

EL UTILITARISMO Y LA FILOSOFÍA DE
J. HABERMAS:
DIFERENCIAS Y ALGUNAS ANALOGÍAS

M.^a TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA
Universidad de Salamanca

ABSTRACT

Discursive Theory and Utilitarianism maintain different ideas about practical rationality, priority of the good or the right, and about Ethics. However they share the same point of view on some problems of environmental Ethics: the anthropocentric point of view. The analysis of some philosophical works (J. Habermas, R. M. Hare, G. Patzig, B. Williams, D. Parfit) it shows also a similar notion of morality, from and for reason. Anthropocentrism and the idea of autonomous morality, free from beliefs or metaphysical assumptions, permit us to understand why their global difference are compatible with some analogies. The article examines some arguments of Discursive Theory on Utilitarianism, their differences and analogies concerning: (a) practical rationality, (b) moral questions and, (c) Ethical Theory on the Environment.

Llama la atención que, en *Reasons and Persons*, D. Parfit no mencione ni una sola vez a J. Habermas. No hay obligación alguna de citar a determinados autores¹ en lugar de a otros. Ni siquiera

¹ Entiendo que se ha de distinguir entre las aportaciones de J. Habermas a Filosofía y otro uso, tal vez menos interesante, de su obra como criterio de autoridad entre los filósofos. Me he ocupado de ello en: «J. Habermas en años de transición para la Filosofía española (1971-1990)», en: *Ética. Procedimientos razonables*, Novo Seculo, Iria Flavia, 1994, pp. 299-336.

ra en el caso de J. Habermas. Ahora bien, las críticas de D. Parfit al Contractualismo ideal, dirigidas básicamente a J. Rawls² por su visión incompleta de la moralidad, podrían hacerse extensivas a una idea de racionalidad práctica defendida por J. Habermas. En *Reasons and Persons*, las dificultades del modelo contractual al analizar las relaciones entre la especie humana y los no humanos ejemplifican las limitaciones de un modelo, centrado en la *justicia* y escasamente interesado en el principio de *benevolencia*. La Filosofía moral y política de Habermas se encuentra en esta misma situación: prioridad de lo justo sobre lo bueno, separación entre cuestiones morales, cuestiones éticas y cuestiones pragmáticas. D. Parfit examina con detenimiento el tema de las generaciones futuras, si estamos o no obligados hacia quienes no han nacido todavía. Considera las objeciones morales contra políticas ambientales de riesgo, intentando una versión más completa de la Ética, exenta de las contradicciones en que incurren las teorías del autointerés y capaz de unificar el sentido común y el Utilitarismo.

J. Habermas también está interesado en estos temas, aunque de otra manera y desde otro enfoque de la moralidad. Las diferencias más significativas entre Teoría discursiva y Utilitarismo resultan bastante evidentes, desde el momento en que atienden de manera desigual a las consecuencias de la acción moral, siguen el enfoque deontológico o, por el contrario, el enfoque teleológico, cuando apelan a lo justo o a lo bueno. Pero también hay analogías, ya que ambas teorías participan de una determinada idea de Ética, como disciplina autónoma y básicamente centrada en la acción humana. Diferencias y analogías se advierten mejor en los argumentos sobre: (a) la racionalidad práctica, (b) las cuestiones morales, (c) la Teoría ética en las cuestiones ambientales. Como se verá, el análisis de la racionalidad práctica responde a criterios distintos. Difieren una vez más Teoría discursiva y Utilitarismo en el tratamiento de lo justo y lo bueno. Pese a lo cual aparecen interesantes coincidencias en el enfoque moral sobre temas del medio ambiente. Capítulo aparte merecería la Teoría de la democracia, pues la prioridad de las libertades se encuentra tanto en el Utilitarismo como en la Teoría de la acción comunicativa, llegando a tal resultado por procedimientos y desde orígenes muy distintas. Quede esto último para mejor ocasión, pues la idea de «política deliberativa» forma parte de un proyecto de cierta complejidad. Sería oportuno, no obstante, proceder a un análisis comparativo, pues la versión deliberativa de la acción política va más allá del

² Parfit, D.: *Reasons and Persons*, Clarendon, Oxford, 1984, pp. 392-417.

compromiso liberal entre intereses en competencia y, de paso, confirma la tesis general de que modelo agregativo y modelo deliberativo³ tienden a funcionar de manera bastante diferente en la Teoría política. Limitándonos, pues, a los puntos citados, aquí se tendrá muy en cuenta que la línea divisoria más eficaz entre el Utilitarismo y la Filosofía de J. Habermas había sido ya trazada por la Teoría de la acción de T. Parsons⁴, quien estableció los términos de sucesivos desencuentros: maximizar la utilidad versus acuerdo normativo.

1. MORALIDAD NO DEPENDIENTE

Por una parte, están el Consecuencialismo de D. Parfit, el principio de beneficencia y una Teoría unificada para hacer frente al escepticismo moral. Por otra, una teoría de la justicia, lo suficientemente amplia como para clarificar la relación entre humanos y medio ambiente, cognitivismo moral para refutar al escéptico moral, el programa universalista de J. Habermas. Ciertas analogías, aún débiles, dan ocasión a un tipo de análisis cuyo principal interés no está en contraponer autores y paradigmas, sino en el análisis de problemas de los que se han ocupado modelos bastante alejados entre sí. Estos temas recurrentes obligan a poner a prueba métodos muy distintos, con resultados también diferentes. Pero no tan ajenos entre sí. Por ejemplo, habría que ver en detalle el grado de impersonalidad, qué tipo de neutralidad exige al final el *Wide Average Principle* de D. Parfit⁵ y, en el otro extremo, el grado de neutralidad resultante del principio *U* (principio de universalizabilidad) en J. Habermas⁶.

El punto de partida ha de ser, no obstante, menos conciliador. Porque Utilitarismo, Consecuencialismo y Teoría discursiva presentan diferencias muy acusadas. Teoría teleológica y teoría deontológica corresponden a dos formas distintas de entender la

³ Knight, J., Johnson, J.: «Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy», *Political Theory*, 22, 1994, pp. 277-296.

⁴ Parsons, T.: *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid, 1968, I, pp. 90-100, 117-120, 150-155, 172-177.

⁵ Parfit, D., o. c., p. 400.

⁶ Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 131.

Ética, a pesar de lo sugerido por J. L. Mackie⁷, la conveniencia de introducir un Consecuencialismo no utilitarista con elementos deontológicos. Es obvio que el Consecuencialismo se aviene mal con una versión no consecuencialista de la argumentación práctica que, en el caso de Habermas, introduce además estrictas condiciones para el discurso, siendo además discurso de tipo contrafáctico. Como se ha indicado ya, las distancias se reducen de forma apreciable en la Teoría política y, en especial, en todo lo referente a la Teoría de la democracia. Sin embargo, la democracia liberal, que es el modelo triunfante⁸ en los años noventa, no puede atenuar por sí sola las diferencias entre Teoría utilitarista y Teoría crítica en todos los demás ámbitos. El «republicanismo kantiano»⁹ de J. Habermas muestra una vez más que el ideal democrático constituye un punto de partida, pero luego los argumentos se bifurcan.

