

LA ETICA DISCURSIVA DE JURGEN HABERMAS*

Miguel Giusti

Este ensayo es una presentación del programa de la ética discursiva de Jürgen Habermas, a partir del análisis de los problemas que parecen hacerla necesaria en la actualidad. En una primera parte, se desarrollan los cuatro rasgos principales atribuidos por Habermas a dicha ética, en concordancia con la ética kantiana: la ética discursiva es *deontológica*, *cognitiva*, *formalista* y *universalista*. En la segunda parte, se presenta este mismo programa partiendo de los análisis fenomenológicos de Strawson y explicando de modo inmanente la necesidad y los límites de una fundamentación de las normas morales.

["Jürgen Habermas' *Diskursethik*"] This essay presents the program of Jürgen Habermas' *Diskursethik* from the standpoint of an analysis of the problems that seem to make this type of ethic necessary today. In the first part, four main traits attributed by Habermas to *Diskursethik* and consonant with Kantian ethics, are developed: it is *deontological*, *cognitive*, *formalist* and *universalist*. In the second part, the same program is presented from the viewpoint of Strawson's phenomenological analysis, explaining from within the need and limits of a foundation of moral norms. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

* En su primera versión, este trabajo fue expuesto en un seminario sobre la obra de Jürgen Habermas organizado por el Instituto Goethe de Lima con motivo de la visita de Habermas al Perú. Deseo dedicar esta versión final al Dr. Ralf Eppender, Director del Goethe, en agradecimiento por su valioso apoyo al intercambio filosófico entre el Perú y Alemania.

El problema central de toda ética es hallar una respuesta a la pregunta que Kant formulara con sobria simplicidad: “¿qué debemos hacer?” La pregunta hace explícita la actitud reflexiva del hombre ante su propia vida y su entorno, e implica la idea de una adhesión consciente a ciertos valores, principios, normas o formas de vida. “¿Qué debemos hacer?” es una pregunta simple, pero muy difícil de responder. De esta dificultad dan testimonio las numerosas concepciones éticas a lo largo de nuestra historia, así como los múltiples debates que aún hoy caracterizan a la filosofía moral. Una de las respuestas más sofisticadas, y por cierto más influyentes en la discusión posterior, se la debemos a Kant mismo. Como es sabido, Kant interpretó la noción de *deber* contenida en su pregunta en el sentido de una norma universal que pudiera (debiera) ser reconocida y acatada obligatoriamente por todos. Dando por supuesto que cada uno de nosotros se halla inmerso *de facto* en sistemas éticos de validez relativa, el problema se convertía para él en hallar un tipo de imperativo moral que se impusiese por encima de relativismos y subjetivismos. La respuesta a la que llegó —respuesta efectivamente adecuada a su pregunta— podría ser parafraseada del modo siguiente: lo que debemos hacer es aquello que nuestra propia razón universal nos ordena en cuanto a individuos empíricos y particulares.

Pero, ¿en qué reside, más exactamente, la *obligatoriedad* de esta norma? ¿Qué nos autoriza a afirmar su universalidad? ¿Por qué *debemos* reconocerla *debemos* acatarla? Estas no son preguntas desconocidas por Kant. Muy por el contrario: son justamente las preguntas que le eran más acuciantes y que condujeron a su concepción moral. La respuesta kantiana es la así llamada doctrina de los dos mundos (“die Zwei-Welten-Lehre”), el mundo fenoménico y el mundo nouménico. *Porque* somos simultáneamente habitantes de dos mundos, nuestra condición nouménica es imperativa respecto de nuestra condición fenoménica. No acatar la ley moral equivaldría, por eso, a negar de nuestra propia condición de seres racionales. Kant asegura la

obligatoriedad de la norma moral asociándola a la definición misma de la naturaleza humana. Pero ésta es justamente su debilidad. La norma es obligatoria y universal sólo porque reposa sobre un postulado ontológico que equivale a una petición de principio. Por eso, si se comparte el diagnóstico kantiano acerca de la coexistencia de criterios morales relativos, y si se comparte además el interés por hallar una norma que se imponga necesariamente por encima de todos ellos, es preciso buscar un fundamento menos vulnerable o adoptar una estrategia más persuasiva.

