



Tópicos

ISSN: 1666-485X

ISSN: 1668-723X

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe

Crelier, Andrés
Gramática del ethos y comunidad ética en Julio de Zan
Tópicos, vol. 37, núm. 1, Suppl., 2019, pp. 5-24
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28864313002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Gramática del ethos y comunidad ética en Julio de Zan

Grammar of ethos and ethical community in Julio de Zan

*Andrés Crelier**

Resumen: El presente trabajo realiza una reconstrucción de la filosofía práctica de Julio De Zan poniendo de relieve su filiación kantiana y deteniéndose en cuatro momentos teóricos. En primer lugar, se presenta la noción de una “gramática del ethos”, mediante la cual De Zan presenta –siguiendo a Kant– los aspectos formales de su perspectiva. En segundo lugar, se discute el modo en que De Zan toma en cuenta las críticas a Kant desde la filosofía hegeliana, y el modo en que propone superar esas críticas. En tercer lugar, se examina a la ética discursiva como una actualización válida –según este autor– del pensamiento kantiano. Finalmente, se aborda la idea de comunidad ética como un antecedente kantiano de la sociedad civil.

Palabras clave: Julio De Zan, gramática del ethos, Kant, Hegel, comunidad ética

Abstract

This paper reconstructs the practical philosophy of Julio de Zan as a Kantian perspective. Firstly, it puts forward the idea of an “ethos’ grammar”, which represents the formal aspects of his proposal. Secondly, it discusses the Hegelian critique of Kant,

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Investigador Adjunto del CONICET, y está a cargo de la cátedra de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Sus áreas de trabajo incluyen la hermenéutica, la filosofía trascendental, la filosofía del lenguaje y la ética discursiva. Entre sus publicaciones se destacan los libros *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental* (La Plata, Edulp, 2010) e *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje* (Buenos Aires, Biblos, 2013). Dirección electrónica: andrescrelier@gmail.com

as it is exposed and assessed by De Zan. Thirdly, it examines the Discourse Ethics as valid updating of the Kantian view. Finally, it develops the idea of an ethical community as a Kantian anticipation of the notion of a civil society.

Key Words: Julio de Zan, Ethos' Grammar, Kant, Hegel, Ethical Community

Introducción

La perspectiva de Julio De Zan sobre filosofía práctica se puede reconstruir, a mi modo de ver, desde la noción de una gramática del *ethos*, heredera de la filosofía práctica kantiana. Desde allí se pueden tomar en cuenta los aspectos más sustantivos de la eticidad y las restantes dimensiones de la filosofía práctica como la política y el derecho. El hilo conductor para proponer este recorrido será justamente su obra *La gramática profunda del ethos* (2013), que reúne textos escritos desde finales de la década del ochenta y representa el pensamiento maduro de este autor sobre filosofía práctica, es decir, sobre la ética y su articulación con la política y el derecho.¹

Si bien De Zan es conocido por su dedicación al pensamiento hegeliano, en esta obra se advierte que sus aportes en filosofía práctica se ubican claramente del lado kantiano. Esto es así tanto porque De Zan dirime las divergencias teóricas –modernas y contemporáneas– a favor del pensador de Königsberg, como porque considera que la filosofía kantiana contiene recursos teóricos válidos para la reflexión contemporánea.

1. La gramática del ethos

Como piensan muchos intérpretes, la obra más importante de Kant sobre ética es *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, que se ha traducido como *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En las traducciones al español se advierte una suerte de consenso acerca de la elección de “fundamentación”, “metafísica” y “costumbres” para traducir los tres términos que conforman el

¹ De Zan, Julio, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013. Las referencias a la obra de De Zan que contienen solamente el número de página pertenecen a ese libro.

título.² Esta fidelidad paga, sin embargo, el costo de la extrañeza y el malentendido. La noción de “fundamentación” connota fundamentalismo y dogmatismo, la noción de “metafísica” remite a una disciplina en apariencia ajena a la filosofía práctica (y hoy para muchos obsoleta), y la de “costumbres” posee una vaguedad poco aclaratoria. Motivado en parte por esto, De Zan propone una traducción que no sólo evita estos malentendidos, sino que nos introduce en una perspectiva que él mismo defiende (pp. 79 ss.).

La actualización del título se realiza paradójicamente abrevando en Kant. Para traducir mejor el término “*Sitten*” —el objeto de análisis filosófico—, De Zan se remonta a la aclaración kantiana según la cual se alude con él a las formas de vida, y en tal medida resulta adecuado traducirlo como “ethos” (volviendo además al sentido griego de *ethos*). Hasta aquí quedaría “Metafísica del *ethos*”. Pero “metafísica” no ha de ser entendida en Kant como ontología sino como filosofía pura, que en este caso tiene como propósito una reconstrucción de los aspectos a priori de la moralidad, en especial, la libertad humana.

