

Educación moral como pedagogía del sentido: una reivindicación del juicio reflexionante en la ética*

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México), vol. XXXIV, núm. 2, pp. 29-45

Melania Moscoso Pérez**

RESUMEN

Las propuestas de educación moral de Piaget y Kohlberg son un intento de llevar a la práctica las éticas deontológicas de inspiración kantiana. A lo largo de las dos últimas décadas, el modelo cognitivo-evolutivo de Lawrence Kohlberg ha recibido una contestación creciente de teóricas feministas de orientación neoaristotélica. El texto sugiere una aproximación a la última parte del desarrollo crítico kantiano como mediación entre la ética deontológica clásica y las propuestas neoaristotélicas.

ABSTRACT

Piaget and Kohlberg's cognitive-evolutive models are an attempt to put Kant's deontological approach into practice. In the last two decades Lawrence Kohlberg's cognitive-evolutive approach have become increasingly controversial, specially to neoaristotelian feminist theorists. The article suggests to recover the kantian reflective judgement as a bridge between deontology and neoaristotelism.

* Este trabajo forma parte de una investigación financiada por el Programa de Formación de Investigadores del Departamento de Educación. Investigación y Universidades del Gobierno Vasco. Quiero aprovechar la ocasión para agradecer a Patxi Landeros su incondicional apoyo a mis improbables empresas.

** Licenciada en Antropología Social y Cultural Deusto-Bilbao (1993-1997). Licenciada en Pedagogía en Deusto-Bilbao (1993-1999).

“La educación es aquella acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social”.¹ Así es como definió Emile Durkheim la educación y es probable que durante siglos la intervención educativa discurriera no sólo de forma no institucionalizada, sino apenas diferenciada de las prácticas genéricas de socialización.

Si bien los primeros testimonios sobre la reflexión educativa se remontan a la antigua sumeria, las relaciones de reconocimiento y las complejidades de la convivencia en las sociedades multiculturales no han sido su objeto de estudio hasta fechas bien recientes. La educación cívica es una preocupación de los estados modernos que debe ser comprendida en el contexto de las convulsiones sociales que, primero en Francia y después en el resto de Europa, dieron lugar al final del Antiguo Régimen. Con ello, las categorías de libertad e igualdad se convirtieron en el eje central del ideario político en nuestras democracias modernas, e inspiración de su entramado institucional, incluido el sistema educativo.

La impugnación fáctica más contundente de la dominación política de fundamentación teológica tuvo como escenario la parisina plaza de la Concordia. La eliminación física del ejecutor político de los designios de Dios en la tierra y cabeza visible de la dominación del Antiguo Régimen, debilitó el sustento trascendental que hasta entonces había informado las jerarquías tradicionales. Sólo entonces se hizo pensable la articulación de la convivencia mediante un pacto entre seres racionales que, en igualdad de condiciones, persiguen un mismo fin, sea éste evitar la mutua depredación entre los participantes emplazados en una situación de escasez moderada o la realización de una escasamente precisada voluntad general.

Mientras la subordinación absolutista se convertía en marco de confrontación, los itinerarios vitales sancionados por la tradición se exponen a un grado creciente de incertidumbre, y correlativamente hay una ampliación de los ámbitos vitales abiertos a la elección individual. En este orden de cosas, el rumbo impredecible de los acontecimientos y la posibilidad de introducir modificaciones en los proyectos vitales de manera desconocida hasta entonces, junto

¹ E. Durkheim [1922]. *Educación y sociología*, Ediciones Península, Madrid, 1978, p. 53.

con la caducidad de las estructuras de subordinación del Antiguo Régimen, convierten a la libertad en una nueva categoría rectora del ideario político.

Acorde con el espíritu de los tiempos, la filosofía de Rousseau “trata de relevar a Dios de su compromiso con el destino de los hombres”.² Lo que convierte a Rousseau en uno de los precursores de la filosofía política moderna, no es la viabilidad de sus tesis sobre el Estado, no exentas de posibilidades totalitarias, sino situar el origen del mal no en los designios divinos, tal como hicieran los providencialistas, o en los arcanos de la naturaleza humana, sino que lo ubica en una forma de convivencia que alienta las peores potencialidades de la naturaleza humana, el amor propio, esa forma de vanidad insaciable que incita a los hombres “a situarse por encima de los demás y “...el fausto imponente, la astucia engañadora y todos los vicios que lo acompañan”.³ El estado de naturaleza, que como el propio Rousseau se encarga de recordar, “posiblemente no ha existido nunca”,⁴ es el parámetro del que se sirve para llevar a cabo su crítica de la sociedad. A diferencia de otros autores que le precedieron, la tensión entre naturaleza y cultura que plantea Rousseau no tiene por objeto idealizar el estado original del hombre y tampoco satanizarlo para elaborar una utopía de emancipación científico-técnica.⁵ Éste se sirve de un contrafáctico estado de naturaleza como punto de partida para presentar las relaciones de dominación de su época como resultado de un largo proceso histórico que, a duras penas, ha conseguido disminuir la dependencia del hombre con el medio natural al precio de sojuzgarlo a sus semejantes. Poco importa el rigor empírico de lo que se cuenta en el “Discurso sobre los orígenes de la desigualdad de los hombres”; es su renuencia a aceptar la dominación como estado natural del hombre y su decidi-

