticidad hacia lo justo; a la justicia le atribuye características de universalidad, que provienen de la correcta acción inspirada en la razón teórica y luego universalizada gracias a su descontextualización, la abstracción del contexto práctico.

Esta universalidad obtenida por la razón teórica que el sujeto construye en torno al concepto de justicia, paradójicamente excluye al sujeto y lo limita a ocuparse de lo concreto a través de la razón práctica. Por eso Habermas afirma que:

La pregunta “¿qué debo hacer?” se responde moralmente haciendo referencia a lo que *se* debe hacer. Los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o hacen referencia a ellas implícitamente. Sólo el sentido imperativo de estos mandatos se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del fin, para mí absoluto, de una vida buena lograda o no lograda. Aquí lo que se “debe” o “hay que hacer” tiene más bien el sentido de que es justo y por tanto es un deber actuar así. (116-117)

Por tanto, lo que es justo no depende de la apreciación subjetiva, sino de la racionalidad inherente a dicho concepto obtenida de los presupuestos pragmáticos universales. Esto supone separarse del contexto en el que existe el sujeto, porque dichos presupuestos no dependen de él: “Las normas válidas deben su universalidad abstracta a la circunstancia de que solamente superan el test de universalización una vez que han sido descontextualizadas” (122). La ética del discurso, por tanto, aunque llama a la intersubjetividad para constituir normas universales, establece que éstas sólo pueden darse al margen del contexto en que opera el individuo y establece la obligación de trasladarse al plano de la racionalidad de la justicia manifestada en los presupuestos que subyacen a toda comunicación acerca de la moral. Así, propone abandonar toda consideración acerca del sujeto para acatar solamente el entendimiento mutuo a través de dichos presupuestos:

Tenemos que abandonar las premisas del Derecho racional procedentes de la filosofía del sujeto. Desde el punto de vista de la teoría del discurso, el problema del entendimiento mutuo entre partes cuyas voluntades e intereses chocan entre sí se traslada al plano de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos comunicativos de las argumentaciones que sea preciso desarrollar realmente. (125)

Para la *Diskursethik* el sujeto, como constructor de la universalidad de la norma, debe negarse a sí mismo como ser concreto, primero para construirla, pero luego también para observarla. El interés de Habermas hacia el sujeto se limita a las condiciones de opresión o de indigencia, o porque participa en luchas sociales por ser víctima de la injusticia: ahí hace prevalecer la acción racional del sujeto, quien deberá guiarse por la norma universalmente válida obtenida desde la intuición que indica cuál es la mejor forma de comportarnos para atender a grupos vulnerables.

III) SUJETO, NORMA

No obstante lo anterior, la ética del discurso postula la participación de todos los sujetos en la construcción de la norma universal, porque sólo son lícitamente válidas aquellas normas que sean aceptadas por “todos los afectados, en tanto que participantes en un discurso práctico” (16). Al sujeto se le reconoce su derecho a participar en un discurso práctico donde busca cooperativamente la verdad a través de la confrontación de los argumentos que cada quien esgrima sin coacción alguna; prevalecerá el que demuestre racionalmente ser el mejor, porque obtenga el reconocimiento de todos los involucrados.

Sin embargo, ante la vulnerabilidad de las personas, atribuye a las intuiciones morales la información acerca de cómo atender la indigencia extrema de las personas y propone la intersubjetividad, ahora como renuncia: “la persona solamente constituye un centro interior en la medida en que simultáneamente se enajene a favor de las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente” (19). El cuidado de los sujetos vulnerables, sin embargo, está desvinculado de la razón teórica, y según Habermas, pertenece a la razón práctica. Su discurso sobre la

indigencia de ciertas personas pertenece al ámbito de la moral, y no al de la ética, porque se da en la argumentación que a partir de presupuestos universales es posible realizar, abstrayéndose del contexto y ubicándose en una *comunidad ideal de comunicación*. La atención a la vulnerabilidad de las personas, por tanto, no pertenece a la ética sino a las intuiciones morales, pues éstas “nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y respeto la extrema vulnerabilidad de las personas” (18); esto exige la auto-negación del sujeto.

Por tanto, el papel del sujeto en estas relaciones interpersonales se limita a buscar y obtener, mediante la argumentación basada en presupuestos universales, la norma basada en la justicia que incluye a todos los sujetos que conforman esa *comunidad ideal de comunicación*:

La estrategia que sigue la ética del discurso para extraer los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente que va más allá de formas de vida concretas y en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y actuar. (21)

El sujeto participa en un ejercicio dialéctico predeterminado por esos *presupuestos universales de la argumentación*, ejercicio que consiste en una *búsqueda cooperativa de la verdad*. Así, el sujeto busca obtener libremente la verdad basada en los argumentos propuestos en dicha comunidad, la cual observa la regla de no realizar coacción alguna que no sea la fuerza del mejor argumento, sobre el que todos estarán de acuerdo pues reconocerán que es justo, es decir, verdadero; el sujeto colaborará en la búsqueda de la justicia, otorgándole el valor de verdad mediante un juicio asertórico. La responsabilidad o el papel moral del sujeto, por tanto, consistirá en participar en el discurso práctico, pero aceptando de inicio los *presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo*. Esto, en efecto, es el contenido de los dos principios universales, “D” y “U”, que ya referí. Así, la *Diskursethik* se construye en la co-

municación que requiere la participación del individuo; una comunicación orientada a la justicia que es más exigente porque trasciende las formas de vida concretas visualizadas a partir del bien. Es una búsqueda cooperativa de la verdad desde los presupuestos universales.

