

CONSIDERACIONES PARA UNA “ÉTICA DEL DISCURSO”

Gabriela Kraemer BAYER
UNAM-México

RESUMO

Trata-se de um artigo desenvolvido em vista da apresentação da obra de Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, no seminário de História da Filosofia na América Latina, sob a direção de Dussel, no UNAM, no México. O artigo descreve a Ética do Discurso e apresenta a seguir as críticas de vários autores e as respostas de Habermas a estas críticas.

RÉSUMÉ

Il s'agit d'un article développée d'après une présentation de l'oeuvre de Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, dans le séminaire d'Histoire de la Philosophie en Amérique Latine, sous la direction de Dussel, dans l'UNAM, au México. L'article décrit l'Étique du Discours et présente ensuite les critiques de plusieurs autres et les réponses d'Habermas à ces critiques.

En el seminario de Historia de la Filosofía en América Latina, dirigido por el Dr. Enrique Dussel (UNAM México), me tocó informar sobre la obra de Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991. El libro de Habermas es una compilación de varios artículos escritos entre 1984 y 1988. En su mayoría son una respuesta a observaciones críticas de diversos autores a la Ética del Discurso defendida por Jürgen Habermas. Voy a prescindir de la secuencia del texto, me atendré a un esquema que me permita tratar en forma integrada, la problemática que se desarrolla en los distintos artículos. Empezaré por describir la Ética, o más bien la “moral”, del discurso con todas las precisiones que

aparecen en los cinco primeros artículos. Trataré después las observaciones críticas de diversos autores con las correspondientes respuestas de Habermas, basándome en el último artículo que lleva el mismo nombre del libro.

1. LA "MORAL DISCURSIVA"

Desde 1988, en un artículo especialmente claro y convincente, dedicado a su hija Judith, Habermas distingue entre ética y moral discursiva. De lo que aquí se trata es de proporcionar las bases para una "moral discursiva".¹

Las éticas clásicas se referían a preguntas acerca de la vida buena, en cambio la ética kantiana trata los problemas relativos a la acción justa. El problema básico a ser explicado por las éticas deontológicas es la obligatoriedad (Sollgeltung) de preceptos y normas. Estas entienden la justeza de las normas en analogía con la verdad de proposiciones asertóricas, por lo que se habla también de éticas cognotivistas. Se trata de contestar a la pregunta acerca de cómo justificar las expresiones normativas. Se habla también de ética formal porque todos los seres dotados de razón deben de poder asentir a lo que se justifica moralmente ("Was im moralischen Sinne gerechtfertigt ist, müssen alle vernünftige Wesen wollen können", p. 12).

La Ética del Discurso, (o más bien "moral discursiva") pone en lugar del imperativo categórico el siguiente principio "D":

"D" Solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico. ("das nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines prahischen Diskurses finden könnten"; p. 12).

Al principio "D" se llega con el procedimiento "U". Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas, en beneficio de cada uno, deben poder ser aceptados libremente por todos. ("bei gültigen Normen müssen Ergebnisse un Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können"; p. 12)

La fundamentación de este principio se deduce de las condiciones pragmáticas de la argumentación. Una ética formal proporciona una regla que explica cómo debe verse algo desde el punto de vista moral. Rawls² consideraba que la justeza del procedimiento se lograría imaginando una "situación original" en la que los implicados se encontrarían, en desconocimiento de su condición social real, en igualdad de condiciones. G.H. Mead³, en cambio, considera necesario que el sujeto que realiza el juicio moral asuma en su imaginación los roles de todos los posibles afectados por la norma o acción en cuestión.

Frente a ambos procedimientos la moral discursiva tiene ventajas. Por una parte, porque la operación imaginaria que requiere la moral discursiva no tiene una carácter ficticio, ya que ésta siempre se lleva a cabo en la práctica argumentativa.

Por otra parte, la asunción de los roles que en Mead es una operación limitada a un ámbito local, por estar basada en la capacidad intuitiva de ponerse en lugar del otro, en la moral discursiva se amplía con las posibilidades de abstracción que se abren al transformarse el modelo de intercambio de roles a una forma reflexiva de la acción comunicativa, la argumentación (pp. 13 y 58-61)

La moral discursiva aclara también cómo el principio de justicia y el de benevolencia, de los que habla W. Frankena⁴, pueden retrotraerse a una única raíz moral. Habermas parte de una teoría evolutiva de la sociedad cuyo eje sería una creciente individuación; en el origen se encontraría la estructura misma del lenguaje. Este proceso de individuación va acompañado de una creciente dependencia de una red sutil de recíproca necesidad de protección. La consecuencia es una constitucional amenaza, una crónica labilidad de la identidad. Todas las morales giran alrededor de los temas de trato justo, solidaridad y bienestar común; estas son intuiciones que se pueden retrotraer a la esperanza de reciprocidad de la acción comunicativa (p. 16):

"Toda moral autónoma tiene que resolver dos cuestiones al mismo tiempo: 1) hacer valer la inviolabilidad del individuo socializado en tanto que exige trato igual, y por lo mismo igual

respeto a la dignidad de cada uno; 2) proteger la relación intersubjetiva de recíproco reconocimiento, en tanto que exige solidaridad de los miembros de la sociedad en la que se socializaron" (p. 70).

Las dos tradiciones de la filosofía moral, especializadas la una en problemas de justicia y la otra en la vida buena, que Hegel pretendía reunir en la *Sinlichkeit*, la moral discursiva las reúne, con medios kantianos. La moral discursiva aventajaría a las éticas de la vida buena por el hecho de que rebasa las condiciones concretas de una forma de vida. Por otra parte, ampliaría el concepto deontológico de justicia kantiano con aquellos aspectos estructurales de la vida buena que se pueden separar, bajo el punto de vista general de una socialización comunicativa, de las totalidades de formas de vida específicas (p. 20).

¿Cuáles serían las condiciones en que puede surgir, y después operar, una moral discursiva?⁵

En una forma de vida guiada por la *Sinlichkeit* las obligaciones están entretendidas con costumbres concretas de tal forma que alcanzan su evidencia desde un saber de fondo incuestionable. De esta manera los problemas de justicia se presentan como cuestiones de la vida buena desde siempre respondidas.