¿Pesán más las diferencias que las analogías? Supuestos epistemológicos que no son comunes, procedimiento muy distintos, valoración desigual de las consecuencias de la acción, etc., dibujan programas filosóficos a modo de líneas paralelas. ¿Por qué hablar entonces de analogías? De nuevo, una observación de Parfit¹⁰ servirá de hilo conductor para explicarlo: la disciplina progresa con lentitud porque el razonamiento moral y una Ética no religiosa son fenómenos bastante recientes. Según esto, Teoría discursiva, Utilitarismo, Consecuencialismo coexisten bajo una misma idea general, la moralidad no dependiente de entidades metafísicas¹¹ o de tradiciones religiosas. Bajo la única autoridad de la razón. En las páginas siguientes no se pretende reconstruir un diálogo direc-

⁷ Mackie, J. L.: «Consequentialism and Deontology», en: *Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977, pp., 149-168.

⁸ Sobre el triunfo de la democracia a partir del año 1989, HeId, D.: «Democracy. The Nation-State and the Global System», en: Held, D.: *Political Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 197-235.

⁹ Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pp. 126-127.

¹⁰ Parfit, D., o. c., pp. 454.

¹¹ J. Habermas reconoce que algunos problemas de la Ética discursiva tienen su raíz en haber asumido en un tipo fuerte de cognitivismo para la disciplina. Las cuestiones morales nunca abren expectativas de salvación o de «vida buena», y la validez de las normas está ligada a prácticas públicas de justificación, pero no a la Metafísica ni a la ley natural, «On the Cognitive Content of Morality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1996, pp. 335-358. También ha justificado la validez de la ley sin necesidad de contar con el apoyo de una visión del mundo comprensiva, desde un pensamiento postmetafísico en: «Human Rights and Popular Sovereignty. The Liberal and Republican Versions», *Ratio Juris*, 7, 1994, pp. 1-13.

to, puesto que éste se ha producido de manera escasa y fragmentaria, el objetivo consiste, más bien, en mostrar que las diferencias no impiden puntos de coincidencia. La idea de moralidad no dependiente es uno de ellos. Las referencias, poco extensas pero concluyentes, de Habermas al Utilitarismo en general, y a algunos autores en particular, ejemplifican qué puede ofrecer un punto de vista externo sobre la Teoría utilitarista. Externo, pero con cierto parecido.

¿Qué conclusiones extraer de problemas comunes con enfoques diferentes? La Ética de tipo kantiano y la Ética utilitarista parecían poco menos que incompatibles. Sin embargo ¿qué ocurriría si hubiera que revisar la versión estándar? ¿Pudo Kant ser utilitarista, sin haberlo sido realmente? R. Hare¹² se ha encargado de plantearlo y, además, de recordar la experiencia de que, en cuestiones filosóficas, no existe la última palabra. Valgan pues ésta y otras sugerencias de R. Hare –por ejemplo, sobre el papel de los principios¹³ como guía práctica para situaciones de conflicto o sobre la función de la Regla de Oro¹⁴ en los temas ambientales– para darse cuenta de que no todo está dicho sobre coincidencias y discrepancias entre teorías utilitaristas y teorías de tipo kantiano. Servirá asimismo para considerar de otra manera los argumentos «externos» de J. Habermas a propósito del Utilitarismo. Argumentos sobre los que, sin duda, se proyecta la Teoría de la acción de T. Parsons¹⁵: racionalidad de la acción significa obtener la máxima utilidad a través de medios adaptados a los fines, mientras otra orientación cognoscitiva se ocupa de justificar los fines. Un tipo de teorías normativas, como la Teoría discursiva, atienden a los fines de la acción y la validez, silenciando todo lo referente a los medios disponibles, la facticidad. Utilitarismo y Teoría discursiva se separan en este punto crucial: el tratamiento de la racionalidad práctica.

¹² Hare, R. M.: «Could Kant Have Been a Utilitarian?», en: *Sorting Out Ethics*, Clarendon, Oxford, 1997, pp. 147-165; *Moral Thinking*, Clarendon, Oxford, 1981, pp. V, 44-64.

¹³ «Moral Conflicts», *The Tanner Lecture of Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 169-193.

¹⁴ «Moral Reasoning About the Environment», en: *Essays on Political Morality*, Clarendon, Oxford, 1989, pp. 236-253.

¹⁵ Parsons, T.: «El papel desempeñado por las ideas en la acción social», en: *Ensayos de Teoría sociológica*, Paidós, Buenos Aires, 1976, pp. 21-33.

2. LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

J. Habermas acepta la tipología al uso: «Las éticas de deberes se especializan en el principio de justicia, las éticas de bienes en el bienestar general»¹⁶. Y, sin embargo, esa misma especialización de la Filosofía moral arroja cierta claridad sobre las limitaciones de ambos proyectos, Utilitarismo y Teoría de la acción comunicativa. No puede decirse que el intercambio de puntos de vista haya sido muy fluido; en esto el «constructivismo» de J. Rawls y la teoría «reconstructiva» de J. Habermas han adoptado criterios distintos. Esta última procede, además, de otra tradición y de otro programa de Filosofía práctica. Pero ambas versiones, Teoría de la acción comunicativa y Utilitarismo, representan mucho más que perspectivas antagónicas sobre lo bueno y lo justo, sobre la razón práctica y sobre el significado de la Ética. Muestran también aquello que se encuentra más allá de juegos de lenguaje en concurrencia: hoy hablamos de funciones múltiples de la teoría, de pluralidad y de complejidad en Filosofía. Ch. Larmore¹⁷ emplea precisamente el término «heterogeneidad» para definir la actual situación, y A. O. Rorty¹⁸ llama la atención sobre la variedad de direcciones por las que avanza la moralidad.

Para empezar contamos con un hecho, la pluralidad de enfoques. Sabemos también que Utilitarismo y Teoría de la acción comunicativa llegan por separado a una definición de la moralidad sin el recurso a entidades metafísicas¹⁹. Más coincidencias, el principio de *universalidad* ocupa un lugar central en la Teoría discursiva de Habermas, así como en el razonamiento práctico de R. Hare²⁰. Ahora bien ¿hubo un debate real entre los autores y entre ambas teorías? No demasiado, pero sí significativo. En una obra importante para la correcta comprensión de la Teoría discursiva,

¹⁶ Habermas, J.: «Moralität und Sittlichkeit Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en: Kuhlinann, W.: *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 22.

¹⁷ Larmore, Ch.: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. XI, 42.

¹⁸ Rorty, A. O.: «The Many Faces of Morality», *Midwest Studies in Philosophy*, XX, 1995, pp. 67-82.

¹⁹ Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1990, pp. 10-11.

²⁰ Hare, R. M.: «Universalisability», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955, 55, pp. 295-312.

*Erläuterungen zur Diskursethik*²¹, J. Habermas reconoce que el Utilitarismo representa una de las tres grandes corrientes de la Filosofía práctica. El actual debate filosófico ha estado precedido por tres aportaciones fundamentales: *la Filosofía utilitarista, la Ética de Aristóteles y la Teoría moral de Kant*. Su propio proyecto, la Ética discursiva, se sitúa en esta última línea, la versión kantiana del punto de vista moral, defendiendo el criterio de imparcialidad para tratar las cuestiones prácticas. Por ende, el concepto de «justicia» será el principal objetivo de esta Teoría moral. Todo ello marca importantes diferencias con respecto al Utilitarismo y, en general, con respecto a cualquier filosofía que considere relevantes las consecuencias de la acción²².