Pero, ¿a qué podemos recurrir? La insuficiencia del modelo kantiano puede ser detectada igualmente en muchas otras concepciones alternativas de menor o igual importancia, pues en todas ellas se hace valer, como punto de apoyo de la argumentación moral, un postulado lógico u ontológico de dudosa consistencia: el egoísmo natural, la solidaridad natural, la preexistencia de un orden cósmico o un orden divino, una definición previa de la utilidad, etc. Pues bien, es frente a esta situación aparentemente aporética que surge el programa de una ética discursiva con la convicción de hallar una respuesta satisfactoria a la pregunta kantiana sin incurrir en el mismo error conceptual. Se llama *ética discursiva* porque recurre al lenguaje —más exactamente: al discurso argumentativo— como el instrumento que puede permitir superar la dificultad de los modelos anteriores. En efecto, el lenguaje es una instancia última, en el sentido en que no podemos remitirlo a una instancia previa sin incurrir en circularidad lingüística. Y el lenguaje posee además una estructura tal que permite la expresión individual sobre la base de reglas generales de funcionamiento y combinación. Hay pues, al parecer, en él los elementos que harían posible una reformulación del imperativo moral kantiano, sin necesidad de apelar a peticiones de principio de ningún tipo. Dice justamente Habermas: “En los últimos años, Karl-Otto Apel y yo hemos emprendido la tarea de reformular la concepción moral kantiana con los recursos de la teoría de la comunicación, en vistas a abordar la cuestión de la fundamentación de las normas”¹. Trataré, a continuación, de explicar en qué consiste este proyecto de ética discursiva de Habermas, planteando eventualmente ciertas reservas con respecto a la consistencia de la solución propuesta. Veremos, en una primera parte, cómo define y caracteriza Habermas la ética discursiva, utilizando como contraste la concepción kantiana que le sirve de fuente de inspiración. En la segunda

1. J. Habermas, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, en: W. Kuhlmann (Editor), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 16.

parte, desarrollaremos los rasgos enumerados por Habermas en una forma más argumentativa, tratando de mostrar, por así decir, cómo cada uno de ellos exige al siguiente. Esta segunda parte, que llamaremos “el programa de la ética discursiva”, está dividida a su vez en cuatro puntos: 1) El objeto de la ética, 2) Verdad y rectitud normativa, 3) La lógica del discurso práctico y 4) La fundamentación última de la ética.

I. ¿QUE ES UNA ETICA DISCURSIVA?

Las palabras de Habermas a las que aludía están tomadas de la conferencia inaugural a su cargo en un coloquio de filosofía sobre el tema que nos ocupa, convocado por él y Karl-Otto Apel en marzo de 1985 en la ciudad de Frankfurt. El motivo de la convocatoria era precisamente someter a discusión entre los filósofos invitados el programa de la ética discursiva que ambos habían ya desarrollado durante años. Al inicio de su conferencia inaugural, Habermas resumió sintéticamente las características esenciales de este programa.

La ética discursiva, nos dice allí, es, al igual que la de Kant, una ética *deontológica, cognitiva, formalista y universalista*².

Es una ética *deontológica* porque se ocupa sólo del deber-ser de las normas relativas a la acción, es decir, se ocupa sólo de su obligatoriedad. En esto se diferencia de las éticas clásicas, para las cuales el objeto de la reflexión estaba constituido por todas las cuestiones relativas al bien o a la “buena vida”. Para Kant, o para la ética discursiva, en cambio, el problema se reduce exclusivamente a la rectitud (o a la justicia) de las acciones humanas. Lo que se trata de determinar, en este caso, es la validez de las acciones respecto de ciertas normas o la validez de las normas respecto de ciertos principios.