La argumentación es vista como una forma de comunicación más exigente porque se refiere a formas de vida concretas, pretendiendo superar el discurso aristotélico y tomista, donde se persigue el bien de la *polis*. Se orienta, por tanto, hacia la verdad en la que participa una comunidad ideal de comunicación y que se da en los foros públicos donde la discusión versa sobre la sociedad vista como un todo. Pero, añade, “el discurso mismo no puede crear las condiciones necesarias para que todos los afectados en cada caso puedan participar debidamente en discursos prácticos” (30). Estas condiciones son propias de los procesos de socialización que faltan. Habermas no profundiza en la naturaleza de estos procesos necesarios, aunque limitados en su origen mismo. Por el contrario, sostiene la necesaria enajenación de toda persona implicada (19). Sin embargo, respecto de la sociedad, toma en cuenta

[...] a la vulnerabilidad necesitada de compensación de unos seres vivos que sólo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos de manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece. (20)

Habermas sólo sostiene la inviolabilidad del individuo y su constitución como tal en virtud de la socialización. Esta socialización de la norma y su aplicación respecto a la inviolabilidad del sujeto son parte de la intuición moral que propone cuando menciona los sujetos vulnerables (18). La intuición moral, por tanto, consiste en informarnos acerca de la mejor forma de actuar respecto de los otros sujetos: el sujeto es relevante sólo como vulnerable y la intuición moral sirve al sujeto para contrarrestar su vulnerabilidad. No obstante esto, apunta la idea de que tanto el principio de justicia como el de benevolencia tienden a compensar a algunos sujetos que se particularizan como miembros de la sociedad, porque es imposible proteger los derechos de los individuos sin perseguir el bien de la comunidad a la que pertenecen, tal como indiqué. Todo esto, sin embargo, sólo es justificable en el contexto de la justicia, por-

que ésta asegura la *igualdad de libertades* en una “forma de vida compartida intersubjetivamente” que asegure la conservación de la integridad de su misma vida (76).

IV) EL BIEN Y LA JUSTICIA

Para la *Diskursethik*, lo justo es lo que se debe hacer (117). Más que tender hacia una vida buena, busca la convivencia justa en la cual prevalece una discusión racional. En efecto, Habermas sostiene que deben estar separadas las cuestiones referentes a una vida buena, de aquellas que se refieren a una vida justa, pues sólo estas últimas pueden ser discutidas racionalmente (69). La justicia se lograría, por tanto, gracias a la participación intersubjetiva en una discusión acerca de lo que se debe hacer, aunque ante la vulnerabilidad, asume rasgos de solidaridad, como ya señalé. Sin embargo, la justicia prevalece sobre el actuar del individuo porque

[...] los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o bien hacen referencia a ellas implícitamente. Sólo el sentido imperativo de estos mandatos se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del fin, para mí absoluto, de una vida buena, lograda o no lograda. Aquí lo que se “debe” o “hay que” hacer tiene más bien el sentido de lo que es justo y por tanto es un deber actuar así. (116-117)

Pero la noción intersubjetiva de autonomía que propone Habermas apunta hacia la atención de los intereses individuales que se ven afectados por una norma universal: “el interés de cada uno por su autorrealización debe estar en concordancia con el interés de todos” (45). La coincidencia del interés individual con el de todos sería el contenido de la norma universal, pero desde la perspectiva de la justicia. Dicho interés se hace real en la *polis*, aunque descontextualizado de las circunstancias concretas en aras de una identidad colectiva intuida en la norma universal y mediada socialmente por la “utilización neutral del poder político” (125). Por eso cuando hay choque de voluntades remite a los “procedimientos institucionalizados” (125). En consecuencia, la justicia consiste en la realización de la libertad de cada individuo en concordancia con la

libertad de todos; pero en la medida en que prevalece el criterio de justicia universal al margen de las circunstancias, al individuo solamente corresponde seguir dicha justicia construida desde la intuición moral universal mediada por el poder político.

c) Análisis

De acuerdo con lo expuesto, la *Diskursethik* postula un mecanismo de participación pretendidamente universal para establecer la validez de las normas conforme a la razón. Sin embargo, está lejos de satisfacer tanto las demandas presentadas por Hegel en sus objeciones, como las exigencias planteadas por los cambios que la ciencia introduce en la sociedad. En efecto, el juicio moral, que según Habermas se obtiene a través de una argumentación por la cual una norma obtenga la aceptación de todos aquellos quienes serían afectados, no cambia su carácter tautológico señalado por Hegel, pues versa sobre los conceptos universales mismos, y por que su universalidad depende de la descontextualización de la misma. En efecto, el juicio moral construido a través de un proceso argumentativo es radicalmente ajeno e insensible al contexto histórico del individuo.

Por otra parte, los juicios morales así obtenidos siguen siendo incapaces, como el IC de Kant, de llevar a la práctica sus contenidos, pues éstos, al ser generados por un grupo que tiene la capacidad para expresarse y hacer valer la intuición que asume como fundamento de la razón teórica, son separados de la práctica. Esto comporta el riesgo de realizar acciones inmorales bajo el cobijo de una moralidad universal fundamentada en las normas obtenidas mediante una argumentación basada en la intuición, donde prevalece el argumento racionalmente más fuerte; además, deja desprotegida a la sociedad ante la racionalidad esgrimida por la ciencia.