De Zan recupera aquí este aspecto reconstructivo con la noción de “gramática”, una disciplina empírica pero reconstructiva de reglas implícitas. En lugar de la idea de fundamentación como colocación de los cimientos de un edificio, De Zan quiere poner de relieve que se trata de una reconstrucción de principios morales. Esto nos recuerda que esta metodología explicitadora, que parece más afín a la filosofía contemporánea, ya estaba presente en Kant, quien buscaba no tanto inculcar como aclarar un criterio de la moralidad que se encontraba ya, según su parecer, en el hombre corriente (cfr. Primera sección, Ak Aus. IV, 393 ss.). La idea wittgensteiniana de “gramática *profunda*” mantiene también la idea de que se toca verdaderamente fondo, a tono con la noción kantiana de que se trata de una dimensión de la racionalidad práctica y

² Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999. Además de esta traducción, existen al menos otras dos al español: la traducción de García Morente de 1921 (Espasa Calpe), que lleva igual título; y más recientemente la traducción de Roberto Aramayo, Madrid, Alianza, 2012, con un título levemente diferente: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

del ethos mismo que es universal y a priori, es decir “profunda”, no contingente y empírica.

Esta dimensión formal no pretende incluir todos los particularismos del ethos, es decir, la diversidad de normas, valores, costumbres o formas de vida, al igual que la gramática de una lengua no incluye la infinita riqueza de su literatura (p. 81). Pero esto no significa un empobrecimiento o encorsetamiento de la mirada sobre el ethos. El aporte de De Zan en este punto es, por así decirlo, hermenéutico: nos propone interpretar el formalismo kantiano como un esqueleto “que *sostiene desde dentro* la carne y las bellas formas del cuerpo humano” (p. 82). Contra la idea de que esta formalidad reprime las diferencias desde el punto de vista de una racionalidad abstracta, De Zan piensa que las sostiene y les permite desarrollarse, haciendo posible la vida en comunidad o, mejor, en comunidades. Como afirma, “es una Ética formal *porque* tiene en cuenta que hay una innumerable diversidad de fines valiosos que los hombres pueden proponerse en su vida” (p. 83) (el resaltado es mío).

Luego de esta introducción a partir de la expresión “gramática profunda del ethos”, resulta conveniente detenerse en la ética kantiana para seguir el derrotero de De Zan. Concretamente, el formalismo kantiano se resume en el llamado “imperativo categórico”, el principio de la moralidad que, en el propio Kant, tiene distintas versiones. Según la primera formulación, el criterio de la moralidad es la universalizabilidad de las máximas o reglas de acción. Se trata de la posibilidad de que una regla pueda funcionar para todos como regla general (en algunos casos, esto no puede *quererse*, y en otros no puede *pensarse*, sin contradicción). Para De Zan no se trata de un formalismo abstracto o vacío propio de una noción perimida de la racionalidad, sino de un test concreto para la vida práctica, tal como lo ha presentado Kant con su metáfora de la brújula que nos permite orientarnos en la diversidad del ethos.

Para que este test pueda realizarse precisa aplicarse a reglas, pues de otro modo el grano fino de la particularidad del ethos escaparía a la reflexión racional. El imperativo categórico se aplica a las máximas de acción, las cuales contienen normas concretas cuya licitud moral debo analizar en cada caso. Estas máximas representan pues el contenido del ethos y De Zan insiste en que no resultan diezmadas cuando pasan el criterio de universalizabilidad, ni entran

necesariamente en conflicto entre ellas, pues puede haber una diversidad de máximas de acción admisibles en una misma situación.

La aplicación del criterio moral a las máximas es llevada a cabo por la facultad del juicio. En su interpretación de esta facultad, De Zan recurre a consideraciones hermenéuticas que complementan la mirada kantiana, aunque sin entrar en conflicto con ellas. Ante todo, no se trata solamente de la tarea automática de subsumir lo particular bajo lo universal, sino también de interpretar lo particular mismo, que comprende no sólo la situación sino también las propias máximas (p. 88). En el marco de esta tarea, De Zan propone tomar en cuenta la facultad del juicio (*Urteilskraft*), tal como la entiende Kant en sus obras sobre moral y, finalmente, en su tercera crítica (reconociendo en esto que su propuesta es similar a la de Hannah Arendt en relación con la política) (p. 89 ss.).

De Zan destaca que, para el filósofo de Königsberg, el discernimiento fino que provee la facultad de juzgar sirve para diferenciar los casos de aplicación y, también, para motivar e interesar a la razón en la aplicación (p. 91). Pero Kant ya había previsto –adelantándose a críticas de autores contemporáneos como Rorty–, que la edificación moral a partir de historias que ponen en juego y moldean los sentimientos es un procedimiento inadecuado para la formación de un juicio moral autónomo. De Zan destaca en este punto que para Kant la formación del interés de la razón involucra en efecto aspectos emocionales, pero debe desarrollarse como un ejercicio intersubjetivo de intercambio de argumentos, sobre casos reales o posibles que merezcan aprobación o censura (p. 93).

El derrotero que hemos seguido hasta el momento, desde la gramática del ethos hasta sus aspectos sustantivos y plurales, sugiere que el esqueleto del imperativo categórico es puramente formal, y que sólo adquiere contenido cuando el juicio lo usa como un criterio para evaluar reglas concretas de acción. Pero De Zan muestra que esto no es del todo cierto, pues el propio imperativo tiene ya cierto contenido, visible en su segunda formulación (p. 86). Esta última exige tratar a la persona humana como un fin en sí mismo, es decir, enuncia el respecto por la dignidad de toda persona y la correspondiente prohibición de tratarla solamente como un medio, es decir, de instrumentalizarla. Para De Zan, se trata del verdadero fundamento del universalismo moral kantiano, pues

considera que el carácter moral de toda persona es la base de los deberes morales en general. Más aún, nuestro intérprete de Kant ve allí un germen de la idea de descentramiento intersubjetivista del propio yo egoísta, pues se exige considerar a toda persona como un sujeto libre que se propone fines. Es decir, se exige un cambio de perspectiva acorde con el paradigma intersubjetivo en el que, como veremos, se inserta la ética discursiva a la que De Zan adhiere.

