

EL PROGRAMA DE FUNDAMENTACION DE UNA ETICA DISCURSIVA DE JURGEN HABERMAS

Jürgen Habermas ha trazado el programa de fundamentación de una ética discursiva en su artículo "Diskursethik —Notizen zu einem Begründungsprogramm" (Ética discursiva - Notas para un programa de fundamentación), que fue publicado en su libro **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln** (Francfort: Suhrkamp, 1983) (1). Como su título indica, esta obra supone el libro anterior de Habermas **Theorie des kommunikativen Handelns** (Teoría de la acción comunicativa) publicado en 1981, en especial su análisis del actuar orientado hacia el entendimiento.

Las circunstancias anteriores muestran las dificultades para exponer y criticar el intento habermasiano de fundamentar la ética discursiva: de una parte se trata sólo de un bosquejo preliminar al que no se puede sobreexigir, y de otro estas notas son un desarrollo sectorial de una teoría muy amplia y compleja —la de la acción comunicativa. A estas dificultades se suman otras dos: una es que el artículo es muy denso y ambicioso, comprendiendo una parte destructiva en la que Habermas critica las éticas no cognoscitivas, otra constructiva en que desarrolla su propio planteamiento, y se integra con otros trabajos del volumen; y otra que supone ideas de Karl-Otto Apel.

En este texto hemos de tratar de ofrecer una exposición lineal lo más simple y fiel posible sólo de la parte constructiva del intento haberma-

1. El libro ha sido traducido al español como **Conciencia moral y acción comunicativa** (Madrid: Península, 1986). Esta traducción es enormemente deficiente, por lo que la emplearemos corrigiéndola.

siano de fundamentar la ética discursiva. Esto significa que renunciamos de antemano a presentar los antecedentes del proyecto de la ética discursiva en las ideas de Apel, sus supuestos en la teoría de Habermas del actuar comunicativo, a explicar cómo se complementa con los otros artículos del libro y a reproducir la parte destructiva de las "Notas". Por último, en una consideración final efectuaremos algunas observaciones críticas.

1. Fenomenología de lo moral

Según Habermas los fenómenos que debe esclarecer una ética filosófica son "la validez deóntica (de deber ser) de las normas y las pretensiones de validez que elevamos con los actos de habla referidas a las normas (o reguladoras)" (p. 60). Nuestro autor se coloca en la tradición de las éticas **cognoscitivas** que parten de Kant, y en contra de las éticas metafísicas, axiológico-intuicionistas y no cognoscitivas en general (emocionalistas y decisionistas).

Ante todo, ¿qué rasgos tienen los fenómenos morales? Habermas los fija aprovechando los resultados a los que llega P. F. Strawson en su trabajo **Freedom and Resentment** (Londres, 1974). En esta investigación Strawson analiza el resentimiento para demostrar la realidad de las experiencias morales. El resentimiento exige ante todo un agravio que suscite en nosotros un sentimiento de indignación. Cuando la injuria producida no se puede "reparar" de algún modo, la indignación se fortalece e intensifica hasta convertirse en un resentimiento profundo. Este sentimiento nos revela un juicio moral: la reacción de condena impotente ante el agravio sufrido.

A partir de este ejemplo Strawson formula algunas observaciones que Habermas recoge. La primera concierne a que el mundo de los fenómenos morales sólo se abre desde la actitud **performativa** de los participantes en la interacción, es decir que en el caso propuesto, concierne únicamente al ofensor y al agraviado. El uno puede ofrecer disculpas y el otro darlas. En el resentimiento puede no haber un hecho moral para un tercero o para una persona que considere el fenómeno desde una actitud "objetivante". La segunda observación es que el resentimiento y en general todas las acciones afectivas personales remiten a criterios **suprapersonales** del enjuiciamiento de normas y mandatos: el resentimiento se dirige hacia el otro concreto, y no es moral porque se haya alterado la interacción de dos personas aisladas, sino porque en los reproches del agraviado al ofensor anida una **esperanza normativa** —en este caso la de recibir las disculpas. Y la tercera observación es que el justificar práctico-moral de una forma de acción se orienta hacia un aspecto distinto al del enjuiciamiento afectivamente neutro de las conexiones entre medios y fines, pese a que esta justificación se puede deducir de los puntos de vista del bienestar

social: quien se siente resentido y espera una disculpa del otro, tiene la expectativa de que éste justificará su conducta con razones que vayan más allá de lo que quiso o pudo hacer. Estas razones no se pueden explicar por criterios de utilidad social.

Fijados los rasgos de los fenómenos morales y luego de descartar las posiciones éticas metafísicas, axiológico-intuitivas y no cognoscitivas —lo que hace Habermas en una exposición bastante detallada que, como ya hemos manifestado, no expondremos aquí—, pasa a investigar los fenómenos morales. La vía que elige es la pragmático-formal.

2. Semejanzas y asimetrías entre las pretensiones de validez de la verdad proposicional y de la corrección normativa.

Habermas comienza indicando que sólo podremos tener éxito en el intento de fundamentar los fenómenos morales si logramos identificar una pretensión de validez especial unida a los mandatos y a las normas, y somos capaces de hacerlo en la esfera en que surgen los dilemas morales: en el horizonte del mundo de la vida. Si las pretensiones de validez en plural no se manifiestan antes de toda reflexión en los contextos de la acción comunicativa, no cabrá esperar una diferenciación entre la verdad y la corrección normativa en el nivel argumentativo.