Desde la óptica moralizante de un participante en el discurso, esta unidad se divide en problemas de justicia que pueden resolverse racionalmente, y preguntas evaluativas que sólo se pueden resolver desde el horizonte histórico concreto de una forma de vida. Se presentan entonces problemas morales, éticos y pragmáticos que la teoría discursiva enfrenta de diferente modo.

a) Los problemas pragmáticos se resuelven encontrando la técnica, estrategia o programa adecuados para la consecución de un fin.

b) Los problemas éticos se refieren a la clase de vida que se quiere llevar y a la clase de persona que se quiere ser. Se refieren a preguntas clínicas acerca de la vida buena o feliz. A éstas se puede responder por la vía hermenéutica de la autocomprensión. El máximo bien es aquí una vida autárquica, valiosa en sí misma.

c) La pregunta acerca de ¿qué debo hacer? se resuelve de un modo diferente cuando mis acciones afectan los intereses de

otros engendrando conflictos. Entonces se trata de resolverlos imparcialmente, esto es desde el punto de vista moral.

Según Kant, las máximas son reglas de acción más o menos triviales, consagradas por la costumbre. Las máximas representan un punto intermedio entre el juicio ético y moral, ya que se pueden cuestionar desde los dos puntos de vista: Se puede preguntar si una máxima corresponde a la imagen de la persona que se quiere ser. La misma máxima puede ser cuestionada también desde el punto de vista moral; si de acuerdo a mi modo de ver, el seguimiento general de la misma sería adecuado para regular nuestra convivencia. Sin embargo, aquí se trata aún de un punto de vista moral estrecho, ligado a la perspectiva del individuo. Solamente cuando la norma se plantea desde la perspectiva de todos los implicados, se responde moralmente acerca de lo que se debe hacer. Las normas morales son categóricas, obligatorias e independientes, tanto de objetivos o preferencias subjetivas, como de mis objetivos absolutos acerca de una vida, para mi, buena o acertada. Lo que se debe de hacer, tiene aquí el sentido de que es justa y por lo tanto obligatoria tal acción.

A cada una de estas formas de la razón práctica corresponde una forma diferente de voluntad. A la razón pragmática corresponde la libre elección de medios adecuados a fines. A la razón ética corresponde la fuerza de voluntad para realizarse en forma auténtica; y a la razón moral una voluntad autónoma del sujeto capaz de juzgar moralmente, una voluntad totalmente racional.

Estos diferentes aspectos de la razón práctica se complementan mutuamente, pero las tres grandes tradiciones filosóficas se han especializado cada una en uno de ellos. Para Kant la razón práctica era sinónimo de moralidad. Para el empirismo, la razón prácticas se reducía al aspecto pragmático, y en la tradición aristotélica la capacidad de juicio se refiere a la vida buena.

Para los tres aspectos de la razón práctica la relación razón y voluntad es también diferente. En el caso de la razón pragmática la validez de una recomendación estratégica es independiente del hecho de que el destinatario la lleve a cabo o no. En discursos éticos existenciales razón y voluntad se suponen

mutuamente. Discursos práctico-morales requieren, en cambio, la ruptura con todos los supuestos de la acostumbrada y concreta *Sittlichkeit* y el distanciamiento de los contextos de vida en los cuales está entregada la identidad; aunque esta ruptura no implica el distanciamiento de la actitud de participante en el discurso.

En el caso de las normas fundamentadas a partir de discursos morales, se presenta el problema de cómo pueden ser aplicadas. La justificación de las normas se realiza en condiciones de abstracción, por lo que sólo pueden ser aplicables, sin problemas, en aquellos casos concretos semejantes a la situación *standard* considerada para elaborar la norma. En las demás situaciones la aplicación de la norma requiere de una clarificación argumentativa propia. Pero la argumentación para la aplicación de las normas, al igual que la encaminada a la justificación de las mismas, es un asunto exclusivamente cognitivo, independiente de la voluntad para actuar de acuerdo a las normas consideradas justas.

La característica precisamente de una voluntad autónoma, que es obligada por una razón moral, es el hecho de que pudiera actuar de otra manera. Pero esta autonomía sólo puede pedirse a alguien en un contexto social que ya es racional, esto es, que asegure que una motivación basada en buenas razones no se contraponga a los propios intereses. La exigibilidad de normas morales esta ligada a las condiciones que aseguran un seguimiento general de las mismas. Requiere por tanto instituciones adecuadas y la interiorización, en el proceso de individuación, del punto de vista moral (p. 92-94).

Hasta ahora se había tratado la razón práctica respondiendo a la pregunta *qué debo hacer?*, en singular. Cuando ésta se plantea en plural, la perspectiva cambia. Los discursos pragmáticos llevan a compromisos en cuanto los intereses propios y los ajenos entran en conflicto. En discusiones ético-políticas se trata de aclarar la identidad colectiva, dejando lugar a la diversidad de proyectos de vida individuales. El problema de lo exigible de las normas morales motiva al paso de la moral al derecho; y con la implementación de objetivos y programas se plantean los problemas acerca de la utilización neutral del poder político. Es en este punto

que Habermas se plantea la pregunta acerca de la unidad de los tres aspectos de la razón práctica. Según el autor, ya no es posible concebir una unidad trascendental de la razón práctica según el modelo kantiano, porque al cambiar el tipo de pregunta y respuesta, cambia también el concepto de voluntad. No hay un metadiscurso que pudiera fundamentar la elección del tipo de argumentación. Esto requiere de un sentido para seleccionar los problemas el cual corresponde a una filosofía del derecho (p. 100-119).⁶

2. ACLARACIONES ACERCA DE LA MORAL DISCURSIVA

En la última parte del libro Habermas trata de responder a las observaciones que han hecho a su teoría moral autores como B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K. O. Apel, T. McCarthy, A. MacIntyre y G. Patzig.