¿Y qué decir de la «vida buena»? Habermas separa claramente lo que se refiere a la justicia y lo que se refiere a la vida buena. Es más, sostiene literalmente que este tipo de cuestiones no forman parte de las prioridades del filósofo moral. De ahí el contraste evidente entre los tres modelos, Ética discursiva, Ética utilitarista y Ética neoaristotélica. Pero poner énfasis en importantes diferencias no significa dejar estar los malentendidos, por eso J. Habermas considera importante el clarificar las razones por las cuales en Filosofía han aparecido tantas respuestas, y tan diferentes, a una misma pregunta, «¿qué hacer?». La aportación de la Ética discursiva consiste en una tipología de la racionalidad práctica, en la línea de la Filosofía kantiana. Hay tres usos de la razón: *uso pragmático, ético, moral*. A partir de ahí se separan las cuestiones pragmáticas, las cuestiones éticas y las cuestiones morales. «¿Qué debo hacer?» aparece entonces en formas distintas, define expectativas que han de ser diferentes y, por tanto, requiere de tipos de discurso independientes, capaces de articular tal multiplicidad de usos. La Filosofía utilitarista se sitúa ante tareas pragmáticas, como la elección racional de medios para determinados fines; las teorías que siguen el modelo aristotélico se concentran en decisio-

²¹ Habermas, J.: «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 100-118.

²² Sobre Utilitarismo y Consecuencialismo, Gutierrez, G.: «La estructura consecuencialista del Utilitarismo», *Revista de Filosofía*, 1990, pp. 141-174; «Racionalidad consecuencialista y restricciones dentológicas», en: Muguerza, J.: *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1988, pp. 195-201. La afirmación de que todo sistema ético razonable termina por ser consecuencialista tendría que ser matizada, considerando los efectos reales de las acciones sobre su valoración, tal como sostenía C. S. Nino en: «Consecuencialismo: Debate ético y jurídico», *Telos*, 1992, pp. 73-96.

nes sobre la identidad y la conducción de la vida, la «vida buena», como corresponde a un enfoque «ético». La Teoría ética que procede de Kant pretende una resolución imparcial de los conflictos interpersonales.

Es decir, la Ética discursiva no da respuesta para cuestiones «pragmáticas» ni para cuestiones «éticas» –tampoco lo pretende–, sino que se ocupa de problemas «morales», de la justificación de normas. Los usos de la razón práctica generan problemas de distinto nivel y una tipología de cuestiones prácticas. Será preciso atenerse a ésta, para entender por qué Utilitarismo, Neoaristotelismo y Teoría discursiva ofrecen versiones alternativas de la Ética: (1) Las cuestiones *pragmáticas* se refieren a la elección de medios para determinados fines. Se trata de elegir entre alternativas, por lo que la solución ante la pregunta «¿qué hacer?» contendrá recomendaciones técnicas y estrategia; al final, la eficiencia vendrá determinada por la información empírica, así como por la capacidad para observar y comparar entre opciones posibles. Si hablamos aquí de una racionalidad de fines, entonces la reflexión no puede ignorar a los discursos empíricos. Tampoco podrá incluir imperativos categóricos, sino imperativos condicionados, debido a la posición hipotética de fines y por una relación contingente entre la voluntad y los deseos. En su conjunto, el significado pragmático de las cuestiones prácticas corresponde al perfil de la racionalidad instrumental. (2) En cambio, el uso *ético* corresponde a los bienes. ¿Qué tipo de vida es preferible? ¿Qué es «vida buena»? La actividad que se desea llevar o el tipo de persona que se desea ser presupone, una cierta comprensión de sí en las personas, un proyecto de vida o cierta forma de identidad. La racionalidad de bienes y valores se concentra, entonces, sobre qué es lo bueno. Implica, decisiones muy complejas que tienen lugar en determinados contextos. Corresponde a la Ética la tarea de clarificar la praxis vital, las cuestiones de valor y una cierta definición de qué sea una vida lograda. Aporta un sesgo existencial y vincula las cuestiones evaluativas a las cuestiones fácticas. ¿Consecuencia? Este enfoque tiene que ver con la apropiación de tradiciones, historias vitales, formas de vida. Lo bueno será, por tanto, «bueno para alguien». (3) El discurso moral está orientado en otra dirección: hacia la resolución imparcial de conflictos prácticos. Pues el punto de vista moral *no* puede ser el punto de vista de nadie en particular. El tratamiento de la «justicia» se diferencia así con respecto al nivel pragmático y al nivel en que se dilucidaba en qué podía consistir la «vida buena».

Los problemas específicamente morales requieren de un cambio de perspectiva en los participantes, ponerse en lugar del otro. Un «otro generalizado», además. En cambio, la perspectiva existencial, como perspectiva egocéntrica, permanece vinculada a la historia vital, por eso no ofrece las reglas que permitirán resolver conflictos interpersonales. La clásica «regla de oro», así como el poner a prueba las máximas desde el criterio de simetría, conducen a la reflexión hacia el extremo contrario: donde pudieran estar representados los intereses de todos. La Moral se interesa entonces por la solución más correcta al interrogante «¿qué hacer?», y lo hace en términos de justicia. Habermas, como sucedía también con Kant, no propone una moralidad que «produzca» normas, sino una Teoría moral que establezca el procedimiento para la justificación racional de las normas. Esto significa desvincular el nivel «moral» de las formas de vida en que éste se realiza o el nivel fáctico, donde se producen las prácticas. Significa crear distancias con respecto a las decisiones existenciales, o a los factores motivacionales que inciden en la subjetividad. En fin, la Ética discursiva, como Filosofía moral estricta, se interesa por las pretensiones de validez de las normas, pero no por otro tipo de problemas. Tiene poco que ver con la subjetividad del participante en los discursos, con los problemas de motivación para actuar moralmente, con los contextos, con las consecuencias posibles de una toma de decisiones, etc.. Ha optado entre la validez y la facticidad.

Las normas válidas, el punto de vista universal, como sinónimo del punto de vista moral, delimitan el ámbito *cognitivo* de aplicación para el discurso de la Filosofía práctica. Los imperativos serán categóricos, en tanto racionalmente fundados²³. Y la pretensión de que las valoraciones resulten imparciales lleva hasta la justicia, a la que se llegará, según Habermas, a través de un procedimiento discursivo en condiciones de simetría, en condiciones ideales. Esta claro que su definición normativa estricta no resuelve qué alternativa de acción será más correcta para llegar a determinado fin, en el nivel pragmático. Tampoco ayudará a construir una forma de vida o a consolidar un tipo de comunidad, una forma de vida. El uso moral de la racionalidad sirve a diferente: para justificar las normas. Por eso mismo exige una desvinculación radical con respecto a bienes y fines. Corresponde a la idea moderna de racionalidad: procedimental, formalista, sin pretensiones sobre

²³ Habermas reelabora el enfoque deontológico de la Moral en otra de sus obras más conocidas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 166-237.

las imágenes que deben orientar la acción, sin propuestas substantivas, sin el soporte de las experiencias de tipo biográfico, sin promesas de realización.. Porque lo que somos no siempre coincide con aquello que puede ser bueno para todos²⁴. Y porque, algunas veces, las teorías que contienen abundante información sobre el contexto y sobre lo particular, las teorías densas (*thick*)²⁵, crean más dificultades que las teorías con información contextual muy reducida, teorías no densas (*thin*).