En este momento Habermas recurre a su teoría de la acción comunicativa. Llama comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo simbólicamente sus planes de acción. El consenso en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. En los actos de habla se ponen de manifiesto tres tipos de pretensiones: de **verdad**, de **corrección** y de **autenticidad** que se refieren, respectivamente, al mundo objetivo, social y subjetivo. De otra parte Habermas distingue entre la **acción estratégica** en que un actor **influye** sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones para conseguir la prosecución deseada de una interacción, de la **acción comunicativa** en que cada actor aparece racionalmente motivado a obrar debido al efecto vinculante ilocucionario de la oferta de un acto de habla.

Que un hablante motive a un oyente a aceptar la oferta de un acto de habla no se explica a partir de la validez de lo que se dice, sino de la eficaz **garantía** coordinadora formulada por el hablante de que se esforzará en realizar la pretensión de validez que ha presentado. En el caso de las pretensiones de **verdad** y de **corrección**, el hablante puede dar cumplimiento a su garantía **discursivamente**, esto es, aduciendo **razones**; y en el caso de las pretensiones de **autenticidad** adoptando un comportamiento coherente. Apenas el oyente acepta la garantía

ofrecida por el hablante, cobran vigencia aquellas **obligaciones relevantes a las consecuencias de la interacción** contenidas en lo dicho. En el caso de los actos de habla **constativos**, se derivan obligaciones sólo en cuanto el hablante y el oyente se ponen de acuerdo en apoyar sus acciones en interpretaciones de la situación que no contradigan los enunciados aceptados como **verdaderos**. En el caso de los actos de habla **regulativos**, se presentan obligaciones muy variadas; en las órdenes y las indicaciones son para el destinatario de las mismas, en las promesas y anuncios para el hablante, en los acuerdos y contratos para hablante y oyente de un modo simétrico, en las recomendaciones con un contenido obligatorio y en las amenazas de un modo asimétrico para ambas partes. En el caso de los actos de habla **expresivos** se derivan obligaciones de acción para el hablante en cuanto pone de manifiesto su mundo interno: su conducta no debería mostrar contradicciones con respecto a él.

Tanto la verdad proposicional como la corrección normativa tienen **pretensiones de validez que se cumplen discursivamente**, aunque en cada caso el rol de la coordinación de la acción se realice de un modo distinto. Habermas trata de mostrar que estos dos actos de habla tienen un "asiento" distinto en la praxis comunicativa cotidiana, lo que se traduce en una serie de asimetrías.

Mencionemos en primer lugar una semejanza: los enunciados aseverativos presuponen que los hechos **existen**, así como los enunciados normativos que las normas se **cumplen**. La primera asimetría consiste en el distinto comportamiento de los actos de habla frente a las normas y frente a los hechos: las **normas** tienen una peculiar forma de **objetividad** frente a los actos de habla **regulativos**, de la que no gozan los **hechos** frente a los actos de habla **constativos**. Se trata de lo siguiente: normas como por ejemplo, "no se debe matar a nadie" o "está mandado no matar a nadie" tienen sentido y vigencia independientemente de que se las enuncie o que se recurra a ellas.

En cambio, enunciados descriptivos como "el hierro es magnético" o "es cierto que el hierro es magnético" sólo adquieren un sentido pragmático en relación a una acción de habla constativa, o sea que son dependientes de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla. "Esta asimetría se explica", según Habermas, "por el hecho de que las pretensiones de verdad únicamente residen en los actos de habla, mientras las pretensiones de validez normativa tienen su "asiento" en principio en las normas y sólo de **forma derivada** en los actos de habla" (p. 80).

La segunda asimetría se deriva del carácter ambiguo de la validez del deber ser. Mientras existe una relación inequívoca entre los hechos existentes y los enunciados verdaderos, la "existencia" o la validez

social de las normas no significa que ellas sean vigentes. Que las normas sean vigentes no sólo depende de su **reconocimiento social**, sino además de que sean aceptadas como normas **legítimas**, o sea que cuenten con una **legitimación**. Es decir que en el caso de las normas, existe una conexión entre su "existencia" y el hecho de que sean legitimadas con buenas razones. En cambio, en el caso de los enunciados aseverativos no hay nada parecido: los hechos existen con independencia de las **expectativas** de un cierto número de personas. Las expectativas no legitiman de ningún modo los hechos.

La circunstancia de que las normas requieran ser legitimadas mediante razones da lugar según Habermas a la necesidad de una **lógica del discurso práctico**. Esta debería ser elaborada como una "lógica informal" siguiendo aproximadamente la orientación marcada por Stephen Toulmin en su famoso libro **The uses of argument** (1958). Ahora bien, ¿cómo pasar de las experiencias morales concretas que son variables a un consenso universal sobre las normas? En el caso del discurso teórico sostiene Habermas que se supera el abismo entre las observaciones particulares y las hipótesis generales mediante diferentes cánones de la inducción. En el discurso práctico será necesario un principio puente semejante. De aquí que todas las investigaciones sobre la **lógica de la argumentación moral**, conduzcan pronto a la necesidad de introducir un **principio moral** que como regla de argumentación juegue un rol semejante al principio de inducción en el **discurso científico experimental**.

3. El principio moral o criterio de universalización de las máximas de acción (principio U.).

Habermas empieza comprobando que todas las éticas cognoscitivas que quieren encontrar un principio moral se remiten a la intuición formulada por Kant bajo la forma del imperativo categórico. El principio moral es concebido de modo que excluya como inválidas aquellas normas que no consigan la aprobación cualificada de todas las personas que posiblemente sean afectadas. Por lo tanto el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que se acepten como válidas únicamente aquellas normas que expresan una "voluntad general": tienen que ser normas capaces de constituir una "ley general". En este sentido puede entenderse el imperativo categórico como un principio que exige la capacidad de generalización de los **modos de acción**, de las **máximas** y de los **intereses** insitos en ambos. Serán inválidas todas aquellas normas que contradigan esta exigencia.