Una breve consideración acerca de la *Diskursethik* muestra que el proceso de argumentación en el que centra la consecución de normas válidas, a) no explicita las premisas de donde procede dicha argumentación, sino que postula presupuestos pragmáticos universales obtenidos intuitivamente; b) sin aducir ningún argumento, les atribuye un contenido normativo rechazando cualquier vinculación con el *éthos*, lo que signifi-

ca aceptar implícitamente la objeción de Hegel a Kant sobre la insensibilidad del IC respecto del contexto donde se podría aplicar; c) no explicita el criterio para considerar diferentes al *contenido normativo* de los supuestos pragmáticos universales, y al principio moral que deriva de dichos presupuestos; d) cae en un círculo vicioso: del contenido normativo al principio moral; y puesto que éste es una proposición asertórica con contenido normativo, se pasa al principio moral, y así sucesivamente.

Considero inexistente el cambio del IC que la *Diskursethik* pretende introducir porque prevalece la certeza de que el juicio moral asertórico es posible y debe versar sobre lo universalmente válido. El *discurso* propuesto tiene por objetivo, ciertamente, el establecimiento de normas morales, pero su obtención queda sujeta a reglas cuya validez y universalidad no dejan de ser un postulado *a priori* que procede de la intuición de dichos principios. Si bien Habermas propone un discurso práctico para la *búsqueda cooperativa de la verdad*, donde la única coacción aceptable es la del mejor argumento, aparece un supuesto no justificado por el que todo juicio moral buscaría la verdad a la que acertadamente había negado todo fundamento metafísico; ahora, de manera paradójica supone que esa verdad existe, que debe encontrarla mediante la argumentación, donde prevalece el mejor argumento. Pero, ¿cómo discernir cuál es el mejor argumento? ¿Puede existir un criterio único para discernirlo? ¿No sería también éste objeto de discernimiento?

Esta posición puramente formal cobra nueva dimensión si atendemos a la historia, al desenvolvimiento de la vida del ser humano vinculada con su entorno. En efecto, si se aceptan como válidas aquellas normas *aprobadas por todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico*, cabe preguntarse qué pasará con los futuros participantes en dicho discurso que la recibirán y se verán obligados a su observación sin haber participado en el discurso práctico que la generó. Pero si participan por primera vez, ¿pueden cambiarla por la fuerza de sus argumentos? Si no pueden hacerlo porque ya se le reconoce valor universal, entonces el discurso pierde todo valor para constituir la norma moral universalmente válida que incluya el ejercicio de la libertad. Mas si pueden modificar dicha norma, entonces queda en entredicho su valor absoluto y deberá aceptarse que la norma tiene necesariamente un valor histórico del cual se exige su descontextualización.

Por otra parte, esa búsqueda cooperativa de la verdad no considera el conflicto entre los intereses de todos y los del individuo, quien por fuerza de la norma reconocida como justa deberá someterse a su mandato. Su concepto de *comunidad ideal* queda vacío de contenido, porque en la argumentación no es posible lograr el consenso de todos los involucrados presentes ni futuros, y porque la argumentación sobre la que se fundamenta carece de bases ontológicas y epistemológicas. Ante la *falta de procesos de socialización*, que es su respuesta al hecho de que el discurso mismo no puede crear las condiciones necesarias para que todos puedan participar, su teoría de la intersubjetividad resulta inaceptable porque no incluye al individuo en sus circunstancias históricas. Resulta inaceptable, por las mismas razones, la neutralidad de la política ante la búsqueda de normas morales y, de manera más universal, es inaceptable una ética basada en la intuición que pretende universalizarse.

Aunque Habermas reconoce una coincidencia de la razón práctica con la teórica en la epistemología constructivista, insiste, siguiendo a Heidegger, en la existencia de una *pre-estructura de la comprensión* universal. Aunque acepta el constructivismo epistemológico, lo fundamenta en la pre-existencia del universal y de hecho reduce la construcción del conocimiento a un procedimiento lógico de deducción (139).

Esto muestra la debilidad epistemológica de la *Diskursethik*, pues su propuesta depende de un postulado de verdad imposible de comprobar, y aunque reconoce que no existe una fundamentación metafísica de la verdad, sostiene que la norma se expresa en juicios morales *asertóricos*. Esa debilidad epistemológica lo lleva a desterrar de la eticidad la historicidad del bien encarnado en el contexto circunstancial de los individuos, la cual involucra necesariamente al mundo físico y biológico. En efecto, al separar lo justo de lo bueno niega al bien individual cualquier valor para la construcción de la norma porque lo vincula con lo histórico. Por otra parte, si se toma en consideración que no existe una *fundamentación metafísica última* de la verdad, desde el terreno de la epistemología es posible fundamentar la importancia propiamente ética del bien concreto, y también su universalidad por su validez para explicar al mundo, y para fundamentar la acción del hombre sobre él, de lo cual se ocupa la ética.