² E. Cassirer [1932]. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, París, Editorial Hachette, 1987, p. 47.

³ J. J. Rousseau [1754]. “Discurso sobre los orígenes de la desigualdad del hombre”, en J. J. Rousseau. *Del Contrato Social-Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 260.

⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁵ Rousseau expresa la superioridad moral del hombre que vive en comunidad así “... el paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes” (J. J. Rousseau [1762]. *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Editorial, 1975, p. 27).

da voluntad de retrotraerla a determinadas perversiones de la vida en común lo que lo convierte en “El Newton de la moral”. Señala Cassirer que es precisamente este empeño inquebrantable de convertir la teodicea en un imperativo ético-político lo que proporciona unidad a las aparentes contradicciones de la obra de Rousseau. Aunque las interpretaciones de su obra han tendido a acentuar o bien su reivindicación del sentimiento frente a los excesos de la razón o bien las pretensiones totales de la voluntad general, en efecto puede percibirse cierta unidad de sentido en su obra cuando se la contempla desde la perspectiva ética.

Visto así, *El Contrato Social* antes que un primer bosquejo de lo que luego será el del socialismo de Estado, es una exhortación al género humano para que se haga cargo de su propio destino y conjure las circunstancias aciagas que han conducido a cada individuo a someterse a la tiranía de sus semejantes. De igual modo, *Emilio* o de la Educación es una conminación a padres y preceptores para que fomenten la autonomía de sus hijos y los alejen de las comodidades que, por no ofrecer estímulo suficiente a sus destrezas, los hacen más vulnerables a las veleidades de la sumisión. Antes que un programa político y un manual educativo, respectivamente, son una exploración de la condición humana que, sobre la base de su perfectibilidad, trata de sentar las bases para su óptimo desarrollo.

El Contrato Social es un texto de intencionalidad política que sitúa la legitimidad de la democracia en los resortes motivacionales que hacen que una colectividad delegue sus derechos en un representante. Plantea la necesidad de construir una comunidad dotada de todos los recursos estatales para proteger a cada uno de sus miembros, cómo conseguir que “... uniéndose cada uno a todos no obedezca sin embargo más que a sí mismo”,⁶ cómo conseguir, en definitiva, que cada ciudadano subsuma de buen grado su voluntad a la conveniencia del colectivo.

Sin duda, semejante reto podía también ser planteado en el campo de la moral y ésa fue precisamente la empresa de Kant. Si Rousseau pretendió apelar al “querer estar juntos” y a la necesidad común de protegerse de un tirano, Kant diseña un mecanismo

⁶ *Ibid.*, p. 23.

formal de contrastación de las máximas, cuyo propósito es excluir aquellas que no podrían ser aceptadas por ningún otro ser racional. Ésta es la ley fundamental de la razón pura práctica, “Obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne universal”. A diferencia de la ley de *El Contrato Social*, el imperativo categórico se emplaza no en el contexto de una *associatio* de ciudadanos unidos para protegerse de la dominación, sino en el seno de la conciencia individual de un sujeto racional. Al igual que la ley de Rousseau, el imperativo categórico se opone tanto a la tiranía como a la arbitrariedad,⁷ expresadas, respectivamente, en una independencia de todos aquellos aspectos ajenos a la voluntad y en el rechazo a todo acuerdo establecido sobre el contenido de un ideal comprensivo. Ha de observarse que, en este sentido, Kant radicaliza las tesis de Rousseau, para quien la única forma de dependencia condenable es la que se establecía con sus semejantes.⁸ Kant también considera las servidumbres de la previsión instrumental o de los ideales de vida buena como ajenas a la moralidad, aun cuando sean válidas para sus respectivos fines. Es probable que el origen de esta radicalización sea un deseo de convertir la moralidad en un ámbito regulativo propio de las relaciones de reconocimiento que, al igual que las restantes esferas de la vida social emergentes en los umbrales de la modernidad, necesita dotarse de criterios propios de la acción. Así las cosas, la acotación de un criterio formal del juicio que apele a nuestra común condición de seres racionales es la estrategia escogida por Kant para soslayar las disputas inherentes al establecimiento de una voluntad general universalmente vinculante. Entre nosotros se ha generalizado una interpretación fuertemente prescriptiva de la primera formulación del imperativo categórico, la cual considera que los contenidos de las máximas han de ser universalizables necesariamente. Es preciso señalar que, tal como lo plantea Kant en el “Problema I” de la *Crítica de la*

⁷ Rousseau prevenía del riesgo de confundir la libertad con “... una licencia desenfrenada que nada tiene que ver con ella”, *ibid.*, p. 53.