En opinión de Habermas la intuición que se expresa en la idea de la capacidad de universalización de las máximas, significa que las normas válidas tienen que lograr el reconocimiento de todos los afectados. No debe formarse un juicio al respecto desde un punto de vista más o

menos amplio, sino desde un punto de vista imparcial. Este es únicamente aquel punto de vista desde el cual sean generalizables las normas que, al incorporar de modo reconocible un interés común a todas las personas afectadas, puedan conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a **cada persona** en el círculo de los afectados, a adoptar la perspectiva de **todos los demás** al momento de sopesar los intereses. Así se logra que cada norma válida satisfaga la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que previsiblemente se siguen de su acatamiento **general** para la satisfacción de los intereses de **cada persona**, puedan ser aceptados por **todos** los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades alternativas sustitutorias). Este es el principio U.

Habermas señala que este principio constituye una norma argumentativa posibilitadora del acuerdo en los discursos prácticos cuando se regula ciertas materias y se considera equitativamente el interés de todos los afectados. Únicamente luego de fundamentar este principio, se puede pasar a elaborar una ética discursiva. En cualquier caso, U no se puede aplicar monológicamente, sino que regula de modo exclusivo las argumentaciones entre una pluralidad de participantes, conteniendo aun las perspectivas de los argumentos reales por hacerse, argumentos que los afectados pueden elaborar en tanto participantes.

Al efectuar los participantes una argumentación moral siguen actuando comunicativamente en una actitud reflexiva con la finalidad de restaurar un consenso roto. Las argumentaciones consensuales también sirven para la resolución consensual de conflictos de acción. Los conflictos en el ámbito de las interacciones guiadas por las normas se remiten de inmediato a un acuerdo normativo perturbado. Por lo demás, la reparación del consenso roto sólo puede consistir en asegurar un reconocimiento intersubjetivo a una pretensión normativa que primero es cuestionada y que luego resulta aceptada. Este tipo de acuerdo expresa una **voluntad común**. En el caso de las argumentaciones normativas no basta con que cada individuo reflexione a solas y después dé su conformidad. Exigible es más bien una argumentación "real" en la que participen cooperativamente los afectados. Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo de naturaleza reflexiva: sólo entonces pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo.

Todo lo anterior lleva a Habermas a esta reformulación del imperativo categórico kantiano como principio U:

"En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de

que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal”.

Que la argumentación correspondiente se lleva a cabo de modo cooperativo significa: 1. que sólo la participación de cada afectado puede evitar una interpretación errónea de los propios intereses por parte de los demás, y 2. que la descripción de los propios intereses debe estar abierta a la crítica de los demás. “Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte integrante de la tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados” (p. 88).

4. Posibilidad de fundamentar el principio moral

La circunstancia de que el principio U constituye una reformulación del imperativo categórico kantiano, puede dar lugar a distintas objeciones según Habermas. Un escéptico podría poner el reparo de que se trata de una universalización apresurada de la civilización occidental, es decir que comete lo que podría denominarse “falacia etnocéntrica”. Además hay que tener en cuenta que Kant fundamenta el imperativo categórico en los conceptos de autonomía y libre albedrío, que poseen un claro contenido normativo, lo que no es un “hecho de la razón”, incurriendo de esta manera en una **petitio principii**. En suma, se hace necesario fundamentar el principio de la universalización (U).

No obstante, contra la posibilidad de una fundamentación filosófica última, Hans Albert ha elaborado lo que denomina el “trilema de Múnchhausen”. Según Albert todo intento de satisfacer la exigencia de una fundamentación filosófica última en el sentido del postulado leibniziano de la “razón suficiente”, conduce a una solución con tres alternativas, todas las cuáles parecen ser inaceptables, es decir a un trilema: 1) a un **regreso al infinito**, 2) a un **círculo lógico** que surge por el lado de que en el procedimiento de fundamentación se recurre a enunciados que ya antes se habían mostrado como menesterosos de fundamentación, y 3) a una **interrupción del procedimiento** en un punto determinado, lo que implica una suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente. Por lo tanto, dado que es imposible satisfacer la exigencia de una fundamentación última, que había sido formulada por el “racionalismo clásico”, Albert propone sustituir su programa por el del “racionalismo crítico”, una crítica racional ilimitada o falibilismo (Cf. su **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Sur, 1973; pp. 19 ss.).

