

La Lámpara de Diógenes
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
ISSN (Versión en línea): 1870-4662
MÉXICO

2005
Noé Héctor Esquivel Estrada
ÉTICA DEL DISCURSO Y NECESIDAD DE FUNDAMENTACIÓN
La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio-junio, julio-diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México
pp. 39-61

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Ética del discurso y necesidad de fundamentación

Noé Héctor Esquivel Estrada

*Sólo a través de estructuras lingüísticas
intersubjetivamente compartidas,
los sujetos son capaces de lenguaje y acción*

Tres son los aspectos centrales que abordo sobre este tema: 1. *¿Qué es la ética del discurso?*, 2. *¿Por qué es necesaria su fundamentación?* De esta pregunta se desprende una más, que consiste en saber a qué tipo de fundamentación se refiere Habermas y 3. *Breve análisis de la propuesta habermasiana y algunas objeciones.*

1. ¿Qué es la ética del discurso?

Antes de iniciar esta exposición conviene aclarar que el título "*Ética del discurso*", tal como fue traducido al español, debe recuperar el sentido propio del alemán, cuyo término *Diskurs* incluye un sentido dialógico, cosa que se pierde en español.

El punto de partida de la ética habermasiana es doble: por una parte, se vale de la teoría moral kantiana transformada, es decir, de una moral que se ocupa de la fundamentación de normas, pero empleando elementos de teoría de la comunicación; y, por otra parte, acude al pensamiento hegeliano para interpretar intersubjetivamente el imperativo categórico kantiano. En su artículo "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" afirma al respecto: "...la ética del discurso utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico, sin pagar por ello el precio de una *disolución* historicista de la moralidad en la eticidad."¹

En este artículo, precisamente, el autor sostiene la diferenciación del procedimiento de la razón práctica al tomar como hilo conductor las preguntas pragmáticas, éticas y morales. Es decir, la razón práctica procederá de una manera distinta frente a la naturaleza del discurso *pragmático, ético o moral*.

En el *campo de las acciones pragmáticas*, la pregunta *¿qué debo hacer?* se ve determinada por la razón teleológica, es decir, el objetivo es encontrar las técnicas, las estrategias o los programas apropiados para alcanzar el fin propuesto. La pregunta *¿qué debo hacer?* tiene que ver con el criterio de utilidad. Se tiene que elegir aquello que uno considera como lo mejor en el terreno de lo útil. En el *campo de la ética*, ya no están en juego las técnicas o estrategias, sino los objetivos; mismos que dependen de la propia autocomprensión y/o de cómo quiero ser tenido o visto por los demás.

¹ Cf. Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 109.

Aquí están en juego valoraciones de acuerdo a mis fines y preferencias. Ahora la pregunta ¿qué debo hacer? se orienta hacia una cuestión valorativa; es decir, el criterio que normará esta acción consistirá en saber qué es lo bueno para esa persona. En este sentido la decisión es consciente: "...el discurso ético-existencial está siempre necesitado de *telos precedente* de una manera de vivir *consciente*."² En cambio, dice Habermas, en el *ámbito de la moral* no sucede así. "Sólo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente. La pregunta «qué debo hacer?» se responde moralmente haciendo referencia a lo que se debe hacer. Los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o hacen referencia a ellas implícitamente."³ Las normas morales no dependen de fines y preferencias subjetivas, sino de lo que es justo y se debe hacer. Aquí el deber coincide con la justicia.

Otra forma de entender esta cuestión es la propuesta por Kant. En su teoría del conocimiento —*Crítica de la razón pura*— pretende establecer cuáles son los alcances y límites de la razón misma formulados a través de la pregunta ¿qué puedo saber? De igual manera, en su teoría moral, abre la pregunta ¿cuáles son los alcances y límites del hacer humano? ¿Qué puedo hacer? Una respuesta a esta pregunta parece encontrarla en el *deber*. Luego entonces, ¿qué puedo hacer si hago lo que debo? Las razones de la acción han de estar sustentadas en el deber. Según Victoria Camps para nosotros la conciencia de los límites es más profunda que en Kant, pues afecta no sólo a los límites de la voluntad, sino a los del saber. La respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? choca en la práctica con el conflicto de valores.

El Proyecto de Habermas, referente a cuestiones éticas, consiste en la construcción de una ética universal que descansa en la estructura del lenguaje humano intersubjetivamente compartido. Con tal propuesta, el autor, abandona el paradigma de una filosofía de la conciencia a favor del paradigma del entendimiento intersubjetivo de la relación moral, mediado lingüísticamente.

Según Apel existen dos razones que respaldan la propuesta de Habermas para establecer el puente entre la teoría de la acción comunicativa y la ética.

Primera, no es interés de Habermas elaborar, propiamente, una teoría de la comunicación, sino una teoría de la acción comunicativa, es decir, una teoría de la «interacción humana», mediada por la comunicación. Propósito que no se alcanza por el estudio y análisis de los actos lingüísticos, sino mediante la «coordinación» racional de las acciones extralingüísticas teleológicas, guiadas por la racionalidad de la comprensión. "Ahora bien, dice Apel, el aspecto de la teoría de Habermas que se acaba de indicar es éticamente relevante ya sólo porque las normas morales en su función vitalmundanal no están referidas propiamente a la *comunicación lingüística* (o al *discurso* de la filosofía) sino a las *acciones teleológicas, extralingüísticas*. Sin embargo, la

² *Ibidem*, p. 121.

³ *Ibidem*, p. 116.

circunstancia de que estas acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad no *estratégica sino consensual—comunicativa*, podría tener la mayor relevancia ética.”⁴

Segunda, la correspondencia que se da entre las clases de racionalidades de la acción y las pretensiones de validez del discurso humano. Lo que lo lleva a distinguir tres tipos de racionalidades y su posible racionalización: A) La racionalidad teleológica del actuar humano, orientada hacia el éxito, cuya eficiencia técnica se basa en la verdad del conocimiento de las ciencias naturales. La referencia al mundo se realiza a través de la relación *sujeto-objeto*.⁵ B) La corrección normativa del actuar social, cuya referencia al mundo se lleva a cabo mediante la relación *sujeto-cosujeto*, su legitimación racional se basa en la moral. Es tarea de las ciencias sociales crítico-hermenéuticas, no neutras al valor, buscar la fundamentación del conocimiento en la relación sujeto-cosujeto de la comprensión de sentido; se trata de una racionalidad comprensiva, y C) La adecuada autopresentación en el llamado actuar dramático, cuya racionalidad reside en la veracidad y en la autenticidad de la autoexpresión. En ella opera la racionalidad emancipatoria. Para que la filosofía moral sea una ciencia reconstructiva, emancipatoria, debe derivar sus normas universales de una ética comunicativa cuyas reglas básicas partan del discurso racional. Estos tipos de racionalidades y la racionalización de las acciones extralingüísticas encuentran su fundamentación en la pragmática universal. En ellas subyacen pretensiones de validez universal: la pretensión de verdad, de corrección y de veracidad, en las que está implícita la pretensión de comprensibilidad o del sentido del discurso humano.

La diferenciación y el reconocimiento de las pretensiones de validez en la acción comunicativa son contundentes en el ejercicio de la argumentación. Así lo establece Habermas, en su artículo “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, cuando afirma: “Llamo comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez.”⁶ Tales pretensiones están en dependencia del caso, objeto de discusión. La *verdad* si nos referimos a algo objetivo en el mundo reside en las acciones de habla verificativas, mediante las cuales nos referimos y tratamos de dar cuenta de esas realidades. La *rectitud* si alude a algo en el mundo social, como las

⁴ Apel, Karl-Otto. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 67.