⁸ “Hay dos clases de dependencia: la de las cosas, que dependen de la naturaleza, y la del hombre, que depende de la sociedad. Por no tener ninguna moralidad la dependencia de las cosas no perjudica la libertad ni engendra vicios. Por ser desordenada la dependencia de los hombres la engendra todos, y por ella se depravan mutuamente amo y esclavo” (J. J. Rousseau [1762]. *Emilio o de la Educación*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p.101).

Razón Práctica, la forma de universalidad es condición suficiente pero no necesaria para la determinación de la voluntad; el fundamento de la determinación de la voluntad viene dado siempre por la libertad como representación formal de la razón. Felipe Martínez Marzoa y Albrecht Wellmer indican en este aspecto que el puedes querer al mismo tiempo que se torne universal del imperativo categórico⁹ admite interpretaciones más suaves, limitándose a exigir del contenido de la máxima la compatibilidad lógica con la forma de universalidad en el primer caso, y en el caso del segundo excluiría de suyo aquellas máximas que nunca podrían ser universalizadas.

Sobre la base del formalismo kantiano, Piaget inicia, en 1931, su investigación sobre la evolución de la práctica y la conciencia de las reglas en el niño. Por vez primera el término de desarrollo moral designa un conjunto de estructuras y relaciones de reciprocidad cuya función es el mantenimiento del equilibrio social mediante estructuras de obligación. El concepto de estadio¹⁰ explica la autonomía moral desde una perspectiva genética, aludiendo a las sucesivas transformaciones que experimenta la cognición infantil y que permiten una intelección cada vez más precisa de las estructuras de reciprocidad en las que se asienta la vida social. La cooperación entre iguales como principal motor del desarrollo moral da lugar a una progresiva coordinación de las creencias individuales y colectivas, al igual que un paulatino afianzamiento de las opciones sociales que contribuyen a una mayor estabilidad. La sustitución de la deducción trascendental de las categorías por una explicación funcionalista basada en el equilibrio permite explicar la heteronomía como resultado de las limitaciones constitutivas de la psicología infantil, y pone de relieve la importancia de procesos accesibles a la intervención educativa como la cooperación y la presión social.

⁹ I. Kant [1788]. *Crítica a la razón práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, p. 50. El "pueda valer" del que me sirvo para la argumentación proviene de la citada traducción de Miguel García Morente.

¹⁰ "Totalidades estructuradas de pensamiento que forman una secuencia pero son teóricamente independientes del estado del organismo. Dicha secuencia es una reorganización jerárquica, los estadios más altos presuponen los estadios previos de los que son una elaboración a nivel superior" L. Kohlberg [1972] "Development as the Aim of Education", en *Harvard Educational Review*, núm. 42, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, p. 457.

A finales de la década de los cincuenta, Lawrence Kohlberg diseña un modelo de clasificación de los juicios morales en estadios genético estructurales. Su enfoque cognitivo-evolutivo de desarrollo moral se sirve de las transcripciones de las respuestas a dilemas hipotéticos para trazar la evolución del razonamiento moral en seis pasos. En compañía de su colaborador Moshe Blatt diseña un conjunto de procedimientos pedagógicos que estimula el desarrollo moral mediante la discusión de dilemas morales y la exposición de los alumnos a niveles de razonamiento superiores a los suyos propios. En los años setenta y alentado por los resultados empíricos de sus investigaciones, propone la hipótesis de que tanto la psicología moral como la teoría moral normativa forman parte de un continuo de formalización, que abarca tanto la facticidad de la diversidad de perspectivas morales que estudia la primera, como la justificación de las perspectivas en que se ocupa la segunda. Kohlberg plantea un isomorfismo entre sus propios estudios de psicología moral y la tradición ética deontológica desde Kant hasta Rawls.