2. Kant a pesar de Hegel

Hasta aquí hemos visto cómo De Zan interpreta la filosofía kantiana y la actualiza como una gramática del ethos. Resulta claro además que adhiere a esta perspectiva de filosofía práctica, defendiéndola de malentendidos y mostrando su vigencia. Recordemos sin embargo que nuestro autor ha sido un erudito de la filosofía de Hegel, quien, como es sabido, ha planteado fuertes críticas a la filosofía práctica kantiana.

En este apartado me ocuparé por ello de su lectura de la crítica hegeliana y sostendré que, al hacer un balance de las posiciones, De Zan terminará sosteniendo la insuficiencia de esta crítica, aunque valorando su papel complementador de la ética kantiana. Sin entrar en tecnicismos ni en el debate histórico-filosófico propiamente dicho, mostraré luego (en la sección siguiente) que para De Zan la verdadera superación de la filosofía kantiana viene de la mano de la ética discursiva.

Las críticas de Hegel a Kant en la dimensión práctica de la filosofía son resumidas por Habermas en los siguientes puntos principales: un formalismo incapaz de obtener contenido a partir de una fórmula como el imperativo categórico; un universalismo abstracto y, dicho nuevamente, sin contenido moral alguno; la impotencia del deber frente a la realidad empírica; finalmente, un rigorismo moral inaceptable (p. 33). Como se advierte, la carga de estas críticas se ubica, en gran medida, en lo formal y vacío de la perspectiva kantiana, a la cual Hegel opone una *eticidad* plena de contenido, encarnada en una comunidad y sus costumbres e instituciones. Hegel pretende con esto *superar* (*aufheben*) la posición kantiana, como veremos más abajo.

Para comprender el modo en que Hegel elabora estas críticas, es preciso aproximarnos, aunque sea restringidamente y siempre desde la perspectiva de nuestro autor, a los dos conceptos centrales del sistema hegeliano en esta faceta

práctica: moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). Empecemos por la moralidad en Hegel, que significa primero que nada el derecho del sujeto a la autodeterminación libre de su voluntad, algo que emerge en forma rotunda en la época moderna. En segundo lugar, esta voluntad quiere lo universal, que es el bien. Aquí se ubica la idea kantiana de la buena voluntad como sede de todo valor moral. Pero Hegel también identifica a la moralidad con los aspectos inaceptables de la ética kantiana que hemos mencionado más arriba (formalismo, universalismo abstracto, rigorismo).

Pasemos al segundo concepto. En el marco de la dialéctica hegeliana, la eticidad representa la “superación” de la moralidad. La unión de la moralidad y del derecho abstracto es algo concreto que reúne o sintetiza a la voluntad subjetiva y al bien objetivo. Como afirma De Zan, se trata de la “estilización de las posiciones anteriores a los efectos de su contraposición dialéctica” (pp. 38-39). En el uso filosófico suele identificarse este concepto simplemente con los valores y costumbres de un ethos particular, entendido como una comunidad, una cultura, una tradición o un momento histórico. De hecho, se asocia la noción de eticidad no sólo con Hegel sino especialmente con la ética aristotélica, cuyo fundamento normativo es la vida en una polis. Esto explica su connotación conservadora, a la que suele oponerse la noción de moralidad como ilustrada y progresista.

Pero esta última no es la única interpretación de la posición de Hegel. De Zan reconstruye dos sentidos del término “eticidad” en el propio pensador alemán (p. 42). En algunos escritos, éste lo utiliza para referirse a la realidad moral inmediata, en sintonía con el uso filosófico corriente mencionado, que se aplica más bien a las comunidades tradicionales. De Zan destaca que esto implica la ausencia de conciencia moral (los griegos eran éticos sin ser morales (p. 43)). Por esto, Hegel, en su madurez filosófica, no duda de que el punto de vista kantiano es superior a esta eticidad inmediata, y representa un desarrollo histórico irreversible. Así pasamos al otro sentido de eticidad, que conlleva el punto de vista kantiano, incorporado históricamente en la sociedad y el Estado modernos.

Pero esto no queda aquí, ya que las exigencias del sistema hegeliano conducen, en la interpretación de De Zan, a que Hegel termine devaluando el momento de la moralidad, el cual, si bien es conservado en la eticidad, tiene un

lugar subordinado al de la eticidad objetiva (p. 44). De Zan destaca, entonces, el hecho de que Hegel no ofrece una mirada unívoca sobre la noción de moralidad (pp. 38 ss). Por un lado, existe una fuerte crítica en el sentido de que la moralidad haría imposible a la eticidad misma. Hay entonces una interpretación posible de Hegel que tiene un cariz claramente anti-kantiano, pero que tiene la desventaja de que simplifica y caricaturiza el sistema filosófico de Kant. Pero, por otro lado, la eticidad hegeliana conserva, como vimos más arriba, el punto de vista kantiano: “el orden institucional de la eticidad objetiva no se realiza ni tiene legitimidad sin la mediación de la libertad y del juicio de la conciencia moral subjetiva” (p. 40).

