

## Los fundamentos de la ética discursiva en Habermas y Apel.

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona (UB)

La ética del discurso tiene por objeto el desarrollo de una moral de carácter universalista partiendo de los presupuestos universales de la argumentación (Apel) y de la acción comunicativa (Habermas). En las páginas siguientes, procuraremos desentrañar los fundamentos en los que esta ética encuentra acomodo y examinaremos, además, los atributos distintivos de los dos enfoques que han tratado de otorgarle sentido filosófico: la pragmática trascendental (Apel) y la pragmática universal (Habermas). Asimismo, veremos si, y en qué medida, los modelos éticos propuestos por la generación anterior a Habermas y Apel (Marković, Heller)<sup>1</sup> anticipan ya algunas problemáticas, en relación, especialmente, al dudoso estatuto de objetividad de esa ciencia que se cree libre de toda valoración axiológica, que sólo Apel y Habermas se encargarán de discutir a un nivel más elevado de reflexión.

Mientras la pragmática trascendental de Apel pretende detectar las condiciones de posibilidad del acuerdo que denominamos trascendentales por irrebasables, la pragmática universal de Habermas se ocupa, en cambio, de mostrar las bases universales de validez del habla, de identificar y reconstruir las condiciones universales del acuerdo en la interacción<sup>2</sup>. La aplicación de estos supuestos asume en Apel el carácter de una fundamentación última de la ética y, en Habermas, de una justificación racional. Por considerar que toda teoría es hipotética, Habermas juzga que aspirar a establecer una fundamentación última para la ética resulta un tanto pretencioso. “Para Apel el carácter irrebasable y constitutivo de los *a priori* del discurso, puestos de manifiesto por la reflexión trascendental, los convierte en elementos de fundamentación última. Para Habermas los elementos que articulan la teoría discursiva son constructos de la reflexión susceptibles de revisión analítica”<sup>3</sup>. No obstante, aunque Apel tome la argumentación como punto de partida de la ética y Habermas, por su parte, sitúe ese punto de partida en la interacción comunicativa, no hay duda de que el nexo común entre una y otra propuesta es una modalidad de pragmática universal no empírica de alcance universal, comprometida en analizar los actos de habla y en reconstruir los presupuestos universales implícitos en tal acto<sup>4</sup>. La estructura dialógica es aquí el *a priori* constitutivo. Como escribe Honneth, “ambos están convencidos de que en las presuposiciones generales y necesarias que implícitamente plantea quien entra en una argumentación moral está contenido ya aquel principio de universalización que, de lo contrario, los filósofos morales en la línea de Kant pueden afirmar sólo como un principio más, no fundamentable”<sup>5</sup>.

El acuerdo o consenso intersubjetivo al que aspiran los actos de habla y la acción comunicativa obedece a tres pretensiones de validez: veracidad, verdad y corrección. Si bien en sus primeros escritos Habermas considera la

<sup>1</sup> El presente artículo prolonga algunos de los argumentos expuestos en J. Magnet, “Ética, praxis y genericidad. El emplazamiento de la filosofía moral en el marxismo”, *Oximora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 2, primavera 2013, pp. 137-158. Ahí me ocupé de los modelos éticos elaborados por el humanismo marxista, fundamentalmente de la “Escuela de la Praxis” yugoslava, y de la “Escuela de Budapest” reunida en torno a la figura de G. Lukács.

<sup>2</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 97.

<sup>3</sup> M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos, 1996, p.160.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>5</sup> A. Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia” en K.O. Apel, A. Cortina et altri, *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 166.

inteligibilidad como una pretensión de validez más, con posterioridad ésta pasa a ser condición previa de las tres pretensiones de validez mencionadas<sup>6</sup>. La ética del discurso es, pues, considerada en su conjunto, una ética cognitivista (pretende fundamentar los juicios morales), universalista (juicios morales de validez general/universal), deontológica (centrada en las cuestiones de justicia de las normas antes que en las cuestiones relativas a la “vida buena”) y formalista (regula un procedimiento normativo imparcial de resolución de conflictos. La imparcialidad del juicio se liga a principios abstractos o al procedimiento consistente en derivar pretensiones normativas de validez a partir de la argumentación, explícita las reglas de procedimiento inherentes a todo juicio ético posible)<sup>7</sup>. El universalismo que emana de la ética discursiva es resultado de la tentativa por superar las limitaciones implícitas al contenido de las eticidades concretas de las variantes hegelianas de lo moral, así como de las diversas éticas de los bienes de raíz aristotélica, recurriendo, con este propósito, a medios kantianos. En este sentido, la razón práctica debe abordar los tres niveles éticos, priorizando la moral universal de lo justo y deontológico. Estos niveles o paradigmas de la ética son 1. El utilitarismo, donde la racionalidad pragmática prima la adecuación medios-fines desde una posición que vendría motivada por el egocentrismo, 2. las éticas aristotélicas de “lo bueno”, en la que el uso ético de la razón prima el individualismo en la consecución del “bien” y la “felicidad” y 3. la moral universalista de Kant, marcada por la imparcialidad, la justicia y la solidaridad de la razón moral<sup>8</sup>.