⁵ Cf. García Gómez-Heras, José M^o. *Ética y hermenéutica*. “Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana”, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 60ss. Cuando se habla de racionalidad funcional o estratégica, la cuestión es saber qué validez le corresponde a la ética frente al monopolio del paradigma de la ciencia moderna, empírico-positiva. El juego oscila entre instrumentalidad y absolutización. Si se aplica al campo de las ciencias socio-culturales su valoración queda pendiente, pues en ellas la relación se lleva a cabo por medio de la comprensión, comunicación e intersubjetividad. Se exige otro tipo de racionalidad que justifique su propio procedimiento. “Sectorios como la estética, la ética, el derecho, la religión o la literatura, se resisten al monopolio epistemológico, que la lógica o la formalización científica pretenden ejercer sobre el lenguaje.” p. 60.

⁶ Cf. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 19912, p. 77.

relaciones interpersonales legítimamente reguladas. “La realidad social, a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentran *desde el inicio* en una relación interna con pretensiones normativas de validez.”⁷. Esta pretensión es inherente a la interacción entre los distintos sujetos. Y, la *veracidad* si se ocupa del propio mundo subjetivo.

En la acción comunicativa cada actor aparece racionalmente impelido a mostrar la pretensión de validez cuando llegue el caso. Respecto a la verdad y la rectitud el hablante puede aludir a razones; en relación con la veracidad el hablante debe hacerse acompañar de la congruencia en su modo de actuar, aquí no valen las razones.

La teoría de la verdad alcanzada consensualmente no puede prescindir, de ningún modo, del aspecto argumentativo, pues de no ser así tanto la verdad como la argumentación carecerían de sentido. El consenso fundado argumentativamente —discursivamente— no puede obtenerse ‘en la realización de una acción común’, sino bajo las condiciones de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación exonerada de coerciones de la acción.

Recordemos que para Habermas su teoría de la verdad se sustenta en la racionalidad intersubjetiva, donde todos los interlocutores poseen el mismo poder, fuerza y derecho de argumentación. Con lo cual se aparta de la propuesta de corte positivista y de la orientación anglosajona que realizaba la investigación científica “cuantitativa”, sin percatarse de que su actividad estaba regulada por una determinación “ideológica”.

Se llama racionalidad intersubjetiva a la capacidad de entendimiento que tienen los ‘sujetos capaces de lenguaje y acción’ mediante actos de habla. Se trata de una racionalidad dialógica, consensual; en oposición a la filosofía de la conciencia donde el sujeto establece una relación monológica con el objeto. Con ello, podemos sostener que la teoría de la verdad se funda en una epistemología de la intersubjetividad, donde la racionalidad se manifiesta ‘objetivamente’ en el lenguaje que es acción e interpretación.

Al respecto comenta McCarthy: “La aceptación de la existencia de una racionalidad discursiva, distinta de la racionalidad estratégico-instrumental, nos obliga a buscar las pretensiones de validez de esta racionalidad consensual, que deben ser demostradas por vía del discurso argumentativo. La fundamentación de un acuerdo consensual radica en la posibilidad de argumentación, con el propósito del reconocimiento argumentativo, ante pretensiones de validez susceptibles de crítica. La única fuerza que cobra sentido, en relación con las pretensiones de validez que se encuentran en litigio, es el de la argumentación, excluyendo cualquier otro tipo de presiones.”⁸ La consistencia de la argumentación se mide por la fuerza de las razones frente a pretensiones de validez dudosas. La teoría de la consensualidad no persigue la unanimidad acrítica, sino, por el contrario, busca el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez susceptibles de crítica.

⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁸ McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 56-57.

Insertos en una comunidad intersubjetiva las normas éticas son presupuesto indispensable de toda acción consensual. Para Apel y para mí, dice Habermas, la argumentación moral debe entenderse “como el procedimiento adecuado de una formación racional de las decisiones. Probar las pretensiones hipotéticas de validez de una argumentación representa un procedimiento semejante, porque quien quiere argumentar seriamente tiene que someterse a las presuposiciones idealizantes de una forma de comunicación exigente. En efecto, todo participante en una práctica argumentativa tiene que presuponer pragmáticamente que, en principio, todos los posibles interesados, en tanto seres libres e iguales, pueden participar en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la cual únicamente debe primar la fuerza del mejor argumento.”⁹ Así, el principio regulador de la consensualidad puede formularse de la siguiente manera: argumenta de tal modo que posibilites un consenso en materia de interés común.

El problema de la justificación de las normas morales radica, en el fondo, en la diferenciación entre validez y verdad. Una norma, decimos, es válida cuando es aceptada por todos los participantes en ese discurso y se extiende a quienes se reconozcan en él. Es verdadera cuando se resuelve intersubjetivamente tomando en consideración el contenido de lo que se trata. La verdad de la norma, dice Habermas, no se resuelve mediante el análisis semántico o reglas semánticas monológicas, como sucede con las proposiciones aseverativas e intencionales. Llamamos justificación de una norma, en un proceso de discurso práctico, a las razones que cada uno de los participantes expone a los demás con el fin de que se reconozca una forma de acción como obligatoria en la sociedad. Dicha norma ha de ser producto de una decisión colectiva, de modo que los participantes la consideren ‘igualmente buena para todos’ y la reconozcan como norma argumentada. Así la validez del carácter prescriptivo de la norma nace de la decisión colectiva, argumentada. En “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” asevera el autor: “La forma de argumentación debe impedir que algunos puedan sugerir o, incluso, prescribir a otros lo que es bueno para ellos.”¹⁰ Se trata de normas que no presuponen contenidos o valoraciones objetivas, sino que tales cuestiones se discuten y definen intersubjetivamente. Tampoco se justifican las normas por las sanciones que conllevan y obligan a obedecerlas. Aun cuando el imperativo de una norma nos remite a una voluntad general, compartida, sin embargo no lo hace en los mismos términos de la ética discursiva cuya cualidad imperativa nos pone en contacto con un interés general determinable discursivamente e inteligible cognitivamente.

Un juicio valorativo como “X es bueno” exige una argumentación racional, es decir, debe ofrecer razones que sirvan de sostén a esa valoración. Razones que, por tanto, van más allá del emotivismo y que podemos denominar objetivismo racional

⁹ Cf. En Sobrevilla, David (compilador). *El derecho, la política y la ética*. “Derecho y moral (dos lecciones)”, Siglo veintiuno-UNAM, México, 1991, pp. 38-39. (Ver también *Conciencia moral y acción comunicativa*).

¹⁰ Cf. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 92.

práctico. Lo que Toulmin llama “razón válida” y que es objeto de una inspección intersubjetiva. Nos encontramos con una razón dialogante. Contraria al objetivismo científico donde los enunciados descriptivos de la ciencia se refieren a hechos y/o enunciados lógicos coherentes que se sustentan en el consenso racional hegemónico. Cosa que no sucede con los enunciados valorativos. Se trata de aspectos distintos: hechos y valores.