De lo anterior se seguiría que es imposible fundamentar el principio de universalización. ¿Es esto cierto? Habermas concede que es imposible fundamentarlo de una manera **deductiva**, pero afirma que es posible hacerlo de una manera **pragmática** recordando la crítica de Karl-Otto Apel contra el falibilismo de Albert. En su opinión, esta crítica anula la objeción del trilema de Münchhausen abriendo decisivamente el camino a la posibilidad de una fundamentación filosófica última. La crítica de Apel pueda ser resumida de la manera siguiente: desde la perspectiva pragmática la fundamentación de validez del conocimiento se apoya simultáneamente en las posibles **evidencias** de los sujetos cognoscentes y en **reglas a priori** intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto alcanzan las evidencias de conocimiento —que son testimonios **subjetivos** de validez **objetiva**— una validez **intersubjetiva**. Es decir que las evidencias cognoscitivas están entrelazadas con el uso del lenguaje y las actividades lingüísticas de los sujetos cognoscentes. En este sentido, la **duda** y la **crítica** sólo pueden fundarse por medio del recurso a una **evidencia paradigmática** indubitable. La crítica no puede ser la última instancia autosatisfactoria de argumentación racional, sino que ella presupone un marco **pragmático-trascendental** —un juego lingüístico con sentido—, en el que posibles argumentos críticos y posibles fundamentaciones se correspondan en principio unos a otras mediante el recurso a una evidencia “paradigmática”. Esta es la estructura esencial de la institución del argumentar. Apel recuerda aquí que según Ch. S. Pierce una duda como la cartesiana que pretendiera dudar de todo, se convertiría en una “paper doubt”, y que según el último Wittgenstein: “Quien pretendiese dudar de todo, ni siquiera llegaría hasta la duda. El juego mismo del dudar presupone la certeza” (*Sobre la certeza*, aforismo número 115). En suma, tanto la duda cartesiana como un falibilismo consecuente son a la larga imposibles, porque al argumentar hacemos uso de una “lógica mínima” aceptando ciertos presupuestos indispensables a toda discusión. Según Apel la forma pragmático-trascendental del argumentar se puede expresar de este modo: “si yo no puedo impugnar algo sin contradecirme a mí mismo y, al mismo tiempo, no puedo fundamentarlo sin cometer una **petitio principii** lógico-formal, entonces aquello (ese algo) pertenece a los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, que uno tiene que haber reconocido siempre, si es que el juego lingüístico de la argumentación ha de conservar su **sentido**” (“El problema de la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”), en: **Dianoia. Anuario de Filosofía** 1975. México: Unam/FCE, 1975; p. 166. Hemos alterado ligeramente la traducción que en general es muy correcta).

La crítica de Apel a Albert muestra, según Habermas, que es **posible** fundamentar el principio moral, aunque por cierto esto no exima al

cognitivista ético de **probarlo** en efecto. La estrategia que a continuación propone nuestro autor es la siguiente: “El teórico moral intentará ahora asumir a modo de ensayo el rol del escéptico a fin de comprobar si al rechazar éste un principio moral que se le propone incurre en una realización contradictoria con los presupuestos inevitables de la argumentación moral. De este modo indirecto, el teórico moral puede hacer ver al escéptico que éste, al iniciar una argumentación concreta con el objeto de refutar al cognitivista ético, tiene que hacer inevitablemente presupuestos argumentativos, cuyo contenido proposicional contradice su objeción” (p. 104). La exigida fundamentación moral adopta la forma de que cualquier discusión moral, en cualquier contexto en que se realice, reposa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido proposicional puede deducirse el principio de universalización.

5. Los presupuestos pragmáticos y la ética discursiva

El argumento trascendental-pragmático que a continuación desarrolla Habermas debe probar “**cómo el principio de universalización, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación**” (p. 110). Esta exigencia resultará satisfecha si se puede mostrar que toda persona que admita los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo y que sabe lo que significa fundamentar una norma de la acción, tiene que aceptar la validez del principio de universalización (sea en la versión indicada más arriba o en una versión equivalente).

Habermas señala que es conveniente diferenciar entre tres niveles de presupuestos de la argumentación —siguiendo los puntos de vista del canon aristotélico—: el nivel **lógico-semántico** donde hay que tener en cuenta las **propiedades** de las argumentaciones **convincientes** (por ej. que los hablantes no se contradigan a sí mismos), el nivel **dialéctico** de los procedimientos de la argumentación en que se comprueban las argumentaciones que resulten **problemáticas** (por ej. que cada hablante sólo puede afirmar aquello que cree), y el nivel **retórico** de los procesos argumentativos en que el discurso argumentativo se presenta como un **proceso** de comunicación que tiene que satisfacer **condiciones** muy exigentes para **entenderse** de una manera **racionalmente** motivada (por ej. que cualquier hablante puede problematizar cualquier afirmación). Este último nivel es el que interesa a Habermas en su búsqueda de los presupuestos pragmáticos de la argumentación.

Que los hablantes pueden entenderse de una manera racionalmente motivada, quiere decir que lo hacen libres de toda represión y desigualdad. Se trata aquí de una situación casi ideal de comunicación donde lo que prima es el afán de indagar la verdad. Las condiciones para

una situación semejante deben ser **simétricas** y son muy difíciles de construir de una manera completa. Habermas señala provisionalmente tres **reglas del discurso** — enunciadas bajo su inspiración en realidad por Robert Alexy—:

- 1) Todo sujeto capaz de hablar y actuar puede tomar parte en los procesos discursivos.
- 2) a) Todos pueden problematizar cualquier afirmación.
b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el proceso discursivo.
c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- 3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (1) y (2) por medios coactivos originados en el interior o en el exterior del proceso discursivo.

No se trata aquí de **convenciones**, sino de **presupuestos** de los procesos discursivos. Las **reglas discursivas** presentadas no pueden ser consideradas sin embargo como constitutivas de la praxis discursiva, sino tan sólo como una forma de **representación** de sus presupuestos pragmáticos. Es decir que no todas las argumentaciones reales satisfacen plenamente estos presupuestos, sino que en muchos casos sólo se acercan a ellos. Las reglas del discurso (1) a (3) únicamente afirman que los participantes en la argumentación deben aceptar el cumplimiento aproximado y suficiente de las condiciones mencionadas para los fines de la argumentación, con independencia de que en el caso dado la aceptación sea **contraria a la realidad** o no, y en qué medida lo sea.