### El enfoque pragmático-trascendental de Karl-Otto Apel

Apel parte del *a priori* ligado a la pre-estructura de la comprensión en la comunidad de comunicación como factor que conlleva, por sí mismo, la asunción de determinadas normas morales universales. Al ser ineludible, este *a priori* que entra en escena incluso en las decisiones subjetivas de conciencia, es conceptualizado con la expresión “ya siempre” de procedencia heideggeriana. Pero para poder proceder a una fundamentación científica y filosófica *última* de la ética discursiva, Apel debe distanciarse primero de las tres tesis del sistema de complementariedad inferidas por la ciencia positiva, mostrando simultáneamente su inconsistencia. Aceptando la distinción de Hume - retomada con posterioridad por Weber- entre “hechos” y “valores” (1), no sería admisible ninguna fundamentación científica o filosófica de validez en referencia a la ética normativa (2), y esto sucede así porque, según el positivismo, la ciencia versa sobre “hechos” y no sobre “valores”. El saber objetivo que proporciona la ciencia tiende a identificar la objetividad con la validez intersubjetiva; por esta razón tampoco sería posible una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa (3).

A juicio de Apel, el *razonamiento práctico* debe asegurar la intersubjetividad de las normas, sin embargo los consensos fácticos no pueden determinar las premisas normativas, puesto que éstas últimas, al estar “ya siempre” presupuestas en cualquier consenso, requieren en todo caso de una fundamentación filosófica trascendental. La objetividad de la ciencia, que recurre necesariamente a la argumentación, debe tomar conciencia,

<sup>6</sup> Debo esta aclaración a la profesora Margarita Boladeras.

<sup>7</sup> Véase J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991, pp.100-102 y también M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. op. cit., pp. 114-117.

<sup>8</sup> M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. op. cit., 1996, p. 101-102.

pues, de la validez intersubjetiva de ciertas normas morales que *ya se dan por presupuestas* en la producción de cualquier consenso o conocimiento objetivo. “Quien argumenta tiene que haber aceptado “ya siempre” ciertos presupuestos hermenéuticos normativos, los cuales, a su vez, exigirán la admisión de principios éticos normativos”<sup>9</sup>. Sin embargo, el positivismo, erigido como la filosofía dominante en la ciencia contemporánea, considera que

“(…) la única función de la ciencia es describir y explicar lo que hay y, en caso de que se conozcan, por lo menos, algunas leyes, extrapolar lo que probablemente podría haber. Toda evaluación de necesidades, sentimientos, ideales, normas éticas, estéticas o de otro tipo, se considera básicamente irracional e inútil desde el punto de vista científico. La única función de la ciencia es, pues, la investigación de los medios más adecuados para fines establecidos por otros. De esta manera, la ciencia pierde poder para reemplazar las formas existentes de la realidad histórica y para proyectar nuevas posibilidades históricas esencialmente distintas y más humanas. Por su indiferencia de las metas o fines, sólo conduce a un desarrollo abstracto del poder y a un mejor ajuste dentro de una determinada estructura o sistema de la vida social. El sistema mismo permanece inobjeto. De modo que detrás de estas aparentes neutralidad y ausencia de orientación hacia cualquier valor, se descubre a una implícita orientación conservadora”<sup>10</sup>.

y, más adelante:

“(…) el concepto mismo de investigación libre de valores es engañoso. Ciertos valores y normas siempre están presentes en cualquier investigación social; la cuestión es solamente: a qué clase pertenecen. Determinados valores cognoscitivos son elementos básicos del método científico: claridad, precisión, flexibilidad, fertilidad y poder explicativo del aparato conceptual, exactitud de la deducción, posibilidad de verificación y aplicación de las teorías, etcétera. (...) Elegir el método analítico, fenomenología y dialéctica, adoptar el empirismo, el racionalismo o la intuición, preferir el método de la explicación o el método de la comprensión, todo esto no sólo significa la adopción de cierto tipo de lenguaje, una forma de pensar y un conjunto de postulados descriptivos, epistemológicos y ontológicos, sino también significa dar, a ciertos valores cognoscitivos, prioridad sobre otros”<sup>11</sup>.

La inconsistencia de este razonamiento científico de orientación típicamente instrumental radica en su incapacidad por constatar que en la base misma y como condición de posibilidad de sus anhelos de objetividad y de verdad,

<sup>9</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. op. cit.*, p. 102

<sup>10</sup> M. Marković, *El Marx contemporáneo*. México: FCE, 1978, p. 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

encontramos siempre dos racionalidades ajenas pero complementarias a la *racionalidad científico-técnica*: la *racionalidad hermenéutica* y la *racionalidad ética*. Como el conocimiento es una función significativamente mediada por una comunidad de intérpretes, la relación de conocimiento sujeto-objeto que tiene lugar en la producción científica supone “ya siempre” una relación entre los sujetos de la ciencia, que establecen el sentido de los términos desde un entendimiento mutuo mínimo<sup>12</sup>. De este modo, la función de la ciencia no estaría restringida a la “explicación” o “descripción” de lo dado (relación sujeto-objeto), también vendría condicionada por la “comprensión” –entendimiento mutuo mínimo- (relación sujeto-cosujeto).