Las condiciones de posibilidad para el consenso argumentativo no tienen que ver con métodos determinados, sino con condiciones pragmáticas universales del discurso en general. No nos remiten directamente a un hecho factual, sino a un concepto normativo, es decir, a enunciados que pueden ser considerados verdaderos cuando contrafácticamente los sujetos son capaces de dar su asentimiento después de haberlo reflexionado detenidamente. Se trata de un enunciado “racional” o “fundado” y no simplemente de un consenso alcanzado factualmente. Tal consenso no es criterio de verdad. Los enunciados singulares, observacionales, no son objeto de discusión, son fuente de certeza para quien los observa, sin el requerimiento de ser reconocidos intersubjetivamente.

Frecuentemente se piensa que el fin de la ética discursiva es el acuerdo, cosa que no es del todo cierta, pues este concepto —el acuerdo— ha de ser sometido a análisis, en razón de sus diversas finalidades o intereses, que pueden ser individuales, altruistas, instrumentalistas, etcétera. Es cierto que en la ética del discurso el diálogo y el consenso son el lugar propio de la verdadero y de lo bueno, pero ambos han de ser alcanzados por medio de la relación intersubjetiva, cuyo objetivo final ha de ser la justicia. La acción moral, para Habermas, es esencialmente comunicativa, intersubjetiva. La razón de ello radica en su concepción del proceso de *formación* como complejo de interacciones. Así lo interpreta McCarthy cuando dice: “La identidad personal sólo puede alcanzarse sobre la base del reconocimiento mutuo, la individuación sólo puede entenderse como un proceso de socialización.”¹¹ La reflexión habermasiana realza el carácter de la responsabilidad social del interactuar humano, precisamente frente a la ausencia de una ética de la sociedad civil, cuyas respuestas morales intersubjetivamente compartidas dan la impresión de haberse agotado. Es claro, pues, que en la teoría de Habermas la ética sólo tiene sentido a nivel de la interacción social y, por lo tanto, la racionalidad ética radica en la racionalidad discursiva, comprensiva, no en la racionalidad teleológica-instrumental. “La aceptación de la existencia de una racionalidad discursiva, distinta de la racionalidad estratégico-instrumental, nos obliga a buscar las pretensiones de validez de esta racionalidad consensual, que deben ser demostradas por vía del discurso argumentativo.”¹² Cuando las pretensiones de validez constituyen las condiciones de posibilidad para la realización del pensamiento intersubjetivamente válido, entonces las normas de la eticidad intersubjetiva ya no son solamente racionales, sino constitutivamente críticas y legitimadas consensualmente.

¹¹ McCarthy, Thomas. *Op. cit.*, pp. 56-57.

¹² Esquivel Estrada, Noé H. *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno a pensamiento de Jürgen Habermas*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, p. 188.

Un aspecto importante que señala José Francisco Gómez Hinojosa,¹³ y que está presente en la ética del discurso habermasiana, es la ética de la intersubjetividad, donde la relación con el “otro” y “lo otro” ha de ser en términos de igualdad, de responsabilidad, de constructividad. Los valores, establecidos o creados, son tales en cuanto son reconocidos por todos los afectados por el discurso. En esta ética de la consensualidad intersubjetiva la misma naturaleza física no puede ser asumida más como objeto, utensilio o medio para el bienestar humano. La intersubjetividad afecta todos los ámbitos de la vida: conocimiento, acción, salud, medio ambiente, sociedad, costumbres, valores, siempre bajo el criterio del discurso dialógico, donde las resoluciones han de ser producto del convencimiento mutuo y en miras al bien común.

Cuando la ética se hace depender de la observancia de los principios, de las normas o de las intuiciones morales, en apariencia se resuelven los problemas. Cosa que no es así. El sólo seguimiento de los principios incapacita al hombre para responder de sus propias acciones. ¿Dónde queda la responsabilidad moral? Esta forma de actuar no se puede justificar por la fidelidad a los principios. Al interior de una moral de responsabilidad no opera el dicho «quien obedece no se equivoca».

La teoría de la acción comunicativa se sustenta en la teoría de la democracia. Para su ejercicio práctico se requiere de una sociedad democrática donde cada sujeto que la constituye tiene el mismo derecho de argumentar a favor de su punto de vista. En su *Teoría de la acción comunicativa* / Habermas lo expone de la siguiente manera: “En cuanto atribuimos a los actores *la misma* competencia de juicio de la que nosotros hacemos uso como intérpretes, renunciamos a la inmunidad que hasta ese momento nos venía metodológicamente asegurada. ...Con ello exponemos *en principio* nuestra interpretación al mismo tipo de crítica a la que mutuamente exponen los agentes comunicativos sus propias interpretaciones.”¹⁴ El ejercicio de toda acción comunicativa abre la posibilidad de consensuar o disentir. El consenso puede romperse o ser desafiado por alguno de sus participantes.

La comunicación orientada al entendimiento mutuo no puede ser considerada como garantía de infalibilidad en sus resultados, antes bien todas sus conclusiones son fallibles, lo que las hace estar sujetas a revisión constante. El acuerdo de todos los implicados no autoriza la formulación de normas morales de acción universalmente válidas y atemporales. (Aclararé un poco más adelante el aspecto de la universalidad de la ética discursiva).

Dentro del contexto de la acción comunicativa, respecto al orden de la moralidad, se juzga que una persona es racional si es capaz de justificar sus acciones de acuerdo con las normas vigentes. Pero, de manera especial, precisa Habermas, podemos hablar de racionalidad moral cuando una persona actúa con lucidez en un estado

¹³ Gómez Hinojosa, José Francisco. *Hacia una filosofía intersubjetiva*. “De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000”, [http://www.dei-cr.org/Pasos 823.html](http://www.dei-cr.org/Pasos%20823.html), pp. 1-15.

¹⁴ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. «Racionalidad de la acción y racionalización social», Taurus, Madrid, 1987, p. 168.

problematizado de acción, no dejándose llevar por sus intereses inmediatos o por sus pasiones. En resumen, "...la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo."¹⁵ Todo ello respaldado por razones argumentativas. Entiéndase por argumentación en la moral el procedimiento adecuado para la formación de una voluntad racional.

2. Características de la ética del discurso:

Habermas asigna cuatro propiedades a la ética del discurso, a saber: *cognitivista*, *universalista*, *formalista* y *deontológica*. Veamos en qué consisten cada una de ellas.

La ética es *cognitivista* porque recurre a la elaboración de razones argumentativas que sirven de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. En su artículo "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?" precisa: "Yo entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de verdad."¹⁶ Es *cognitivista* porque tiene que responder a la pregunta ¿cómo es posible fundamentar los enunciados normativos?

¿En qué sentido se puede hablar de una ética *cognitivista*? El término requiere delimitación. No se puede aplicar al carácter ético la noción de *episteme* en sentido fuerte, respaldada por una facultad metafísica, es decir, el de un conocimiento universal, necesario y supratemporal; pero, tampoco podemos negarle todo valor cognitivo, de tal modo que su desgaste posmoderno nos lleve a poner en riesgo su núcleo cognitivo.

Ciertamente nuestro saber práctico, ético, no puede ser pensado en el sentido de las ciencias modernas empíricas. Habermas en otro de sus artículos, "Aclaraciones a la ética del discurso", sostiene que: "Las ciencias empíricas adoptan una actitud crítica precisamente frente al tipo de intuiciones cotidianas en las que apoyamos nuestros juicios morales. Pero si quisiéramos someter nuestro saber ético a una reflexión científica lo destruiríamos, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida."¹⁷ Las objeciones por parte de los empiristas a la ética cognitiva se debe a la conceptualización demasiado estrecha de saber, racionalidad y verdad en las que no dan cabida a la razón práctica. "Desde este punto de vista, los juicios morales se reducen a sentimientos, actitudes o decisiones, o bien se asimilan a valoraciones fuertes procedentes de procesos de autocomprensión."¹⁸

La crítica que Habermas realiza tanto al prescriptivismo como al empirismo morales es en razón de su incongruencia con las pretensiones de validez propuestas —la de verdad principalmente—. Acude a Toulmin para la fundamentación de una ética filosó-

¹⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

¹⁶ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 15.