Según Habermas, si todo participante en argumentaciones debe hacer presupuestos cuyo contenido se puede exponer en forma de las reglas discursivas (1) a (3), entre otras; y si además entendemos que las normas que se justifican tienen el sentido de regular materias sociales en el interés común de todas las personas posiblemente afectadas; entonces todo aquel que hace seriamente el intento de comprobar de **modo discursivo** las pretensiones normativas de validez tendrá que aceptar de manera intuitiva las condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito de U. Pues de las reglas discursivas mencionadas resulta que una norma sobre la que se discute únicamente puede encontrar aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando U es válida, esto es, “cuando todos pueden aceptar sin coacciones las consecuencias y los efectos secundarios que acarreará previsiblemente el cumplimiento **general** de la norma en discusión para la satisfacción de los intereses de cada uno” (p. 116).

Fundamentado el principio de la universalización mediante su derivación pragmática de los presupuestos de la argumentación, se

puede reducir la **ética discursiva** misma al escueto principio D: “Únicamente pueden aspirar a ser válidas aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los afectados en cuanto participantes en un discurso práctico” (p. 117). Este principio de la ética discursiva expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación. La meta fundamental del filósofo como teórico moral consiste, según Habermas, en tratar de fundamentar precisamente el principio D.

Nuestro autor considera que es esencial tener en cuenta que el único principio moral es el principio de la universalización, que sirve como regla de argumentación y que pertenece a la lógica de la argumentación. De él hay que diferenciar netamente: a) el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden explicar en forma de reglas (Habermas las ha expuesto provisoriamente con las reglas (1) a (3)); b) el principio D que es un principio de la ética discursiva que no pertenece a la lógica de la argumentación; y c) los principios de contenido o normas fundamentales que únicamente pueden constituir el **objeto** de las argumentaciones morales concretas. Habermas piensa que los intentos precedentes de fundamentar una ética discursiva no distinguen precisamente entre los **presupuestos** de la argumentación, las **reglas** de la argumentación y los **contenidos** de la argumentación.

Resumiendo la fundamentación de la ética discursiva intentada por Habermas encontramos que sus pasos son:

- 1) La indicación de un principio de generalización que funge como regla de argumentación.
- 2) La identificación de presupuestos pragmáticos inevitables y con contenido normativo de la argumentación.

(Para poder superar la crítica del escéptico hubo que recurrir a un procedimiento mayéutico que lo obligó a:

- a) dirigir la atención a presupuestos argumentativos que conoce intuitivamente.
 - b) dar una forma explícita a este saber preteórico de modo que con esta descripción el escéptico pueda reconocer sus intuiciones.
 - c) poner a prueba la afirmación planteada por el proponente de la falta de alternativas de los presupuestos explícitos en los contraejemplos).
- 3) La exposición explícita del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación, por ejemplo, bajo la forma de las reglas del discurso; y,

- 4) La prueba de la existencia de una relación de implicación material entre 3) y 1) con respecto a la idea de la justificación de las normas.

Habermas agrega que este intento pragmático de fundamentación no pretende tener el carácter de una fundamentación **trascendental** sino meramente **pragmático-formal**. Su estatuto es únicamente el de un intento de reconstruir las **reglas** de la argumentación moral y el de formular el principio moral y el del discurso ético. No pretende tener una relevancia para el mundo real, ya que las intuiciones **morales** cotidianas no precisan de la labor ilustradora del filósofo. A este respecto la ética discursiva tiene una importancia para la conciencia cotidiana únicamente debido a su función terapéutica: en cuanto en la existencia diaria se hayan afianzado como ideologías profesionales el escepticismo valorativo y el positivismo jurídico, causando confusiones y neutralizando las intuiciones adquiridas de modo natural en el proceso de socialización.

6. Refutación final del escéptico

Llegada a este punto la discusión entre el cognoscitivista y el escéptico, manifiesta Habermas que este último aún puede no darse por vencido y ensayar una nueva actitud. La estrategia seguida por el cognoscitivista para fundamentar el principio de moralidad consistió en hacer entrar en polémica al escéptico y hacerle evidente que al argumentar adopta presupuestos argumentativos cuyo contenido proposicional contradice su objeción. Al advertir este procedimiento, el escéptico consecuente puede retraerse de la discusión y envolverse en un mutismo total. ¿Qué puede oponer en este momento frente a esta actitud desesperada el teórico moral?

Habermas sostiene que pese a que el escéptico renuncie a la argumentación no puede negar, aunque sea de modo indirecto, que participa de una cierta forma sociocultural de vida, ha crecido en nexos de acción comunicativa y reproduce en ellos su existencia. "En una palabra, puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que permanece por así decirlo todos los días. De otro modo tendría que buscar refugio en el suicidio o en una grave neurosis" (p. 124).

Pero el escéptico podría radicalizar aún más su actitud, según Habermas, negándose no solamente a argumentar, sino a actuar de un modo comunicativo y optando por la acción meramente estratégica. Mas Habermas replica que la posibilidad de **elegir** entre la acción comunicativa y la estratégica es una posibilidad **abstracta**, porque únicamente puede darse desde la perspectiva causal del actor aislado. Desde la perspectiva del mundo de la vida al que el ser humano pertenece en cada caso, estos **modi** del actuar no se encuentran a su libre

disposición. "Los individuos no tienen la opción de desvincularse por largos períodos de los nexos de la acción orientada al entendimiento. Esta desvinculación significaría la retirada al aislamiento monádico —o a la esquizofrenia y el suicidio. A la larga ella es autodestructiva" (p. 127).