El interés de Habermas se reduce a la fundamentación racional de la universalización de la norma, dejando en segundo plano el mecanismo para conformarla, es decir, la participación intersubjetiva, porque asume que dicha norma ya existe como intuición moral. Mas aun, no se refiere explícitamente al origen de la norma, sino que sólo se reduce a afirmar que la ética del discurso se basa en la *teoría de la intersubjetividad*, en cuyo seno se realiza una argumentación para obtenerla y donde prevalece la fuerza del mejor argumento aceptado por todos los afectados que participan en el discurso. Si tomara en cuenta las circunstancias propias en que vive cada individuo que participa en dicha argumentación, tendría que denunciar el hecho de que a través de la publicidad, unos cuantos logran la *aquiescencia* de las normas prácticas que proponen y que mueven a la acción de los individuos en nuestras sociedades, aun induciéndolos a decisiones nocivas. Sin embargo, asegura que la *Diskursethik* se refiere a una pregunta épistémica, es decir, a saber cómo son posibles los juicios morales, pero deja de lado la pregunta *existencial* para saber qué significa *ser moral* (192). No obstante lo anterior, resulta contradictorio y desconcertante el siguiente texto:

Debido a su referencia a la acción, el saber moral acerca de cómo debemos comportarnos en el mundo social *resulta afectado por la historia* de una manera distinta que el saber empírico acerca de cómo se ven las cosas en el mundo objetivo. El falibilismo al que está sometido *todo* saber, también por tanto los resultados de los discursos morales de fundamentación y de aplicación, implica la reserva frente al potencial crítico de un mejor saber futuro, esto es, frente a la historia bajo la forma de nuestros propios procesos de aprendizaje no anticipables. (149)

Con el párrafo anterior parece aceptar con Schelling, Marx, Bloch, Benjamin, Horkheimer, Adorno y Marcuse, que es posible generar un proyecto históricamente superable a partir de la ciencia y la técnica. Sin embargo, la racionalidad de éstas como ideología le impide ver en ellas una novedad radical (Habermas, 1986: 63) y mantiene su rechazo. De manera extraña sostiene que

[...] el mundo social como tal tiene un carácter histórico, [y que] las éticas deontológicas [la ética del discurso ha sido así presentada] suponen solamente que el punto de vista moral permanece idéntico, pero tanto nuestra comprensión de esta intuición fundamental como las interpretaciones que damos a las reglas moralmente válidas al aplicarlas a casos imprevisibles están sujetas a variación. (150)

Si esto es así, entonces ¿por qué la *Diskursethik* busca la universalidad de absoluta validez de la norma? ¿Tiene alguna utilidad para la moral? O bien, ¿cómo hacer coincidir el carácter deontológico de la norma con su reconocimiento histórico en cuanto a su formación primero y luego respecto de su aplicación?

Por otra parte, Habermas acepta que las obligaciones tienen su base empírica en los sentimientos. Al contrario de los deberes que atan a la voluntad sin forzarla, los impulsos (sentimientos) orientan a la voluntad señalándole la dirección hacia la que debe dirigirse (151-152). Esto contrasta con afirmaciones anteriores en las que ponía como condición para la norma moral su descontextualización, pensando que los impulsos tienen un carácter histórico y particular.

Permanece vaga, si no contradictoria, su posición acerca de la voluntad autónoma respecto de la razón práctica: la primera resulta de seguir la regla obtenida *de consuno* en la sociedad y la segunda es interpretada para ver que está justificada porque deriva de una voluntad legisladora. Sin embargo, la voluntad autónoma es la que se da leyes, mientras que la razón práctica las descubre y se deja guiar por ellas: “Una voluntad autónoma sólo *se da* leyes fundamentadas racionalmente, y la razón práctica *descubre* únicamente leyes que ella al mismo tiempo diseña y prescribe” (153). Parecería que la razón práctica también construye leyes, al afirmar que las diseña y las prescribe. Pero cuando habla de una razón comunicativa que “no es *per se* una fuente de normas del actuar correcto”, acepta que ese actuar correcto viene determinado por deducción de las normas de la razón universal. Pero entonces, la acción comunicativa tendría dos tareas: primero, obtener mediante la argumentación las normas universales, y luego, mediante una argumentación deductiva, también intersubjetiva, las normas de la razón práctica,

referidas al correcto actuar. De hecho, sostiene que es a través de la acción comunicativa guiada por la razón como se obtienen las normas universales que guían la acción. Parece claro que la razón práctica está sometida a la razón teórica y ésta equivale a la razón comunicativa por la forma en que es construida.

Se observa aquí que el mundo material y cambiante, *lo fenoménico*, al que Habermas había considerado ya fusionado con el racional, no tiene una validez para la conformación de las normas morales; sólo es terreno de su aplicación. Con esto niega a la ciencia y a la técnica cualquier valor en la conformación de las normas morales que rigen en la sociedad. La ciencia y la técnica, que no pretenden obtener un conocimiento de la verdad absoluta, que construyen explicaciones de la naturaleza, que logran obtener de ella medios para hacer la vida del hombre segura y placentera, quedan privadas de cualquier participación en la razón comunicativa y en la formación de los juicios morales como expresión del *éthos*. Habermas limita sólo al capitalismo la importancia de la ciencia y la técnica para el cambio social (1986: 74; 2003: 24), y paradójicamente afirma que el saber utilizable de la ciencia moderna no incide de forma directa sobre la sociedad (1986: 79-80).