Piaget atribuye la superioridad de un estadio sobre los que le preceden por la creciente diferenciación e integración de las operaciones y esquemas cognitivos y transpone estos criterios a la maduración social y moral; su investigación se limita a explicar la transición de la heteronomía a la autonomía moral a través de etapas que no reúnen los requisitos de estructuralidad de los estadios cognitivos. Consciente quizás de la insuficiente caracterización estructural de su investigación sobre la moral, nunca utilizó sus estudios con propósitos probatorios de la ética kantiana. No así Kohlberg, quien en la convicción de haber demostrado la naturaleza fundamentalmente cognitiva y estructural del comportamiento social y dentro de éste de la moralidad, estableció un paralelismo estricto entre las criterios de superioridad estructural de Piaget —integración y diferenciación— y las propiedades formales de la primera formulación del imperativo categórico: universalidad y prescriptividad. Así, la diferenciación que en lo cognitivo designara la discriminación de las propiedades relevantes en una determinada agrupación, deviene en una creciente discriminación de la esfera fáctica del Es a la normativa del Debe¹¹ constatable desde el tercer estadio. El se-

¹¹ Véase L. Kohlberg. "From is to ought. How to commit the naturalistic fallacy and get away from it throughout moral psychology", en T. Mischell. *Cognitive Development and Epistemology*, Nueva York, University Press, 1971.

gundo rasgo de superioridad estructural piagetiano, la integración, designa la capacidad de distinguir y coordinar distintas operaciones lógicas en la resolución de un problema, y al igual que sucediera con la diferenciación, Kohlberg la hace corresponder con el plano normativo la universalidad, esto es, espectro de situaciones en que puede ser aplicado el dilema moral. Esta simetría sólo se reproduce de forma perfecta en el sexto estadio en que la comunidad moral se extiende a toda la familia humana y la obligación aparece como respuesta a la conculcación de los derechos humanos.

Conviene señalar que en la ontogénesis reconstructivista de la autonomía moral kantiana que lleva a cabo Kohlberg, la prescriptividad y la universalidad sufren un incremento correlativo a lo largo de los seis estadios. Se ha mencionado antes que aunque la interpretación prescriptivista de Hare es la que se ha popularizado entre nosotros, existen otras menos restrictivas según las cuales el imperativo categórico es siempre prescriptivo, pero exige únicamente la compatibilidad lógica con la forma de universalidad. Además de intensificar la prescriptividad kantiana, el modelo de Kohlberg y la teoría de la acción comunicativa convierten la percepción descentrada de Piaget en un criterio de adecuación filosófica. Sin ahondar en las dificultades implícitas en los elementos contrafácticos de la función realizativa, lo cierto es que Kohlberg y Habermas han obviado los elementos no cognitivos del planteamiento kantiano en torno a la decisión y la forma del discurso práctico. El hecho de que la tradición ética formalista, tal como ha llegado hasta nosotros, conciba el juicio moral como juicio determinante que subsume conflictos particulares y concretos en leyes universales dadas de antemano, ha extendido el principio de no contradicción de la razón teórica hasta la práctica y oculta un aspecto fundamental de la última parte del desarrollo crítico kantiano, el referente a la distinción analítica entre las necesidades *a priori* de la síntesis pura,¹² referidas a las condi-

¹² Kant afirma que el libre juego de las facultades varía en cada representación en función del objeto de que se trate. En palabras del propio Kant: "Esa disposición de las facultades del conocimiento tiene según la diferencia de los objetos una diferente proporción... sin embargo debe haber alguna [proporción] en la cual la relación interna para la animación de la una por la otra (imaginación y entendimiento) sea en general la más ventajosa para ambas facultades del espíritu y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (I. Kant [1790]. *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 9a. ed., 2001, p. 176).

ciones de posibilidad del juicio como tal y el modo concreto en que se articulan en referencia a los objetos de conocimiento, voluntad y muy especialmente en relación a la decisión.

En *Crítica de la Razón Práctica*¹³ Kant expone la irreductibilidad entre discurso teórico y discurso práctico en forma de antinomia.¹⁴ Con demasiada frecuencia se ha olvidado que la imposibilidad de fundamentar la virtud en la felicidad o viceversa, considerar ésta última como corolario necesario de la virtud reside en la distinta posición del agente moral respecto a ambos objetos de la voluntad. Kant afirma que los distintos ideales de vida buena son divergentes para cada cual y rara vez podría alcanzarse acuerdo entre distintos agentes racionales y aun entre los diferentes momentos vitales del actor social.¹⁵ La sensata constatación que advierte de los eventuales peligros de hacer extensivo nuestro ideal de vida buena a otros es, en nuestros días, quizás más oportuna que en vida del filósofo; sin embargo, algunos han querido ver en ella una afirmación rigorista del deber que podría no ser la única posible. Si bien es cierto que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹⁶ Kant prescribe para la moral cualquier determinación que no sea la que la voluntad se da a sí misma, no debe olvidarse que en el teorema III de la *Crítica de la Razón Práctica* precisa que la naturaleza formal de la máxima solamente proporciona un fundamento suficiente, pero no necesario para la determinación de la voluntad. Este pasaje puede interpretarse, creo yo apoyándome en Felipe

¹³ I. Kant [1788]. *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 2a. ed., 1981.