3. LAS CUESTIONES MORALES

La Filosofía moral definida en términos no sustantivos restringe de forma radical su ámbito teórico y las expectativas de aplicabilidad. La Ética discursiva ejemplifica el tipo de racionalidad y el tipo de uso «moral», que terminan recortando las funciones del filósofo e inclinan el equilibrio en favor de tareas reflexivas, aunque de menor relevancia práctica. En el contexto de las sociedades avanzadas, la Teoría discursiva reserva un papel más bien modesto para el filósofo moral, en abierto contraste con la figura del moralista de épocas anteriores. Su preferencia por el modelo kantiano le imprime un perfil fuertemente cognitivista, formalista, deontológico. Y un perfil marcadamente antropocéntrico. ¿Con qué resultados? Limita la aplicabilidad de la Ética, como se aprecia en el tratamiento de algunos problemas de Ética medioambiental, al modo kantiano y no al modo de J. Bentham. Pese a lo cual, Habermas y algunos utilitaristas van a llegar a parecidas conclusiones sobre las responsabilidades humanas hacia el entorno no humano, ¿un planteamiento análogo desde posiciones tan distintas?

La Filosofía «moral» se ocupa, como se vió poco antes, de la justificación racional de los sistemas normativos. No resulta sorprendente entonces que tenga tan poco en común con la clásica definición de J. S. Mill: «...el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida que tienden a promover la felicidad»²⁶. La prioridad de lo justo²⁷ ocupa un

²⁴ *Vergangenheit als Zukunft*, Piper, München, 1993, pp. 135-149.

²⁵ Según la terminología utilizada a menudo por M. Walzer, *Thick and Thin* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

²⁶ Mill, J. S.: *El Utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984, p. 45.

²⁷ Sobre lo bueno y lo justo, Richardson, H. S.: «Beyond Good and Right Toward a Constructive Ethical Pragmatism», *Philosophy & Public Affairs*, 1995,

lugar importante en la Ética discursiva. Y el punto de vista moral es también el punto de vista universalista. Sin embargo, no tiene por qué ser identificado con una «mala universalidad», puntualiza Habermas²⁸. Es decir, el criterio de universalidad –de «universalizabilidad» según la terminología de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*²⁹– supone un déficit para la Filosofía práctica. No dice cómo elegir bienes ni resuelve problemas pragmáticos. Pero se trata de una limitación necesaria, por varias razones:

(1^a) La Teoría discursiva prefiere la universalidad porque aspira a mejorar los procedimientos inclusivos³⁰. De la inclusión se beneficiarán los ciudadanos, todos sin excepción; es decir, agentes, grupos, movimientos sociales y, en general, quienes se han sentido o han estado relegados por las instituciones y por la cultura moderna, en nombre precisamente del universalismo abstracto. En todo caso, la búsqueda de la igualdad y de relaciones más equitativas no se traducirá en el retorno del discurso contextual y particularista, contra la opinión de quienes han criticado la imparcialidad y neutralidad el modelo liberal. Al contrario, Habermas explica que la única posibilidad para mejorar las relaciones concretas de reconocimiento no consiste en que el discurso público adopte puntos de vista o términos particularistas. Ampliar la red de prácticas sociales no puede significar un retroceso hacia formas restringidas, identificando la moralidad con una identidad determinada. En respuesta a las objeciones contra el enfoque universalista, hechas desde el Feminismo³¹, Habermas asume la necesi-

pp. 108-141. Para las dificultades de una Teoría unificada, Held, V.: *Rights and Goods. Justifying Social Action*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 1-7. Para el tema de la congruencia, Gutierrez, G.: «La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral», *Revista de Filosofía*, 1979, pp. 3-54.

²⁸ Habermas, J.: «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en: *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 115-116: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, pp. 83-87.

²⁹ *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 127.

³⁰ Para su definición de un universalismo estricto, pero también sensible a las diferencias, «Inklusion-Einbeziehen oder Einschließung? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie», en: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pp. 154-184.

³¹ Una posición crítica a propósito del esquema habitual en las relaciones entre la esfera pública y la esfera privada se encuentra en Benhabib, S.: *Situating the Self*. Polity Press, Cambridge, 1992; «The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas», *Neue Hefte für Phi-*

dad de llegar a la igualdad de oportunidades. Pero rechaza que tal avance haya de llevar más allá o fuera de las reglas que definen al proceso democrático mismo. Para corregir las insuficiencias del sistema de derechos no hay que pensar en otro marco normativo, sino en la actualización del sistema derechos³². ¿Medidas concretas para lograr estos objetivos? Admite las intervenciones que favorecen la inclusión, como el *preferential hiring* y los sistemas de cuotas para conseguir una sociedad más igualitaria³³.

(2^a) La Filosofía moral redefine el papel del filósofo para acomodarlo al nuevo contexto. Las sociedades avanzadas son sociedades modernas, plurales, no homogéneas y, por tanto, descentradas³⁴. No dejan, pues, demasiado lugar a figuras al estilo de los «grandes pensadores», capaces de indicar a las demás disciplinas el espacio que a cada una le corresponde. La idea del filósofo como «guarda e intérprete»³⁵ de la racionalidad sustituye a aquellas figuras y sus funciones tradicionales. Por un lado, la Filosofía aún mantiene las pretensiones de racionalidad, pero en términos no substantivos, meramente procedimentales. De otro, el nuevo papel de vigilante e intérprete de la racionalidad impide al filósofo-

losophie, 21, 1982, pp. 47-74; «Models of Public Sphere: H. Arendt, the Liberal Tradition and J. Habermas», en: Calhoun, C.: *Habermas and the Public Sphere*, MIT, Cambridge, 1992, pp. 73-98; «Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation», en: Rosenblum, N. L.: *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 143-156. Para información sobre algunas tendencias recientes del pensamiento feminista y la Filosofía, Deveux, M.: «New Directions in Feminist Ethics», *European Journal of Philosophy*, 3, 1995, pp. 86-96. Por mi parte, he recogido algunos argumentos al respecto en «Justicia e identidad periférica», en: *Ética, Procedimientos razonables*, pp. 91-119 y en «Justicia y diferencia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 11, 1994, pp. 175-191. Sobre el principio de autonomía y las oportunidades para la mayor participación de las mujeres en la vida pública, Guisan, E.: «Autonomía moral para las mujeres un reto histórico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1992, pp. 161-179.

³² Habermas, J.: «On the Internal Relation between the Rule of law and Democracy», *European Journal of Philosophy*, 3, 1995, pp. 12-20; «Stuggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en: Gutmann, A.: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 107-148.

³³ Habermas, J.: *Die Normalität einer Berliner Republik*, p. 155.

³⁴ Según la terminología empleada por Habermas en *Vezgangenheit als Zukunft*, p. 157. En otra obra, *Nachmetaphysisches Denken* (Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 14), se ha referido asimismo al pensamiento postmetafísico, al carácter situado de la razón, la superación del logocentrismo, al giro lingüístico, en tanto motivos dominantes del pensamiento actual.

³⁵ «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, pp. 9-28.

fo repetir los modos de los «mandarines»³⁶, que con un gesto heredado del platonismo aspiraban a descifrar el «espíritu del tiempo»³⁷. Hoy el papel de los intelectuales se ha visto irreversiblemente afectado por la simultaneidad de los proyectos de vida. Por el mismo pluralismo de las sociedades, en las que se trata, ante todo, de comprender y de ejercer la actividad reflexiva. Sin pretensiones formativas y sin los modos de quien juzga; a cambio, se esfuerza en ofrecer un diagnóstico informado, clarificando y precisando en los debates que tienen lugar en la esfera pública.