Es sabido que W. Dilthey introdujo por primera vez en su obra la distinción entre “explicación” y “comprensión” para referirse, respectivamente, a las distintas finalidades de las “ciencias de la naturaleza” y de las “ciencias del espíritu”. La emergencia de la *Lebensphilosophie* es fruto de una reacción antipositivista (y, también en parte, irracionalista) al espíritu de la Ilustración que, en cierta medida, había perdurado en la forma de positivismo. Desde una actitud crítica y ciertamente preocupada por los problemas de la existencia humana individual –la “lógica del corazón”-, semejante filosofía se opone a la inautenticidad y al impersonalismo de las ciencias positivas –a la “lógica de la razón”<sup>13</sup>.

Apel no comparte el criterio que pretende presentar a la “explicación nomológica” (planteamiento científico) y a la “comprensión” (planteamiento hermenéutico) como compitiendo entre sí. “Desde la interpretación hermenéutico-trascendental de Royce no debemos entender ya la comprensión como una tarea que compite con la explicación, sino como un fenómeno cognoscitivo que complementa el conocimiento científico de los hechos objetivos”<sup>14</sup>. No obstante, y en este punto Apel coincide con las críticas de Marković a la “filosofía de la vida” de Dilthey, pues esta complementariedad de la comprensión respecto la explicación tampoco debe entenderse como una compensación irracionalista de la primera respecto a la segunda. La complementariedad a la que nos referimos se debe, más bien, a que los proyectos hermenéuticos y los proyectos científicos satisfacen intereses cognoscitivos distintos: el *interés cognoscitivo por el acuerdo* (planteamiento hermenéutico) y el *interés cognoscitivo por el conocimiento* (planteamiento científico). Estos intereses coinciden, en líneas generales, con los intereses que Habermas atribuye a la especie humana en *Conocimiento e interés (interés técnico –dominio de la naturaleza externa-, interés práctico –acuerdo entre sujetos- e interés emancipatorio –el impulso hacia la democratización en el vencimiento de las alienaciones históricas)*. Por lo demás, como se ha encargado de subrayar Hans Albert, existe una analogía entre los intereses cognoscitivos de Apel/Habermas y las “tres formas de saber” de Max Scheler. De tal forma que el saber de trabajo o dominio scheleriano correspondería al interés técnico, el saber formativo al interés práctico y el saber de salvación al interés emancipatorio<sup>15</sup>. Siguiendo las lecciones del padre del positivismo (August Comte), el científicismo positivista creyó haber dejado atrás el saber formativo/metafísico (interés práctico) y el saber de salvación (interés emancipatorio), concentrándose únicamente en el saber de dominio

<sup>12</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>13</sup> M. Marković, *El Marx contemporáneo. op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. op. cit.*, p. 91.

<sup>15</sup> Ahora bien, Hans Albert sostiene que los intereses trascendentales o cuasi-trascendentales de Apel y Habermas representan “nada más” que una versión secularizada de las formas de saber de Scheler. En opinión de Apel, esta secularización es un principio de verificación hermenéutico-normativo constitutivo del sentido en la fundamentación de los intereses y en la construcción de todo modelo ético de la ética discursiva, es por esta razón que no puede hablarse de un “nada más”.

(interés técnico)<sup>16</sup>”.

Por otra parte, nuestro autor recorre a la *irrebasabilidad de la argumentación* como *factum*. Para resolver conflictos de una forma racional los seres humanos recurren a la argumentación y la argumentación moral presupone la validez de normas éticas universales. Desde la argumentación se establece, no de forma conclusa, una “teoría consensual de lo correcto” (lo correcto en relación a las normas) y una “teoría consensual de la verdad” (lo verdadero en relación a las proposiciones, que es distinta de la “teoría de la verdad como correspondencia” o diálogo como procedimiento de confirmación).

Habermas critica la noción de irrebasabilidad apeliana, considerando que el escéptico, adoptando incluso una postura racional, puede negarse a participar en una argumentación; con lo cual la irrebasabilidad no sería tal y, de hecho, quedaría difuminada en una suerte de decisionismo. Por este motivo, Habermas cree poder superar las limitaciones implícitas asociadas a la categoría de irrebasabilidad de la argumentación estableciendo como punto de partida, no ya la irrebasabilidad argumentativa, sino la acción comunicativa en la que todos los sujetos están inmersos en el mundo de la vida, decidan participar o no en una argumentación. Sin embargo, los sujetos también pueden decantarse mayoritaria y racionalmente por las acciones instrumentales/estratégicas en su cotidianidad más inmediata, con lo cual los fantasmas del decisionismo y del escepticismo vuelven a aparecer. Es preciso agregar aquí que, contra lo que aparentan entender algunos críticos, Apel no trata de deducir, partiendo de las condiciones de posibilidad de la argumentación, principios morales de los que un hombre no puede evadirse, porque tal planteamiento no sería, en sí mismo, moral (no dejaría margen a la elección autónoma). Más bien, Apel trata de demostrar a ese hombre los principios racionales que ya siempre ha aceptado al entrar una argumentación, pero que puede rechazar renunciando a ella (pero, a condición, de perder, en ese caso, el adjetivo “racional” propio de la especie humana)<sup>17</sup>. Parece, pues, que la elección por la argumentación/acción comunicativa es, en última instancia, tal como cree Ágnes Heller, una elección de valor<sup>18</sup>. Aun así, en opinión de Habermas, la elección entre acción comunicativa o acción estratégica es más o menos ficticia, puesto que en los procesos de socialización –no sólo primaria-, propios e ineludibles de la especie humana, siempre prevalece, aun de una forma no plenamente consciente, la acción comunicativa.