¹⁴ "Así pues, o el apetito de la felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud o la máxima de la virtud tiene que ser causa de la felicidad. Lo primero es absolutamente imposible, porque (como ha sido demostrado en la analítica de las máximas) que ponen el fundamento de la determinación de la voluntad en el deseo de la felicidad no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna, pero lo segundo es también imposible, porque todo encuentro práctico de las causas con los efectos en el mundo como consecuencia de la determinación de la voluntad se rige por las intenciones morales de la voluntad y no por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de utilizarlos para sus designios, y por consiguiente un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales no puede esperarse en el mundo" (*ibid.*, p. 161).

¹⁵ Respecto a la felicidad dice que "es un concepto tan indeterminado que nunca puede decir de modo fijo y de acuerdo consigo mismo lo que propiamente quiere y desearía (I. Kant [1785]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 67).

¹⁶ "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin en sí mismo y nunca como puro medio" (*ibid.*, p. 82).

Martínez Marzoa, no como una exclusión de los elementos no formales de la deliberación moral, que siempre estarán presentes en calidad de contenido, sino como una afirmación del carácter insoslayable de la libertad como rasgo constitutivo. El discurso práctico es, entonces, una perspectiva desde la cual puede contemplarse cualquier objeto y, por consiguiente, abarca todo el espectro de las acciones humanas posibles. El primer requisito del discurso práctico es que las acciones objeto de mi reflexión se acojan a alguna de las categorías kantianas de la modalidad, que pueda yo pensarlas como posibles, existentes o necesarias. Así las cosas, la máxima conforme a la cual determino mi voluntad ha de poder ser enunciada de forma universal, sin que de ello resulte una contradicción lógica.¹⁷ Lo que debe entenderse por fundamento suficiente alude, por tanto, a la ausencia de contradicción de la máxima formulada de forma universal y a la compatibilidad de mi acción con la forma en sentido etimológico, como posibilidad o acuerdo con la constitución de la naturaleza. Tal fundamento suficiente no exige que mi opción sea formulable en términos universales, como tampoco implica que la compatibilidad con la forma de universalidad determine de hecho mi voluntad, pues es menester que, además de poder representar conceptualmente mis acciones como posibles, éstas no me sean indiferentes.¹⁸ La decisión como elemento irreductible a lo cognitivo contempla una relación, ya sea con la satisfacción o con el disgusto, sin identificarse con ninguna de estas inclinaciones. El hecho de que la relación del discurso práctico con la representación cognitiva de las diversas elecciones que se representan en cada caso y con el correspondiente sentimiento de deleite y repugnancia se haya establecido bajo la primera formulación del imperativo categórico, ha facilitado que en las teorías éticas formalistas el principio de no contradicción se haya visto privilegiado. Muy especialmente la versión reconstructivista de Habermas ha convertido la función ob-

¹⁷ Por "determinación necesaria de la voluntad se entiende el carácter de una ley que se da por supuesta incluso en sus omisiones" (Felipe Martínez Marzoa, "Releer a Kant", Barcelona, *Anthropos*, 1989, p. 104).

¹⁸ Como afirma Felipe Martínez Marzoa, "Para Kant empieza por no ser cierto que situación alguna cognoscitivamente dada pueda determinar una decisión... Lo único que la situación cognitivamente dada establece son los términos de la opción; por ejemplo, que la opción en vez de ser entre ir a la guerra y quedarse en casa, sea entre ir a la guerra e ir a la cárcel" (*ibid.*, p. 99).

jetivadora del lenguaje y sus elementos cognitivos en piedra angular de la destreza comunicativa que caracteriza el séptimo estadio, y que permitiría, según el autor, obviar las limitaciones constitutivas que entorpecen la eficacia dialógica en el mundo social de la vida.¹⁹ Como si la actividad discursiva pudiera eliminar, por un mero mecanismo de racionalidad procedimental, las limitaciones de la condición humana, Habermas ha soslayado la importancia de la decisión como elemento irreductible a la pura representación conceptual de la acción práctica.

Las implicaciones de este racionalismo fenomenológicamente velado no tardaron en ponerse de manifiesto. Carol Gilligan ya apuntó las posibles discordancias entre juicio moral medido por Kohlberg y la conducta moral efectiva. Poco después, los estudios empíricos de Will Damon sobre el desarrollo de la justicia en el periodo escolar y en la fase tardía de la adolescencia confirmaron que la conducta moral efectiva nunca rebasaba el nivel convencional a pesar de que su razonamiento sobre los dilemas hipotéticos fuese posconvencional.