Tomando en serio las críticas hegelianas, De Zan piensa que sería adecuado pensar en un condicionamiento recíproco, en tanto la autonomía de la moralidad tampoco puede concebirse sin un proceso de socialización como el que describe la eticidad. En tal sentido, es preciso tener precaución con el término “superar” (*aufheben*). Es decir, para responder a la pregunta acerca de si Hegel supera a Kant en esta dimensión práctica de su filosofía, debe definirse “superar”, verbo que en verdad podría traducirse al español de otras maneras, varias de las cuales sugieren la idea de “eliminar”, “abolir” o “revocar”. Como es de esperar, las definiciones se orientan en los dos sentidos que Hegel le da a la eticidad: eliminación y crítica, o conservación y elevación.

A mi modo de ver, se desprende de este complejo recorrido sobre la posición de Hegel sobre Kant una suerte de dilema que resulta insuperable desde la propia perspectiva hegeliana. Por un lado, Hegel no puede negar el punto de vista de la moralidad, porque eso sería negar no sólo una suerte de “hecho” histórico (encarnado en el Estado moderno), sino el sentido mismo de la moralidad. Pero, por otro lado, no puede conservar el punto de vista de la moralidad sin desvirtuarlo, pues este punto de vista implica la posibilidad de adoptar una distancia crítica frente a *cualquier* orden establecido, es decir, frente a cualquier ethos concreto, incluyendo el moderno.

Una razón de estas dificultades conceptuales para incorporar a Kant es que en el sistema hegeliano la modernidad realiza, como síntesis final, esta unidad de los opuestos. En efecto, el desarrollo de las ideas no resulta para Hegel algo separado de la realidad, y su interpretación de estos conceptos asume también una dimensión histórica (pp. 35 ss.). La conciencia moral

subjetiva emerge con Sócrates y los sofistas, y su reflexión crítica frente al orden normativo de la época. Se rompe aquí con la eticidad natural, y el individuo toma una distancia crítica de la misma que le permite desarrollar su libertad y autonomía. Esto da lugar al desarrollo pleno de la moralidad, que tendrá su expresión acabada en la época moderna y, más concretamente, en el Estado prusiano. El punto clave es el siguiente: como toda realización histórica es un hecho, descriptible como la eticidad de esa época, y podría ser criticado desde un punto de vista moral; pero como se trata de la síntesis última, donde está incorporada paradójicamente la toma de distancia crítica, pierde fuerza el derecho a tomar una distancia reflexiva y crítica.

De Zan también presenta este problema como el de una “dialéctica circular” en la que se imponen alternativamente los momentos de la moralidad y la eticidad, y que puede ser utilizada para entender el desarrollo histórico desde la propia modernidad (pp. 48 ss.). Allí también se produce, o se profundiza, la ruptura ilustrada contra el orden establecido (Kant), a lo que sigue un intento por reconstruir la eticidad concreta (Hegel no opera aquí de modo muy diferente a Platón en su *República*). Acercándonos en el tiempo, tenemos luego una crítica a las utopías racionales y a la racionalidad en general, que va de la mano de una valoración unilateral de las comunidades particulares y sus modos de vida. De Zan piensa que las recientes corrientes comunitaristas, neopragmatistas, hermenéuticas, posmodernas, etc., se acercan peligrosamente “a reiterar el crimen de la muerte de Sócrates” (p. 49).

Sea como fuere, el problema filosófico al que esto conduce es cómo escapar a una dialéctica circular entre “tradicionalismo acrítico” y “criticismo escéptico” (p. 49). El único modo sería –según nuestro autor– pensar la integración o complementariedad entre las dos instancias de la moralidad y la eticidad. En este punto resuenan los conceptos de otro pensador argentino estrechamente relacionado con De Zan, Ricardo Maliandi, quien abogó incansablemente (también desde una perspectiva kantiana) por la conciliación entre las dimensiones crítica y fundamentadora de la racionalidad.³ Para ambos, la ética discursiva resulta un marco adecuado para pensar esta integración

³ Cfr. Maliandi, Ricardo, *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

(especialmente en la versión de Apel, para Maliandi, y en la de Habermas, para De Zan).

Recapitulemos el punto en el que estamos. Al inicio vimos que De Zan asume la perspectiva kantiana como una gramática del *ethos*. El universalismo kantiano representa un esqueleto que sostiene y permite el desarrollo de la eticidad concreta. Se podría decir que nuestro autor es aquí un pensador de la moralidad o *desde* la moralidad kantiana. Pero hemos visto, en este segundo apartado, que la filosofía de Hegel ha presentado objeciones relevantes a la posición de Kant, signada por un formalismo universal vacío e indiferente a la eticidad concreta. Como conocedor profundo de la obra de Hegel, De Zan toma en serio estas críticas y elabora una posición que, finalmente, no deja de ser kantiana.

Hemos visto que la posición de Hegel es ambigua, y que sólo podría volverse conceptualmente coherente si se acepta un sistema filosófico que, en algunos de sus aspectos centrales, resulta perimido (nadie puede aceptar que el Estado prusiano represente la realización definitiva y perfecta de la moralidad en una eticidad objetiva, por ejemplo). También puede afirmarse que Hegel propone una perspectiva conceptual insuficiente para dejar atrás la moralidad kantiana, pues no logra integrarla de manera convincente en su propia perspectiva o, en todo caso, no logra eliminarla como explicitación válida del sentido de la moralidad.