La elección de valor en la primera Heller consistía en la predisposición del individuo hacia la genericidad – que es concebida como concepto de valor universal-. En el contexto de la ética comunicativa, la elección de valor tendría que ir encaminada a la argumentación (en el caso de Apel) o a la acción comunicativa (en el caso de Habermas). Aquí también se apela, como en la esencia genérica empleada por la “Escuela de Budapest”, a la universalidad de los presupuestos morales de la argumentación (Apel) y a la universalidad de los intereses de la especie humana en la acción comunicativa –interés práctico e interés emancipatorio- (Habermas). Sin embargo, el hecho de descifrar con métodos trascendentales o cuasi-trascendentales estos universales de la ética comunicativa, no comporta, contrariamente al humanismo marxista de la primera Heller o Markus, la creación y ontologización de

<sup>16</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. op. cit., p. 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>18</sup> Sobre esto puede consultarse su ensayo “Habermas y el marxismo”, en A. Heller, *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, 1984, pp. 285-318.

conceptos (genericidad) y subconceptos (trabajo, libertad, universalidad, sociabilidad, autoconciencia) derivados de la dimensión productiva del ser social de los hombres. Ya no se trata aquí de una elección de valores ontológicos inscritos en la dimensión productiva de la especie (fuerzas productivas), sino de una elección de valores éticos contenidos en la dimensión simbólico-institucional (relaciones de producción). Los trascendentales desfasados del marxismo humanista, centrados en la relación sujeto-objeto, son de esta forma abandonados en pro de categorías éticas más apropiadas a la relación sujeto-cosujeto.

Las concepciones de Peirce entorno la *ética de la ciencia* (acuerdo intersubjetivo en la comunidad de los científicos mediante la “experiencia experimental”) son retomadas por Apel<sup>19</sup> y ampliadas a la *ética de la argumentación* (acuerdo intersubjetivo en la comunidad de los hombres mediante la “experiencia hermenéutica”). En este sentido, observamos un ensanchamiento desde la “comunidad de interpretación” -ética de la ciencia- (Peirce, Royce) a la “comunidad de interacción” -ética del discurso-. Colocándose más cerca de la concepción esbozada por G.H. Mead, Apel concibe la comunidad ilimitada de interacción como la base última de toda argumentación o acción con sentido.

La moral apeliana hunde sus raíces en Kant y Hegel. A. Cortina, ha podido caracterizar el *ethos moral* de Apel con las siguientes máximas: renuncia a intereses subjetivos, reconocimiento recíproco en una comunidad de miembros con iguales derechos, compromiso en intereses no patológicos y, por último, esperanza en una comunidad ideal de comunicación<sup>20</sup>. La postergación de intereses subjetivos es la piedra de toque para el abandono de la particularidad del sujeto en-sí, ya porque el reconocimiento recíproco de todos los seres dotados de competencia comunicativa, que Apel identifica con el reconocimiento de todos los hombres como personas, requiere sujetos objetivados para-sí (individualidad) en los que el particularismo moral de los intereses subjetivos haya dejado paso al universalismo de los intereses subjetivos acoplados a los intereses intersubjetivos o voluntad general. El reconocimiento de los interlocutores como personas añade, pues, una dimensión axiológica al planteamiento apeliano; dicho enunciado es claramente valorativo y evaluativo, en el sentido que toma la dignidad como referencia y límite para el diálogo sobre intereses. A. Heller propone, empero, substituir el diálogo sobre los intereses por un diálogo sobre los valores<sup>21</sup>, puesto que un diálogo sobre intereses no cumpliría la tercera formulación del imperativo kantiano (lo que es un fin en sí no puede ser utilizado en un diálogo como medio). El reto es, sin embargo, fomentar un verdadero diálogo sobre valores que no sea ideológico, pues éstos a menudo veces enmascaran intereses subjetivos<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Véase al respecto la obra de K. O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor, 1997.