En lo que atañe al individuo, éste juega un papel confuso, contradictorio, porque por una parte se le concede plena participación en el discurso y la argumentación para conformar las normas, pero por otra queda totalmente sometido a esas normas no sólo por su observancia total hacia ellas, sino que para la conformación de dichas normas los intereses individuales deben quedar supeditados a su conformación. Aunque reconoce la autonomía de cada individuo y el derecho para desarrollar plenamente su propia personalidad, propone una ética deontológica, cognitivista, formalista y universalista que sólo es posible obtener a través de “enérgicas abstracciones” (31) que abarcan los intereses y el bien individual e intersubjetivo. Por esto, Habermas habla de la justicia solamente como valor absoluto por sí misma, abstrayéndola de cualquier connotación del bien, incluso del bien general. Aunque de manera paradójica acepta que el individuo busque su propio interés, su autorrealización, siempre en consonancia con el interés de todos, reconociendo así a la libertad individual.

Cuestiono ahora si dicho interés se limita sólo a lo justo. En efecto, ¿no es la autorrealización el bien de cada individuo? Más aún, ¿no tiene ésta una connotación existencial vinculada con el propio bien? Porque dicha autorrealización es un asunto propio de la intersubjetividad en el contexto del bien particular, antes que de la justicia universal. La razón que esgrime para separar lo bueno de lo justo es que lo relativo a la vida buena no es susceptible de teoría alguna debido a su subjetividad; pero si es así, la abstracción es resultado también de la acción individual y se origina en la subjetividad. Aparece de nuevo un problema epistemológico no resuelto en la *Diskursethik* porque otorga estatus diferente al resultado del conocimiento y al sujeto que conoce, quien realiza dicha abstracción.

No obstante la negación del individuo y el sometimiento de éste a la razón universal, Habermas no niega la libertad individual para conformar la universalidad:

[...] sin la irrestricta libertad individual de la toma de postura ante las pretensiones de validez normativas, la concordancia obtenida fácticamente no podría ser verdaderamente universal, pero sin la empatía solidaria de cada uno en la situación de todos los demás no podría llegarse en modo alguno a una solución consensuable. (78)

La acción comunicativa requiere la libre participación del individuo, pero al mismo tiempo éste renuncia a su propia posición para situarse en la de los demás y así lograr el establecimiento de la norma. Cabe preguntarse si es necesario el sometimiento, o si es posible consensuar la propia existencia con el bien de los demás, quienes también buscan su propio bien. Estaríamos ante una cooperación intersubjetiva a partir del reconocimiento de la importancia existencial que reviste el otro para la propia existencia y para el propio bien, rescatando así al individuo, de quien depende la formación misma de la comunidad, porque ésta no sería ya la instancia de *simpatía* hacia el individuo, sino la estructura formada por éste para obtener una colaboración intersubjetiva. En este caso, la justicia estaría supeditada al individuo y no a la inversa, como lo establece la *Diskursethik*.

Habermas lanza un inexplicable reto a cualquier otra posición que no sea aquella centrada en la validez universal de las normas obtenidas por el discurso:

Si se quiere permanecer fiel a la convicción aristotélica de que el juicio moral permanece vinculado al *éthos* dominante *in situ*, hay que estar dispuesto a renunciar al contenido emancipatorio del universalismo moral negando incluso la mera posibilidad de someter a una crítica moral implacable la violencia estructural inserta en situaciones de explotación y represión latentes. (96)

Es obvio que ninguna ética estaría dispuesta a renunciar a una crítica moral implacable contra la violencia que se extiende sobre nuestro mundo. Al contrario, esa violencia es la que empuja a analizar los supuestos éticos que la legitiman y a proponer medidas para cambiarla. Pero esto no supone necesariamente la aceptación de la posición de Kant ni de Habermas. Este último desconoce que el *éthos* es histórico y por ello se modifica de forma permanente, entre otros factores, por la ciencia y la técnica.

ÉTICA PARA EL FUTURO DESDE EL MATERIALISMO

Ante el fracaso de la *Diskursethik* para recuperar la dimensión histórica de la norma y su desconcertante negación para incluir a la ciencia y la técnica como elemento central en la conformación de la sociedad, oriento mi reflexión hacia las condiciones materiales en las que se desenvuelve la existencia del individuo. Al respecto señalo, contra Habermas, una cita de Horkheimer que él mismo acepta y que adopto para situar mi posición: “Para superar el carácter utópico de la noción kantiana de una constitución perfecta se necesita la *teoría materialista de la sociedad*” (33). Afirmo que, para superar la debilidad ontológica y epistemológica de la *Diskursethik*, es necesario partir de una explicación del mundo originada en la consideración metafísica de la materia. Sólo una visión materialista de la sociedad, que tome en cuenta su permanente inestabilidad debido a su dimensión material, puede valorar la importancia históricamente trascendental del individuo. De acuerdo con James E.

McGuire y Barbara Tuchanska propongo construir una ética desde el sujeto cuya existencia depende de su entorno:

Las estructuras ontológicas de nuestro ser son relación y participación. Todas las entidades, tanto humanas como no humanas, son lo que son por su relación con otras entidades: inseparablemente interconectadas en estas relaciones están los hechos que nosotros somos. (2000: 2)

A esto habría que añadir que esta relación es dinámica y que su ser es su propio devenir. El hecho de considerar al individuo como el centro de la ética nos proyecta al dinamismo de su propia existencia y a su vinculación interactiva con todo lo que existe.