De Zan toma en serio estas críticas, dijimos, pero retiene con todo la idea hegeliana de que una conciencia extrañada y alienada respecto al *ethos* histórico es algo insostenible, y que es preciso apuntar a una suerte de reconciliación de esa conciencia moral en el *ethos*, como han propuesto el marxismo y en gran medida la filosofía práctica contemporánea (p. 42). Pero ¿cómo es posible pensar filosóficamente esta reconciliación? Como veremos enseguida, De Zan piensa que la ética discursiva permite una superación auténtica de la posición kantiana, es decir, una superación que evita las insuficiencias y ambigüedades que hemos señalado en este apartado respecto de Hegel.

3. De Kant a la ética discursiva

Puede afirmarse que el proyecto de Julio De Zan en filosofía práctica consiste, por un lado, en actualizar la filosofía kantiana desde las elaboraciones contemporáneas de la ética discursiva, y por otro, en poner de relieve que ya la propia filosofía de Kant resulta superior a algunas de las principales alternativas éticas que han pretendido superarla, y que posee algunas nociones que vale la pena recuperar, como la de una comunidad ética.

Para exponer esta doble vertiente, empezaré por esta última cuestión, a saber, en qué sentido la filosofía kantiana puede confrontarse favorablemente con otras elaboraciones alternativas, que tiene un origen moderno y vertientes reconocibles en la reflexión actual. De Zan reconstruye por ello la coyuntura contemporánea de la filosofía práctica, y toma como punto de partida el problema de cómo encontrar, o más bien fundamentar en un sentido “post-convencional”, normas de convivencia válidas para las sociedades actuales, abiertas y, algunas de ellas, multiculturales (p. 59).

A su vez, resulta sumamente importante que estas normas se encarnen en sentimientos morales, de modo que el problema se complejiza. Podemos plantearlo del siguiente modo: los principios morales precisan sentimientos motivadores que proporcionen incidencia práctica a la racionalidad, pero las sociedades contemporáneas se encuentran fragmentadas y colonizadas por la racionalidad estratégica, de modo que no cuentan con un respaldo sentimental de envergadura suficiente para estos principios morales de convivencia.

En este contexto, De Zan señala sobre Kant que “su pretensión de universalidad tiene que ponerse a prueba ahora de nuevo, y pasar por la confrontación con las convicciones del ethos de las otras culturas en el espacio de la comunidad global cosmopolita que ella misma había soñado de manera visionaria” (pp. 62-63). La tesis de nuestro autor es que la filosofía kantiana resultará favorecida en este punto, en tanto saldrá “purificada, o despojada del sesgo particular de su contexto de origen en la Ilustración europea” (p. 63).

Veamos pues cómo puede volverse a Kant a partir de la confrontación teórica con otras posiciones que llegan hasta nuestros días. Para ordenar el debate, De Zan divide las aguas entre los actuales comunitarismos y contractualismos, que representan para él las dos alternativas más importantes a la posición kantiana. Ambas han pretendido superarla desde diversos ángulos: el comunitarismo, incorporando el punto de vista hegeliano que funda la vida

moral en la eticidad comunitaria, señalando consiguientemente lo formal y vacío del planteo kantiano; el contractualismo, tomando distancia de una supuesta carga metafísica innecesaria en la filosofía trascendental kantiana.

En términos generales, el comunitarismo, que engloba diversas posiciones y autores al menos desde los años 90 del siglo XX, no sólo toma en cuenta que la vida en comunidad representa una condición necesaria para que los individuos ingresen en la dimensión moral de su existencia, sino también pone de relieve que el *ethos* de una comunidad particular tiene una auténtica legitimidad para plantear pretensiones de reconocimiento de sus valores y formas de vida (p. 66). Frente a esto, De Zan arguye que estos valores y formas de vida pueden no ser morales, en el sentido kantiano de que pueden entrar en conflicto con principios normativos universales. Esto parece una petición de principio, en tanto estas éticas reniegan precisamente del planteo kantiano universalista. Por eso es preciso “reforzar” el argumento señalando el “hecho empírico”, claramente reconocible, de que algunas formas de vida convalidan formas de opresión y asimetría.

Por otro lado, el contractualismo parece entonces una alternativa más sostenible y más afín a la ética kantiana. De hecho, De Zan menciona aquí a dos autores, como Rawls y Tugendhat, que han reconocido la influencia del pensador de Königsberg, especialmente en cuanto al requerimiento moral de no instrumentalizar al otro. La idea central es la de un pacto social implícito que beneficia a todos los que adhieren a él, y está sustentado por el interés fundamental en mantener relaciones simétricas de intercambio y cooperación (pp. 68 ss.). De este modo, la simetría de las normas fruto de este pacto resultaría asegurada por el mencionado interés. Esto le da un tinte moral al acuerdo y permite hablar de *éticas* contractualistas.

Como señala nuestro autor, situar el acuerdo en la voluntad de mantener este pacto implícito tiene la ventaja de que “no es necesaria otra mediación para el pasaje de la teoría ética a la praxis” (p. 69). Como resultado, tenemos una posición kantiana en cuanto a la justificación de reglas simétricas y válidas para todos (como la respetar y ser leal a los pactos y normas acordados), que no permitirían en principio instrumentalizar al otro; y se evitaría a la vez el gran problema kantiano acerca de cómo la razón puede motivar a la voluntad.