Es una ética *cognitiva* porque entiende la rectitud de las normas en analogía con la verdad de las proposiciones. Por cierto, no identifica ambas cosas, como tampoco lo hizo Kant, pero interpreta sí las pretensiones prescriptivas de una norma de modo análogo a las pretensiones descriptivas de una verdad: lo que se quiere destacar en ambos casos es la necesidad de recurrir argumentativamente a buenas razones que sirvan de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. Sostiene por eso Habermas que la

Ibid., pp. 17-19.

pregunta central de una ética cognitiva es: “¿Cómo se pueden fundamentar las proposiciones normativas?”³.

Es, además, una ética *formalista* porque propone un principio de justificación de las normas que no diferencia a éstas últimas respecto de su contenido, sino tan sólo respecto de las condiciones de su universalización posible. En el caso de Kant, este principio es el imperativo categórico, por medio del cual no se establece qué acción específica es buena, sino qué condiciones debe satisfacer cualquier acción para poseer dignidad moral. Pero hay una dificultad adicional en el modelo kantiano, que consiste en el carácter monológico y solipsista de la actitud subjetiva que examina las propias máximas. Para sortear estos escollos, la ética discursiva se separa aquí de Kant y establece un criterio diferente, llamado, en términos generales, “el procedimiento de la argumentación moral” (“*das Verfahren der moralischen Argumentation*”) o “el procedimiento del discurso práctico” (“*das Verfahren des praktischen Diskurses*”). Sobre la base de este criterio, que explicaremos más adelante, la ética discursiva propone un principio formal de discernimiento de la validez de las normas —el principio “D” (por “*Diskursethik*”)—: “sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan obtener el asentimiento de todos los implicados en cuanto participantes de un discurso práctico”⁴. Y propone, además, un segundo principio formal que reemplace al imperativo categórico en el interior del discurso práctico, vale decir, un principio de universalización (principio “U”) que cumpla el papel de regla de argumentación. El principio “U” dice: “En el caso de normas válidas, los resultados y efectos secundarios que se sigan de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deben poder ser aceptados por todos sin presión alguna”⁵. Se trata de “principios” (“*Grundsätze*”) y no de “postulados”, como traduce Ramón García Cotarelo en su desastrosa versión de *Conciencia moral y acción comunicativa*⁶, pues a ellos se debe llegar, por un mínimo de coherencia con las propias hipótesis, a través de algún tipo de justificación argumentativa. Este es precisamente el reto que afronta la ética discursiva en sus pretensiones de universalidad.

3. *Ibid.*, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Ibidem*.

6. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Barcelona: Ed. Península, 1985.

Ella es así, finalmente, una ética *universalista* en el sentido en que aspira a proponer un principio moral que posea validez universal y que sea resistente, por tanto, a las críticas del relativismo cultural y del relativismo histórico. No pudiendo recurrir al sustrato ontológico que le permitía a Kant hablar de la libertad como un *factum* de la razón, también en este caso la fundamentación debe ser buscada por una vía alternativa. “Tenemos que poder demostrar” —escribe Habermas— “que nuestro principio moral no es un mero reflejo de los prejuicios actuales del europeo adulto, blanco, varón y burguesmente educado”⁷. La vía alternativa de fundamentación es la vía procedimental del discurso argumentativo. Enunciada en forma de tesis, sobre la que volveremos luego, esta vía es la siguiente: todo aquel que participa en una argumentación presupone, en un sentido pragmático, que todos los interlocutores son en principio libres y colaboran, en igualdad de condiciones, en la búsqueda de la verdad, no sometiéndose sino a la evidencia del mejor argumento. El carácter normativo de estas presuposiciones no es sugerido desde el exterior de la praxis argumentativa, sino es hecho valer más bien implícitamente por cada una de las intervenciones en dicha praxis, incluyendo aquella de quien pretende poner en cuestión la validez del modelo mismo.

Pero veamos más en detalle cada una de estas cuatro características de la ética discursiva. Habermas ha escrito un texto con el título *Ética discursiva —Notas sobre un programa de fundamentación*⁸, en el que presenta estas características en una secuencia lógica más expositiva. Seguiré en líneas generales el texto de Habermas, empezando por la cuestión del carácter deontológico de la ética o, dicho en otros términos, empezando por explicar cuál es el *objeto* de la ética.