a) Rasgos ontológicos

Actualmente, la ciencia y la tecnología reflejan el dinamismo propio de la naturaleza, que conviene llevar al terreno de la ontología y explicar a la realidad como el ser-en-movimiento. La ontología tiene “que ligarse a la posibilidad siempre abierta del movimiento, a la fundamental inestabilidad inscrita en el principio mismo del ser natural como aquello que constituye su ‘vida’” (Aubenque, 1984: 408). Gracias a este dinamismo concebimos una realidad en proceso, siempre cambiante, donde lo único que permanece es el llegar-a-ser que en última instancia consiste en un intercambio de energía; es decir, que el concepto tradicional de materia como algo perceptible ha cedido el paso al concepto de energía, y por consiguiente cada entidad es explicada como una síntesis de energía en un determinado nexo con otras entidades (Sancén y Gramigna, 2011). Por tanto, la existencia de las entidades que componen el mundo consiste en un intercambio de energía con otras con las que guarda una relación primero física y, para el caso del hombre, social. Cada entidad actual, cada sujeto, cambia gracias a su relación con otras y según la percepción de otras entidades que conforman su entorno. En otras palabras, cada sujeto o entidad actual tiende a ser él mismo en la relación cambiante —su interacción existencial—, obteniendo de su entorno lo que para él constituye su propio bien. Pero este bien es determinado por el mismo sujeto; es decir, hay una intención propia que le permite ser

único en el universo por la manera en que se relaciona con su entorno. Por tanto, para todos los seres de nuestro universo cambiar o devenir es sinónimo de existir, en la medida en que tanto la persecución de su bien —su acción— como su obtención, modifican las relaciones existenciales de cada entidad con su entorno dándole una nueva existencia. Spinoza sostuvo esto cuando afirmó en el contexto de la universalidad propio de la ontología, que “cada cosa, en cuanto existe, se esfuerza por permanecer en su ser” (1977: Lib. III, prop. VI).²

Habría que completar lo anterior diciendo que ser o existir es sinónimo de actuar o de devenir, en oposición a otras filosofías, donde el actuar es consecuencia del existir: *agitur sequitur esse*. De esta manera, la ética no sólo está relacionada con la ontología, sino que también constituye un capítulo de la explicación del ser en cuanto actuante (Taylor, 1996: 24 y ss.). Desde la ontología concebimos hoy una ética diferente, primero porque se basa en un dinamismo existencial de las normas y del sujeto que actúa; luego porque el objetivo o fin de toda acción se origina en el bien individual; tercero, porque toda acción proviene de y está orientada hacia el entorno en el que existe el individuo, y del que obtiene su propio bien. Esta ética contrasta con la *Diskursethik* porque no es deontológica, no persigue una validez universal y absoluta para las normas, sino que las considera como una estructura establecida para que en la colaboración que significa su observación cada individuo pueda obtener su propio bien. En contraste con la ética del discurso, mi propuesta ética considera la historicidad y la existencia individual en un contexto que le permite permanecer en ella. Además, se orienta preferentemente a construir el futuro del individuo, más que a conseguir una observación de normas abstractas. Considera, por tanto, las tendencias propias de la sociedad para la construcción del futuro haciendo intervenir a la ciencia y la tecnología como motor del cambio en nuestra sociedad, integrándolas en la reflexión ética.

² Spinoza: *Unaquaeque res in quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*.

b) El individuo

Sostengo, en contra de la *Diskursethik*, que la acción humana, al ser intencional, se basa necesariamente en el conocimiento y persigue su propio bien. El conocimiento del mundo que cada individuo posee, su introspección y la conciencia de su existencia son también elementos constitutivos de la acción humana.

Ahora bien, el conocimiento es acción y supone tanto una estructura cognitiva preexistente, como una relación dinámica con el entorno que modifica la red de relaciones que constituyen la estructura cognitiva del cognoscente. Requiere también una estructura lingüística para dialogar de manera abstracta con sus semejantes y socializar al mismo conocimiento. Podría decir que el sujeto cognoscente se realiza a sí mismo como tal en su acción cognitiva; es decir, llega-a-ser cognoscente en la medida en que conoce, lo que significa una nueva forma de existir en tanto que conoce gracias a su vinculación —acción— existencial con su entorno.

La estructura cognitiva del cognoscente consiste en un universo simbólico que le permite tener una visión propia del mundo —la visión de su propio pasado como dato que guarda en su memoria y que se hace presente cuando conoce— para contrastarla con lo percibido. La percepción sensible del entorno, por otra parte, es una relación estrictamente físico-biológica en la medida en que altera también física y biológicamente al organismo percipiente (Changeux, 2005). Esta percepción también viene determinada por las características de quien percibe, aunque en forma previa se da una presencia inmediata de lo percibido en el percipiente; la presencia, por tanto, es el ámbito y el origen para la construcción del conocimiento (Edelman, 2006). Por tanto, al conocer no *abstraemos* lo esencial de lo sensible, lo accidental; tampoco formamos una copia de la realidad que percibimos. Al conocer construimos símbolos acerca del mundo que percibimos y con ellos interactuamos hacia nuestros semejantes a través del lenguaje (Arthur, 2011; Hornbacher, 2006; Williams, 1973).