Alcanzando este extremo, el escéptico todavía podría intentar una nueva crítica: como ha llegado a un callejón sin salida puede aceptar al final la fundamentación propuesta del principio moral y admitir el principio de la ética discursiva. Pero hacerlo únicamente para agotar las posibilidades de argumentación que aún le quedan, cuestionando en este momento la ética discursiva como una ética **formalista** y renovando las objeciones formuladas por Hegel contra Kant.

Ante esta crítica postrera, el cognoscitivista inteligente no dudará en admitir en parte, según Habermas, algunos de los reparos de su oponente. Los aspectos con respecto a los cuales merece tratarse la objeción del formalismo son:

1) El principio de la ética discursiva hace referencia a un **procedimiento**: al cumplimiento discursivo de las pretensiones normativas de validez. A este respecto hay razón para calificar a la ética discursiva de **formal**. Ella no ofrece orientaciones de contenido, sino de procedimiento: el discurso práctico no sirve para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de las normas propuestas e hipotéticas. El contenido de los discursos prácticos está dado de antemano. Sin embargo, el procedimiento defendido no es formal en el sentido de que haga abstracción de estos contenidos.

2) La ética discursiva también es **formalista** en cuanto al aplicarse el principio de universalización separa entre lo "bueno" y lo "justo", entre enunciados meramente **evaluativos** y otros rigurosamente **normativos**. Tiene que ver con la **validez deontológica** de las normas de acción, pero no con preferencias **axiológicas**. Esto crea un problema debido a que los valores culturales elevan una pretensión de validez intersubjetiva, pero como están entrelazados en la totalidad de una forma de vida peculiar, no pueden aspirar sin más a una validez normativa en sentido estricto. De allí que quienes tienen que ver con las normas y sistemas normativos que se destacan de la totalidad del nexo vital, puedan distanciarse lo necesario (de esta totalidad) como para adoptar una **posición hipotética** al respecto, pero no puedan **comportarse hipotéticamente** frente a la forma o a la historia vitales en las que han adquirido identidad.

3) Otro problema existente desde la perspectiva de la hermenéutica es el siguiente: el principio de la ética discursiva sólo puede ser aplicado recurriéndose a una facultad ligada a los compromisos locales de la

situación hermenéutica de partida que está referida al provincialismo de un horizonte histórico determinado. ¿No significa esto una limitación muy peligrosa, ya que entonces la aplicación del principio de la ética discursiva puede variar de situación en situación? Aun concediendo Habermas que existe tal riesgo señala que la pretensión del principio discursivo trasciende todos los compromisos locales. Agrega que su aplicación —la de este principio— sigue un curso con una cierta orientación, y que además hay un “aprendizaje normativo” innegable. Todo esto estaría testimoniado por la historia de los derechos humanos fundamentales en los Estados modernos que se rigen por una Constitución.

4) Los discursos prácticos están en efecto sometidos a distintas limitaciones que hay que recordar:

- a) Están en conexión con la crítica estética y con la crítica terapéutica, dos formas de argumentación que no parten de la premisa de los discursos rigurosos de tener que llegarse a un acuerdo **racionalmente** motivado. Esta vinculación significa una fuerte **hipoteca** para el discurso práctico de índole rigurosa, hipoteca procedente de la situación histórico-social de la razón.
- b) No se puede librar a los discursos prácticos de la **presión de los conflictos sociales** en la misma medida en que se puede hacerlo en el caso de los discursos teóricos y explicativos.
- c) Al igual que las otras formas de argumentación, los discursos prácticos se encuentran amenazados por estar los medios de entendimiento constantemente expuestos a la violencia.

Estas son las principales motivaciones de los discursos prácticos. Mientras el escéptico tiende a dramatizarlas, Habermas nos invita a colocar el problema de la separación entre la moralidad y la eticidad no bajo una luz trivial, sino en una perspectiva más amplia. Aprovechando ideas de Max Weber sobre el desarrollo del racionalismo occidental, nuestro autor sugiere que la separación entre la “eticidad” y la “moralidad” sólo se gesta, al igual que la de la “praxis” de la “teoría”, cuando se disocian dentro de la tradición cultural los valores cognoscitivos, los estético-expresivos y los moral-prácticos. La diferenciación entre estos valores permite al participante en las argumentaciones tomar distancia del mundo de la vida, en el cual aquellos existían entrelazados, y considerarlo como la esfera de la “eticidad”. Al mismo tiempo la praxis cotidiana se divide entre valores y normas, entre la parte de lo práctico que tiene que ser justificada moralmente de un modo riguroso por haber perdido su validez “natural” procedente del mundo de la vida y en otra parte a la que no se puede mediar. A esta última parte corresponden las orientaciones valorativas integradas en el mundo de la

vida. "Así la formación del punto de vista moral corre a la par con una diferenciación dentro de lo práctico: se distingue ahora las **cuestiones morales** (que se pueden decidir de un modo principistamente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalización de los intereses o de la justicia) de las **cuestiones evaluativas** (que se presentan en su aspecto más general como cuestiones de la **vida buena** (o de la realización de la persona)" (p. 134).

¿Qué ventajas se obtiene de estos resultados de la abstracción operada por el punto de vista moral? Primero, una ganancia en racionalidad al separarse las cuestiones evaluativas de las morales; y segundo, la que surge de la necesidad de mediar entre moralidad y eticidad. El juicio moral pierde sin duda el sustento de la formación de vida de la que originalmente procedía, pero gana en cambio en universalidad al pretender una motivación puramente racional. Por otra parte, toda moral universalista deberá compensar la carencia de una eticidad concreta si es que quiere ser eficaz en el campo práctico. Esto se logra tomando en cuenta que las formas vitales están tan "racionalizadas" en el mundo moderno que posibilitan una aplicación inteligente de vislumbres morales generales y que promueven motivaciones para la realización de estas vislumbres en el actuar moral.