¹⁷ *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 130.

¹⁸ *Ibidem*, p. 139. (Interesante ver al respecto la postura de Gadamer "Sobre la posibilidad de una ética filosófica". En *Id.*, *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967; Cf. también Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, "Ética antigua y moderna" pp. 39-65. Ed. Crítica, Barcelona, 1988).

fica. En su artículo "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" nos indica, a través de una pregunta, cuál es la dirección en la que debe orientarse dicho cuestionamiento: "¿Qué tipo de argumento, de razonamiento, es el que debemos aceptar en apoyo de las decisiones morales?".¹⁹ No podemos atarnos a que la pretensión de verdad se vea determinada por la naturaleza de los enunciados descriptivos. Se requieren nuevos caminos de argumentación. Con ellos se trata de buscar las bases acerca de cómo se pueden fundamentar las normas y mandatos morales.

He decidido incluir el siguiente texto —un poco amplio— sobre el cognitismo y el constructivismo que Habermas asigna a la ética del discurso, en particular, y a la vida moral, en general, por su carácter aclaratorio respecto a estos conceptos. El texto, tomado del artículo "Comentarios sobre la verdad y justificación", reza así:

"En teoría moral he defendido desde el principio una posición cognitivista pero antirrealista. La ética del discurso explica el contenido cognitivo de las oraciones de «deber» sin necesidad de recurrir a un orden evidente de hechos morales que estuviera abierto a algún tipo de descripción. Las afirmaciones morales, que nos dicen las cosas que es justo hacer, no deben asimilarse a las afirmaciones descriptivas, que nos dicen cómo se articulan las cosas. La razón práctica es una facultad para la cognición moral sin representación.

Mientras que la verdad de una proposición expresa un hecho, no hay en el caso de los juicios morales, nada equivalente a que un estado de cosas «sea el caso». Un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libres e inclusivas de debate práctico, establece una norma válida (o confirma su validez). Las normas válidas no «existen» sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como válidas. La «validez» de una norma moral significa que «merece» reconocimiento universal a causa de su capacidad para vincular la voluntad de sus destinatarios únicamente por medio de razones. El mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado constructivo. Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo caracterizado por unas relaciones interpersonales bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una asociación que se autodetermina —una traslación del Reino de los Fines de Kant— sirve como sustituto para la referencia ontológica a un mundo objetivo."²⁰

¹⁹ Cf. *Idem. Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 76.

²⁰ Cf. *Idem. La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 84-85; 87-88.

La ética es *universalista* en cuanto aspira a proponer un principio moral de validez universal que no sea vulnerable al relativismo cultural e histórico. En su artículo “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?” dice: “... denominamos *universalista* a una ética que afirme que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal.”²¹

El principio de universalización de las normas tiene que ver con la expresión de la voluntad universal, no con un mandato. Una norma es universal si es aceptada por todos los afectados, aprobando las consecuencias que ello conlleva, preferibles a otras alternativas, y satisfaciendo los intereses de cada individuo. Por lo cual este principio de universalización debe funcionar como regla de argumentación.

Los elementos característicos de la universalidad de las normas son: el interés común de todas las personas afectadas, la aprobación general y el reconocimiento intersubjetivo. En la ética discursiva funcionan, precisamente, cuando se presentan conflictos de acción y se pretende restaurar un consenso roto. En este sentido se postula la actitud cooperativa de todos los implicados para la construcción de un nuevo consenso. Se reconoce plenamente el sentido de la intersubjetividad que va más allá de la aceptación individual o la votación particular. El alcance y validez de la norma quedan sujetos al reconocimiento y aceptación consensual de todos los involucrados en el discurso práctico. La limitación de la universalidad de la ética kantiana está marcada por la falta de dialogicidad, por la necesidad de un discurso real, por el olvido de los intereses empíricos y por la ausencia de las consecuencias de las acciones. Se contrastan así la ética de la intención (Kant) versus la ética de la responsabilidad (Habermas). El imperativo categórico kantiano nos impelía a considerar como moral una norma si era universalizada, es decir, si alcanzaba a todo el género humano. En cambio, la ética discursiva es universalista porque a través de un diálogo real alcanza a todos los que se ven afectados por esa norma. Aquí los intereses particulares deben coincidir con la voluntad general. Los consensos alcanzados deben identificarse con la voluntad universal.

El fundamento de las teorías morales, que se precien de universalistas, dice Mead, radica en el interés general de todos los afectados. Así, para que una acción sea juzgada como moralmente buena debe ser considerada como buena por todos aquellos que se encuentren en las mismas circunstancias. El carácter universal de la moralidad además de encontrar su sostén en la racionalidad consensual, lo tiene también en la sociabilidad. Puntualiza Habermas: “La sociabilidad es la fuente de la universalidad de los juicios éticos y constituye la base de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, de que todo el que pudiera juzgar racionalmente la situación estaría también de acuerdo.”²²

²¹ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 16.

²² *Idem. Teoría de la acción comunicativa II. «Crítica de la razón funcionalista»*, Taurus, Madrid, 1988, p. 134.

La acción regulada por normas se dirige a miembros de un grupo social que orientan su actuación por valores comunes. Las normas son la expresión del acuerdo intersubjetivo y los miembros del grupo, para quienes rige la norma, tienen el derecho a la observancia u omisión de dichas normas. Al respecto Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa I*, precisa: "El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. ...Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social."²³ La acción comunicativa se refiere a sujetos con capacidad de lenguaje y acción, en relación interpersonal. Sujetos que buscan entenderse para coordinar sus acciones comunes. La intersubjetividad adquiere la impronta de socialidad, como constitutivo de la acción moral, sustentada sobre la base de la comunicación. En palabras del mismo Habermas: "La idea teórica fundamental de una ética de la comunicación es la de discurso universal, el «ideal formal de un entendimiento lingüístico». Y como esta idea de un entendimiento racionalmente motivado está ya constituida en la estructura misma del lenguaje, no se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida social."²⁴

Uno de los problemas que se le presentan a la universalidad de la ética del discurso tiene que ver con las consecuencias y efectos secundarios que, según Weber, no toma en consideración y, que por tanto, hay que apelar a la ética de la responsabilidad. En el siguiente artículo, "¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser «racional»?", Habermas nos aclara esta cuestión: "(U) Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptados sin coacción alguna por *todos* los afectados. (...) Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico."²⁵

Otra de las objeciones que se le plantean a las pretensiones de universalidad de las normas de la ética del discurso es la falta de respeto o, incluso, de represión al pluralismo moral y a los intereses particulares de las sociedades modernas. En su artículo, "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?", responde: "Cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y las orientaciones axiológicas particulares, tanto más universales y abstractas son las normas moralmente justificadas que regulan en interés general el campo de acción de los individuos."²⁶ Tampoco existe una violencia a los diferentes mundos de vida, de los que debe partir toda reflexión. Sino, la búsqueda de una normatividad universal se orienta hacia la conjunción de intereses generalizables. "En este sentido, es cierto que toda moral universalista tiene que recurrir a formas de vida *que vayan a su en-*

²³ *Idem. Teoría de la acción comunicativa I*, p. 123.