1) B. Williams⁷ se pregunta acerca de los límites de la reflexión filosófica y concede a ésta únicamente la capacidad de asegurar reflexivamente aquellas relaciones que ya vivimos. Este es un punto de vista aristotélico que reduce la razón práctica básicamente a la autocomprensión ética y con ello a la esfera de la vida buena.

Las condiciones de vida modernas se caracterizan por una diversidad de formas de vida concreta, con valores en competencia. Esta situación obliga a la reflexión acerca del saber ético. Ante este hecho se presenta el problema de cómo puede apropiarse el ingenuo saber cotidiano sin destruirlo por medio de una objetivización teórica. ¿Cómo puede el saber ético hacerse reflexivo desde el punto de vista de los afectados? La respuesta de Williams es una reflexión colectiva acerca de la forma de vida e identidad común. En estos discursos ético-políticos (según expresión de Habermas, no de Williams) los miembros de un grupo, como miembros de una familia, habitantes de una región, ciudadanos de un Estado, pueden aclararse quienes quieren ser. Aquí se trata, si

es que la teoría puede ayudar en algo, de un saber clínico (el concepto es de Habermas), más que filosófico. La filosofía sólo puede proporcionar los rasgos generales de la autoreflexión ética y las formas apropiadas de la comunicación. Si esto es el quehacer de la filosofía, dice Habermas, entonces debería poder diferenciar y hacer valer la especificidad de las preguntas morales de las éticas. Esto es lo que B. Williams no logra. Tanto las preguntas morales como las éticas tienen que ser respondidas por los afectados. La especificidad del saber moral consiste en que requiere de la abstracción del contexto cultural concreto, en el cual queda encerrado el saber ético. La teoría moral es un asunto de reconstrucción racional de un saber intuitivo análogo a la lógica, la matemática o la gramática. Claro, en la reconstrucción la teoría moral no debe alejarse de la actitud preformativa del participante en la interacción, para no perder el contacto con el saber intuitivo que hace posible el juicio moral. Esto no lo ve Williams porque tiene un concepto empirista, limitado de saber teórico.

2) J. Rawls ha desarrollado una teoría moral reconstructiva, también a él le preocupa la relación entre razón teórica y práctica. La teoría moral como todo conocimiento tiene dos momentos complementarios: el del modelo y el del descubrimiento. Rawls concentra su teoría en el aspecto del modelo con lo que evita resolver el dilema de la verdad moral entre realismo y subjetivismo.

En el primer modelo rawlsiano de "la teoría de la justicia" el autor no se dió cuenta que el concepto de autonomía de las partes contratantes es ambiguo. Si éstos tienen sólo libertad de elección como los individuos de Hobbes, entonces sólo pueden fundamentar su acción con una racionalidad finalista de acuerdo al modelo del derecho privado. Si los individuos están dotados de libre voluntad como en el caso de Kant tienen que pactar de acuerdo a normas morales. Esta ambigüedad fue aclarada por Rawls en 1985⁸, decidiéndose por el modelo kantiano, pero manteniendo el sentido voluntarista, y descuidando el sentido epistemológico del acuerdo moral. Rawls separa no sólo el procedimiento para asegurar una voluntad racional del conocimiento teórico, sino que contrapone en

la misma forma que los neoaristotélicos el saber teórico y el conocimiento cotidiano.

3) Parte de las objeciones empiristas suponen un concepto de saber, racionalidad y verdad tomado de las ciencias naturales, donde una razón práctica kantiana no tiene cabida. Sin embargo, otro tipo de argumentos se vuelve contra la forma específica de fundamentar los principios de la moral discursiva, basada en el contenido normativo de la práctica argumentativa. A. Wellmer⁹ por ejemplo, considera que "obligaciones racionales se refieren a argumentos y obligaciones morales a personas".

Frente a esta objeción, Habermas aclara que el principio moral solamente proporciona una regla para la justificación de juicios morales. Como tal no puede obligar: ni a tomar la vía de la argumentación moral; ni a seguir lo comprendido moralmente. Sin la ayuda de los correspondientes procesos de socialización e individuación, y el trasfondo de instituciones y contextos normativos adecuados, un juicio moral aceptado como válido sólo puede asegurar al destinatario que no tiene buenas razones para actuar de otro modo.

4) Wellmer utiliza otro tipo de argumento cuando considera que el principio de universalización no es aplicable a la Ética del Discurso.

Si se entiende la pregunta moral ¿qué debemos hacer? como una pregunta concreta (según Habermas así la entiende Wellmer), realmente se necesitarían capacidades sobrenaturales para tomar en cuenta las consecuencias que el seguimiento de la norma en cuestión tendría para cada uno de los posibles afectados y, además, saber si éstos las podrían aceptar. Este mal entendido podría surgir con la formulación kantiana, que no distingue entre la justificación de las normas y su aplicación. En la moral discursiva esta diferencia es explícita. Para presentar más claramente la abstracción que implica la justificación normativa, Günther¹⁰ propuso la fórmula aceptada por Habermas: "Una norma es válida si las consecuencias de un seguimiento general en condiciones constantes, en interés de cada uno puede ser aceptado por todos". Con la cláusula de las "condiciones constantes" se pone de relieve que la norma está sujeta al tiempo histórico y al estado del conocimiento.

Con ello queda abierta la pregunta de si las normas elaboradas a partir de situaciones ejemplares o típicas serán aplicables en situaciones diferentes. Esto sólo puede resolverse con un discurso acerca de la aplicación de la norma.

5) La obligatoriedad de proposiciones normativas es análoga a la veracidad de proposiciones asertóricas, por lo que se contrapone a la concepción empirista que la reduce a una internalización de posibles sanciones y a la concepción anticognotivista que la reduce al interés mutuo en la preservación de la autoestima.

A la objeción empirista responde Habermas que la normativización moral, la relación entre razón y voluntad es tal, que una voluntad autónoma sólo se doblega ante normas racionalmente fundadas y la razón práctica sólo descubre normas que en un solo acto plantea y prescribe. La integración interna de las normas con su fundamentación forman la base racional de la validez de las normas. Esto se muestra fenomenológicamente en el sentimiento de obligatoriedad. Las sanciones no son constitutivas sino sintomáticas de la obligatoriedad de las normas.