II. EL PROGRAMA DE FUNDAMENTACION DE LA ETICA

1. *El objeto de la ética*

A fin de tipificar los fenómenos de los que debe ocuparse una ética filosófica, Habermas recurre inicialmente a los análisis fenomenológicos de la moral efectuados por Peter F. Strawson en su famoso escrito *Freedom and*

7. J. Habermas, “Moralität und Sitlichkeit...”, *o.c.*, p. 18.

8. En: *Conciencia moral y acción comunicativa, o.c.*, pp. 57-134.

*Resentment*⁹. Strawson muestra la peculiaridad de los sentimientos morales valiéndose del significativo ejemplo del resentimiento. En él se pone de manifiesto un sentimiento de indignación frente a determinada actitud de otra persona que es experimentada como un agravio. El resentimiento es, en tal sentido, expresión de un enjuiciamiento moral, vale decir: implica una interpretación valorativa de la actitud del otro sobre la base de ciertas expectativas compartidas por ambos. El ejemplo del resentimiento desarrollado por Strawson le sirve a Habermas para destacar cuatro rasgos del fenómeno moral:

- a) El resentimiento, como reacción personal del agraviado, sólo es posible en la actitud performativa de los participantes en la interacción, es decir, sólo es comprensible en los roles de la primera y la segunda persona. Desde la perspectiva objetivante de un observador que no participa en la interacción (el rol de la tercera persona), pierde sentido moral este fenómeno específico.
- b) La observación anterior tiene como consecuencia metodológica que el filósofo de la moral debe adoptar una perspectiva que le permita percibir los fenómenos morales como tales, es decir, debe adoptar la perspectiva de un *participante* en la interacción y no la de un *observador*. Sólo así estará en capacidad de captar la compleja variedad de matices de los sentimientos de aquellos que comparten una misma forma de vida —en el caso del resentimiento: las reacciones de indiferencia, desprecio, animadversión, aliento, confianza, desesperación, etc. De este modo se establece una primera demarcación frente a aquellas concepciones éticas que, adoptando el punto de vista del observador, se cierran ellas mismas el acceso a las intuiciones morales de la praxis cotidiana.
- c) En tercer lugar, el carácter moral del resentimiento no se debe exactamente a que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas, sino se debe más bien al hecho de que se ha transgredido “una expectativa normativa subyacente” (“eine zugrunde liegende normative Erwartung”)¹⁰, expectativa que —en opinión de Habermas— tendría validez para todos los que pertenecen a un grupo social o, eventualmente,

9. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, Londres 1974.

10. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, o.c., p. 65. Citaré, en adelante, entre paréntesis también la edición original (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983; en este caso: p. 58), pues la versión española contiene errores graves.

para todos los sujetos responsables en general. Esta es, como puede comprenderse, la observación que más interesa a Habermas, porque pone al descubierto la pretensión o la expectativa universalista de las actitudes morales. “Únicamente la pretensión de validez *universal* otorga a un interés, una voluntad o una norma, la dignidad de la autoridad moral”¹¹.

- d) Finalmente, parece existir una relación intrínseca entre la autoridad de las normas vigentes y la peculiar pretensión impersonal con que éstas hacen su aparición, vale decir: a las normas se puede recurrir de modo impersonal porque se sobreentiende que ellas gozan de algún tipo de evidencia tácita para todos. La indignación reposa, en último término, “en un contenido cognitivo”¹²; quien se indigna, cree tener razones para pensar que se ha violado una expectativa normativa y presupone además que el culpable puede justificar su actitud o inclusive cuestionar la validez de la expectativa normativa. Con estas reflexiones pasa Habermas del carácter deontológico al carácter *cognitivo* de la ética, resumiendo lo dicho hasta aquí de un modo muy elocuente: “*Deber* hacer algo significa *tener razones* para hacer algo”¹³.