Si bien Piaget excluyó los elementos emotivo-dinámicos de sus investigaciones de forma explícita, Kohlberg acentuó el racionalismo de su predecesor ginebrino eliminando la observación participante de sus estudios, centrados exclusivamente en la respuesta a dilemas hipotéticos y convirtiendo la vida afectiva en un mero componente de una lógica estructural de carácter fundamentalmente cognitivo. El procedimentalismo de Kohlberg pasa por plantear un personaje escindido entre dos lealtades incompatibles. La respuesta se computa valorando no sólo la opción final del encuestado, sino el peso relativo concedido por el entrevistado a una serie de valores a manera de indicadores del nivel de desarrollo moral. La cuestión es, sin embargo, si los problemas a los que se enfrentan los personajes de los dilemas de Kohlberg pueden resolverse en términos de una jerarquía inamovible de valores. Richard Rorty afirma que los dilemas morales "son así reflejo de que la mayoría de nosotros nos identificamos con comunidades diferentes y somos igualmente reacios a marginarnos en relación con cualquiera de ellas".²⁰ Los

¹⁹ J. Habermas. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

²⁰ R. Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 272.

conflictos a los que se enfrentan Heinz, Bob y el capitán del barco son una versión muy simplificada de aquellos a los que se enfrenta un ciudadano occidental dividido entre las exigencias planteadas por las distintas esferas normativas en las que transcurre su vida cotidiana. Aun cuando uno pueda estar plenamente de acuerdo con la superioridad moral de robar el medicamento para asegurar el tratamiento de la esposa propuesta por el dilema de Heinz, el propio planteamiento del dilema confronta el derecho a la vida sobre la propiedad. El enfoque de “derechos” que tan bien representa el modelo de Kohlberg suscita no pocos problemas como paradigma de resolución de conflictos en la esfera pública.

Sin duda, la filosofía de los derechos humanos desempeñó una función primordial convirtiendo en escenario de antagonismo las subordinaciones estamentales del Antiguo Régimen; a ella se deben el sistema de democracia parlamentaria y la extensión casi universal de la educación en las modernas sociedades occidentales, entre otros muchos logros. Cabe preguntarse si una vez logrado el reconocimiento puramente nominal de la autonomía individual y de los 30 artículos de la Declaración de los Derechos Humanos, la abstracción con que define al sujeto no habrá devenido problemática, si la naturaleza del receptor de los derechos, en cuanto entidad abstracta, no habrá instaurado nuevos espacios de privilegio inmunes al juego democrático.

Así lo creen Chantal Mouffe y Ernesto Laclau,²¹ que atribuyen a la sobredeterminación de la categoría de sujeto con las características de determinados grupos de la población la tendencia a establecer una división del entorno público/privado favorable a determinados grupos de la población, como es el caso de la asignación genérica de la división del trabajo remunerado y no remunerado. Valiéndose de un concepto de ciudadano abstracto y desvinculado como fundamento y justificación última de sus actuaciones, las instituciones liberales se invisten de un halo de neutralidad y proponen una interpretación restrictiva de las funciones del Estado, de modo que las

²¹ Véase C. Mouffe. *The return of the Political*, Londres, Verbo Phronesis, 1993; *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

reivindicaciones relacionadas con el reconocimiento o derivadas de la realización de trabajos fuera del mercado quedan excluidas del debate público. El hecho de que discursos y prácticas que deterioran la identidad de determinados colectivos sean considerados políticamente irrelevantes, interfiere de forma muy significativa con las políticas de igualdad. Como bien sabe Nancy Fraser, cualquier iniciativa de promoción de la igualdad en los llamados colectivos bivalentes, aquellos que se ven agraviados cultural y económicamente deben intervenir en ambas dimensiones. Las iniciativas de acción positiva centradas únicamente en la corrección de la desigualdad redistributiva, suelen generar el resentimiento de la ciudadanía, ya que presentan a los colectivos en situación de desventaja como beneficiarios de privilegios arbitrarios que no se corresponden con su capacidad de contribuir a la sociedad.²²