(3^a) La evolución estas sociedades exige mayor imparcialidad, en cuanto a creencias y a formas de vida. Lo referente al bien y al mal³⁸ es, tiene que ser una cuestión abierta. La «neutralidad»³⁹ de tipo liberal sirve para acomodar de alguna manera a los distintos valores y estilos de vida, asegurando el trato igual para ciudadanos con diferentes sistemas de creencias o tradiciones heterogéneas. J. Habermas extrae conclusiones en la línea de lo que Weber conocía como politeísmo⁴⁰. Para la Filosofía moral discursiva, estos nuevos fenómenos se traducen en la prioridad de lo justo sobre lo bueno. El razonamiento es el siguiente: las cuestiones prácticas, que sirven de orientación práctica, aparecen en situaciones de acción concretas. Y, por lo mismo, dependen de un nivel prerreflexivo, hecho de contextos y tradiciones, con toda su contingencia y multiplicidad. Por el contrario, la pregunta por la vida más correcta —no la «vida buena»— implica dejar inactivos a esas tradiciones y a los contextos vitales, aplicando el principio de universalizabilidad.

Lo justo no sólo se antepone a lo bueno, sino que el procedimiento práctico está pensado para separarlos de forma radical: «...el principio de universalizabilidad funciona como un cuchillo, que corta entre «lo bueno» y «lo justo», entre proposiciones evaluativas y estrictamente normativas»⁴¹. De ahí que el discurso

³⁶ Habermas se ha referido al tema en distintos momentos de su obra, más recientemente en la entrevista concedida a la revista *Focus* (35, 1995, pp. 122-124), bajo el título: «Ein politisch zivilisiertes Land».

³⁷ *Die Normalität einer Berliner Republik*, p. 88-89.

³⁸ Nuttall, J.: *Moral Questions*, Polity Pres, Cambridge, 1993, p. 9.

³⁹ Para la neutralidad como virtud propia de las sociedades liberales, puede consultarse el análisis de Goodin, R. Reeve, A.: *Liberal Neutrality*, Routledge, London, 1989, pp. 1-8.

⁴⁰ M. Weber se refería a la «eterna lucha entre dioses», *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, p. 223.

⁴¹ Habermas, J.; «Ueber Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'?» en: Sednadelbach, H.: *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 221.

práctico no se ocupe de producir normas, sino que, en tanto procedimiento, tan sólo ponga a prueba la validez de los sistemas normativos. Por este procedimiento, el principio de justicia aparece aislado de la vida buena, de la búsqueda de identidades logradas e incluso de la felicidad. Nada podía mostrar mejor por qué la Ética discursiva y la Ética utilitarista siguen modelos teóricos diferentes. Y todavía más: el principio de moralidad discursiva no contempla las consecuencias de su aplicación en determinados contextos⁴². La clásica versión de J. Bentham⁴³ sobre la naturaleza humana, gobernada por deseos, así como la sujeción al principio de utilidad, resulta escasamente compatible con el punto de vista «moral» –no «pragmático», ni «ético»– de la Ética discursiva. Habermas la entiende, en efecto, como alternativa tanto al idea de autorrealización como al criterio utilitarista de maximizar oportunidades⁴⁴.

La fuerte impronta de Kant junto al modelo de «rehabilitación» práctica, seguido inicialmente por la Filosofía alemana, dan como resultado un tipo de la Ética bastante alejada de los objetivos del Utilitarismo. En los años sesenta y comienzos de los setenta, los intentos para revitalizar a la Filosofía moral y política estuvieron ligados a una situación peculiar de la cultura alemana, como explicó en su momento M. Riedel⁴⁵. Kant y Hegel habían constituido los últimos grandes capítulos de una disciplina, que durante un siglo no renovó la discusión en torno a los problemas prácticos. Aristóteles se convierte, sin embargo, en la referencia fundamental de quienes intentaron en los sesenta una nueva fundamentación de la praxis. Kant y Hobbes completan las fuentes de este retorno a temas éticos y político. El Utilitarismo, por el contrario no fue bien comprendido, e incluso llegó a ser malinterpretado desde la Filosofía de los valores, como ha explicado G. Patzig⁴⁶. El rechazo hacia una versión poco elaborada de Utilitarismo,

⁴² O.c., p. 229.

⁴³ Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pres, New York, 1948, pp. 1-7.

⁴⁴ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, p. 128.

⁴⁵ Riedel, M.: «Vorwort», en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 1972, pp. 9-12. De este autor y en el mismo volumen, otro capítulo ayuda a aplicar algunas particularidades de aquel contexto teórico, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», pp. 479-500. O. Höffe ha subrayado también un débil interés de la Filosofía alemana por el Utilitarismo, *Sittlich-politische Diskurse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 53-59.

⁴⁶ Patzig, G.: «Un alegato en pro de los principios utilitaristas en la Ética» en: *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975, pp. 137-155.

que se confundía sobre todo con «hedonismo»⁴⁷ –así le sucedió a N. Hartmann–, inclinaba, pues, la balanza hacia el tratamiento deontológico de la renovación filosófica. En esta línea kantiana, Habermas imprime desde entonces un perfil fuertemente cognitivista, formalista, deontológico, universalista a su *Ética*⁴⁸. Aún reconociendo explícitamente que la Teoría del discurso queda así expuesta a gran parte de las críticas, que Hegel ya había formulado al comprobar las limitaciones de la *Ética* kantiana.

La prioridad del discurso como procedimiento quiere decir que las normas de la *Ética* serán resultado de un procedimiento, definido a través de reglas del discurso⁴⁹. «U» como postulado de universalidad significa: «toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios, que se siguiesen de su aceptación *general* a fin de satisfacer los intereses de cada uno, tendría que poder ser aceptada libremente por todos los afectados»⁵⁰. Habermas enfatiza con este postulado el papel de las razones, con objeto de eliminar todo elemento decisionista en la aceptación de normas. En el mismo volumen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*⁵¹, comentaba el prescriptivismo de R. Hare, apreciando en él algunos elementos de ese decisionismo que critica. Una vez más, la *Ética* del discurso no coincide con el Utilitarismo, ni siquiera con la versión que ofrece R. Hare de los juicios morales. A pesar de que ambos autores están interesados en el razonamiento práctico y en el enfoque kantiano de la Filosofía práctica. Y pese a la ideas de R. Hare⁵² sobre Kant y el Utilitarismo.

⁴⁷ Para el antihedonismo de la *Ética* kantiana, Guisan, E: *Introducción a la Ética*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 176-182.

⁴⁸ Habermas, J.: «Moralität und Sittlichkeit Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en: Kuhlmann, W.: *Moralität und Sittlichkeit*, pp. 16-37.

⁴⁹ Tal como lo ha definido Alexy, R.: «Probleme der Diskurstheorie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 43, 1989, pp. 81-93.

⁵⁰ Habermas, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 131.

⁵¹ *O. c.*, p. 6546.

⁵² R. Hare se ha ocupado de la difícil conciliación entre la libertad y la capacidad de debatir racionalmente los problemas morales, en *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, pp. 1-6. Para el prescriptivismo, otra obra suya: *El lenguaje de la Moral*, UNAM, Mexico, 1975, pp. 13-26. Sobre posibilidad de conciliar Utilitarismo y Filosofía kantiana, *Essays in Ethical Theory*, Clarendon, Oxford, 1984, pp. 212-230; «Ethical Theory and Utilitarianism» en: Sen, A., Williams, B.: *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 23-38. El tema de las futuras generaciones aparece tratado en: «Possible People», *Essays on Bioethics*, Clarendon, Oxford, 1993, pp. 67-83.