El resultado de estas reflexiones preliminares (o “propedéuticas”, como las llama Habermas) consiste pues en que los enunciados morales, aun siendo comprensibles sólo desde la perspectiva del participante en la interacción, poseen una estructura análoga a la de los enunciados veritativos, al menos en la medida en que poseen una validez universal o impersonal, fundamentada implícitamente y criticable por medio de razones. Pero se trata tan sólo de una analogía y no de una identidad. Buena parte de las distorsiones o malentendidos del discurso moral se deben justamente a la pretensión de identificar ambos tipos de enunciados o de asimilar uno al otro (el valorativo al aseverativo). Esto es lo que ocurre, por lo general, cuando se sostiene que el modelo de verdad proposicional es el único que permite la fundamentación de las pretensiones de validez; de ser así, no es difícil desautorizar luego todo intento de fundamentación moral. Lo que Habermas se propone, en cambio, es explicar con más detenimiento la estructura de los enunciados morales, destacando no sólo su similitud sino también sus diferencias respecto de los enunciados

11. *Ibid.*, p. 66 (p. 59).

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*

aseverativos. Para evitar por eso los malentendidos habituales, conviene distinguir la pretensión de validez propia de los enunciados morales —la “rectitud normativa” (“die normative Richtigkeit”)— de aquella de los enunciados aseverativos —la “verdad” (“die Wahrheit”)—. Se trata, en resumidas cuentas, de proseguir la reflexión ética con los medios de una lógica de la argumentación moral.

2. Verdad y rectitud normativa

Las consideraciones sobre la fenomenología moral de Strawson han demostrado que las pretensiones de validez de los sentimientos morales son perceptibles sólo desde la perspectiva del agente y en el interior de una forma de vida específica. El tránsito deseado hacia una teoría de la argumentación debe buscarse por eso en el análisis de estas formas de vida —en el lenguaje técnico del mismo Habermas: “en el horizonte del mundo de la vida”¹⁴. Este es, en efecto, el tema y el sentido de la argumentación del primer volumen de la *Teoría de la acción comunicativa*¹⁵. Allí se lleva a cabo un análisis pragmático de las diferentes actitudes y pretensiones puestas en juego en la interacción social, utilizando casos paradigmáticos (al estilo de Strawson) que puedan servir luego de base para establecer una tipología de la acción y del discurso que le es correspondiente. Esta tipología —cuyo origen no es el caso explicar ni cuestionar aquí¹⁶— se presenta del modo siguiente: Es posible identificar, en nuestra praxis cotidiana, tres tipos diferentes de acción, en cada

14. *Ibid.*, p. 77 (68).

15. Dice allí justamente Habermas: “Pienso que el concepto de racionalidad comunicativa, que se refiere a una conexión sistemática, hasta hoy todavía no aclarada, de pretensiones de validez, tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación” (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987, tomo I, p. 36; cf. igualmente tomo I, p. 43 ss.).

16. Me he ocupado más detenidamente del origen y la función de esta tipología, así como de la concepción de la modernidad de Habermas, en dos trabajos a los que remito en el contexto de la presente discusión: M.G., “Como el ave Fénix renaciendo de sus cenizas”. El resurgimiento de la racionalidad moderna en la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas”, en: *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Lima) I, 1987, pp. 73-95 (trabajo aparecido igualmente, con algunas modificaciones, en: *Opciones* (Santiago) 16, mayo-agosto 1989, pp. 141-156, bajo el título “Sobre el inacabado proyecto de la modernidad”) y M.G., “Modernidad sin alternativa. Sobre las condiciones universales de la racionalidad en J. Habermas”, de próxima aparición en las Actas del coloquio sobre “Modernidad en América Latina y en los Andes”, organizado por el Centro Las Casas, en Lima, en febrero de 1990.

uno de los cuales parece constatarse una relación distinta con el mundo, una distinta pretensión de validez y una manera diversa de utilizar el lenguaje en beneficio de la respectiva pretensión de validez. A estos tres tipos de acción, presentados tipológicamente en forma aislada, subyace un modelo de *acción comunicativa* conformado por las presuposiciones igualitarias y consensuales que hacen posible el intercambio mismo de razones.