Ernst Tugendhat¹¹ concebía la moral como un sistema de normas que subsisten en una sociedad debido a la presión social. De esta forma se da paso a una concepción moral no cognotivista, ya que actuar inmoralmente no sería un actuar irracionalmente pero acarrearía una sanción social. Por ello Tugendhat considera que hay que prescindir de una fundamentación de la moral en sentido estricto. Tugendhat relaciona la capacidad de sentir vergüenza o culpa con el status de pertenencia a una comunidad; lo que se interioriza como una sanción es el temor a ser excluido de ella. De esto deduce el autor lo que significa considerar a alguien como persona. Considerar a alguien como persona es lo mismo que considerarla miembro de una comunidad, esto es, poder seguir normas de convivencia.

Habermas se pregunta si el sentido de la reciprocidad de la aceptación puede estar, como quiere demostrar Tugendhat, en la sanción interna. Para Habermas la reciprocidad de la aceptación se basa en un sentido cognitivo de la obligatoriedad de normas. En

una sociedad moderna las bases de una identidad social abstracta estarían dadas por el status de la pertenencia a una comunidad en general, no ya a ésta o aquella en particular.

6) El punto de vista moral se diferencia de la concreta *Sittlichkeit* por un cambio de perspectiva. Se abandona la óptica surgida del particular proceso de formación ligado a una cultura y forma de vida acostumbrada, y se toma la perspectiva de una comunidad de comunicación social, espacial y temporalmente ilimitada. Esto es una idea regulativa, pero al mismo tiempo la realización de la idea forma parte de la idea misma; de lo contrario se cae en el solipsismo de la moral kantiana. Este principio de universalización sólo explicita lo que significa que una norma pretenda validez.

En los principios morales se expresa un sentido de trascendencia que ya está presente en el principio de validez de proposiciones asertóricas. Según Ch. S. Peirce es verdadero aquello que puede presentarse por medio de afirmaciones verdaderas, entendiéndose a su vez como afirmación verdadera aquella que puede pretenderse con validez frente a otro. Pero para esta concepción de verdad no basta la referencia a una comunidad de comunicación concreta, ésta tiene que idealizarse a una comunidad **ilimitada**. Así se sustituye el sentido de eternidad que tiene el **concepto de necesidad**, por una idea abierta, pero dirigida, de un proceso de interpretación que trasciende el espacio social y el tiempo histórico desde dentro.

7) Si la validez normativa, como la validez en general, debe ser entendida como la relación triádica de "validez de algo para alguien", entonces es necesario no reducir el sentido de aceptabilidad racional a la aceptación al interior de una comunidad de interpretación. Por otra parte, esta idea parece un contrasentido, porque toda comunidad concreta está limitada por diferencias entre propios y extraños. Precisamente esta diferencia debería ser superada por la abstracción.

La idealización de una comunidad de comunicación se refiere a la posible estructura de una práctica de acuerdo que opera en sí misma y se corrige a sí misma, con el resultado de una cada

vez mayor desrelativización de las condiciones bajo las cuales se pueden plantear pretensiones de validez dependientes del contexto, de hecho, pero que lo trascienden en su sentido.

Los participantes de una acción comunicativa o de una argumentación siempre deben suponer ciertas condiciones pragmáticas formales, algunas de las cuales sabemos intuitivamente que en las condiciones empíricas no pueden darse. Varias objeciones se dirigen contra la idealización vinculada a la moral discursiva. Steven Lukes¹² afirma que un consenso acerca de intereses generalizables sólo podría esperarse si la teoría supone: o bien sociedades homogéneas o participantes abstractos, contando además con que actores de carne y hueso se vuelvan, sin más, en seres inteligibles. Participantes en la argumentación que cambian de tal manera su identidad perderían el contacto con sus intereses y problemas.

B. William¹³ plantea el mismo problema diciendo que el sueño de la comunidad de comunicación ideal no sirve para resolver problemas concretos.

Según Habermas estas objeciones entienden mal el sentido de la idealización. Ésta no afecta la identidad de los participantes ni el tema en conflicto, sino la perspectiva, permitiendo que los diferentes puntos de vista y alternativas de los actores en vez de borrarse se expresen claramente. Se trata de plantear normas en forma lo suficientemente abiertas para que permitan una aplicación sensible al contexto.

8) En este apartado Habermas polemiza con Ch. Fried¹⁴ y cuestiona el hecho de que se conciban los principios morales normativos principalmente integrados por prohibiciones del tipo no matarás o no mentirás. Este tipo de normas parecen tener una fuerza especial en su validez, en la precisión de su contenido y su destinatario. Sin embargo, si se demostrara que una moral deontológica sólo puede juzgar acerca de normas de este tipo, se trataría de un principio moral ajustado a la esfera privada y no adecuado para la convivencia pública. Se trataría de un principio que correspondería a la formación de la voluntad política y no moral. Habermas considera que una moral basada principalmente en este

tipo de norma supone un concepto de persona reducido, tal como se concibe el individuo liberal. La preeminencia de normas negativas no es el resultado de la división entre problemas normativos y aquellos que se refieren a la vida buena.

Según la norma moral, algo es mal o bien no por las consecuencias que sufren los afectados, sino porque corresponde o no a intereses generalizables.

Las normas de tipo negativo parecen ser las verdaderamente categóricas, en el sentido kantiano, porque son imperativas para todos en todas ocasiones. Sin embargo, normas negativas o positivas no pueden justificarse en forma privada en el monólogo consigo mismo. Kant podía ignorar esto porque suponía que en el reino de los fines todos los sujetos comparten la misma comprensión del mundo y de sí mismos. Cuando se prescinde de esta premisa es necesario sujetar las normas a una prueba de generalización pública.