7. Consideración final

En mi opinión, los principales aspectos positivos de este artículo de Habermas son tres: su intento de escapar al relativismo y al escepticismo éticos mediante su proyecto de una ética discursiva, su planteamiento sobre el principio de la universalización de las formas morales y sobre su fundamentación, y su idea sobre cómo argumentamos en la vida moral.

Según Habermas un intento exitoso de fundamentar las normas morales debería conducir a superar el relativismo ético. Este surge cuando se compara los distintos modos históricos de comportarse moralmente. Diferentes maneras culturales de comportarse dan lugar a normas diversas, que por lo tanto no pueden reivindicar una validez absoluta sino meramente relativa. De aquí procede el escepticismo moral que es especialmente dañino cuando se afianza en la existencia diaria como ideología profesional, creando confusiones y neutralizando las intuiciones logradas de modo natural en el proceso de socialización. Estableciendo las condiciones de un enjuiciamiento imparcial de las normas morales, la ética discursiva permite superar el relativismo y descartar el escepticismo. En verdad su única relevancia en relación al mundo real consiste precisamente en su función terapéutica con respecto al escepticismo valorativo —y al positivismo jurídico.

¿Cómo universalizar las normas morales? Habermas sostiene que mediante un principio puente, el principio U, al que primero introduce y luego trata de fundamentar. Hemos visto el procedimiento ideado por Habermas que consiste en: 1) indicar que este principio funge como regla de argumentación, 2) identificar presupuestos pragmáticos inevitables — y con un contenido normativo— de la argumentación, 3) exponer explícitamente este contenido, por ejemplo, bajo la forma de reglas del discurso, y 4) probar una relación de implicación material entre 3) y 1) con respecto a la idea de la justificación de las normas. Este es un tipo no deductivo sino pragmático-formal de fundamentación del principio U. Aunque la concepción de este principio y el intento de fundamentarlo por parte de Habermas puedan ser objeto de críticas, son muy novedosos y enriquecen sin duda el repertorio de ideas éticas contemporáneas.

Y el tercer planteamiento de Habermas que me parece relevante en su idea de cómo argumentamos en el ámbito de la vida moral. En su opinión empleamos reglas del discurso práctico-moral, a las que él ha tratado de aproximarse en una primera instancia. Muchas veces se ha intentado reconstruir el modo de argumentación en el mundo jurídico, pocas en el caso del moral. De ahí lo valioso del esbozo habermasiano, pese a que su propio autor reconoce que es provisional e insatisfactorio.

Veamos ahora las críticas que nos parece urgente formular a la ética discursiva de Habermas: una se refiere a su determinación del tema de la ética filosófica, otra al procedimiento metódico reconstructivo que nuestro autor pretende seguir, y la tercera a la validez de su propuesta de fundamentación del principio de universalización.

Según Habermas los fenómenos que debe esclarecer una ética filosófica son la validez deontológica de las normas morales y las pretensiones de validez elevadas con los actos de habla referidos a las normas. En realidad, esta es una temática que sólo ha ido ganando en importancia a partir del siglo XVIII, sobre todo con Kant y en nuestros días, y que no se encuentra en la tradición anterior. “En general, la ética griega pregunta: ‘Qué he de hacer para vivir bien?’ Por su parte, la ética moderna pregunta: ‘¿Qué debo hacer para actuar correctamente?’ Y formula esta pregunta en una forma tal que actuar correctamente es algo muy distinto de vivir bien” (A. Mac Intyre, *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós, 1970; p. 89). Según Habermas la ética filosófica se refiere sólo a las cuestiones morales y no a las evaluativas y no orienta al hombre sobre sus actos morales. Una consecuencia indeseable y que se produce en la ética habermasiana es que en ella el hombre queda librado a su propio parecer, o al de su entorno, sobre el bien y el mal. Habermas sostiene que esto es inevitable por dos razones: primero, porque en la vida cotidiana el hombre se maneja con sus intuiciones cotidianas no necesitando ninguna guía de la filosofía —uno recuerda

vagamente aquí a Gilbert Ryle cuando afirmaba (en su artículo de 1931 "Systematically Misleading Expressions") que el empleo del lenguaje de la vida cotidiana no plantea problemas al hombre común y corriente; pero que éstos surgen para el filósofo cuando reflexiona sobre ciertos tipos de expresiones. Y segundo, porque de cualquier manera en el mundo contemporáneo el desarrollo histórico ha producido una separación —que debe ser mediada pero que por el momento no puede serlo— entre las **cuestiones morales** y las **evaluativas**: sobre las primeras se puede decidir filosóficamente —sobre la validez de las normas morales y sobre las pretensiones de validez de los actos de habla referidos a las normas morales—; pero no así sobre las segundas: ¿cómo se puede decidir en efecto sobre la preeminencia de ciertos valores y de ciertas escalas valorativas sobre otros? No obstante las dos razones que esgrime Habermas no son convincentes. Es cierto que en la vida cotidiana nos manejamos con intuiciones morales, pero que no nos bastan ni son confiables: de su diversidad (y no sólo con respecto a las valoraciones en diferentes culturas, sino aun en una misma cultura) surge un caos que demanda ser dirimido filosóficamente. Y segundo, la descripción que hace Habermas de la separación que se ha gestado históricamente entre las **cuestiones morales** y las **evaluativas** tampoco puede justificar ocuparse tan sólo de las primeras y abandonar estas últimas a la espera de un proceso de mediación histórico que no se avizora en el horizonte. Para decirlo de otra manera: Habermas comete un verdadero **reduccionismo** al limitar el objeto de la ética filosófica al estudio de la validez deóntica de las normas y de las pretensiones de validez de sus actos de habla, y adopta un expediente muy fácil al no encarar las cuestiones evaluativas. Con ello la filosofía abdica de su tarea de prestar una orientación en el mundo, en este caso con respecto a una buena parte del mundo moral (lo relativo a los valores).