El primer tipo es el de la *acción teleológica* (“teleologisches Handeln”). A través de ella el actor se refiere a un *mundo objetivo* o un mundo de hechos, en el cual pretende hacer valer, implícita o explícitamente, la *verdad* de sus enunciados o la eficacia de sus acciones mediante un *discurso teórico*. El segundo tipo es el de la *acción regulada por normas* (“normgeleitetes Handeln”), a través de la cual el actor, presuponiendo por cierto el mundo objetivo, se refiere a un *mundo de reglas de comportamiento sociales*, en el cual pretende hacer valer la *rectitud* (“Richtigkeit”) de su propio comportamiento respecto de una norma o la rectitud de la norma misma, por medio de un *discurso práctico*. El tercer tipo es el de la *acción dramaturgica* (“dramaturgisches Handeln”), a través de la cual el actor se refiere al *mundo subjetivo* de sus propios sentimientos pero representándolos ante un público (vale decir, aquí el “mundo” es el actor mismo); en tal mundo, el actor pretende hacer valer la *veracidad* (“Wahrhaftigkeit”) de sus expresiones por medio de una *crítica estética o terapéutica*. (En este último caso Habermas habla de “crítica” y no de “discurso” debido a la asimetría de la relación establecida entre los actores. Ni en el caso de la revelación de los propios sentimientos ni en el de la terapia analítica, se cumplen las condiciones de comunicación en sentido estricto: en el primero, debido a la imposibilidad del oyente de poner a prueba las afirmaciones del actor; en el segundo, debido a la disparidad de condiciones del paciente y el analista.)

El tipo de *acción comunicativa* (“kommunikatives Handeln”), por su parte¹⁷, presupone la existencia del lenguaje como un *medium* en el que se reflejan las otras tres “referencias al mundo” de los actores. Cualquiera de los otros tipos de acción cuenta igualmente con el lenguaje, pero de una forma unilateral: el modelo teleológico instrumentaliza el lenguaje en función de

17. Aunque tengo ciertas dudas, me parece que, en su programa de fundamentación, subsume Habermas tácitamente el modelo de la acción comunicativa bajo el paradigma de la rectitud normativa, pues no veo de qué otro modo podría garantizar la normatividad de la acción comunicativa.

determinados fines, el modelo normativo lo reduce a la transmisión de valores colectivos y el modelo dramático se concentra en su capacidad expresiva. “Sólo el modelo comunicativo de la acción” —concluye Habermas— “presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin limitaciones (unverkürzte Verständigung)”¹⁸. El entendimiento mutuo (“Verständigung”) cumple la función de un mecanismo de coordinación de las acciones en la medida en que “los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros”¹⁹.

La presentación de esta tipología no debe hacernos perder de vista, sin embargo, el hilo de la argumentación. Lo que nos interesa aquí es exclusivamente la relación entre el primer y el segundo tipo de acción o, más exactamente, entre el primer y el segundo tipo de *discurso* (el discurso aseverativo y el discurso regulativo), por medio de los cuales se hacen valer diferentes pretensiones de validez (la verdad y la rectitud normativa).

A primera vista, podría parecer que entre ambos tipos de enunciados existe una perfecta analogía, en la medida en que los *enunciados aseverativos* se comportarían frente a los *hechos* de forma similar a como lo harían los *enunciados normativos* frente a las *relaciones interpersonales legítimas*. No obstante, es posible detectar una importante asimetría, que obligará a desarrollar una lógica del discurso práctico diferente de la lógica del discurso teórico (éste es, en último término, el objetivo al que apunta Habermas).

La diferencia fundamental reside en el hecho de que los enunciados normativos no sólo nos remiten a pretensiones normativas de validez, sino además a las *normas vigentes mismas*, de las cuales no hay equivalente alguno en el caso de los enunciados aseverativos. En otras palabras: las normas poseen —al decir de Habermas— un tipo muy peculiar de “objetividad”²⁰ o —en términos no habermasianos— de existencia social que las distingue estructuralmente de la realidad natural. Puede decirse por eso que “a diferencia del orden de la naturaleza, frente al cual asumimos una actitud objetivante, el

18. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, o.c. tomo I, p. 137.