En la moral se refleja la estructura intersubjetiva de la identidad porque aquella debe contrarrestar la fragilidad de ésta. Justicia y solidaridad son las dos caras de la misma moneda y las normas positivas y negativas tienen por tanto el mismo origen. Claro que las exigencias que plantean normas positivas en ocasiones están dirigidas a toda la sociedad, lo que complica el problema; también se presentan mayores dificultades en la fase de aplicación. Pero lo que a Habermas le interesa resaltar es el hecho de que la relación entre normas positivas y negativas se presenta de forma diferente si se deja de lado el concepto individualista, reducido de persona, de la tradición liberal.

9) En este apartado Habermas responde a una crítica proveniente de Ch. Taylor¹⁵ que pone en duda la preeminencia de la moral sobre la ética. Cuando se parte de este supuesto, se decide en contra de la posibilidad de justificar la moral como parte de una amplia ética de lo bueno. Esta decisión podría contener un prejuicio específicamente moderno. Taylor dice con respecto a la moral deontológica que ésta se debe a una comprensión selectiva de la identidad moderna. Una vez que se comprenda en toda su complejidad la cuestión, se vería la profunda base ética de los

bienes básicos en competencia, en los cuales se basarían a su vez los principios modernos de justicia y solidaridad. Desde este punto de vista pierde lo justo la primacía sobre lo bueno. Incluso la distinción deontológica entre problemas de justicia y de la vida buena se vuelve problemática. Taylor quiere hacer valer en condiciones modernas una ética de la vida buena, con lo que no pone en cuestión la exigencia universalista de la moral de la justicia, pero sí la autonomía de la razón moral.¹⁶ Al mismo tiempo ese autor pone a discusión el lugar que la filosofía tiene en el conjunto de la teoría moral. Si la filosofía pudiera mantener su derecho a hacer afirmaciones de validez general acerca del sentido de una vida buena, podría permitirse también definir una determinada forma de vida, por ejemplo, el clásico proyecto de una vida consciente. No tendría que reducirse a una explicación del principio moral, sino que esclarecería toda la forma de vida concreta, dentro de la cual se comprendería el papel limitado, pero existencial de la moral.

De hecho Taylor pone sobre el tapete ciertas suposiciones que están en la base de la moderna moral racional: 1) La moral está basada en relaciones interactivas entre sujetos, no en bienes (Güter), esto es, en algo en el mundo que puede tener valor para sujetos individuales. Con ello la moral se separa de esperanzas de felicidad individuales. 2) La moral se reduce a lo que puede ser normativamente válido dentro de todo el campo axiológico de lo preferible y optimizable. 3) La moral se entiende como una alternativa pacífica frente a la solución violenta de conflictos acerca de la forma de actuar. 4) Por lo tanto el consenso acerca de derechos y deberes sólo se puede lograr sobre la base de buenas razones.

La crítica de Taylor parte de la pregunta acerca de la razón de la moral racional. Él no quiere regresar a una ética basada en el derecho natural, pero, por otra parte, considera imposible una moral autónoma justificada racionalmente. Según dicho autor, una moral procedimental tiene que cerrarse a la motivación subjetiva y ocultar el trasfondo desde el cual sería comprensible el valor existencial de la moral.

Ch. Taylor no pretende una historia descriptiva de los valores que llegaron a ser preponderantes en la modernidad, sino

justificar nuestra comprensión de nosotros mismos, inevitable en la modernidad. El análisis no procede en forma valorativamente neutra, más bien tiene conciencia de nuestra orientación valorativa, y se comprende como una **ética de la época actual**.

El resultado sistemático del análisis de Taylor puede resumirse en cuatro temas: a) Las éticas orientan en general acerca del sentido de la vida, la integridad de los demás y la propia dignidad; ofrecen estándares de valores fuertes, esto es, una orientación acerca de algo que tiene su fin en sí mismo. A la luz de estos fines últimos valoramos nuestros propios fines. Esta objetividad justifica el lenguaje ontológico de bienes de orden superior. Valores fuertes forman parte de la constitución ontológica de un ser que se encuentra en medio de objetivos campos de fuerza, de interacciones y repulsiones, que encuentra el sentido de la vida en la orientación que proporcionan los valores más altos.

b) La base ética del trabajo de Taylor supone una objetividad de lo bueno sobre la que no tienen poder los sujetos. El horizonte de bienes y valores se ofrecen al sujeto a través de un lenguaje, por medio del cual pueden articular sus sentimientos y juicios éticos. La visión de lo bueno, a través del lenguaje, sólo puede hacerse experimentable pero no puede ser justificada.

Taylor se deja llevar por la fuerza del pensamiento ontológico y se pregunta acerca de lo bueno detrás de lo bueno, acerca del bien constitutivo que da a los bienes el carácter de deseables y obligatorios, lo que proporciona a los sujetos la pasión moral. La idea platónica del Bien, el Agápe del Dios misericordioso cristiano, o la voluntad kantiana del sujeto autónomo, son ideas que proporcionan la fuerza moral, son las fuentes morales que las teorías modernas de la moral han perdido de vista.

c) La identidad moderna se alimenta de tres fuentes: el amor de Dios cristiano; la autoresponsabilidad del sujeto, nacida en la ilustración; y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza que se expresa en la imaginación artística. Taylor ve en peligro la identidad moderna debido a una batalla entre visiones selectivas y reducidas de la modernidad. Esta batalla de dioses y demonios sólo puede tranzarse por medio de una ética que haga consciente, en

forma diferenciada, la tensión entre la palabra de Dios, la razón humana y las fuerzas creativas de la naturaleza interior. Esto es lo que pretende Taylor con su obra.

d) Una cosa es hacer el diagnóstico y otra realizar la terapia. Taylor se encuentra en un dilema, y él lo sabe. No quiere solamente describir la identidad moderna mediante una historia de las ideas, sino justificar la identidad, esquemáticamente descrita arriba, como la para nosotros y para cualquier moderno, inevitable orientación básica. Esto es alcanzable cuando el orden de bienes constitutivos es una realidad de acceso público. Pero esta vía está cerrada a un pensamiento postmetafísico. Para hacer ver la efectividad de bienes superiores a los hijos valorativamente ciegos de la modernidad no bastan argumentos, por lo que la filosofía tiene que poner la esperanza en el arte. Solamente en la experiencia estética, más allá del pensamiento antropocéntrico, puede aparecerse una objetividad en la que se prenda nuestro sentido por lo bueno.

