

## ¿Se pueden alcanzar convenios lingüísticos y beneficios universales a través de un diálogo intersubjetivo/argumentativo? Sobre los retos y esfuerzos de la ética discursiva contemporánea

Carlos I. Onofre Vilchis<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Autónoma del Estado de México.  
Estado de México, México.  
E-mail: aitet@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5001-6957>

**Resumen:** El objetivo principal de este artículo consiste en explicar cuáles son los principales elementos para entender la ética dialógica desde la transición del uso monológico o egocéntrico de la razón práctica a su uso dialógico, emancipador o intersubjetivo que toma como punto de arranque el imperativo categórico kantiano. Se mostrará por qué el uso moral-discursivo de la razón práctica da cuenta de una ética discursiva posconvencional que, a juicio de Habermas, es una ética cognitivista, universalista, deontológica y formal-procedimental. Esto con la finalidad de comprender cómo puede la humanidad enfrentarse a los graves problemas morales de nuestro tiempo desde una perspectiva ética. Asimismo, se busca reflexionar sobre la posibilidad de alcanzar convenios lingüísticos y beneficios universales a través de un diálogo intersubjetivo/argumentativo.

**Palabras clave:** Habermas, Kant, ética discursiva, humanidad, intersubjetividad.

**Abstract:** The main objective of this article is to explain what are the main elements to understand the dialogic ethics from the transition from the monological or egocentric use of practical reason to its dialogic, emancipatory or intersubjective use that takes the Kantian categorical imperative as a starting point. It will be shown why the moral-discursive use of practical reason accounts for a postconventional discursive ethic that, in Habermas's opinion, is a cognitive, universalist, deontological and formal-procedural ethic. This in order to understand how humanity can face the serious moral problems

of our time from an ethical perspective. Likewise, it seeks to reflect on the possibility of reaching linguistic agreements and universal benefits through an intersubjective / argumentative dialogue.

**Keywords:** Habermas, Kant, discursive ethics, humanity, intersubjectivity.

## 1. Introducción

Partiremos considerando a la ética discursiva como una posible respuesta a la compleja situación histórica de los siglos XX y XXI. Dicha perspectiva dialógica responde al desafío de la necesidad de fundamentar una filosofía que subsumiera la razón discursiva como la mediación humana con la cual se pueden resolver algunas de las principales problemáticas prácticas de las sociedades contemporáneas. Esta razón, sin embargo, no podía asumirse con caracteres que fueran perjudiciales para el desarrollo de la sociedad, sino que ella debía contar con la condición de permitir el entendimiento humano, por lo cual la razón discursiva, vía el diálogo argumentativo, se consideraba como aquella razón que, aun cuando tomara en cuenta la razón estratégica y la razón instrumental, no se limitaba a ellas.

El programa de la ética del discurso, como uno de los programas de la transformación pragmático-dialógica de la filosofía, se definió desde sus inicios como una macroética planetaria que pretende revertir las consecuencias a nivel global de la ciencia y la tecnología contemporáneas a través de una ética de la responsabilidad social. Esto significó para la ética del discurso una exigencia en cuanto a la fundamentación de su intencionalidad a nivel mundial. Por ello, al querer superar el particularismo contextual de la ética, Habermas se proponía construir una reflexión de la filosofía ética-práctica que alcanzara validez universal, deduciendo los principios y los presupuestos a priori de cualquier situación práctica discursiva.

En este artículo se abordarán estas temáticas de la siguiente manera. En el segundo apartado se introduce brevemente el contexto histórico de la ética discursiva, sobre todo, para plantear algunos conceptos básicos de dicha teoría. En el tercero se realiza una revisión más detallada de la ética habermasiana a partir del uso moral-discursivo de la razón práctica. En cuarto lugar se analizan las cuatro características de la teoría moral como tal. Finalmente, en la quinta parte se describe sucintamente el contenido de cada sección con la finalidad de aportar algunas sugerencias que hagan posible establecer convenios lingüísticos y beneficios universales a través de un diálogo intersubjetivo/argumentativo, pero también que permitan afrontar los retos y esfuerzos de la ética discursiva contemporánea, por ejemplo, en países periféricos.