19. *Ibid.*, tomo I, p. 143.

20. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, o.c., p. 80 (p. 71).

orden de la sociedad, que podemos aceptar o rechazar, no está constituido *independientemente de su validación (geltungsfrei)*"²¹. La relación existente entre el lenguaje y el mundo social es por eso, en el caso de las pretensiones normativas de validez, una relación de dependencia recíproca, pues el mundo social encarna objetivamente pretensiones expresadas en el discurso práctico, pero este discurso a su vez anima o transforma la vigencia de las normas.

Esta peculiaridad de las pretensiones normativas de validez nos permite entender asimismo el "carácter ambivalente del deber-ser" de las normas²². Si la existencia de un *hecho* puede bastar para determinar la *verdad* de un enunciado, la existencia (digamos: la *vigencia* fáctica) de una norma no basta en modo alguno para determinar su *validez*. La ambivalencia consiste pues, de una parte, en que puede haber buenas razones para considerar injustificada la pretensión de validez de una norma vigente, y, de otra parte, en que la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo respecto de la validez de una norma no implica necesariamente su vigencia fáctica.

Todas estas consideraciones muestran la estrecha relación existente entre el juicio moral y su objeto, y nos obligan a recurrir a una lógica del discurso práctico. Retomando los términos de la presentación inicial, podríamos decir que la constatación del carácter deontológico y cognitivo de la ética constituye un problema cuya solución sólo parece viable por medio de un principio *formal* y de su justificación argumentativa.

3) *La lógica del discurso práctico*

Para exponer la lógica del discurso práctico, Habermas se apoya en la conocida obra de Toulmin (*The uses of argument*), sometida ya a crítica por él en escritos como "Teorías de la verdad" y *Teoría de la acción comunicativa*²³. En ellos, Habermas ha tratado de explicar que la teoría de la argumentación debe ser desarrollada a la manera de una "lógica informal",

1. *Ibid.*, p. 80 (pp. 70-71).

2. *Ibid.*, p. 81 (p. 71).

3. Cf. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", en: H. Fahrenbach (Editor), *Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen: Neske, 1973, pp. 211-265; J.H., *Teoría de la acción comunicativa, o.c.*, tomo I, "Excurso sobre teoría de la argumentación", pp. 43-49.

pues no parece posible llegar a un acuerdo vinculante sobre cuestiones teóricas o cuestiones morales, ni por vía deductiva ni por vía de evidencias empíricas. En el primer caso, no se llega a ningún contenido sustancial nuevo; en el segundo, los contenidos sustanciales no logran obtener un fundamento último inequívoco. Pero si ante esta situación, el discurso teórico puede recurrir a las diferentes versiones del principio de inducción para sortear el escollo, el discurso práctico se halla igualmente en necesidad de recurrir a un “principio puente” que cumpla una análoga función. Esto es lo que explica, piensa Habermas, que todas las investigaciones sobre la argumentación moral coincidan en la necesidad de introducir un principio moral que haga las veces del principio de inducción en el ámbito teórico.

Esta función no es otra que la atribuida por Kant al imperativo categórico. El imperativo kantiano nos ofrece un criterio para diferenciar, en el ámbito de la praxis, los enunciados singulares de los principios universales. Puede ser entendido *stricto sensu* como un *principio de universalización* de las máximas subjetivas. De inspiración kantiana son igualmente los principios propuestos por John Rawls (el “reflective-equilibrium”), por G.H. Mead (el “ideal-role-taking”) y por muchos otros autores preocupados por establecer las condiciones de universalización de las normas morales.

Ahora bien, como vimos al comienzo, el modelo de Kant se halla expuesto al peligro solipsista debido a que el examen de las máximas es efectuado de manera privada y monológica. Ello explica la modificación que hace Habermas del principio moral —el *principio “U”*—, que vuelvo a citar aquí en una versión ligeramente modificada: “Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se sigan (previamente) de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las alternativas conocidas)”²⁴.