Según Habermas, la consecuencia parece ser una división del trabajo entre ética filosófica, arte y estética. Esta salida muestra la imposibilidad de una ética de la vida buena postmetafísica. La consecuencia es, o bien, la filosofía se reduce a una crítica estética, o bien, que ella misma se torna una estética. Adorno **enfrentó una situación semejante, que trató de resolver con una dialéctica negativa, pero esto no es compatible con el propósito de Taylor.**

Independientemente de cómo juzguemos la alternativa de Taylor, es un problema el hecho de que las éticas de la justicia sean sordas a la pregunta por la motivación.

Habermas reconoce haber entendido este problema en una forma trivial: no es una buena idea tratar de obligar con argumentos a tener buena voluntad. Taylor dió a este problema un sentido menos trivial: independientemente de la debilidad moral, la disposición a ver algo desde el punto de vista moral, depende de que se perciba la dimensión moral y se la tome en serio. Pero esto, dice Habermas, no es función del filósofo, sobre esto puede informar mejor que ningún argumento la experiencia de la socialización.

Habermas considera que las teorías se enfrentan a teorías y al menos pueden informar acerca de malas teorías que nos impiden el acceso a mejores intuiciones morales. La prueba de que el punto de vista moral es válido universalmente, nos puede proteger de un relativismo que le quitaría el sentido a la obligación moral. Las teorías morales sirven para clarificar acerca de lo que es el punto de vista moral y su universalidad, pero no pueden responder a la pregunta porqué ser morales?

10) Karl Otto Apel¹⁷ entiende la pregunta anterior en el sentido de la pregunta por la base racional última del ser moral. Para Apel en realidad no existe el problema planteado más arriba, porque según él, si alguien hace seriamente esta pregunta tiene que reconocer que ya entró al campo de la argumentación discursiva.

Habermas mismo usó este tipo de argumento para justificar la parte "U" de su regla de argumentación. Pero esto no debe ser mal entendido. El argumento sirve para resolver el aspecto epistemológico, pero no el existencial. Pero Apel parece querer recargar el principio moral con esta exigencia adicional, que según Habermas no añadiría nada a la fuerza que la versión epistemológica ya tiene. Esto es tan obvio que según Habermas tiene que haber otras razones, que estarían en una herencia fundamentalista de Apel. Dicho autor quiere, como Taylor, justificar filosóficamente algo que no puede lograrse con argumentos.

Apel pretende lograr esto con dos premisas:

La primera, es la igualación de razón comunicativa y razón práctica. La razón comunicativa va más allá del campo de los problemas práctico-morales. Según Habermas no hay una regla de acción prescriptiva que pueda resolver si la acción comunicativa deba llevarse a cabo de acuerdo a una validez deontológica de normas morales, una validez axiológica según una constelación de valores preferidos, o de acuerdo a una efectividad empírica.

La segunda premisa, es su proyecto de superar los problemas fundamentales de una filosofía primera. Después de señalar algunos problemas de la última premisa, Habermas critica la parte "B" de la ética de Apel, que hace que todo el esquema se

vuelva contradictorio al unir un principio deontológico con uno teleológico. Además se pasaría, sin más, de una teoría moral a una del derecho.

Habermas reconoce que en el momento en que se pasa de la moral al derecho, aparece el problema acerca de qué tanto es exigible una norma moral. Sólo puede exigirse el cumplimiento de una norma universal cuando está asegurado que todos la siguen. "Pero la relación normativa entre moral, derecho y política se aclara mejor paso a paso que con el retroceso a una jerarquización de los discursos" (p.199).

11) Con el pretexto de una objeción de Thomas McCarthy¹⁸, Habermas va a señalar la perspectiva que se abre a la teoría del derecho y la política con la ética discursiva. En el fondo de la objeción de McCarthy esta la duda acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, por lo que posteriormente va a argumentar acerca del concepto "el consenso traslapado" desarrollado por Rawls en su más reciente escrito.

T. McCarthy considera que, dada por una lado la imprecisión del procedimiento discursivo, la existencia de distintas imágenes del mundo y la variedad de lenguajes evaluativos por el otro, es necesario una normativización legal de la actuación esperada de los legisladores políticos, y especialmente la institucionalización legal de los procesos de formación de opinión y voluntad política. Esto está pensado para compensar la debilidad motivacional y la imprecisión cognitiva de un discurso moral basado en la abstracción y la idealización. Pero lo chocante para Habermas está en el hecho de que esta formación de la opinión y voluntad política, legalmente institucionalizada, no se concibe como una red más compleja de discursos y negociaciones, sino como una alternativa al modelo discursivo.

Una teoría discursiva del derecho apegado a la Ética del Discurso mantendría, en cambio, el modelo discursivo. Una teoría tal explicaría la diferencia entre pretensiones de validez normativa y reglas morales. La pretensión de legitimidad de las normas del derecho se explicarían diciendo que en la formación de voluntad política racional no participan solamente razones morales (y éticas),

sino sobre todo programas y objetivos, que resultan de compromisos más o menos leales y de discusiones de expertos más o menos renidas. Una formación de voluntad colectiva de este tipo, podría ser considerada racional, en la medida en que se realiza en forma discursiva. La idea del Estado de derecho se concibe, entonces, como la intención de institucionalizar legalmente los exigentes procedimiento y condiciones para la comunicación, que requiere una red diferenciada de acuerdos con respecto a la problemática de argumentaciones y negociaciones. De este modo, el poder utilizado para asegurar el empleo del principio discursivo, tiene que ser él mismo domesticado discursivamente.