Sin duda, la confrontación de derechos individuales que caracteriza los dilemas de Kohlberg refleja muy acertadamente el conflicto entre normas éticas que tantas veces suele darse en la vida cotidiana y que responde al calificativo de situaciones morales complejas. No obstante, la jerarquía inamovible de los valores que establece en el procedimiento de corrección tiende a obviar todo el rico trasfondo de servidumbres y dependencias concretas con las que están entretreídos los valores morales en la vida cotidiana. Por ese motivo, al igual que ocurre con las políticas de promoción de la igualdad que señala Nancy Fraser, la clarificación de valores es un procedimiento pedagógico que tiende a naturalizar los derechos; paradójicamente, la naturalización de los derechos es contraproducente para la expansión de las libertades. Uno de los efectos de concebir al sujeto como individuo o unidad indivisa previa a la vida social, que es un mero detentador de derechos per se, es obviar el esfuerzo colectivo y el complejo entramado impersonal que subyace a la actualización efectiva de las libertades de representación y los derechos individuales. Si, tal como afirman Almond y Verba, la educación cívica pasa por promover en el alumno un “conjunto de orientaciones específicamente políticas hacia el sistema y hacia uno mismo como

²² Véase el interesante artículo N. Fraser “¿De la redistribución al reconocimiento?”, en N. Fraser. *Justicia interrumpida Manifiesto para una era post-socialista*, Bogotá, Siglo del Hombre, 1998.

parte del sistema”,²³ se reparará en cuán nociva puede resultar una filosofía que no contemple los derechos como el resultado de un esfuerzo social de generaciones. Los efectos de esta ideología son manifiestos a dos niveles. En el plano individual configura una percepción narcisista de la realidad, de modo que ésta existe únicamente en función de las necesidades del yo.²⁴ Esta percepción genera un ethos narcisista que hace equivaler la dominación a un rechazo del yo, y por consiguiente invierte las energías en la adopción de una personalidad socialmente deseable —en la acepción meramente publicitaria del término— sin emplearse en la transformación de los reductos institucionales y los mecanismos culturales y simbólicos en los que se establece la desigualdad. Como puede imaginarse, el narcisismo tiene el efecto colateral de desincentivar la participación cívica buscando la satisfacción de los propios deseos por el camino más corto.

Diversas teóricas feministas, entre las que cabe citar a la ya conocida crítica de Kohlberg, Carol Gilligan, abogan por un enfoque neoaristotélico enfocado hacia las responsabilidades. No se trataría aquí de establecer “compartimentos estancos” del razonamiento moral entre los que pueda establecerse una jerarquía inamovible, sino por el contrario de bucear entre las diversas dimensiones implicadas en los conflictos morales reales y establecer aquella solución que curse con menos daño. ¿Debe Heinz robar la medicina que salvará la vida de su esposa? Sin duda, pero ¿es el conflicto de derechos el mejor planteamiento para situaciones como la bosquejada por el ya clásico dilema de Kohlberg? “Depende”. Salvo casos extremos como el que presenta este dilema es dudoso que un conflicto que surge de la colisión de dos normas morales —las que protegen distintas reivindicaciones consideradas como legítimas en un grupo social dado— pueda resolverse recurriendo a artificios de racionalidad procedimental, como los que caracterizan las decisiones del sexto estadio.²⁵ La validez cultural de una determinada pretensión

²³ G. Almond y S. Verba. *The civic culture. Political attitudes and democracy in five nations*, Londres, Sage, 1989, p. 13.

²⁴ Véase al respecto R. Sennet. *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978; *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Editorial Kairós, 1980.

²⁵ Kohlberg menciona cuatro, la última de las cuales definiría las soluciones del quinto estadio frente a las otras tres que serían propias del sexto estadio; posición original, justicia como reversibilidad, condiciones ideales del discurso y asunción ideal de roles.

se asienta sobre una urdimbre de sentido compartida por el grupo social al que pertenece el actor y un acuerdo tácito o explícito entre ambos sobre el lugar que ocupa en el mismo. Cuando una persona se debate entre las expectativas que con legitimidad exigen de ella o de él dos comunidades a las que pertenece, la solución al dilema que apela a una racionalidad presuntamente ajena a las formas de vida para invalidar las demandas de una de las partes en conflicto suele poner de manifiesto la desigual capacidad de cada uno de los colectivos para promover su propia interpretación de la realidad. El uso de artificios formales para sancionar un acuerdo colectivo no tiene otra función que reafirmar en sus propias convicciones a quienes ya forman parte de él y proporcionarles un excelente pretexto con el cual ocultar parte de los puntos de vista relevantes en una situación dada.²⁶ Según los partidarios de esta opción, la recuperación del concepto aristotélico de *phronesis* permitiría aquilatar el entramado de normatividades concitados en un dilema moral y, aun cuando ciertas reivindicaciones fuesen inevitablemente postergadas, rechazar las justificaciones impersonales de la violencia y reconocer el carácter provisional y siempre contingente de toda resolución.