²⁴ *Idem. Teoría de la acción comunicativa II*, p. 138.

²⁵ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 36.

²⁶ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 26.

cuentro y la favorezcan."²⁷ Pero, de ninguna manera el contexto o mundo de la vida puede presuponerse como incuestionablemente válido, en el que se apoyan las normas y se han vuelto problemáticas. Ciertamente, como ya decía Kant, no se pueden cerrar los ojos a la contingencia y multiplicidad de las circunstancias concretas donde el actuar se vuelve problemático para cada caso. La universalidad de la norma no tiene que ver con preferencia de valores, sino con la validez deóntica de las normas y las acciones guiadas por ella. No se elige reflexivamente el mundo de la vida en el que se ha sido socializado, pero sí se elige reflexivamente la validez de las normas que nos han convencido.

La ética es *formalista* en cuanto propone un principio de justificación de las normas respecto a las condiciones de su universalización posible. Es decir, busca satisfacer cuáles son las condiciones para que una acción posea dignidad moral. Es formalista porque tiene que justificar la validez de las normas de modo que puedan ser aceptadas por todos los seres racionales. De donde, sostiene Habermas en su artículo "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?" , se desprende el siguiente principio D: "*sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico.*"²⁸ Los defensores de una ética formalista, señala Habermas, como es el caso de Apel y Rawls, se apoyan en una racionalidad procedimental, con lo que se apartan de aspectos teológicos que sostienen la doctrina de los dos reinos (Kant). La razón no tiene necesidad de contraponer el mundo de lo nouménico al mundo de lo fenoménico e histórico. Toda ética formalista debe proponer un principio que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre cuestiones controvertidas de moralidad práctica. Es formalista porque examina los procedimientos que llevan a un acuerdo y legitiman la norma moral. Así se habla de una ética formal o procedimental. Ella legitima la validez de la norma, no su contenido.

Los dos requisitos fundamentales de la ética formalista son: primero, que las consecuencias que se sigan de este acuerdo sean de interés común para todos los implicados y, segundo, que dicho procedimiento se lleve a efecto sin coacción de alguno de los afectados. Por tal motivo toda ética formalista debe señalar un principio que posibilite alcanzar un acuerdo racionalmente motivado ante cuestiones práctico-morales discutibles.

Aclaremos que cuando se dice que la ética del discurso es formalista de ninguna manera se sostiene que las proposiciones normativas universales queden atrapadas bajo el yugo de la forma gramatical, lógica o semántica, sino que es *formal* porque *todos* podemos querer que una norma controvertida adquiera obligatoriedad universal, frente a cualquier circunstancia.

Las éticas procedimentales —Rawls-Habermas— son aquellas que nos dicen *no lo que debemos hacer*, sino la forma en que debemos proceder para elegir y decidir lo

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

que es más correcto hacer; así definimos lo que se debe hacer. Cuando se indica *lo que debemos hacer*, es porque los contenidos normativos están dados; en cambio cuando se indica sólo el *procedimiento*, es porque los contenidos normativos son buscados y consensuados, de ahí se desprende el deber ser. En el primer caso, el peligro de la universalización del deber es el dogmatismo. En el segundo, se abre la siguiente pregunta: ¿el procedimiento como tal justifica el deber? o ¿el procedimiento es garantía suficiente del resultado moral?

La ética es *deontológica* porque se ocupa de la obligatoriedad de las normas: el deber ser. Es decir, dentro de la ética discursiva el problema se centra en la rectitud —justicia— de las acciones humanas. Se trata de analizar la validez de las acciones humanas en relación con las normas, o, la validez de las normas en relación con ciertos principios.

Según Adela Cortina en la propuesta habermasiana no se pueden separar las normas morales de las del derecho pues se corre un gran riesgo: “La moral queda en la vida privada, el derecho se positiviza y la vida pública queda en manos de los expertos en política y en economía. Normas morales y jurídicas se equiparan en la ética del discurso y tienen por tarea resolver los conflictos, reestableciendo una intersubjetividad rota.”²⁹

La ética discursiva renuncia a los grandes temas abordados por las éticas tradicionales: la felicidad, las valoraciones objetivas y el sentido de la vida. Su tarea se centra en el análisis prescriptivo de las normas. Su reflexión misma sobre la valoración de las normas, como *mínimos normativos*, posibilita la unidad de la intersubjetividad humana. Esta dimensión le merece el reconocimiento de ética modesta, donde la obligatoriedad de las normas se ve respaldada por la justicia, a partir de la cual cada uno construye su proyecto de felicidad. La delimitación de esta ética al campo de lo justo hace de ella una ética deontológica.

El proceso de reflexión sobre las cuestiones prácticas no nos lleva a dirimir sobre la verdad o falsedad de las mismas, sino a su corrección o incorrección, para lo cual se requiere de la argumentación. Cuando en la vida práctica afirmamos que una norma debe cumplirse es porque tenemos razones que la respaldan.

Siempre que tratamos las características fundamentales que Habermas asigna a la ética del discurso tropezamos con ideas unas más claras que otras. Jiménez Redondo, en la Introducción de la obra *Escritos sobre moralidad y eticidad*, nos dice de forma sintética en qué consiste el que la ética sea cognitivista, universalista y deontológica. Lo primero tiene como tarea decir cómo se fundamentan los juicios morales; lo segundo es establecer un criterio que rebase las intuiciones de una cultura determinada; lo tercero es que, por un lado, se aparte de las nociones de «vida buena» y se limite a la justicia de las normas y formas de acción, y, por otro lado que no confunda la «verdad» de un enunciado con la «justicia» o «rectitud» de una norma, pues se trata de dar razón de la “verdad” como pretensión de validez universal que no tiene que ver nada con la «verdad proposicional».

²⁹ Cortina, Adela. *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986, p. 156.

Finalmente, para Habermas la ética del discurso debe recurrir a una teoría de la argumentación respaldada por una lógica informal que hunde sus raíces en la pragmática universal y encuentra su verificación en su teoría de la evolución social.

3. ¿Por qué es necesaria su fundamentación? De donde se desprende la pregunta ¿a qué tipo de fundamentación se refiere Habermas?

Habermas inicia el problema de la fundamentación de la ética con la siguiente pregunta: ¿Es posible y necesaria una fundamentación del principio moral? Su respuesta afirmativa es contundente.

Para su programa de fundamentación de la ética, en su artículo “Conciencia moral y acción comunicativa”, sostiene lo siguiente:

“En lo esencial, la fundamentación consiste en dos pasos. En primer lugar se introduce un postulado de universalidad (U) como regla de argumentación para el discurso práctico; de inmediato se fundamenta esta regla en el contenido de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general en conexión con la explicación del sentido de las pretensiones normativas de validez. ... El segundo paso con el que hay que representar la validez de U en su carácter general, por encima de la perspectiva de una cultura determinada, se apoya en la prueba pragmático-trascendental de presupuestos generales y necesarios de argumentación.”³⁰

Las primeras bases para la fundamentación de la ética del discurso las encuentra en la pragmática-trascendental de Karl-Otto Apel. En todo proceso argumentativo, deben reconocerse presupuestos pragmático-trascendentales que hacen posible el discurso. Sin ellos es imposible cualquier tipo de diálogo y acuerdo. De tales presupuestos pragmático-trascendentales —inherentes al habla— se puede inferir el postulado de la universalidad, salvándose así la objeción de la falacia etnocéntrica, según la cual otras culturas disponen de otras concepciones morales.