Ahora bien, ¿qué alcance tiene aquí la prohibición de instrumentalizar? De Zan señala que esta “moral por acuerdo” carece de una proyección universalista, dado que se restringe a acuerdos particulares cuyo alcance termina en el grupo que ha sellado el acuerdo (p. 70). Podría parecer que entre una validez restringida a un grupo y una validez universal existe un abismo, y que debería haber opciones intermedias, pero esta apariencia es incorrecta. La idea de universalidad alude a que, para ser moral, un acuerdo no puede estar restringido a un grupo de personas excluyendo a otros, o, al revés, que un acuerdo de estas características no tiene relevancia moral. La originalidad de De Zan en este punto consiste en considerar tanto al comunitarismo como al contractualismo como posiciones “particularistas” y en sostener que carecen en definitiva de relevancia moral, en el sentido de una auténtica moral universalista.

Pero si bien el universalismo kantiano se ubica en un plano “superior”, no resulta correcto contraponerlo en todo sentido a las posiciones contractualistas y comunitaristas, pues de hecho el propio Kant ha usado el modelo del contrato y de la comunidad. Sobre la idea de comunidad ética, que Kant propone expresamente, volveré más abajo. En este punto me interesa detenerme, junto con De Zan, en cómo Kant le da un sitio al contractualismo hobbesiano, que fue central para el pensamiento moderno. El contrato social sirve allí para superar la situación de total inseguridad en la que los individuos se hallan o hallarían si fueran entregados a su propia libertad. Para Kant, se trata de un principio metódico de la razón práctica, similar al del imperativo categórico, aunque aplicable no al individuo sino a un pueblo (p. 72).

Pero el imperativo categórico, y en general el ámbito de la moral, no pertenece a la dimensión jurídico-política. Para Kant la política y la moral son campos autónomos. El orden jurídico y la paz social no presuponen la virtud, de modo que son algo realizable incluso por “un pueblo de demonios”, según la célebre expresión kantiana (p. 73). Pero esta autonomía no supone que puedan entrar en conflicto, y de hecho guardan alguna clase de relación de condicionamiento. Así, si bien una sociedad justa y bien ordenada no es condición *suficiente* de la moralidad, sí es una condición *necesaria* de la misma (p. 74).

Ahora bien, la idea del contrato, que Kant utiliza para pensar el orden social, jurídico y político –pero que rechaza aplicar a la dimensión moral– posee un rasgo que lo acerca a la filosofía contemporánea. En efecto, a diferencia del imperativo categórico, utilizado por el sujeto individual como test moral, un contrato hace intervenir necesariamente a más de un individuo, de modo que el punto de partida para la reflexión es de entrada intersubjetivo. Tal como reconstruye Apel las sucesivas etapas de la tradición filosófica, la filosofía moderna de la conciencia ha sido superada, luego del denominado “giro lingüístico”, por el paradigma del lenguaje, en el que la dimensión intersubjetiva cobra relevancia esencial para pensar la moral.

Resulta claro que la idea moderna de contrato no encuadra cabalmente en este nuevo paradigma. Sigue siendo una noción subjetivista, en tanto se trata de un contrato cerrado por individuos aislados en base a su voluntad libre, fruto de un estado de conflicto de intereses real o imaginario. Por el contrario, la tesis de que la constitución de la subjetividad depende de la socialización en una comunidad real de comunicación provoca un giro de ciento ochenta grados, que impide pensar la idea de contrato tal como lo hacía la modernidad. En palabras de nuestro autor, “no se considera ya la moralidad como una mera cuestión de la conciencia del sujeto consigo misma, sino que se la sitúa en el campo del discurso práctico en cuanto institución pública” (p. 57).

Las elaboraciones realizadas dentro del nuevo paradigma del lenguaje muestran la insuficiencia de los planteos modernos, incluido el de Kant. De este modo, De Zan no puede volver a Kant sin transformar su filosofía de acuerdo a los requerimientos de la filosofía contemporánea. Las herramientas para hacerlo provienen, como se ha indicado, de la ética del discurso desarrollada por Apel y Habermas desde los años sesenta del siglo XX.

En tanto ética kantiana, la ética discursiva sigue sosteniendo que un rasgo esencial de la moralidad es la posibilidad de tomar una distancia crítica de toda eticidad concreta. Pero este distanciamiento no es ya el de una autoconciencia subjetiva sino el que permite el discurso público en una comunidad. En lugar del imperativo categórico como principio de la moralidad para una conciencia desligada de los otros, la ética discursiva fundamenta una metanorma o principio acorde con una racionalidad esencialmente comunicativa. Este principio prescribe que toda norma debe justificarse

mediante argumentos en una comunidad de comunicación, de modo que las normas justificadas son aquellas que pueden obtener un consenso racional —es decir, argumentado— por parte de todos miembros de esa comunidad (tanto los participantes reales como los posibles, así como los afectados por las decisiones a tomar). A su vez, esto supone el reconocimiento recíproco de los sujetos de la argumentación racional (p. 51).