4. TEORÍA ÉTICA Y CUESTIONES MEDIOAMBIENTALES

La posición de R. Hare y de J. Habermas no es tan radicalmente diferente en otros temas, los temas de Ética mediambiental. Al menos, en cuanto al papel de los principios antropocéntricos en la definición de responsabilidades humanas para con el medio y para con otras especies. El enfoque discursivo es antropocéntrico por razones bastante obvias. Por su parte, R. Hare⁵³ rechaza sin reservas la posición biocéntrica, por entender que los seres vivos y la Naturaleza, o la biosfera en su conjunto, no tienen «intereses» en sentido estricto. Defiende, por lo tanto, que los agentes morales no tendrán deberes *hacia* la biosfera, sino deberes *con respecto a* la biosfera. Ciertamente que el interés moral no se limita a los seres sentientes, pero su conservación dependerá más bien del interés por las personas y por su supervivencia en el futuro. Este mismo argumento, que puede suceder con la calidad de vida en las generaciones futuras, ha sido desarrollado por D. Parfit⁵⁴. A partir de un mismo *antropocentrismo*, los análisis respectivos de Utilitarismo, Consecuencialismo y Teoría discursiva apelean, sin embargo, a principios diferentes: *benevolencia y justicia*.

Sensibilidad hacia el sufrimiento y, de otro lado, deberes indirectos⁵⁵ no representan, con todo, una gran diferencia para quienes han preferido —desde A. Naess hasta T. Regan⁵⁷—, un enfoque antiantropocéntrico y una Ética más radicalmente ambientalista, en términos de *biocentrismo*. Dicho en otros términos: J. Habermas, G. Patzig, R. M. Hare, B. Williams, D. Parfit parecerán iguales desde una perspectiva antiantropocéntrica o biocéntrica. Las tesis del Utilitarismo clásico, de J. Bentham⁵⁸ en particular, incluían a los animales entre los seres susceptibles de sentir felicidad. Su objetivo era terminar con la insensibilidad, no relegar a

⁵³ «Moral Reasoning about the Environment», en Almond, B.: *Applied Philosophy*, Routledge, London, 1991, pp. 9-20.

⁵⁴ Parfit, D., o. c., p. 381-388.

⁵⁵ Lopez de la Vieja, M. T.: «Ética medioambiental y deberes indirectos», en: García Gomez-Heras, J. M.: *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 118-127.

⁵⁶ Naess, A.: «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement A Summary», *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100; «A Defence of the Deep Ecology Movement», *Environmental Ethics*, 6, 1984, pp. 265-270.

⁵⁷ Sobre el valor independiente, atribuido a algunas teorías a los objetos y a los seres naturales, Regan, T.: «The Nature and Possibility of an Environmental Ethics», *Environmental Ethics*, 3, 1981, pp. 19-34.

⁵⁸ Bentham, J., o. c., p. 310.

seres capaces de sentir a la categoría de cosa. Kant, por el contrario, propuso que el trato para con los seres «por debajo de nosotros» estuviese regulado por deberes que denomina «deberes indirectos»⁵⁹, una forma de promover indirectamente los deberes para con la humanidad. El *antropocentrismo* de la Ética kantiana reaparece en el Utilitarismo posterior y en la Ética discursiva. Ambos modelos se distancian claramente de propuestas que van más allá de la valoración negativa de las políticas ambientales de riesgo. Pues consideran por completo insuficiente el paso en favor de una consideración moral de los no humanos y en pro del reconocimiento⁶⁰ de derechos para éstos; se trata de cambiar por completo la perspectiva y de reconocer valor intrínseco a lo natural. En este sentido, Ética discursiva y Utilitarismo, están bajo idénticas limitaciones, aquellas que proceden del antropocentrismo⁶¹. Partiendo de este enfoque común, antropocéntrico, ambas teorías proponen una consideración no ambientalista, no radical, de las relaciones de las especie humana con los no humanos a partir de dos principios que, como ya se ha dicho ya, son benevolencia o justicia. Hablemos, pues, de *tipos de antropocentrismo* en Teoría moral:

(a) En la Teoría discursiva, un enfoque estricto no permite esperar en principio un análisis realmente novedoso de los temas relacionados con el medio ambiente. ¿Son cuestiones morales, esto es, cuestiones de justicia? Con la solución kantiana como antecedente, J. Habermas aplica a los temas ambientales y ecológicos⁶² un punto de vista decididamente antropocéntrico. Su estrategia le lleva a reconocer tanto la amplitud y relevancia de los problemas

⁵⁹ Kant, I.: «De los deberes para con los animales y los espíritus», en: *Leciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 287-289. Un comentario sobre el tratamiento kantiano de los deberes para con seres no racionales se encuentra en el trabajo de Hayward, T.: «Kant and the Moral Considerability of No-Rational Beings», *Philosophy*, Supplement 36, Cambridge University Press, 1994, pp. 129-140.

⁶⁰ A. S. Gunn menciona de forma expresa las limitaciones de Kant y del Utilitarismo para entender el ecosistema como algo valioso, como un bien en sí mismo, «Traditiona Ethics and the Moral Status of Animals», *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 133-151. R. Routley y V. Routley exponen por qué hay que ir más lejos y contra el chauvinismo humano, «Against the Inevitability of Human Chauvinism» en: Elliot, R.: *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 89-103.

⁶¹ Sobre la perspectiva medioambiental y su significado, Passmore, J.: «Environmentalism», en: Goodin, R. E., Pettit, Ph.: *Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, London, 1993, pp. 471-488. Para las críticas del biocentrismo, más o menos radical, contra el antropocentrismo, Taylor, P. W.: «En Defense of Biocentrism», *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 237-243.

⁶² Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 119-226.

y de la nueva sensibilidad ecológica en la Ética⁶³ como, por otro lado, mantener el criterio ya enunciado: se considerarán agentes morales sólo a aquellos agentes capaces de habla y acción. Esto es, la comunidad de los seres humanos es la única comunidad ética. ¿Qué tipo de obligaciones habrá para con el medio y los no humanos? Desde el antropocentrismo, ¿Cómo resolver sobre intereses que son ajenos a los intereses humanos? La pretensión moral no será la misma en uno y en otro caso, por la imposibilidad de establecer el mutuo reconocimiento y en ausencia de condiciones de simetría. ¿Cómo tratar entonces con el medio natural? Habermas introduce el recurso de la *analogía*, para justificar la existencia de algún tipo de responsabilidad⁶⁴ hacia los no humanos, y para no producir daños innecesarios⁶⁵. Una relación civilizada incluye, entonces, la relación con otras especies. Pero sólo podemos hablar de ello en términos de analogía, a falta de bases comunicativas con los seres que no pertenecen a la especie. Por eso no será correcto hablar de «obligaciones incondicionadas», aunque sí de «responsabilidades» o de deberes, de la misma forma o de forma parecida a como hablamos de deberes para con la propia especie. En suma, la analogía permite plantear un nuevo tipo de actuación, pese al límite ya indicado: con otras especies no puede haber entendimiento. Pero puede haber un daño innecesario.