Estos principios, pragmático-trascendentales, son presupuestos de todo razonamiento, no son resultado de éste ni objeto de comprobación. Su aceptación es incuestionable si aceptamos que esta forma de pensar es esencial para cualquier vida humana racional. Sin embargo, su aceptación no garantiza que sean ciertos. Es por ello que, en todo discurso, se encuentran en estado problemático y deben resolverse argumentativamente. Partimos del hecho de que la estructura misma de la comunicación excluye cualquier tipo de coerción, interna o externa. Todo sujeto racional, capaz de lenguaje y acción, tiene el mismo derecho de argumentar a favor o en contra de la norma y hacer valer su argumentación. “Evidentemente, ni las reglas de la argumentación son constitutivas del discurso, ni se pretende decir con su reconstruc-

³⁰ Cf. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 137.

ción que se cumplan en los discursos fácticos. Son *reglas ideales*, que cada interlocutor real presupone en sus argumentaciones reales, insertas en el mundo de las motivaciones empíricas. Sin tal idealismo la realidad lingüística perdería su sentido.”³¹ Este idealismo habermasiano ha sido objeto de fuertes críticas sobre todo si se tiene en mente sus orígenes ligados a la teoría marxista.

Para el programa de fundamentación, el autor nos dice que la ética del discurso nos obliga a pensar en la diferencia esencial entre el discurso teórico y el discurso práctico. Cada uno de ellos utiliza un principio puente distinto. Para fundamentar hipótesis nomológicas recurre al principio de inducción; a partir de enunciados singulares formula un enunciado “universal”. Para fundamentar las normas prácticas recurre al principio de universalización, es decir, se trata de justificar las consecuencias de la aplicación de normas universalmente aceptadas. Arribando con ello a una ética consecuencialista.

Las cuestiones práctico-morales no pueden sustentarse en argumentaciones de lógica formal deductiva ni en comprobaciones empíricas, sino en un principio puente cuyas normas sean aprobadas por todos los afectados o destinatarios. En su artículo: “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” dice: “Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en «ley general».”³² El autor sostiene que con la fundamentación del principio de universalización se supera el problema del etnocentrismo y se erradica el escepticismo moral.

El que Habermas afirme que la ética del discurso debe estar sustentada por un argumento pragmático-trascendental que es el que dota de sentido a todo discurso, se debe a que no encontramos para ello equivalentes funcionales, pero se trata de elementos falibles, que pueden ser revisados y corregidos, de ninguna manera lo asemeja a un principio de fundamentación última o absoluta. Con lo cual se sostiene que el principio de universalización de las normas morales es pragmático-trascendental.

En la Introducción que hace Patrick Savidan a *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, que corresponden a unas conferencias que dictó Habermas en París en 2001, comenta cuál es el propósito final de dicha propuesta: “...su ética del discurso ambiciona esclarecer no sólo las condiciones de la comprensión intersubjetiva, sino que pretende identificar también, a través del descubrimiento de los presupuestos pragmáticos del lenguaje, los términos de una fundamentación intersubjetiva y racional de las normas.”³³ Savidan mismo comenta que el punto de partida de todos los trabajos de Habermas lo constituye el «cambio de paradigma» que va de una filosofía de la conciencia a la propuesta de la racionalidad intersubjetiva.

³¹ Cortina, Adela. *Op. cit.*, p. 169.

³² Cf. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 83.

³³ Cf. *Idem*. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 11.

Acerca de la discusión que entablan algunos autores —emotivistas, decisionistas versus cognitivistas, Apel, Tugendhat, Rawls, Singer— sobre la posibilidad y necesidad de fundamentación de las cuestiones prácticas, morales, Habermas, en su artículo “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, sostiene que “los fenómenos morales son susceptibles de una investigación pragmático-formal de la acción comunicativa...”³⁴ El principio de universalidad es el único que posibilita el acuerdo argumental. Es la aportación que Apel hace con su pragmática trascendental sobre los presupuestos pragmáticos de la discusión.

Hemos visto que en diversos lugares Habermas se refiere a la pragmática-trascendental de Apel como recurso para establecer su fundamentación, sin embargo, en su artículo “Aclaraciones a la ética del discurso” hace algunas observaciones que lo alejan, como él mismo dice, de la propuesta apeliana. La razón base que sostiene este tipo de fundamentación, según Apel, es que quien se plantea de forma seria las preguntas ¿por qué ser moral?, ¿por qué ser lógico? o ¿por qué ser racional?, con ellas entra en el ámbito del discurso argumentativo, lo que significa que ya ha reconocido reglas de la argumentación cooperativa y por lo tanto también reconoce las normas éticas de la comunidad de comunicación. A lo que Habermas responde: “Los argumentos trascendental-pragmáticos son apropiados para recordar a todo el que entre de algún modo en argumentaciones que ya está participando en una praxis dotada de contenido normativo.

Ahora bien, esa afirmación no se debe malentender. El contenido normativo de los presupuestos universales de la argumentación se está utilizando de esa manera solamente para responder a la pregunta *epistémica* de cómo son posibles los juicios morales, no a la pregunta *existencial* de qué significa *ser* moral.”³⁵ Con lo cual Habermas aclara la orientación epistémica y la orientación existencial de la pregunta. Concediendo que los presupuestos universales de la argumentación satisfacen los requisitos de la primera orientación, pero no los de la segunda. Páginas más adelante señala que la tarea que Apel le ha asignado a la filosofía, cosa que ella misma no puede resolver, lo ha llevado a la necesidad de «fundamentaciones últimas». “Apel cree, en efecto, que con las competencias sobre el principio del discurso puede asegurar para el pensamiento filosófico un punto arquimédico de autorreflexión no sujeto a cuestionamiento alguno. Desde ese observatorio la filosofía, con la autoilustración de la argumentación en general, debe poder proporcionar una fundamentación última que abarque la teoría y la praxis.”³⁶ Sigue puntualizando Habermas que la demostración trascendental en sentido débil es suficiente para demostrar la pretensión de validez universalista; pero no puede ser utilizada, como lo hace Apel, en sentido fuerte con lo que se le asigna una cierta carga metafísica. No se reconoce la tarea específica de la filosofía. Se le asigna una misión profética, transformadora. Cosa que no le corresponde.

³⁴ Cf. *Idem. Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 60.

³⁵ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 192.

³⁶ *Ibidem*, p. 196.

Cuando Habermas habla del “orden objetivo del mundo moral”, sea cual fuere su origen -descubierto, inventado o construido—, éste consiste en el reconocimiento de igualdad de derecho y espacio que ambos sujetos —dialogantes e interactuantes— reclaman para organizar respectivamente sus vidas. Este reconocimiento conlleva la obligación de cooperar en el mantenimiento de una textura social que haga efectivos esos derechos.

4. Breve análisis de la propuesta habermasiana y algunas objeciones

A medida que avanzamos en la lectura de la *Ética del discurso* se van presentando dudas y objeciones. La intención de este apartado es indicar solamente aquellos problemas que considero relevantes respecto a la propuesta de Habermas e incluyo, precisamente, las objeciones que se plantea el propio Habermas.