## 2. El contexto de la ética dialógica

La preocupación fundamental de la ética discursiva consiste en enfrentarse “[...] seriamente con los problemas morales de nuestro tiempo: una humanidad amenazada de muerte, una ecosfera llamada a la destrucción, el hambre real y la guerra, extendida por amplios sectores de nuestro mundo” (Cortina, 1985:22). Dichas circunstancias, el transcurso violento y poco racional que aconteció en el mundo occidental durante el siglo XX, particularmente con los estragos de la Segunda Guerra Mundial y los ataques bélicos sin precedente, motivaron que se pensara este tipo de problemas desde la filosofía y, particularmente, desde la ética. Es decir, la ética del discurso intenta responder estos retos de la humanidad, intenta solucionar los conflictos que bien pueden suceder en una nación política, en grupos pequeños políticos, o bien en los conflictos internacionales entre naciones, y lo hace asumiendo una postura frente a estos problemas del mundo contemporáneo. Así pues:

[...] tanto la amenaza de guerra nuclear como la crisis ecológica conciernen a la *humanidad en conjunto*: aquí se manifiesta, por primera vez en la historia del mundo, una situación donde los hombres, en vista del peligro común, se encuentran obligados a adoptar una responsabilidad ética común. Así es como se caracteriza la nueva situación de la humanidad actual [...] (Apel, 1989:23).

La manera en que la ética del discurso hace frente a distintos conflictos es en dos direcciones totalmente complementarias para ella: a) busca la solución de los problemas sociales e internacionales de una forma que asuma el discurso argumentativo, o deliberativo si se quiere, y mediante la razón argumentativa-discursiva que dé salida a los conflictos, y evitando de esta forma el uso de la violencia como una forma de resolver los problemas, y; b) busca continuar averiguando la senda del progreso, la cual tiene que ser medio en función del ejercicio de la razón argumentativa-discursiva y su legitimación crítica en las instituciones sociales operantes.

En este sentido, cuando la ética del discurso se pregunta por las condiciones de posibilidad de la misma, está intentando formular principios regulativos para evaluar los discursos prácticos y, por ello, ella es una ética que tiene que formarse sólo como una ética formal-procedimental que intenta explicitar los criterios y principios éticos que no están sujetos a lo contingente o lo particular de un mundo específico de vida.

En resumen: la ética del discurso es una ética intersubjetiva o dialógica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la misma y de la argumentación pública. Sin embargo, tiene que hacerse notar que la ética del discurso, aunque se inspira en la cuestión kantiana que pregunta por las condiciones de posibilidad, su arquitectónica se va distanciando del formalismo kantiano que de alguna manera no pregunta por las consecuencias del cumplimiento del imperativo categórico, pues eso sería puro formalismo desde Apel o Habermas, y, por el contrario, para ellos es necesario preguntarse por las

graves consecuencias, y al preguntarse por esas consecuencias la ética del discurso, deviene en una ética de la corresponsabilidad. Se tratará de mostrar todo esto a partir de los elementos básicos de la ética dialógica.

### 3. Del uso moral-discursivo de la razón práctica kantiana a la fundamentación de una ética discursiva posconvencional

En la obra *Aclaraciones a la ética del discurso*, Habermas intenta mostrar algunos de los principales elementos de la ética dialógica que hagan notar el punto de arranque de la misma. Según él: “En este sentido, el nombre de la ética del discurso puede que haya facilitado un malentendido” (Habermas, 2000: 110). Para Habermas, el uso de la razón práctica hace referencia a cuestiones pragmáticas, éticas y morales de formas distintas en cada uno de esos tres enfoques. Estas diferencias son lo primero que hay que aclarar, es decir, hay que comenzar por explicar el uso pragmático, ético y moral-discursivo de la razón.

Dar cuenta de dichas diferencias implica abordar la problemática práctica: ¿cómo debo comportarme?, ¿qué debo hacer yo? Pues como sostiene nuestro pensador, tanto la ética clásica y la moderna parten de dicha pregunta cuando algún individuo particular se ve en la necesidad de conseguir orientación al tener que decidir o resolver una tarea de modo práctico. Así pues, la contestación a la pregunta implica un *deber*: “Este ‘deber’ guarda un sentido indeterminado en tanto no se define con mayor precisión el problema correspondiente y el aspecto bajo el cual debe ser resuelto” (Habermas, 1993:60). Para una problemática pragmática, ética o moral hay diversas formas de resolución práctica. Por eso mismo, se vuelve necesario diferenciar el uso de la razón práctica, tomando como parámetro las problemáticas mencionadas.

Contamos con tres grandes tradiciones que abarcan el uso diferenciado de la razón práctica. El uso instrumental-estratégico o pragmático-utilitarista; el uso ético-aristotélico de la razón práctica; y el uso moral-discursivo kantiano de la misma. Es claro que en cada uno de dichos usos siempre prevalecen las variaciones, pues el uso de la razón juega un papel distinto en cada discurso. Las éticas clásicas, en su mayoría, se ocuparon de las cuestiones referentes a la *vida buena*; la ética de Kant abordó los problemas de la acción recta o justa; y los juicios morales explican cómo se pueden resolver los conflictos de acción sobre la base de un entendimiento racionalmente motivado.