Si retomamos además el resultado de los análisis de Strawson, podremos entender mejor el sentido de este principio “U”. Las pretensiones de validez normativas emergen sólo en el seno de una praxis comunicativa —en un “mundo de la vida”—, donde existe ya un conjunto de normas vigentes con un respaldo consensual. Al participar en la discusión moral, al aplicar el

24. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa, o.c.*, pp. 85-86 (pp. 75-76).

principio “U”, los agentes hacen explícita la desaparición puntual del consenso y demuestran su interés por restablecerlo. “Las argumentaciones morales sirven pues para restaurar consensualmente los conflictos de la acción”²⁵.

Pero este principio de universalización, de tan importantes consecuencias para la ética, debe hallar a su vez una fundamentación que lo exima del riesgo de una nueva petición de principio o de la sospecha, ya mencionada, de la falacia etnocéntrica.

4. *La fundamentación última de la ética discursiva*

No pudiendo recurrir Habermas a la fundamentación kantiana del *factum* de la razón por reposar sobre un postulado ontológico inconsistente, la empresa misma de fundamentación parece hallarse confrontada al famoso “Trilema de Münchhausen” que Hans Albert aplicara, en su *Tratado sobre la razón crítica*, al terreno de la filosofía práctica. El trilema asegura que, en la búsqueda de un principio universal, el fundacionalismo se ve obligado a elegir entre tres alternativas igualmente inaceptables: el regreso al infinito, la interrupción arbitraria de la cadena deductiva o la circularidad. Habermas afirma, por su parte, que el trilema es válido sólo para el caso en que se opere con un concepto de fundamentación de tipo *semántico*, es decir un concepto que se orienta por a relación deductiva entre enunciados y que se apoya exclusivamente en la noción de implicación lógica. Semejante fundamentación deductiva está efectivamente vedada para el principio “U” del discurso práctico; aspirar a ella sería una vana ilusión.

La fundamentación a la que aspira la ética discursiva es de otro tipo, pues se refiere a las relaciones pragmáticas entre actos de habla de tipo argumentativo. Sin compartir en su totalidad el programa de fundamentación última de K.O. Apel, Habermas hace suya la estrategia de éste último respecto de la fundamentación trascendental con recursos de la pragmática lingüística. Apel se vale de la idea de la *contradicción performativa* en la que incurriría todo aquél que, por medio de la argumentación, pretendiese negar la validez universal de las reglas de la argumentación, es decir, de las reglas que hacen posible su misma objeción. La idea de la “sola argumentación” (“die Argumentation überhaupt”) hace las veces en Apel del principio trascendental

5. *Ibid.*, p. 87 (p. 77).

kantiano del “yo pienso”, en el sentido en que posee autorreferencialidad fundante, más allá de la cual no es posible ir.

Habermas no comparte, sin embargo, la pretensión de Apel de acceder a una fundamentación *última*, pues la considera excesiva como pretensión y por demás innecesaria. Le basta con otorgar plausibilidad, frente al escéptico o a cualquier objetor de su modelo, al principio de universalización contenido en las condiciones mismas de la argumentación pragmática. Pero si en algo se diferencia la propuesta de Habermas de la de Apel es en el punto de partida, que aquí hemos caracterizado siguiendo la fenomenología moral de Strawson, y que en la *Teoría de la acción comunicativa* se expresa por medio de la noción de “mundo de la vida”. La referencia a este sustrato histórico como marco de referencias del discurso moral, hace posible una refutación más persuasiva del escéptico, pues convierte la discusión con él no sólo en un asunto de opiniones argumentativas, sino también de reglas sociales de conducta. El “mundo de la vida” de Habermas es en cierto modo un debilitamiento de las pretensiones absolutas de la razón normativa (y de las pretensiones de su obra precedente), pero es al mismo tiempo un paso, aunque sea un pequeño paso, que lo acerca al mundo ilógico en que los mortales hacemos no siempre lo que se supone racional.

Pontificia Universidad Católica del Perú
Apartado 1761. Lima, Perú