<sup>20</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. op. cit., p. 92

<sup>21</sup> Otras críticas de Heller a la ética discursiva se encuentran en *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica, 1990. Al respecto de estas últimas, remito a la síntesis realizada por M. Boladeras en *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. op. cit., pp 173-176. A *grosso modo*, Heller reprocha a Habermas que el “principio universal de la ética discursiva” es antikantiano porque apela a consecuencias e intereses, siendo por ello un principio de justicia pero no un “principio moral puro” (imperativo categórico kantiano). Como los intereses están determinados por valores y normas, en los discursos también se deberá encontrar un espacio para el debate sobre valores; por esta razón, la discípula de Lukács aspira a un consenso de orden superior encaminado, al menos, al acuerdo en un valor o norma única prediscursiva. Esto es lo que intenta lograr con su “principio fundamental de universalización”. A juicio de Heller, “la bondad está más allá de la justicia”.

<sup>22</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. op. cit., pp. 109-110.

## Habermas: pragmática universal y acción comunicativa

Tanto la concepción particularista de la “vida buena” como las cuestiones puramente evaluativas atañen a la esfera de la eticidad inmanente al mundo de la vida<sup>23</sup>. Con el fin de encontrar una vía de escape a estos contextos particulares y tradicionalistas, en la teoría moral de Habermas –también en la de Apel- las cuestiones relativas a la vida buena/correcta (eticidad) ceden su lugar a las cuestiones de justicia universal abstraídas de contextos particularistas (moralidad). El reconocimiento recíproco de la acción comunicativa del mundo de la vida se limita a las fronteras étnicas, estatales o nacionales. En cambio, la ética del discurso, esto es, la moral universalista asentada en los presupuestos de la argumentación, se extiende más allá de las formas de vida concretas; se generalizan, se abstraen, se des-limitan hacia a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción<sup>24</sup>. Precisamente, el *principio de universalización (U)*<sup>25</sup> ha de entenderse como regla de argumentación que puede derivarse del principio D, esto es, del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación (una norma válida debe contar con el asentimiento de todos los afectados si estos participasen en un discurso práctico). En este sentido, Habermas concibe el *discurso práctico* como un procedimiento para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético y no como un procedimiento de producción de normas justificadas<sup>26</sup>. Mediante el discurso práctico se forma argumentativamente la voluntad común que, dejando de lado los intereses particulares de cada cual y en base a presupuestos universales de la comunicación, es capaz de asegurar la rectitud de los acuerdos normativos. Gracias a la ampliación desde los intereses particulares a la voluntad general, “en el orden moral, tal como lo concibe Habermas, se produce una conciliación entre razón y voluntad, conocimiento y motivación”<sup>27</sup> que recuerda a la idea hegeliana de un universal racional depositado más fervientemente en el concepto de un entendimiento comunicativo

“(…) cuyos presupuestos idealizantes deben encargarse de que en cada nueva etapa del desarrollo social vuelva a cobrar vigencia el potencial de la razón discursiva; por consiguiente, podemos hablar de una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad ya no está subordinada a los estándares de racionalidad trazados en la forma más desarrollada del entendimiento lingüístico (...) el concepto de entendimiento comunicativo en Habermas sirve de principio a la meta de estipular la clase de razón en cuya forma desarrollada esté dado el medio de una integración racional, y además satisfactoria, de la sociedad (...) Habermas ya no concibe la idea de un entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un modo logrado de socialización; en él, la idea de que sólo una racionalidad

<sup>23</sup> Los tres componentes del mundo de la vida son, según Habermas, la cultura, la sociedad y la personalidad.

<sup>24</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. op. cit., p. 110-111.

<sup>25</sup> Habermas formula de la siguiente forma el principio de universalización (U): “ Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento general de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados.” *Escritos sobre moralidad y eticidad*. op. cit., p. 68.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Edicions 62, 1994, p. 143. También: “ (...) yo entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve a la producción de normas justificadas sino al examen de la validez de las normas ya existentes, pero que, al haberse tornado problemáticas, se abordan en actitud hipotética.” *Escritos sobre moralidad y eticidad*. op. cit., p. 72.

<sup>27</sup> M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. op. cit., p. 105.

acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una procedimentalización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento debe garantizar las condiciones, pero ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma<sup>28</sup>.

La moral universalista tiene que ver con la validez deóntica de las normas y no con la preferencia de valores. Precisamente, el principio de universalización -derivado del formalismo ético- permite realizar un corte entre *lo bueno* (*cuestiones evaluativas* –biografías individuales, “vida buena”, realización de sí mismo, formas de vida históricamente concretas, particularidad-) y *lo justo* (*cuestiones morales/normativas* -intereses susceptibles de universalización-)<sup>29</sup>. Este corte de reminiscencias kantianas es necesario si lo que se pretende es separar los enunciados normativos abstractamente generales -o las normas de acción abstractas ante las que adoptamos una *actitud hipotética*- de los enunciados evaluativos dependientes de marcos históricos concretos -o normas de acción más concretas que no cuestionamos en el mundo de la vida, *actitud natural*-. La operación abstractiva exigida por el *punto de vista moral*<sup>30</sup> universalista permite, pues, problematizar el primado de la eticidad existente, y raras veces puesta en duda, en la particularidad aproblemática del mundo de la vida.