Según De Zan, esto implica que la perspectiva moderna centrada en el sujeto, quien reflexiona sobre su propia voluntad y examina si sus máximas de acción resultan moralmente permitidas, deja su lugar a la exigencia de tener en cuenta la perspectiva del otro (p. 173). En efecto, en el discurso todos los participantes poseen iguales derechos, ante todo para hacer valer sus intereses y puntos de vista, que pueden involucrar valores diferentes. Esto fuerza al sujeto a descentrarse en todo examen de las normas de acción válidas en vistas a un consenso real o posible.

Pero sin entrar en todos los detalles técnicos y de contenido que están involucrados en esta transformación, que además requiere distinguir entre las versiones propuestas por Apel y Habermas, interesa destacar que De Zan ve en la ética discursiva una auténtica superación de la filosofía kantiana. Se conserva aquí el punto de vista de la moralidad kantiana, pero encarnado en el ethos concreto: “El discurso abre así el horizonte, y es al mismo tiempo el camino, o el método de la síntesis, buscada por Hegel, de la moralidad y eticidad.” (p. 56).

4. La comunidad ética

En la misma orientación de la transformación ético discursiva que hemos analizado, De Zan retoma otro concepto kantiano para la reflexión contemporánea. Se trata de la noción de “comunidad ética”, que también reúne los aspectos sustantivos del ethos (“comunidad”) y el punto de vista moral (“ética”). Asimismo, en lugar de representar una síntesis última y poco convincente de ambas dimensiones, alude a un horizonte que algunos han clasificado dentro del pensamiento utópico.

Veamos ante todo cómo reconstruye De Zan la noción kantiana, propuesta inicialmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.⁴ Allí Kant propone una mirada antropológica según la cual el hombre posee una propensión al mal proveniente de su inserción en la vida social. La tesis de Kant es terrible, por cuanto esta propensión no es producto de un contagio de la maldad de otros hombres sino de su mera presencia: “basta que ellos estén ahí, que lo circunden, y que sean hombres para corromperse mutuamente en sus aptitudes morales, y hacerse malos unos a otros” (Relig. 751-52:118; trad. de De Zan, p. 99).

Pero si la vida social tiene este efecto de corrupción moral, también puede tener –según Kant– el efecto contrario. Como lo expresa nuestro autor: “Para el desarrollo de la moralidad en las relaciones con los otros el hombre tiene que asumir una identidad moral intersubjetivamente reconocida, como miembro de un *nosotros*.” (p. 100). En términos de Kant se trata de una “comunidad ética” (*ein ethisches gemein Wesen*) (Relig. 751-752: 118). De acuerdo a la naturaleza moral de esta comunidad, que abarcará idealmente a toda la humanidad, sus miembros serán individuos libres y tendrán motivaciones puramente morales.

Así como el ordenamiento jurídico-político saca al hombre del estado de guerra (Hobbes), esta comunidad lo saca del “estado de naturaleza ético”, donde la disposición al mal no tiene contrapeso. Kant va más allá de la propuesta hobbesiana en dos sentidos: ya es un deber moral formar una sociedad política (de modo que la visión meramente contractualista resulta insuficiente), y existe además un deber moral puro en la conformación de una comunidad ética de los seres racionales que buscan una identidad moral (p. 105).

Ahora bien, para que exista una unión moral como la mencionada, es preciso que se haya constituido la sociedad política y el marco del estado de derecho. Pero en tanto la comunidad ética está integrada de manera absolutamente libre, no puede haber coacción alguna para conformarla y su existencia es autónoma. La sociedad política no presupone que los ciudadanos

⁴ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

sean también morales. Como afirma De Zan, Kant rechaza el paternalismo moral por parte del Estado, que podría tener además consecuencias contrarias a las buscadas (pp. 102-103).

Esta comunidad, que no es fruto de un contrato y que no pertenece a la esfera política, no equivale tampoco a un conjunto de individuos unidos por intereses privados, sino que posee una naturaleza pública, tal como los principios de la moralidad lo requieren. De acuerdo con estos mismos principios, se trata de una comunidad que, a diferencia de un grupo particular de amigos morales, aspira a la universalidad del género humano. Esta “república universal según leyes morales” es, en términos de la filosofía kantiana, una idea de la razón práctica. Como recuerda De Zan, estas ideas se diferencian de las ideas de la razón pura, pues pueden darse siempre en concreto, aunque de modo parcial (p. 107).

Kant propone así una suerte de meta a la que el género humano debe gradualmente aspirar y que se apoya en principios ya operantes. De Zan resalta en tal sentido un texto kantiano que tiene aquí un tinte optimista: “Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande haya de ser, por tanto, la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado”.⁵ Estas consideraciones sirven para contrarrestar, o al menos para debilitar, el reproche de utopismo que suele hacerse a los ideales de esta clase. De hecho, mirando las cosas desde fines del siglo XX, De Zan se pregunta si nos hemos movido algo en esa dirección y sugiere una respuesta positiva. Enumera los derechos humanos, las luchas y logros del feminismo, la defensa del medio ambiente, la lucha contra la pobreza y los innumerables foros para temas globales que esbozan una sociedad civil cosmopolita, aunque enfrentada según él con los Estados y la irracionalidad de la globalización financiera (p. 108).