(b) Cualquier versión antropocéntrica restringirá el número y el alcance de las obligaciones hacia el medio, incluso en el caso de los deberes que podamos tener hacia futuras generaciones. Porque prevalecen las obligaciones hacia la propia especie, quienes están

⁶³ Esta nueva sensibilidad hacia temas ambientales en las sociedades industriales ha sido analizada por Höffe, O.: «Umweltschutz als Staatsaufgabe», en: *Sittlich-politische Diskurse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 135-159. La dimensión política del trato con el medio, así como el trasfondo social y político de los temas ecológicos, han sido analizado por Reheis, F.: «Oekologische Blindheit», *Das Argument*, 208, 1995, pp. 79-90. Para las distintas tendencias en el tramanto de las cuestiones ecológicas, Ferry, L.: *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, Paris, 1992, pp.30-40. Sobre el papel general de la Filosofía en el actual desarrollo de los temas ambientales, Ott, K.: *Ökologie und Ethik*, Attempo, Tübingen, 1993, pp. 9-26.

⁶⁴ El argumento de las responsabilidades, los riesgos de explotación de la naturaleza, la pérdida de calidad de vida, etc., ha sido mencionado también por K. O. Apel, «Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung», en: *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 15-41.

⁶⁵ Llama la atención que esta tesis sobre las responsabilidades hacia los no humanos, y pese a que no tratarse de una relación intersubjetiva plena, se sustente en la idea de un daño innecesario, que se trataría de evitar, Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 222.

cerca y los contemporáneos. Lo cual no impide reordenar a fondo las relaciones con el medio ambiente, animando a tomar en serio a las generaciones⁶⁶ que nunca conoceremos y ampliando el ámbito de la validez moral. Como poco, modifica la consideración estándar hacia los «pacientes»⁶⁷ morales, que no siempre coinciden con los sujetos morales capaces de hablar y de actuar. El Utilitarista G. Patzig⁶⁸ habla precisamente de una jerarquía de obligaciones en el marco de una Ética racional. Entiende que hay que hablar, en efecto, de una obligación general y de la protección del medio ambiente, pero rechaza en cambio una identificación más directa –de tipo místico– con los seres naturales. Por este motivo, aún buscando algunas reglas de conducta que contrarresten la desconsideración actual de la especie hacia otras especies, apela sólo a una Ética de razones y para seres racionales. Cosa diferente es que la consideración hacia las generaciones futuras –hay que ahorrarles situaciones extremas– implique, además, ciertas responsabilidades hacia los seres vivos, «sin rostro humano». La línea argumental ha de ser siempre la misma en Ética, agentes que trascienden su propio interés o motivaciones egoístas. Este enfoque sobre la jerarquización de deberes se encuentra también en el trabajo de B. Williams⁶⁹. En su opinión, preservar la naturaleza representa una importante tarea, siempre y cuando sea una expresión de cultura. Por sí sólo, lo natural no puede ser guía de conducta, ni reemplazan los criterios políticos.

(c) Mención aparte corresponde al trabajo de P. Singer⁷⁰ por su tenaz defensa de derechos para los animales. Sin llegar a una

⁶⁶ Por principio, carecemos de información fiable sobre las generaciones futuras. A. Baier enumera las características más obvias de la generación de quienes no han nacido aún: incognoscibilidad, indeterminación, contingencia; «For the Sake of Future Generations», en: Regan, T.: *Earthbound*, Temple University Press, Philadelphia, 1984, pp. 214-246. En otro trabajo, A. Baier planteó el tema de si es correcto hablar de derechos para las generaciones futuras, «The Rights of Past and Future Persons», en: Partridge, E.: *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus, New York, 1981, pp. 171-183.

⁶⁷ El tema de si son o no son relevantes el medio ambiente, otras especies y, en general, quienes padecen o reciben atención moral, etc., había sido analizado hace ya algún tiempo por K. E. Goodpaster, «On Being Morally Considerable», *The Journal of Philosophy*, 1978, pp. 308-325.

⁶⁸ Patzig, G.: «Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón», en: *Hechos, normas, proposiciones*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 201-223.

⁶⁹ Williams, B.: *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 233-240.

⁷⁰ Singer, P.: *In Defence of Animals*, Blackwell, Oxford, 1985, pp. 1-10, 209-211.

posición biocéntrica, critica los inconvenientes del antropocentrismo y la visión que desde siempre ha instrumentalizado a las especies. La expansión del horizonte moral pasa por terminar con la crueldad hacia los animales, romper con los prejuicios del especismo, aceptar una relación en términos de igualdad y, en fin, atribuirles los mismos derechos. Los animales sienten, sufren, por lo que habrá que considerar sus intereses, ampliando la atención hacia los «otros». Así terminará también la creencia en la santidad de la vida, sólo de la vida humana. Pese tales críticas, su solución para mejorar la situación de los no humanos no rompe con el lenguaje antropocéntrico, volviendo a hablar en términos de derechos. Derechos morales básicos y reglas de conducta para terminar con el antagonismo entre especies –por ejemplo, el uso de animales en la ciencia, las prácticas de caza y de un tipo de ganadería, etc.– han sido analizados por T. Regan⁷¹. Este propone una línea argumental parecida a la anterior. El bienestar de los animales implica la existencia de deberes indirectos y directos, pues es verdad que no todos los animales tienen el mismo grado de sensibilidad y, por tanto, tampoco tendrán el mismo estatus moral. Bienestar y trato más justo resumen los objetivos de una versión crítica hacia el antropocentrismo clásico, pero no adversa hacia la humanidad, como T. Regan se apresura a puntualizar.

(d) El punto fuerte de las críticas hacia una Ética centrada sólo en la humanidad está en el «especismo»⁷², término que designa una discriminación injusta contra los no humanos. El prejuicio indirecto puede tener alguna justificación –existen diferencias entre las especies–, pero no hay ninguna para el especismo directo; es decir, la separación entre todas las demás especies y los seres humanos. Sin embargo, el tratamiento consecuencialista de D. Parfit muestra nuevas posibilidades en el antropocentrismo. Siempre que no sea un prejuicio, esté bien argumentado y muy elaborado, como en su caso. ¿Cómo afectan las decisiones actuales al futuro de la especie? D. Parfit analiza la cuestión de si es o no es racional atender a los intereses de las generaciones futuras. La política ambiental trata de ésto, de si elegimos ahora una actuación de riesgo –riesgo de agotamiento de los recursos naturales– o una actuación conservacionista. Nuestras opciones de hoy termi-

⁷¹ Regan, T.: *The Case For Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1985, pp. 150-194.

⁷² Para éste tema, todo lo que se refiere a los grados y las variedades del prejuicio contra los no humanos, La Follete, H., Shaaks, N.: «The Origin of Specicism», *Philosophy*, 71, 1996, pp. 41-61.

narán por afectar a las generaciones que todavía no han nacido. Ahora bien, ¿afectará a su identidad o al número de personas que puedan existir? La conservación comporta un menor riesgo, sería beneficiosa en principio, sólo que nacerían también menos personas y, ¿puede ser bueno algo que no será bueno para nadie⁷³ o malo lo que a nadie perjudicará? No nacerán quienes podrían haber muerto por los efectos de la radiactividad, por ejemplo. En cambio, la política de riesgo favorecería al principio el crecimiento de la población, aunque ¿causar la existencia supone un beneficio? ¿La imprudencia es moralmente reprobable? Parfit propone revisar tanto el problema de la identidad como el principio de beneficencia. No basta con afirmar que se debe cambiar el modo en que actuamos, conviene también deshacer algunos malentendidos. ¿Con qué criterio? El criterio es *Q*⁷⁴, la calidad de vida. Será peor si quienes viven tienen una calidad de vida inferior a quienes podrían haber vivido.