McCarthy considera incompleta la alternativa entre violencia y acuerdo racional, porque según él, en una sociedad democrática y plural la formación de la opinión y voluntad integra un tercer elemento, la presión legítima, que puede ilustrarse con la forma en que se llevan a cabo las decisiones mayoritarias. Las razones que enumera son: la inconmensurabilidad de los valores, imágenes del mundo, lenguajes valorativos y tradiciones, que limitan extraordinariamente la generalización de intereses supuesta en los discursos de justificación de normas. McCarthy considera que la separación entre procedimiento formal y contenido sustantivo jamás es absoluta.

Habermas responde a ésto aceptando de entrada que en una sociedad plural es cada vez más difícil recurrir a experiencias y ejemplos que tengan el mismo significado para los distintos individuos y grupos, por lo que es cada vez más improbable el acuerdo sobre interpretaciones. Sin embargo, esto más que una crítica es una confirmación del aspecto universalista de la moral discursiva. En una sociedad igualitaria la diferenciación crece hacia el desarrollo de una sociedad multicultural al interior, y mundial en lo internacional; y, con ello, se reduce el universo de problemas que pueden encontrar una respuesta racional desde el punto de vista moral. Pero en esta circunstancia es más importante que nunca solucionar los pocos problemas indispensables para la sobrevivencia humana.

Habermas considera que la moral discursiva habría fracasado si se pudiera demostrar que, debido a la

inconmensurabilidad de los lenguajes, fuera imposible abordar los problemas de la justicia independientemente de los problemas de la vida buena. Este tema enfrenta en debate a "comunitaristas" y liberales; aunque las consideraciones sociológicas del debate no afectan a la teoría discursiva, ya que ésta toma en cuenta el acuerdo intersubjetivo tan importante para los "comunitaristas". Aquí se trata de nuevo acerca de la prioridad de lo bueno sobre lo justo, que los contextualistas defienden, sobre todo, por razones epistemológicas.

Rawls¹⁹ ha modificado su teoría a lo largo de los años ochenta, pero mantenido la prioridad de lo justo sobre lo bueno, por lo que interesa mencionar su nueva teoría aquí. Ésta sólo pretende ahora reconstruir en forma sistemática las mejores intuiciones del pensamiento político occidental. Rawls no dice si su teoría sería válida sólo para su sociedad o para toda sociedad moderna en general. Por otra parte, el contexto de sus tradiciones tendría sólo el status de fondo informativo, de punto de partida hermeneútico, para describir una hipotética situación original, bajo la cual las partes pudieran formular principios de justicia neutros, con respecto a formas de vida concretas. Se exige por tanto, la abstracción de las concepciones del bien. Las tradiciones actúan desde el trasfondo, sin ser tematizadas.

El paso siguiente de Rawls es probar si esta abstracción es posible, y produce principios de justicia aplicables. La propuesta de Rawls es la siguiente: Un principio de justicia elaborado, en desconocimiento de su contenido, por imágenes del mundo en competencia, producirá una cantidad de afirmaciones normativas sobre las que las divergentes orientaciones valorativas pueden estar de acuerdo. Posteriormente, en un discurso público de ciudadanos, en que se trate de convencer al otro de la justeza de sus concepciones políticas, se formará, en vista del principio de justicia fundamentado teóricamente, un "overlapping consensus".

Los contextualistas podrían argumentar contra esto, que Rawls prejuzga el problema en disputa con dos presupuestos relacionados con el concepto de modernidad. Primero, en la sociedad moderna no sólo se ha diferenciado un orden político

independiente de otros sistemas sociales, sino que se ha formado una esfera valorativa especializada en justicia política. El segundo es de tipo conceptual, porque el concepto de justicia postmetafísico no es compatible con todas las doctrinas, sólo con aquellas no fundamentalistas. Visiones modernas del mundo tienen que aceptar el pensamiento postmetafísico, en la medida en que tienen conciencia reflexiva de la coexistencia de diferentes imágenes del mundo. Aceptar el peso de la razón implica reconocer que diferentes imágenes del mundo pueden tener todas buenas razones, y por lo tanto, puede darse el caso que no sea posible lograr un consenso. Este falibilismo se basa en la imprecisión del procedimiento discursivo, en la limitación de la información y en los límites para conocer el futuro. Pero la idea de un razonable no-acuerdo, no implica una resignada aceptación como *modus vivendi*, sino que aplaza el consenso a un futuro indeterminado. Este modelo tiene en mente, no el falibilismo de las ciencias experimentales, sino la tolerancia religiosa. Rawls puede fundamentar este principio con su situación originaria, pero supone el mencionado prejuicio contra visiones del mundo dogmáticas.

Se plantea entonces la cuestión de si es posible superar la tradición en la que se ha formado la propia identidad con la reflexividad moderna. Esto implica que debe haber una base común sobre la cual sea posible el acuerdo entre culturas extrañas, creencias, paradigmas y formas de vida. Tiene que haber una posibilidad de traducción de lenguajes evaluativos diferentes, y no sólo una observación de diferentes culturas por parte de miembros del mismo grupo lingüístico.

Rawls sólo puede defender la superioridad de lo justo sobre lo bueno con el concepto de "consenso traslapado" si puede probar que la concepción del mundo reflexiva postmetafísica es superior a las imágenes fundamentalistas; de lo contrario, toda descalificación como doctrina irracional es inaceptable, según el mencionado principio de justicia.

Esto es lo que discuten los contextualistas. Según ellos a diferentes culturas, tradiciones e imágenes del mundo corresponden distintas racionalidades. Por lo tanto, sólo se puede hablar de

racionalidades en plural. Esto toca una polémica entre antropólogos, sociólogos y filósofos, sostenida por dos décadas, en la que participó entre otros Rorty, Davidson y Putnam.

12) Al respecto Habermas se referirá a una versión de este punto de vista de MacIntyre²⁰. Según este autor el liberalismo se muestra crítico frente a toda tradición, para presentar su propio concepto de racionalidad como universalmente válido. La base del supuesto universalismo, es una lengua universal que obliga a sus usuarios a traducir, sin miramientos, cualquier expresión de la tradición más alejada. Las concepciones del mundo moderno, al vivir parasitariamente de tradiciones no confesadas, dan lugar a formas degeneradas de explicaciones del mundo que obligan a absolutizar las propias medidas de racionalidad y a asimilar todo lo extraño en forma descontextualizada.