Más allá de la evaluación objetiva de estos avances, aquí puede apreciarse que De Zan valora a la sociedad civil incluso por sobre la acción estatal, sobre la que lanza miradas de sospecha. En los debates filosófico políticos

⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, A 317/B 374.

contemporáneos, De Zan toma en serio la tesis de un declive del modelo moderno del Estado, y del consiguiente “descentramiento” de la institucionalidad política que, en resumen, se encarna en el vigor actual de una sociedad civil autónoma (p. 120). En efecto, De Zan cree que la comunidad ética, a la que podemos hacer alusión luego de Hegel en parte como la sociedad civil posconvencional y cosmopolita, provee de hecho controles institucionales, que pueden incluso fomentar un mejoramiento institucional del orden jurídico y político (p. 119).

Pero este mejoramiento no se produce a partir de una base institucional de otro tipo. Volviendo a la inspiración kantiana, De Zan encuentra atractiva la idea de una sociedad civil que sea una mera relación de interacción, sin estructura ni carácter sustantivo y por ende sin la posibilidad de institucionalizarse (p. 128). La comunidad es una relación que “comienza a existir y deja de ser con el *querer-estar* juntos” (p. 128).

Poniendo en conjunción la idea de comunidad kantiana con lo “impolítico” de Espósito,⁶ De Zan se aleja un tanto de la relevancia política de la sociedad civil, a la vez que la considera “lo más significativo” (p. 129). El propio Estado ha perdido su dignidad divina y ética, de modo que está al mismo nivel que los derechos subjetivos que debe proteger. De Zan cree que Kant mismo ha estado embarcado en una defensa de la comunidad frente al Estado (p. 130). Y nuestro autor se entusiasma con la idea de que la comunidad impolítica (ética, de amigos morales, de intelectuales, etc.) representa un desafío para la dominación política (p. 131).

A esta posición puede objetársele que existe un delicado equilibrio que este liberalismo puede poner en riesgo, pues sólo un estado de derecho relativamente *fuerte* puede proteger a una comunidad impolítica. Pero, a mi modo de ver, las simpatías de nuestro autor no le hicieron olvidar las condiciones políticas de posibilidad de lo impolítico, en tanto, en sus propias palabras, “el estado de derecho, en el que el gobierno y los ciudadanos están igualmente bajo el imperio de la ley, constituye (...) la condición de posibilidad de la existencia en su interior de una pluralidad de comunidades libres, y la

⁶ Espósito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.

participación de los ciudadanos en la comunidad ética universal, o cosmopolita” (p. 132).

Observaciones finales

En el inicio del recorrido de este trabajo sobre la propuesta de Julio De Zan, presenté su idea de una gramática del ethos como traducción de la perspectiva kantiana en filosofía práctica. Se trata de un esqueleto que soporta la riqueza del ethos que, luego de Hegel, no podemos dejar de considerar como constitutiva del mundo moral de la vida. Hemos visto entonces que De Zan da lugar a las críticas de Hegel, que considera insuficientes para desbancar a Kant. Este último requiere más bien una actualización como la ofrecida por la ética discursiva dentro de un nuevo paradigma filosófico.

Finalmente, se puso en evidencia que De Zan recorre en cierto modo caminos inversos. A la par que actualiza la ética kantiana tomando en consideración a autores como Habermas, recupera nociones de Kant como la de “comunidad ética”, desde la cual es posible pensar lo impolítico de la sociedad civil.

Pienso, para terminar, que este regreso a la idea kantiana de comunidad expresa, por parte de Julio De Zan, una cierta nostalgia de nociones clásicas, griegas y latinas, referidas a la amistad y a la comunidad. En efecto, si bien la noción kantiana de comunidad es universalista, tiene quizás su germen en ideas como la de una comunidad de amigos. Allí se aúnan moralidad y felicidad, una unión que Kant tuvo grandes dificultades para concebir y que los autores clásicos expresaban con absoluta naturalidad. Al igual que en la filosofía kantiana, la comunidad clásica no sólo incluye a sus miembros presentes. En el caso de Kant, porque su naturaleza expansiva sólo es satisfecha por una universalidad plena; en el caso clásico, porque se nutre del contenido moral y vital de quienes ya no están presentes.⁷

⁷ En relación con esto, y dado que se trata de un número de *Tópicos* en homenaje a Julio De Zan, me permito relatar algo de índole personal. Conocí a Julio De Zan a lo largo de sucesivos encuentros en las jornadas dedicadas a discutir la Ética discursiva en Río Cuarto, organizadas por Dorando Michelini. Más tarde, Julio fue también un lector

Recibido: 03/2019; aceptado: 05/2019

atento de mi tesis doctoral. Como pueden atestiguar los que lo conocieron, siempre decía cosas interesantes y profundas, tanto en público como en privado. Mi relación con él fue de respeto y admiración, y con el tiempo fue también de simpatía espontánea y creo que recíproca. En una ocasión, Julio citó una frase latina cuya fuente nunca logré identificar. Recuerdo los retazos que la componían y su sentido general: estaban las nociones de amistad, comunidad, ausencia, y la idea de que la amistad conforma comunidades a las que muchos ausentes siguen perteneciendo. Esta frase me emocionó profundamente cuando la escuché, porque me representé a un conjunto de seres queridos y respetados que Julio ya no tenía al lado, y que habían sido importantes y valiosos para él. Ahora es Julio quien, estando ausente, forma parte de esta comunidad con la misma intensidad que antes.