Lo anterior muestra que el conocimiento humano es una construcción de las relaciones que constituyen nuestro universo simbólico. Esta construcción está determinada por los datos físicamente percibidos y por la estructura cognitiva del sujeto, lo cual consiste en una nueva rela-

ción por la que damos sentido tanto a la percepción física, como al universo conceptual preexistente y reforzamos su validez, o bien lo modificamos. Esto nos proyecta hacia una ética que incorpore el cambio permanente y radical causado por el conocimiento del mundo.

c) *Éthos* y norma

La ética se ocupa del individuo actuante, su acción, sus motivaciones, su objetivo y sus resultados, tanto para el sujeto como para su entorno. También se ocupa de las normas socialmente establecidas que expresan las obligaciones que el sujeto tiene hacia el entorno donde obtiene su existencia. La norma se origina en el sujeto, como es generalmente reconocido desde Kant. Su alcance es determinado intersubjetivamente por quienes conforman una sociedad, pero su alcance es, como el sujeto mismo, histórico (Honneth, 2007). Es decir, que no posee obligatoriedad universal y perenne por encima del sujeto, porque éste es quien la constituye para su propio bien. La norma, por tanto, es la expresión de la sociedad por la que conserva su propia identidad, gracias a su presencia en la acción individual.

Así [afirma Whitehead], en una sociedad los miembros solamente pueden existir en razón de las leyes que dominan a esa sociedad, y las leyes son formadas [*come into being*] en razón de los caracteres análogos de los miembros de una sociedad. (1979: 90-91)

Sostengo, en contra de la *Diskursethik*, que la norma posee un valor para el sujeto en tanto que éste obtiene su bien observándola. Esto sucede en un contexto dinámico, porque la norma existe y permanece gracias al individuo que reconoce en ella su propio bien; por otra parte, la formación de una norma se origina en el mundo material y en la conciencia de los individuos porque representa un ideal para superar un desorden real o posible. Este ideal, sin embargo, está vigente como presencia real en los individuos de una sociedad a través de la norma por la que lo alcanza. Es por esto que la norma tiene un origen y un destino en el devenir propio de la historia, del proceso existencial de la misma realidad. La norma asegura un orden deseado porque éste contiene una aspiración

para obtener el bien individual, el cual, a su vez, es expresión de los individuos, quienes se someten a él en razón del propio bien que perciben en dicho orden (Tugendhat, 1998). Pero cuando esto no se da, la norma pierde vigencia y se abandona. Ésta es la dimensión histórica de la norma que señalamos y que Habermas no acepta porque sólo reconoce la norma obtenida por una argumentación racional originada en la intuición.

Para nosotros la norma formada, aceptada o rechazada por la sociedad, constituye un nexo multidireccional y multi-nivel que conduce hacia un orden social. Éste, por tanto, desde la perspectiva de la norma (I) constituye un elemento de la sociedad gracias a su presencia en cada uno de sus miembros; (II) la norma se forma por las condiciones que impone al individuo su relación existencial —interactiva— con su entorno; (III) esa relación existencial lleva a la reproducción de dicho nexo o norma. Es así que una sociedad existe como nexo, cuyas características dependen de la forma de su realización y que están dadas en el devenir histórico de una sociedad por la norma vigente. En otras palabras, la existencia de la sociedad es una condición necesaria —recíproca— para la existencia de los individuos, aunque las características que asume la sociedad cambian en la medida en que su existencia se modifica. Por eso, la estructura normativa de una sociedad tiene vigencia epocal: sólo está vigente mientras asegura el bien para cada individuo (Whitehead, 1967: 203). En consecuencia, tanto la norma como la sociedad no tienen otro origen ni finalidad que asegurar la existencia misma del individuo (Taylor, 1996: 203).

Si volvemos nuestra atención al bien que persigue el individuo mediante el nexo existencial que le representa la norma, vemos que es totalmente coherente con las preocupaciones de la humanidad. Hoy, gracias al reconocimiento de la determinante influencia que el entorno tiene para la existencia del individuo, el bien se considera en el marco del dinamismo que señalé. Sin embargo, la caracterización histórica del bien de cada sujeto cobra rasgos concretos porque el contexto social es determinante para la existencia y en consecuencia para el bien de cada individuo. Es aquí donde cobra relevancia el conocimiento del mundo ofrecido por la ciencia, y por los instrumentos y aparatos —la tecnología—, que invaden todos los espacios del hombre actual. Este dinamismo constitu-

ye el reto mayor para el futuro de la humanidad, sobre todo si consideramos los cambios que se están gestando por la manipulación de la materia a nivel atómico en las nanociencias y las nanotecnologías, tema que no desarrollo en este trabajo. Esto reafirma la responsabilidad del sujeto racional, porque si de él depende la conformación del nexo que lo vincula en una sociedad —la norma—, su responsabilidad se refiere al futuro de sí mismo y de la humanidad.

CONCLUSIÓN

La ética, si bien ha de ocuparse de lo que se debe hacer, debe dirigirse hacia lo que el hombre debe ser. Deberíamos transformar la pregunta de Kant y además de preguntarnos “¿Qué debo hacer?” cuestionarnos ahora “¿Qué debo ser?” (Jonas y Miet, 1983: 30), lo cual nos proyecta necesariamente hacia el futuro a través del actuar humano.

Contra la ética del discurso, la respuesta a esta pregunta no puede ignorar los cambios que generan la ciencia y la tecnología, ni permanecer al margen de la decisión acerca de su desarrollo actual y futuro, y menos de las innovaciones que se están introduciendo en los mercados mundiales y las que en breve serán introducidas. El sentido, el alcance, las repercusiones, etcétera, de la investigación científica y tecnológica son responsabilidad del hombre actual, y la ética debe constituirse en apoyo para reflexionar al respecto, y para fundamentar las decisiones que sobre las innovaciones y desarrollo del conocimiento científico se están tomando y habrán de tomarse.