Hay quien objeta a los enfoques neoaristotélicos no haber tomado suficientemente la especificidad de lo moral, vale decir, la particularidad de las relaciones entre personas como ámbito de la acción cotidiana. Parecería, aunque según Gadamer esto no es del todo cierto,²⁷ que la moral así concebida se asimilaría al resto de los saberes prudenciales. Para quienes sentimos cierto desasosiego cuando no se subraya la libertad como condición *si ne qua non* de la reflexión ética, tal vez sea posible acogerse a un enfoque kantiano sin incurrir en los excesos de la ortodoxia formalista. Tal alternativa

²⁶ En palabras de H. G. Gadamer, "Negativamente eso significa que un saber general que no se aplicase al caso concreto carecería de sentido e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación" (*Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977. p. 384).

²⁷ Gadamer señala dos diferencias fundamentales entre *tekhné* y saber moral. En tanto la primera siempre confiere una superioridad sobre el objeto al que se aplica y puede olvidarse una vez aprendida; en el saber moral, las propias limitaciones impuestas por la situación concreta afectan al ideal que pretende conseguirse, la propia relevancia vital de los conflictos éticos suele dejar huella imperecedera en el agente muy distinta de los procedimientos vitales (*ibid.*, pp. 386-396).

pasaría por volver a reintegrar el ámbito de los afectos a la esfera de la decisión, precisamente mediante la modalidad del juicio que modula la participación correlativa de la imaginación y el entendimiento en la representación de una acción posible, el juicio reflexionante.²⁸ Como se encarga de recordar Kant, es precisamente el sentimiento el que determina la correcta proporción de ambas,²⁹ con lo cual se restaura *in origine* el elemento de la razón práctica que había sido sustraído por los prescriptivistas y deontologistas radicales. Ciertamente, ésta es una reflexión demasiado tentativa que no intenta precisar —en el supuesto improbable de que fuera posible— cuál es el lugar del sentimiento en la decisión moral, y acaso por propia vocación.³⁰ El juicio reflexionante, en la medida en que apunta al enlace de las dos facultades del conocimiento, aspira a suturar la fractura entre razón teórica y práctica, pero no poniendo sobre el tapete su condición de perspectivas irreconciliables —como hiciera en la antinomia de *Crítica de la Razón Práctica*—, sino tratando de “instituir el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de libertad, en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral”.³¹ Una vez terminada la etapa fundadora del proyecto kantiano, dedicada a discernir cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico presuponiendo una serie de determinaciones apriorísticas del sujeto racional, la *Crítica del juicio* trata de indagar la legitimidad de los juicios de gusto poniendo de manifiesto la indivisibilidad de sensación y el concepto tal y como se presentan en la realidad.

La aplicación a la ética del juicio reflexionante no consistiría en solapar, mediante artificios formales, parte de las perspectivas

²⁸ “El juicio, en general, es la facultad de contemplar lo particular como contenido en lo universal, si lo universal es dado, el juicio que subsume en él lo particular... es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar el universal, entonces el juicio es solamente reflexionante” (I. Kant [1790]. *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 2001, p. 105).

²⁹ Véase la nota 10.

³⁰ Cedo la palabra a F. Martínez Marzosa “... la desconocida raíz común a la que apunta la unidad descubierta en el juicio en cuestión no aparece de otro modo que precisamente en su carácter de desconocida raíz común, nunca directamente en sí misma y por la tanto sólo se manifiesta en la medida en que uno y otro lado de la facultad de conocer (*asthesis* y *logos*) apuntan a una necesaria indistinción” (*Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor, 1989, p. 59).

³¹ I. Kant [1790]. *Crítica del juicio*, op. cit., 2001, p. 127.

relevantes en los conflictos morales, sino justamente lo contrario, partiría de lo efectivamente dado e intentaría esclarecer con la mayor prolijidad posible las diversas dimensiones del dilema sin obviar la faceta necesariamente polémica inherente a cualquier disputa entre distintos horizontes de sentido. El “universal” resultante de esta aplicación del juicio reflexionante es de una modalidad ejemplar, “una necesidad de la aprobación por todos de un juicio considerado como ejemplo de una regla universal que no se puede dar”,³² lo cual lo hace también aplicable al saber moral, que por estar referido al buen vivir en general no admite determinaciones previas.

Una educación moral que se hiciera cargo de esta orientación reflexiva no se arredraría ante la complejidad y la naturaleza inacabada —y por ello necesariamente ambigua— de las disputas humanas, y renunciaría a clasificar los posibles discursos en una taxonomía jerárquica y cerrada. Una pedagogía moral que haga justicia a este enfoque kantiano no se abandonaría a los excesos de un racionalismo restrictivo, sino por el contrario orientaría a sus alumnos hacia decisiones que, como diría Andrés Ortiz Osés, tengan no ya razón sino también y, sobre todo, sentido.

³² *Ibid.*, p. 174.