Habermas llega a estas conclusiones en base a dos tipos de argumentos que fluyen de la *racionalidad práctica* derivada de la ética discursiva: los argumentos *analítico-pragmáticos* (en los conceptos de acción, comunicación y comunidad de diálogo) y los argumentos *teórico-empíricos* (estudios de psicología evolutiva en los que se manifiesta “la vinculación del juicio moral con las formas de reciprocidad que se aprenden y se desarrollan en los distintos estadios de interacción”<sup>31</sup>–Piaget, Vygotski, Kohlberg y Mead-)<sup>32</sup>. De Vygotski destaca el valor atribuido a la mediación lingüística en los procesos de desarrollo ontogenético y en los procesos de aprendizaje humano en general<sup>33</sup>. Piaget se interesa por el desarrollo del niño, también en lo tocante a la conciencia moral<sup>34</sup>. Tomando como referencia el modelo de *desarrollo moral de Kohlberg*<sup>35</sup>, Habermas muestra como el tránsito hacia la visión de “lo justo” concerniente a la moral universalista corresponde a la forma de configuración mental-operatoria de la última etapa del juicio moral según el modelo evolutivo de Kohlberg: el *orden postconvencional y de principios*. Los seis etapas del juicio moral están repartidas en las tres órdenes siguientes: orden preconvencional (I), orden convencional (II), orden postconvencional y de principios (III)-, de tal forma que cada orden viene dividido en dos etapas concebidas de modo gradual.

En el orden preconvencional aún predominan los intereses concretos inmediatos, por lo que la moralidad

<sup>28</sup> A. Honneth, *Patologías de la razón*. Madrid: Katz, 2009, p. 33-34.

<sup>29</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. op. cit., p. 73.

<sup>30</sup> Punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con imparcialidad. Honneth ofrece esta otra definición: “actitudes morales que tenemos que adoptar a fin de proteger a los seres humanos vivos de ofensas que nacen de los presupuestos comunicativos de su autorreferencia”. A. Honneth, “Entre Aristóteles y Kant”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* (32), 1998-1999, p. 30.

<sup>31</sup> M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. op. cit., p. 92.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>33</sup> Vygotski, Luria, Leontiev, *Psicología y Pedagogía*. Madrid: Akal, 1986.

<sup>34</sup> J. Piaget, *Lógica y psicología*. Buenos Aires: Soplín, 1977.

<sup>35</sup> L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*. Barcelona: Desclee de Brouwer, 2002. Para la conceptualización habermasiana de la teoría del desarrollo cognitivo del niño en Piaget y del desarrollo moral en Kohlberg consultar: *Conciencia moral y acción comunicativa*. op. cit., pp. 46-57, pp. 141-156 y pp. 186-199.

adopta aún un contenido claramente heterónomo donde la perspectiva egocéntrica, el instrumentalismo y el individualismo abundan por doquier dentro de un modelo de comportamiento centrado en la particularidad. El orden convencional es el medio de la moral utilitarista solicitada en toda inserción funcionalista a lo social a través de la asunción de diversos roles y normas. Sólo en el orden postconvencional tiene lugar una consideración suprasocial en la que los principios universales de la justicia llegan a regir la vida del individuo enjuiciando desde ellos toda legislación concreta, de manera que “cuando las leyes violan tales principios, uno actúa de acuerdo con el principio (...) La razón para hacer lo justo es que, en la condición de persona racional, uno ve la validez de los principios y se compromete con ellos”<sup>36</sup>. Habermas advierte la importancia del *aprendizaje constructivista* en este proceso de desarrollo moral y subraya, asimismo, la exigencia de un *cambio de actitud* para la transición de la acción (orden preconvencional y convencional) al discurso (orden postconvencional)<sup>37</sup>. Alcanzar el estado postconvencional depende de si los patrones de socialización/procesos de formación en una sociedad determinada fomentan o no el desarrollo moral de los sujetos en la dirección universalista y el desarrollo de los yo’s hacia la individualidad, por oposición a la particularidad propia de la identidad convencional. “Los requisitos que caracterizan los juicios morales del estadio postconvencional son la *reversibilidad* completa de los puntos de vista, la *universalidad* en el sentido de una inclusión de todos los afectados y la *reciprocidad* en el reconocimiento de las pretensiones de todos y cada uno de los participantes por parte de los demás”<sup>38</sup>. Ahora bien, el modelo de Kohlberg plantea ciertos interrogantes relativos a la viabilidad de una justificación empírica de las distintas etapas, como, por ejemplo: “¿El análisis de la realidad justifica suficientemente (...) el salto entre una moral utilitarista y una moral de principios universales de justicia?; “¿La descripción del sexto estadio es una etapa evolutiva –que pueda demostrarse empíricamente- o una “construcción filosófica”?”<sup>39</sup>.