A) En el Artículo “Coloquio con Jürgen Habermas”, Alain Renaut le presenta la siguiente dificultad: Si la ética debe basarse en la responsabilidad, entonces ¿cómo abandonar la referencia a la conciencia práctica individual? “¿No estaría usted de acuerdo en que la pretensión, esencial cuando se trata de la responsabilidad, de que somos la fuente de nuestras elecciones y decisiones requiere una referencia al paradigma de la conciencia?”³⁷ Como podemos observar dicha objeción, en última instancia, radica en la oposición entre el paradigma de la conciencia y el paradigma de la comunicación intersubjetiva. Reitera el profesor Renaut que en el ámbito de las cuestiones prácticas no hay que considerar ambos paradigmas como incompatibles.

La primera respuesta aclaratoria de Habermas a esta objeción es que si se trata de «paradigmas», en sentido estricto, es difícil su integración en un esquema global. Pero, para una respuesta más precisa habrá que apelar a la diferenciación que hace Kant entre autonomía y libertad, esta última influenciada más por la tradición empirista. “En el caso de la libertad subjetiva, uno puede imaginarse perfectamente que algunas personas son libres, y que algunas disfrutan de más libertad que otras. La autonomía, en cambio, no es un concepto distributivo y no puede alcanzarse individualmente. En este sentido fuerte, una persona sólo puede ser libre si todas las demás son igualmente libres.”³⁸ Además, la cuestión del reconocimiento del consenso argumentado tampoco puede resolverse desde el ejercicio de la libertad subjetiva, es decir, la toma de decisión, afirmativa o negativa, no debe estar determinada por los intereses individuales o de grupo, sino generales. “Lo que obliga a los participantes en el debate práctico es la fuerza vinculante de un tipo de razones que se supone deben convencer igualmente a todos los demás (...) qué tipo de práctica responde igualmente a los intereses de todos.”³⁹

³⁷ Cf. *Idem. La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 17.

³⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 27-28.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 29.

B) En su artículo denominado "Aclaraciones a la ética del discurso" Habermas mismo nos presenta dos objeciones que se le hacen a su propuesta. La primera, se dirige a los planteamientos deontológicos de la ética del discurso y, la segunda, al intento de explicar el punto de vista moral desde los presupuestos comunicativos universales de la argumentación.

La objeción al carácter deontológico de la ética, según parece, se debe a la inmutabilidad del deber mismo, es decir, al margen de toda situación histórico-contingente. Al respecto, sostiene Habermas: "Al final, las éticas deontológicas suponen solamente que el punto de vista moral permanece siendo idéntico, pero tanto nuestra comprensión de esa intuición fundamental como las interpretaciones que damos a las reglas moralmente válidas al aplicarlas a casos imprevisibles están sujetas a variación."⁴⁰ En lo tocante a la segunda objeción, formulada principalmente por Albrecht Wellmer, éste indica que tales presupuestos no pueden equipararse con las obligaciones morales ni tampoco se infieren de ellas. A lo que Habermas responde: "Las suposiciones de racionalidad no *obligan* a actuar racionalmente; *posibilitan* la praxis que los participantes entienden como argumentación. El programa de fundamentación que desarrolla la ética del discurso se propone como objetivo el de obtener de las suposiciones de racionalidad de ese tipo una regla de argumentación para los discursos en los que se pueden fundamentar normas morales. Con ello se aspira a mostrar que las cuestiones morales sí se pueden decidir racionalmente."⁴¹ En suma, se trata de dos aspectos que fundamentan la ética del discurso. Primero, los presupuestos de la comunicación se constituyen en reglas argumentativas a partir de las cuales se pueden fundamentar las normas morales; y, segundo, que si los presupuestos de la comunicación son racionales, luego las normas morales que se fundan en ellos deben ser también racionales. Aquí fundamentar significa suscitar un consenso que se obtiene argumentativamente. Se trata de una fundamentación en sentido débil, aclara Habermas. De tales suposiciones se sigue el reconocimiento de una regla de argumentación universal: "... toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses *de todos y cada uno* puedan ser aceptados sin coacción (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) *por todos* los afectados."⁴² Sin embargo, este principio de universalización de las normas tiene sus limitaciones, a saber: no es aplicable a aquellas situaciones que sean imposibles; tampoco es válido para las situaciones imprevisibles, incognoscibles, futuras. Su universalidad se restringe al conocimiento y aceptación —por parte de todos los afectados y quienes se reconozcan en ellas— de las consecuencias y efectos secundarios discutidos, previstos, analizados, frente a situa-

⁴⁰ Cf. *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 150.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 141.

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 142.

ciones conflictivas y resueltas argumentativamente sin coacción, sólo bajo la coacción del mejor argumento.

C) Otra de las objeciones que el propio Habermas le plantea a la ética discursiva se plasma en las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible pensar en una ética normativa sin antes haber bosquejado un proyecto, aunque sea preliminar, de vida buena? ¿Cómo aceptar un conjunto de normas sin antes haber proyectado una idea de la vida feliz? Si las éticas teleológicas cubren este requisito ¿se puede, entonces, pensar en una ética de la comunicación al margen del carácter teleológico? Según Adela Cortina la ética discursiva, de responsabilidad solidaria, parece ser la respuesta más adecuada que conviene a una filosofía moral, debido a las razones insuficientes del nivel moral alcanzado por la humanidad, ya que "la era de las imágenes del mundo, que desde sus contenidos estaban capacitadas para legitimar normas comunes, llegó hace tiempo a su fin. En este vacío de criterios y actitudes compartidas la filosofía moral se ha hecho tal vez más necesaria que nunca, en su doble vertiente de reflexión filosófica y de ética aplicada."⁴³

D) Otra objeción inmediata que salta a la vista cuando se trata de la universalidad de la ética del discurso es la del relativismo y pluralismo morales. Problemas que, según Adela Cortina, quedan absorbidos al interior del mismo proyecto de la ética universal que se fundamenta en la responsabilidad solidaria, frente a los efectos de las acciones de dimensión planetaria. "...es innegable que la ética universal pretendida trataría de superar *el relativismo moral* extremo, para el que resulta imposible un diálogo entre las distintas culturas o entre los distintos juegos lingüísticos."⁴⁴ Por su parte, el proyecto de una ética universal no desautoriza el pluralismo moral palpable en las diversas culturas y modos de vida. Aquí es donde Habermas delimita la función de la ética discursiva que no tiene autoridad para dar indicaciones axiológicas para alcanzar una vida buena.

Thomas McCarthy, en su obra *Ideales e ilusiones*, dice que cuando Habermas se refiere al consenso racionalmente motivado en vista a las necesidades, éstas de ninguna manera apuntan a necesidades individuales, sino sólo a necesidades sociales culturalmente compartidas. "Por tanto, la articulación de las necesidades en el discurso práctico utilizará los estándares de valor existentes; en tanto son interpretadas, las necesidades están internamente ligadas a valores culturales y, por tanto, son inseparables de ellos."⁴⁵ A simple vista este texto nos presenta una situación paradójica, pues, por una parte, es cierto que la suma de las necesidades individuales no conforman una necesidad general y, por otra, se trata de un consenso racional universal que trascienda el ámbito de los espacios culturales. Me parece que este ejercicio práctico

⁴³ Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 11.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵ McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones*. «Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea», Tecnos, Madrid, 1992, p. 195.

sólo es posible si ubicamos estas necesidades culturales dentro de los límites de los intereses humanitarios, de otra manera privarán las decisiones o los intereses individuales o, cuando más, los valores de culturas particulares.