Mi segunda crítica se refiere al procedimiento metódico reconstructivo que Habermas pretende haber seguido. En efecto, según nuestro autor la ética discursiva se apoyaría en un procedimiento reconstructivo: se podría entender el principio de universalización —según el modelo del equilibrio reflexivo de John Rawls— como una reconstrucción de aquellas intuiciones cotidianas que se encuentran a la base del juzgamiento imparcial de los conflictos morales de la acción. En este sentido la ética discursiva no reivindica tener una validez trascendental sino meramente hipotética, y debe buscar confirmaciones plausibles concurriendo con otras teorías morales, y además confirmaciones indirectas a través de otras teorías consonantes como la teoría del desarrollo moral de L. Kohlberg y colaboradores (Cf. Introd. de Habermas a su artículo "Conciencia moral y acción comunicativa" en el libro del mismo título). ¿Tiene la ética discursiva habermasiana en verdad un estatuto metódico reconstructivo? Lo posee ciertamente una teoría lingüística como la de Noam Chomsky quien presupone en el hombre un sentido innato de la gramaticalidad con respecto a su idioma

materno, que este autor reconstruye teóricamente por medio de la formulación de principios explícitos que permitan hacer las mismas discriminaciones que el hablante realiza implícitamente. También es éste el caso de la teoría de la justicia de John Rawls quien supone que el hombre tiene un sentido natural de la justicia al que aquél trata de reconstruir teóricamente mediante la formulación de los principios explícitos que lo explican. Pero en el caso de la ética habermasiana es difícil concederlo. Primero: las intuiciones morales cotidianas no son traducidas en todos los casos por el principio de la universalización: en los estadios poco avanzados de la civilización dichas intuiciones son, según el propio Habermas, tanto normativas como evaluativas entrelazadas; y es sólo en un estadio muy posterior, al producirse una separación entre ellas, cuando podría defenderse que hay intuiciones que se refieren exclusivamente a la validez de las normas —y no a los valores. Segundo: el procedimiento ideado por Habermas no cumple las condiciones del concebido por Rawls. Éste propone una elección racional entre distintos principios de justicia que deben satisfacer diferentes condiciones, elección que favorece a los principios rawlsianos de la justicia como “fairness”. En Habermas no hay nada parecido: inicialmente son descartados todos los planteamientos éticos no cognoscitivistas y con posterioridad sólo se examina el principio de universalización que propone el autor y el modo de fundamentarlo. Finalmente, en la ética discursiva no hay ningún intento de establecer un “equilibrio reflexivo” entre el principio D y nuestras convicciones corregidas de la moral. En suma: difícilmente puede sostener Habermas que el estatuto metodológico de la ética discursiva sea el de una disciplina reconstructiva.

Y una tercera crítica se refiere al logro del intento habermasiano de fundamentar el principio de universalización de las normas. Recordemos ante todo que Habermas acepta que no es posible su fundamentación deductiva: inevitablemente caeremos aquí en uno de los tres cuernos del trilema de Münchhausen. El autor pretende que sin embargo se puede proporcionar una fundamentación pragmática si invitamos al escéptico a argumentar y luego, cuando ha dado este paso, le mostramos que al hacerlo ha asumido una serie de presupuestos argumentativos, le exponemos su contenido y le probamos que necesariamente está él implicando el principio de universalización (U). A partir de aquí enunciamos el principio de la ética discursiva (D). Lo que en este procedimiento no vemos claro es: 1. El paso de admitir ciertos presupuestos argumentativos con un cierto contenido —por ejemplo bajo la forma de reglas del discurso— a aceptar que implican materialmente el principio de universalización. Este sostiene que hay que proponer a los otros mi máxima de acción con el objeto de que comprueben discursivamente (=racionalmente) su pretensión de universalidad. ¿En qué forma está implicado materialmente este principio por reglas discursivas como las de que todo sujeto capaz de

hablar y actuar puede tomar parte en los procesos discursivos (1), que todos pueden problematizar e introducir cualquier afirmación y manifestar sus posiciones, deseos y necesidades (2), y que a nadie puede impedírsele el uso de estos derechos (3)? Esto es lo que no vemos claro. Y 2. Tampoco percibimos diáfananente la conexión existente entre el principio de universalización (U) y el de la ética discursiva (D). Este sostiene que únicamente pueden aspirar a ser válidas aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los afectados en cuanto participantes en un discurso práctico. ¿De dónde procede repentinamente este principio?, ¿en qué relación está con el de la universalización? Son preguntas que no tienen una respuesta satisfactoria en este texto de Habermas. Pero ya expresábamos en nuestra introducción que como sólo se trata aquí de unas "Notas para un programa de fundamentación" no se puede sobreexigir este bosquejo. Será necesario esperar otros textos más detallados de Habermas para poder pronunciarse con un mayor conocimiento sobre su planteamiento de una ética discursiva y sobre su éxito al fundamentarla.

Lima, febrero de 1987.