A la luz de algunas críticas recibidas por autores como Bubner, Habermas se ve en la obligación de clarificar la forma cómo la moral universalista de la ética discursiva logra compensar la *pérdida de eticidad concreta* que a menudo se le atribuye. Los reproches derivados del concepto culturalista de eticidad de Bubner apuntan a los costes de las abstracciones que toda ética formalista debe asumir necesariamente por ceñirse a mostrar sólo un procedimiento. Habermas sintetiza así esta objeción: “Una teoría moral que liga la imparcialidad de juicio a principios abstractos o incluso al procedimiento mediante el que cabe desempeñar argumentativamente pretensiones normativas de validez, ¿no ha de permanecer necesariamente externa a la vida ética?”<sup>40</sup>. En cierto modo, la ventaja cognitiva de toda moral universalista se paga con una pérdida de eticidad concreta. Sin embargo, la moral universalista puede suplir esta carencia de dos modos: 1. impidiendo o neutralizando una posible operación abstractiva de los contextos de acción y 2. eliminando la separación entre ideas racionalmente motivadas y actitudes empíricas.

Los déficits prácticos de los juicios morales universalistas disminuyen en la medida en que nos percatamos de que ciertas formas de vida prácticas permiten realizar juicios morales universalistas, es decir, que éstos pueden,

<sup>36</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa. op. cit.*, pp. 147-148.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>38</sup> M. Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos. op. cit.*, p. 99.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>40</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad. op. cit.*, p. 70.

por tanto, adoptar formas históricamente diversas de vida ética. Se requiere la aplicación de principios universales a situaciones dadas y un anclaje de procedimiento de justificación moral en el sistema de la personalidad<sup>41</sup>. Esto último, que está determinado por la posibilidad de una aplicación imparcial de principios universales, puede venir facilitado por la encarnación de ideas jurídicas y morales universalistas en las instituciones sociales. Por todo ello es indispensable un *principio de adecuación*. En resumen, la ética del discurso no debe limitarse a adoptar un punto de vista moral ajeno a formas de vida concretas donde puedan realizarse efectivamente ideas morales y jurídicas de tipo postconvencional; aquí cobra especial relevancia el potencial de racionalidad inscrito en la acción comunicativa del mundo de la vida (rastrear las *huellas de la razón en la historia*).

### Insuficiencias y (auto) limitaciones de la ética discursiva

Pasemos en primer lugar a considerar si los ataques de Hegel a la filosofía moral de Kant afectan también a la ética del discurso. Los cuatro frentes en los que Hegel concentra sus objeciones a la ética kantiana vienen referidos al formalismo (1), al universalismo abstracto (2), a la impotencia del simple deber (separación entre el ser y el deber ser) (3) y al terrorismo de la pura intención (4)<sup>42</sup>. Con razón de examinar las respuestas refutatorias que ofrece Habermas en relación a la no afectación de estas críticas en referencia a la ética discursiva, conviene señalar, en primera instancia, una cuestión divergente respecto a Kant: “En Kant el modelo discursivo de la libertad e igualdad queda recortado por el modelo de libertad e igualdad que la tradición del derecho natural moderno toma del mercado”<sup>43</sup>. Distanciándose de las premisas del derecho natural clásico que respondía solamente a las exigencias de una economía capitalista emergente, la ética discursiva recupera sólo cuanto hay en esa tradición de conexión vinculante con las utopías sociales<sup>44</sup>, neutralizando así el recorte kantiano al modelo discursivo de libertad e igualdad. Pero, además, la ética comunicativa consigue superar el binomio puesto en duda por Hegel entre el universalismo abstracto del derecho natural individualista (Kant, *éticas del deber*) y el particularismo concreto del bien común (Aristóteles, *éticas de los bienes*). De este modo, los aspectos de *Justicia* relativos a la exigencia de igual respeto por la dignidad de cada sujeto (Kant) y la *Solidaridad* de la protección de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco de la comunidad (Aristóteles) no se consideran aisladamente o como opuestos el uno al otro. “El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas”<sup>45</sup>.

La ética discursiva, sin llegar a caer en las “tenazas metafísicas del neoaristotelismo”, rompe en varios puntos con Kant. Estos *puntos de ruptura* son:

- (1) La ética del discurso no traza separación alguna entre el reino de lo inteligible (deber y voluntad libre) y el reino de lo fenoménico (inclinaciones subjetivas, instituciones sociales). Mediante suposiciones contrafácticas

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>42</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad. op. cit.*, pp. 97-99.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>44</sup> Continuando así la senda inaugurada por Ernst Bloch en su libro *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980.

<sup>45</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad. op. cit.*, p. 113.

dentro de la práctica comunicativa.

- (2) La ética del discurso rompe con el planteamiento atomista y monológico de Kant, según el cual cada sujeto en su fuero interno examina sus propias máximas de acción. Esta ruptura se logra mediante la universalizabilidad derivada del discurso público. Del universalismo fonológico-formal al universalismo dialógico-formal.

“(…) en lugar de comprender –al igual que Kant- el procedimiento en el que las normas son examinadas en su validez ética a través de un cuestionamiento por su universalizabilidad, como un test de un sujeto solitario consigo mismo, la ética discursiva traslada el procedimiento de examen moral a un acto comunicativo, que no finge representar simplemente un contrato único en el sentido de las teorías contractuales, sino que es exigido como una discusión que ha de efectuarse realmente”<sup>46</sup>.

- (3) La ética del discurso, sirviéndose del principio D, elude la fundamentación de Kant apelando a un *factum* de la razón (obligación del deber-ser).