La pluralidad cultural y la diversidad de intereses no es un impedimento para que la acción orientada al entendimiento mutuo sea efectiva, antes bien esta circunstancia nos obliga a buscar principios y normas en niveles más altos de abstracción. La universalidad debe entenderse como generalidad, es decir, que la moralidad de las normas depende de la aceptación general. El nivel de desarrollo de la moral social nos incita a no aceptar como legal sino aquella norma que sea expresión de la voluntad universal.

E) Una crítica que Victoria Camps hace a la ética discursiva se encuentra en su artículo "Comunicación, democracia y conflicto" en donde afirma que el *consenso*, como negociación, es necesario en la política, pero no siempre es bueno en la ética. Su oposición a este tipo de negociación la conduce a una postura radical: "Los consensos nunca deben ser satisfactorios para todos. La función de la ética es sobre todo crítica. Dogmática ha de serlo sólo con respecto a los grandes valores cuya negación pondría en duda la integridad de la ética misma."⁴⁶ Los consensos se realizan sobre cuestiones prácticas y en ellos se hace presente la negociación, los compromisos, los intereses, razón por la cual no se justifican éticamente.

F) Una última objeción, a la que me voy a referir por el momento, es un tanto oscura en razón del uso que hacen indistintamente, tanto Apel como Habermas, respecto a la comunidad ideal de comunicación. Habermas en algunos momentos la denomina "situación ideal de habla" o "comunidad ilimitada de comunicación", Apel por su parte la llama "comunidad ideal de argumentación" o "ideal regulativo". Habermas señala que el sentido de la propuesta apeliana nos conduce, por una parte, a la aceptación de presuposiciones ideales de naturaleza pragmática, y, por otra, favorecería el carácter constitutivo de las ideas morales. Para evitar dicha situación, el sentido de la comunidad ilimitada de comunicación diluye el problema de las ideas "regulativas" provenientes de la comunidad ideal de comunicación, y las ideas "constitutivas" derivadas del ideal regulativo. Sea cual fuere el nombre asignado a este tipo de "comunidad", encontramos que la idea a la que se refieren ambos autores está constituida por cuatro elementos denotativos, a saber: la libertad de participación en el discurso, la igualdad de oportunidades, la simetría de los hablantes o participantes y la ausencia de coacción. Sin embargo, no podemos hacer caso omiso de que tales características nos hablan de una situación ideal, cosa distante en las situaciones reales de habla. En este sentido deben pensarse como ideas regulativas, o, como ideales a los que deberían tender los discursos reales. La comunidad "ideal" o "ilimitada" de comunicación va más allá de formas de vida concreta en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, es decir, en ella se incluyen a todos los sujetos capaces de hablar y actuar. Aunque cada participante en la argumentación

⁴⁶ Cf. Apel, Karl-Otto et al. *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 249.

tiene que valerse por sí mismo, también está inserto en un contexto universal. Habermas en su artículo "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?" ratifica: "El procedimiento de formación discursiva de la voluntad hace justicia a la concatenación interna de ambos aspectos: a la autonomía de individuos que no pueden delegar su representación en nadie y a su inserción en formas de vida compartidas intersubjetivamente. ... La ética del discurso amplía frente a Kant la noción deontológica de justicia, añadiéndole aquellos aspectos *estructurales* de la vida buena que desde puntos de vista universales de socialización comunicativa se pueden destacar de la totalidad concreta de cada forma de vida particular, sin por ello caer en los atolladeros metafísicos del neor aristotelismo." ⁴⁷

Considero que la ética de responsabilidad universal y solidaria encuentra su fundamento, en última instancia, en la razón dialógica, pues el proceso dialogal es constitutivo esencial del ser de la razón. Es universal porque se dirige a todos los seres capaces de argumentación; es solidaria porque toma en cuenta los argumentos de todos los afectados por ella y es dialógica porque esencialmente se encamina a resolver los desafíos planetarios de manera dialogal-argumentativa.

Quisiera "concluir" este tema resaltando dos aspectos que menciona Manuel Jiménez Redondo, en la amplia Introducción a la obra ya citada de Habermas *Escritos sobre moralidad y eticidad*, acerca de la teoría moral, en general, y de la ética del discurso, en particular:

1° Habermas no pretende formular una ética particularista, normativa, que indique qué se debe hacer frente a situaciones determinadas. Ésta es una paranoia típica de los filósofos morales. 2° Tampoco se orienta hacia una formulación abstracta, al margen de las situaciones concretas que le preocupan al hombre contemporáneo. Siguiendo a Kant dice que frente a la pregunta ¿qué debemos hacer? "todo el mundo sabe", en condiciones modernas, lo que hay que hacer. Sólo que el agente moral no debe presuponer el imperativo categórico kantiano ni dejarse arrastrar por los cantos de la sirena acerca de interpretaciones de lo que ya sabe. Sino que son los mismos agentes morales los que tienen que buscar sus respuestas, sus puntos de vista morales, en una estructura de interacción. "Lo más que puede pretender una «teoría moral» es ilustrar a los agentes morales acerca de lo que en condiciones modernas nadie ignora." ⁴⁸

Me parece que la diferencia que se maneja, en todo el discurso, entre moral y ética corresponde a que la moral tiene que ver con cuestiones que se refieren a derechos y deberes en una situación concreta, pero teniendo en cuenta que la forma específicamente moral de plantear las preguntas se aparta del punto de vista egocéntrico o etnocéntrico y exige que los conflictos morales se resuelvan buscando lo que *todos* queremos de común acuerdo. De este modo la moral trasciende los contextos personales, sociales e históricos y la normatividad se proyecta hacia la universaliza-

⁴⁷ Cf. Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 23.

⁴⁸ Cf. *Idem. Escritos sobre moralidad y eticidad*. "Introducción", Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991, p. 41.

ción. Dice Habermas: "Al igual que en el caso de los discursos éticos, también en las argumentaciones morales se debe confiar a los implicados mismos la tarea de encontrar una respuesta concreta en casos particulares: nadie puede conocerla de antemano. Y de la misma manera que las cuestiones éticas, las cuestiones morales solamente se pueden tratar desde la perspectiva de los implicados, si es que no se desea privar a las preguntas y a las respuestas de su sustancia y obligatoriedad normativa."⁴⁹

Finalmente el autor señala que el debate en el campo de la filosofía práctica sigue bebiendo de tres fuentes: la ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana.

⁴⁹ *Idem. Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 132.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, Karl-Otto. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.
- _____. *La transformación de la filosofía II*. «El a priori de la comunidad de comunicación», Taurus, Madrid, 1985.
- Apel, Karl-Otto et al. *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Cortina, Adela. *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986.
- _____. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- Esquivel Estrada, Noé Héctor. *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1995.
- García Gómez-Heras, José M^a. *Ética y hermenéutica*. "Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana", Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Gómez Hinojosa, José Francisco. *Hacia una filosofía intersubjetiva*. "De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000", <http://www.dei-cr.org/Pasos823.html>, pp.1-15.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991².
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991.
- _____. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa I*. «Racionalidad de la acción y racionalización social», Taurus, Madrid, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa II*. «Crítica de la razón funcionalista», Taurus, Madrid, 1988.
- McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones*. «Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea», Tecnos, Madrid, 1992.
- _____. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Sobrevilla, David (compilador). *El derecho, la política y la ética*, Siglo veintiuno-UNAM, México, 1991.