Puesto que estos argumentos resultan trillados, dice Habermas, MacIntyre tiene que proporcionar una demostración más amplia de su tesis. Para ello dicho autor parte de dos afirmaciones complementarias: a) No hay una racionalidad que rebase el contexto, sino solamente racionalidades dependientes de su tradición. b) Para no caer en el relativismo, afirma que así como es posible aprender de tradiciones extrañas, es posible que se de una comunicación fructífera entre tales tradiciones centradas en sí mismas.

Desde la perspectiva de la propia cultura se supone siempre la obligatoriedad de nuestras pretensiones de validez, por lo que Habermas tratará de ver si las dos tesis de MacIntyre son compatibles.

a) El mencionado autor ve en la evolución de las tradiciones tres estadios, cada uno de un mayor grado de reflexividad. En el último, la solución de problemas se convierte en un proceso de aprendizaje en el que anteriores concepciones pueden ser consideradas como errores a la luz de concepciones corregidas. De esta forma se llega a una concepción de verdad basada en la coherencia: verdadero es aquello que sirve, en el contexto de nuestra tradición, para corregir errores. Las medidas de racionalidad así logradas, tienen relevancia sólo dentro de una tradición, pero

para sus integrantes no tienen por ello un significado exclusivamente local, sino que mantienen su significado trascendental.

Este concepto de verdad resulta interesante en la situación extrema en que los problemas sólo se resuelven mediante el aprendizaje de otra tradición. Si también en ese caso es válida la dependencia tradicional de la racionalidad, entonces habría que entender el mencionado proceso de aprendizaje como una transformación de la Gestalt y al mismo tiempo como salto gestáltico de una tradición a otra.

La solución endógena de la crisis epistemológica debe llenar tres requisitos: 1) Con el nuevo paradigma, va a permitir solucionar los problemas insalvables en el antiguo; 2) va a permitir ver retrospectivamente las limitaciones que impedían la solución de problemas; 3) va a asegurar cierta continuidad de la tradición, por encima del cambio paradigmático.

Según Habermas, el último punto no puede ser cumplido. Las explicaciones de MacIntyre no pueden ser afirmadas sin contradicción preformativa. Por otra parte, no son muy convincentes, porque la motivación necesaria para aprender de otra tradición, requiere que ambas tradiciones sean comparables con respecto a los mismos problemas, y ésto es lo que falta cuando las culturas son inconmensurables.

MacIntyre contesta a la última objeción con una descripción de un proceso de aprendizaje, que implica que un sujeto se ponga en el lugar de al menos dos culturas y perciba la intraductibilidad de algunos aspectos culturales, junto con sus posibles ventajas o desventajas. Ésto Habermas no lo considera posible, porque implica, o bien un cambio de personalidad o una ruptura de la misma, de tal forma que no habría un sujeto capaz de dar cuenta del proceso.

Habermas concibe el aprendizaje intercultural no como un proceso asimétrico al modo de MacIntyre, sino más bien como una ampliación del propio punto de vista a través de un proceso de convergencia de perspectivas.

13) Este punto se refiere a la posibilidad de juzgar moralmente el maltrato a los animales. Al final del inciso Habermas

señala que los problemas de tipo ecológico no pueden resolverse moralmente, sino que deben abordarse a partir de razones éticas y sobre todo estéticas. "En la experiencia estética de la naturaleza, ella se retira a su inaccesible autonomía e intocabilidad, de modo que su fragil integridad se nos hace tan evidente, que ella se nos aparece como intocable en sí misma y no sólo a causa de una forma de vida deseable" (p.226).²¹

NOTAS

(1) Lo que Apel y Habermas denominaron "Ética del Discurso" en obras anteriores y al principio del libro se denomina ética deontológica o ética formal, ahora, de acuerdo a la exposición de Habermas en Berkeley en 1988, debería llamarse "moral discursiva", sin embargo, se mantiene el término "Ética del Discurso" en el título del libro y en el texto se usa para designar la teoría del discurso defendida por Habermas en su conjunto. En el prólogo del libro se aclara que éste pretende mostrar un proceso de aprendizaje durante el periodo que media entre la aparición del primer artículo y el último. La diferenciación entre discursos éticos y morales forma parte de este proceso.

(2) J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 341.

(3) G. H. Mead, "Fragmente über Ethik", in: ders., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968, 429 ff.

(4) W. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972, 6s ff

(5) A partir de aquí hasta el siguiente inciso se trata de un resumen del artículo "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch del praktischen Vernunft".

(6) Habermas trata esta cuestión en su obra *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt 1992.

(7) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

(8) J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, Summer 1985, 230.

(9) A. Wellmer, *Ethik and Dialog*, Frankfurt/Main 1986, 108.

(10) Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988, 23-100.

(11) E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 132-176.

(12) St. Lukes, "Of Gods and Demons", in: J. B. Thompson, D. Held (Eds.), *Habermas-Critical Debates*, London 1982, 141.

(13) Williams (1985), 197.

(14) Ch. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass. 1978, 29.

(15) Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989.

(16) Hay que tomar en cuenta que otras críticas de neoaristotélicas, como la de M. I. Perry 1988, cuestionan la neutralidad del principio de justicia frente a formas de vida y tradiciones concretas, sin tomar en cuenta, como lo hace Taylor, que la prioridad de lo justo sobre lo bueno sólo se plantea en condiciones postmetafísicas o postfundamentalistas.

- (17) K. O. Apel, **Diskurs und Verantwortung**, Frankfurt/Main 1988.
- (18) T. McCarthy, "Practical Discourse: On the Relation of Morality to politics", in: ders., **Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, Cambridge, Mass. 1991, 198.
- (19) J. Rawls, **Justice as Fairness: A Briefer Restatement**, Mass. Cambridge, 1989.
- (20) A. MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame, Ind. 1988.
- (21) Agradezco al Dr. Dussel algunas correcciones sugeridas.