5. DIFERENCIAS Y ANALOGÍAS

D. Parfit, B. Williams, J. Habermas, R. Hare y G. Patzig muestran cómo defender el antropocentrismo y, a la vez, una nueva sensibilidad hacia el medio, con responsabilidades hacia otras especies. No proponen las mismas soluciones, pero comparten diferencias frente a la Ética «medioambientalista»⁷⁵, la Ética centrada en los animales y en sus correspondientes derechos, la Ética centrada en la vida, sin restricción en cuanto a sus formas y variedades⁷⁶. La Ética centrada en los seres humanos ensaya respues-

⁷³ Parfit, D., *o. c.*, pp. 357-378, 394.

⁷⁴ *O. c.*, p. 369.

⁷⁵ «Medioambientalistas» y partidarios de ampliar el principio de justicia mantienen enfoques distintos y los supuestos básicos para incluir o no incluir el trato con otras especies entre los temas moralmente relevantes. Sobre el tema del contraste entre los derechos en la naturaleza o la justicia en la sociedad, Faramelli, N., Powers, Ch. W.: «Environmental Ethics: Questions of Social Justice», en: Reach, W. E.: *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, London, 1978, pp. 388-392. Por su parte, K. Schrader-Frechette expone las limitaciones de la Ética ambiental desde un ángulo menos frecuente, su escasa viabilidad y credibilidad científicas, «Practical Ecology and Foundations for Environmental Ethics», *The Journal of Philosophy*, 1995, pp. 621-653.

⁷⁶ Según la tipología mantenida por Elliot, R.: «Environmental Ethics», en: Singer, P.: *A Companion to Ethics*, Blackwell, London, 1991, pp. 284-293. Para

tas de muy variado tipo para las cuestiones derivadas del trato con los no humanos. Los Utilitaristas ponen mayor énfasis en el bienestar y en la protección del medio, para garantizar intereses humanos duraderos; la Ética discursiva lo plantea como una cuestión de justicia, y de relaciones civilizadas entre humanos y no humanos. En ambos casos parece innecesario justificar las obligaciones contraídas, o por contraer para con el medio, en base a criterios propios de la deep Ecology, aquella que afirma el valor intrínseco de lo natural⁷⁷.

Las versiones *shallow*, más débiles, se caracterizan por conectar los temas ambientales con la dimensión política, y no ambientalista, de las cuestiones medioambientales. Hay que tener presente que las demandas más radicales de los movimientos y partidos «verdes» son, en todo caso, demandas sociales y políticas⁷⁸. Como movimientos reivindicativos, emergen principalmente en las sociedades avanzadas, allí en donde las libertades básicas cuentan con garantías suficiente. Corresponde a estas sociedades una forma de Estado, cuya imparcialidad crea, debe crear las condiciones para que el ciudadano esté en situación de mantener sus propios compromisos con una forma de vida. La separación entre la esfera pública y privada es, pues, uno de los rasgos que han permitido abandonar la arriesgada idea de que la sociedad se comporta como un todo orgánico⁷⁹. El avance de los sistemas liberales –también su mayor debilidad, según los críticos más severos– lleva a desvincular el orden político con respecto a

las diferencias genéricas entre «biocentrismo» y «antropocentrismo», Watson, R.: «A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism», *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 245-256.

⁷⁷ A. Leist diferencia la posición que se funda en intereses y es minimalista (Teorías contractualistas, Utilitarismo), de la posición que se funda en valores (el caso de autores como Regan, Rolston, Callicot); «Herausforderung der Bioethik», en: Ach, J. S., Gaidt, A.: *Herausforderung der Bioethik*, Frommann, Stungan, 1993, pp. 19-44.

⁷⁸ Sobre las políticas «verdes», Goodin, R.: *Green Political Theory*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 19-83. Las reformas políticas que se traducen en soluciones ambientales, siempre dentro de un sistema democrático, han sido examinadas por H. J. McCloskey, *Ecological Ethics and Politics*, Rowman, Totowa, 1983, pp. 156-159.

⁷⁹ Distintas concepciones morales en una sociedad pluralista es el principal argumento de Kupka, Th.: «Politischer Uberalismus und soziale Gerechtigkeit J. Rawls, R. Dworkin, der Wohlfahrtsstaat und die Abtreibung», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80, 1994, pp. 335-362. Para el liberalismo como forma distintiva de aproximarse al poder político, Ackerman, B.: «Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, 1994, pp. 364-386.

los ideales de la persona. Es lo I. Murdoch denomina «explorar el propio temperamento y descubrir la verdad»⁸⁰.

En esta situación, aumenta la responsabilidad del agente en la construcción de un proyecto de vida, al haber disminuido, por otra parte, las trabas para elegir acciones: el yo es más independiente por respecto a las relaciones sociales⁸¹. Con su imparcialidad sobre el bien y las formas de vida, el enfoque liberal propicia la emergencia de un tipo de moralidad compleja, heterogénea, plural⁸², cuyas ventajas más que evidentes para el agente, libre y autónomo, presentan sin duda contrapartidas de otro tipo. Contrapartidas tales como diversidad de fundamentos para la moralidad y, ante todo, restricciones que afectan a la teoría del bien⁸³. Las diferencias entre Teoría discursiva y Utilitarismo ejemplifican esta situación de heterogeneidad y pluralismo. Ya se adelantó que ambos modelos comparten la prioridad de las libertades, pero la Teoría de la democracia es un capítulo aparte. Hasta aquí el análisis de diferencias y analogías; como se ha visto, se trataba de marcar prioridades, entre lo bueno y lo justo, entre enfoque antropocéntrico y enfoque biocéntrico. El punto de vista sobre problemas de Ética ambiental daba lugar a las analogías más evidentes. Ciertamente que «acción racional» ha sido definida de forma bastante distinta en el marco teórico del Utilitarismo y en el marco de la Teoría de la acción comunicativa; sin embargo, ambos se definen también como proyectos *desde y para* la razón. Una razón que es interna al mundo y al juego argumentativo de los agentes, más

⁸⁰ Murdoch, I.: *The Sovereignty of Good*, Ark, London, 1985, p. 46.

⁸¹ Dan-Cohen, M.: «Responsibility and the Boundaries of the Self», *Harvard Law Review*, 105, 1992, pp. 959-1003.

⁸² Sobre el pluralismo y su tipología, Watson, W.: «Types of Pluralism», *The Monist*, 73, 1990, pp. 350-366. En el mismo número de esta revista, también puede consultarse el artículo de Garver, E.; «Whay Pluralism Now?», pp. 388-410. Para la neutralidad entre distintas concepciones del bien, Richardson, H. S.: «Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems», *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1980, pp. 281-310. Para el papel de la tolerancia en el mundo moderno, así como sus posibles límites, Macedo, J.: «Toleration and Fundamentalism», en: Goodin, R. E., Pettit, Ph.: *Companion to Gontemporary Political Philosophy*, pp. 622-628. La diversidad de valores ha sido analizada por Raz, J.: «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1990, pp. 3-46.

⁸³ Barry, B.: «Primary Goods and the Thin Theory of the Good», en: *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon, Oxford, 1973, pp. 19-33. El tema de mayor o menor neutralidad del Estado en el Liberalismo ha sido planteado asimismo por Dworkin, R.: «El liberalismo», en: Hampshire, S.: *Moral pública y privada*, FCE, Mexico, 1983, pp.133-167.

acá de creencias religiosas o de supuestos metafísicos. Una forma bastante definida de «explorar el propio temperamento y descubrir la verdad».