Vivimos una época de cambios tan radicales como fugaces y numerosos, que angustian por la incertidumbre que generan ante la falta de una explicación tanto de dicho cambio como de sus repercusiones. La falsa promesa de descubrir las leyes o normas que permitan salir de esta incertidumbre quizá constituye el mayor riesgo para la humanidad. La filosofía, en concreto la ética, ha de partir del cambio y de su angustiante incertidumbre para construir un universo conceptual que al explicar dicho cambio proporcione los conceptos, procedimientos y mecanismos para dirigirlo hacia la permanencia de la vida. La humanidad es responsable del poder transformador que la ciencia y la técnica ponen en sus

manos, y debe responder a la pregunta, ¿qué hacer para que dicho poder beneficie a la vida, a la permanencia del ser humano y de su entorno? ¿Cómo construir el entorno natural de tal modo que nuestra relación con la naturaleza nos asegure la vida, es decir, la permanencia en el ser como especie? Porque no puede olvidarse que la naturaleza es un producto cultural, el cual hoy sufre embates contra su misma existencia. La ética ha de tomar la delantera ofreciendo criterios explicativos que fundamenten, tanto la responsabilidad del individuo, como los posibles y convenientes horizontes a ser construidos, primero como ideales, y luego como realidad en nuestra sociedad. Se trata de modelar el entorno de la humanidad para conseguir que cada sujeto viva plenamente; se trata de dirigir hacia allá la investigación científica y tecnológica; se trata de construir el futuro del hombre utilizando el poder que obtiene al conocer a la naturaleza; se trata de centrar la reflexión ética en el individuo y en su capacidad creadora, porque

[...] los bienes y valores morales no han sido descubiertos, sino que han sido producidos mediante innumerables formas de interacción entre los hombres cuando enfrentan situaciones éticas. Gracias a las relaciones existenciales el bien es aceptado como bien, y no porque haya sido descubierto como tal. Porque el bien consiste en relaciones existenciales, que son más que simplemente deseos. (Ott, 2010)

Las reflexiones que he presentado desde la *Diskursethik*, y contra la posición de Habermas, además de los fundamentos teóricos que esboqué, pretenden sumarse a la reflexión acerca de los cuestionamientos que enfrenta el hombre de hoy en la permanente interrelación con su entorno que se expresa en una relación tan dinámica como creativa entre el *éthos* y la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arthur, William Brian (2011), *The Nature of Technology*, Nueva York, Free Press.
 Aubenque, Pierre (1984), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.

- Böhler, Dietrich (ed.) (1994), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, Verlag C. H. Beck.
- Changeux, Jean-Pierre (2005), *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Edelman, Gerald Maurice (2006), *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, New Haven, Yale University Press.
- Habermas, Jürgen (2003), *The Future of Human Nature*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (2000 [c. 1963]), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1986), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- Honneth, Axel (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.
- Hornbacher, Annette (ed.) (2006), *Ethik, Ethos, Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik*, Bielefeld, Transkript.
- Jonas, Hans y Dietmar Miet (1983), *Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte*, Friburgo, Herder.
- McGuire, James E. y Barbara Tuchanska (2000), *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Atenas, Estados Unidos, Ohio University Press.
- Ott, Paul (2010), "Value as practice and the practice of value: Dewey's value theory for environmental ethics", *Environmental Ethics*, vol. 32, núm. 3, pp. 285-304.
- Sancén Contreras, Fernando y Anita Gramigna (2011), *L'éthos al tempo delle nanotechnologie*, Milán, Unicopli.
- Spinoza, Baruch (1977 [c. 1677]), *Ética*, México, Universidad Nacional Autónoma México.
- Taylor, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Tugendhat, Ernst (1998), *Conférences sur l'éthique*, París, Presses Universitaires de France.
- Whitehead, Alfred North (1979), *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, edición corregida de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, Nueva York, The Free Press.
- Whitehead, Alfred North (1967), *Adventures of Ideas*, Nueva York, The Free Press.
- Williams, Bernard (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.

Fernando Sancén Contreras: Profesor-investigador y fundador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Ha elaborado una ética inspirada en el proceso y la creatividad, trayendo a la *Ética* el *Proceso Creativo* propuesto por Alfred North Whitehead desde las ciencias físicas. La aplicación de esta *Ética* a la nanotecnología le ha valido ser reconocido como miembro activo de *NANOETHICS*, grupo de expertos que asesora a la Unión Europea en asuntos de *Ética* para las tecnologías emergentes, especialmente las nanociencias y nanotecnologías. Ha de-

sarrollado su trabajo docente en torno a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a la ética, y ha colaborado como profesor en numerosas universidades del país. Ha enriquecido la explicación del conocimiento humano con los avances más recientes de las neurociencias. Ha dictado numerosas conferencias sobre estos temas en universidades de México, Alemania, Italia y Dinamarca. Sus libros más recientes: *La realidad en proceso de ser real* (2003). *La dimensión ética del desarrollo científico y tecnológico* (2004). *La ética y los avances recientes de la ciencia y la técnica* (2005). *Aportaciones al estudio de la cosmovisión* (2010). Y en italiano *El éthos (o la ética) en tiempos de la nanotecnología* (2011). En proceso de publicación: *Una ética para el futuro, y epistemología para la enseñanza*.

D. R. © Fernando Sancén Contreras, México D.F., enero-junio, 2013.