- (4) La ética del discurso no es únicamente una ética de la intención (Kant), también asume los propósitos de la ética de la responsabilidad (acciones y normas)<sup>47</sup>.

Sin embargo, donde la ética discursiva se muestra más débil es frente a la incredulidad relativa a si realmente “es posible formular conceptos tales como los de punto de vista moral, justicia universal, rectitud normativa, etc., con independencia de la visión de una vida buena”<sup>48</sup>. Ya se ha apuntado al respecto que los discursos prácticos no se insertan únicamente en contextos de acción. “A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales – sobre la vida buena-”<sup>49</sup>. Mas a pesar de los esfuerzos de Habermas por suplir la falta de eticidad concreta de la ética discursiva, siempre persistirá un peligro latente de recaída en los postulados de un universalismo excesivamente abstracto. Por esta razón,

“muchos estudiosos se sienten intranquilos cuando se enfrentan con semejante apelación humanista universal, y hay buenas razones para estar en guardia. En primer lugar, puede suceder que un punto de vista universal sea tan abstracto que no haga justicia a ninguna declaración o punto de vista *particular*. Es intelectual y moralmente muy cómodo, y también en esa medida una actitud irresponsable, hacer comentarios sobre todos los temas y asumir la apariencia de “neutral” juez universal que condena a todos los bandos en nombre de la “Humanidad”.

<sup>46</sup> A. Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia” en K.O. Apel, A. Cortina et altri, *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 165.

<sup>47</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. op. cit., pp.114-115. Véase también M. Boladeras, op. cit., p. 110.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 129.

Seguramente algunos puntos de vista particulares pueden ser más compatibles que otros con los intereses y necesidades universales de la evolución humana y de su autorrealización. Además, no es siquiera posible, en la práctica, promover estos intereses universales sin asumir una determinada posición en cada situación particular. En algunas condiciones, eso puede implicar la condena de todos los bandos, en otras podría ser el respaldo y el apoyo activo del sector que, al luchar por sus propios fines, también lucha por la humanidad como totalidad. Lo que se necesita es un *universalismo histórico concreto*, no uno abstracto, trascendental”<sup>50</sup>.

Cualquier empeño en esta dirección debe esforzarse por complementar adecuadamente el universalismo abstraído de los contextos históricos concretos con las éticas referentes a la “vida buena” en la estela de Aristóteles y con las eticidades hegelianas que emergen de la concreción de la vida. En este sentido, profundizar en el legado anterior a Habermas y Apel podría resultar a todas luces provechoso en el progreso de esta imperiosa tarea. Así, tanto la “teoría de la personalidad” que nos legó A. Heller en sus primeras obras como la “ética normativa de la praxis” nacida de la rica producción filosófica originada en la “Escuela de la Praxis”, son, sin duda alguna, un complemento idóneo para llenar de contenidos ético-concretos esos aprendizajes o cambios de actitud necesarios a los que se refiere Habermas con el fin de llevar a cabo un tránsito desde los niveles preconconvencionales y convencionales de desarrollo moral hasta los niveles postconvencionales. Como hemos podido ver, el propio Habermas habla de un progreso del “yo” hacia la individualidad. Y, precisamente, aquello que nos aportan los modelos éticos asentados en el humanismo marxista precedente es, pese a no pocas limitaciones, una fundamentación y justificación, que hunde sus raíces en Hegel y en las éticas concretas aristotélicas, de ese desarrollo desde la particularidad del “yo” o “sujeto en-sí” hacia una individualidad de “sujetos para-sí”. Aquí divisamos un espacio, ciertamente secundario, para la inserción de una eticidad concreta en la ética discursiva. Por otra parte, parece que los discípulos de la segunda generación de la Teoría Crítica se han tomado en serio la tarea de suplir la falta de eticidad concreta de la teoría ética elaborada por sus maestros. Sólo el tiempo confirmará si la “ética del reconocimiento” (Honneth), ha logrado superar (*Aufhebung*) -en el sentido hegeliano del término- los déficits achacables a la “ética discursiva” (Habermas, Apel).

<sup>50</sup> M. Marković, *El Marx contemporáneo. op. cit.*, pp. 171-172.

## Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- Apel, Karl-Otto. Cortina, Adela et altri (1991): *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- Boladeras, Margarita (1996): *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1988): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- (1994): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Edicions 62.
- Heller, Ágnes (1984): “Habermas y el marxismo”, en *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, pp. 285-318.
- (1990): *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (1998-99): “Entre Aristóteles y Kant”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* (32).
- (2009): *Patologías de la razón*. Madrid: Katz.
- Kohlberg, Lawrence (2002): *Psicología del desarrollo moral*. Barcelona: Desclee de Brouwer.
- Marković, Mihailo (1978): *El Marx contemporáneo*. México: FCE.
- Piaget, Jean (1977): *Lógica y psicología*. Buenos Aires: Soplín.
- Vygotski, Lev. Luria, Alexander y Leontiev, Alekséi (1986): *Psicología y Pedagogía*. Madrid: Akal.