Para comenzar el análisis de los problemas prácticos, Habermas plantea el siguiente ejemplo de carácter pragmático o utilitarista:

[...] qué hacer cuando la bicicleta que utilizamos a diario se estropea, cuando aparecen achaques de salud o cuando nos falta el dinero necesario para satisfacer determinados deseos. En todos esos casos, buscamos fundamentos en los

que apoyar una decisión racional entre las distintas posibilidades de acción en vista de un problema que *tenemos que* resolver si *queremos* alcanzar un determinado objetivo. También los objetivos mismos pueden hacerse problemáticos, por ejemplo cuando el plan de vacaciones que nos habíamos hechos fracasa de repente, o cuando tenemos que elegir una profesión (Habermas, 2000:111).

Es verdad, cuando tenemos que decidir qué hacer cuando una bicicleta se ha descompuesto o cuando aparecen trastornos de salud o cuando escasea el dinero estamos realizando una elección racional de los medios ante fines dados o de la ponderación racional de los fines ante preferencias existentes egocéntricamente establecidas. No obstante, “nuestra voluntad está ya fácticamente determinada por deseos y valores; las determinaciones ulteriores se realizan sólo en atención a alternativas en la elección de medios, o bien, en la fijación de fines” (Habermas, 1996:61). Lo que sea racional hacer dependerá, en parte, de lo que se quiera: de lo que se trata es de una elección racional de los medios para un fin específico, o de la aprobación racional de los objetivos dentro de un contexto de preferencias ya existentes. En las distintas situaciones planteadas ponemos en juego un sinfín de técnicas que son más apropiadas para reparar la bicicleta, para tratar las enfermedades, etc. Sin embargo, para la resolución de casos más complejos (como elección de profesión, o específicamente sobre asuntos que atañen a la vida social), se requiere otro tipo de razonamiento.

Hasta aquí, la respuesta a la pregunta: ¿qué debo hacer?, se mueve en el horizonte de una razón práctica con arreglo a fines o teleológica. Dicha racionalidad nos ofrece soluciones pragmáticas, vinculadas a observaciones e indagaciones, con comparaciones y ponderaciones que realizamos apoyados en informaciones empíricas. Es notorio que los casos mencionados: reparar la bicicleta, trato de las enfermedades, etc., son casos “sencillos” en los que las recomendaciones tienen la forma semántica de imperativos condicionados. Es decir, generalmente son sugerencias de la prudencia, reglas de habilidad o imperativos técnicos y pragmáticos, tal y como Kant los definió.

El sentido imperativo de las diferentes recomendaciones de la prudencia expresan un deber completamente relativo. Puesto que todas las indicaciones hechas para la ejecución de tal o cual acción dicen qué se “debe” hacer o qué se “tiene que” hacer si se pretende llevar a cabo determinados valores o fines específicos, sea reparar la bicicleta, tratar las enfermedades, etc. No obstante, afirma Habermas que “[...] tan pronto los valores mismos se tornen problemáticos, la pregunta “¿qué debo hacer?” remite a más allá del horizonte de la racionalidad teleológica” (Habermas, 2000:112).

Las cuestiones complejas o que atañen a la vida en comunidad adquieren otro matiz para Habermas, pues dicha dificultad rebasa las sugerencias que provienen de una razón práctica teleológica porque también se desea alcanzar lo bueno. Por ejemplo y por lo general, cuando un individuo desea elegir entre una y otra profesión, hay un conjunto de presupuestos mínimos que deben cumplirse para poder llevar a cabo tal decisión.

Elegir entre varias opciones implica tener cierta certeza personal de lo que al final se eligió. Es decir, no puedo llevar a cabo tal elección si no logro alcanzar previamente cierto nivel de autocomprensión de qué es lo que realmente quiero conseguir o alcanzar con tal elección. Básicamente estamos suponiendo un conocimiento “[...] de los elementos descriptivos de la génesis histórico-vital del yo y los elementos normativos del yo-ideal. De esta autocomprensión se excluye la postura valorativa neutral.” (Esquivel, 2016:75). En pocas palabras, requerimos el conocimiento de nosotros mismos como sujetos autónomos. En contraposición a lo anterior, Habermas sostiene:

[...] pero quien no sepa en absoluto qué es lo que quiere se encuentra en una situación totalmente distinta. En ella la elección de la profesión o de la carrera va unida a la pregunta por las “inclinaciones” o acerca de qué le interesa a uno, qué tipo de actividad le satisfaría, etc. Cuanto más radicalmente se plantee esta pregunta, tanto más se agudiza y se acerca al problema de qué vida es la que se quiere llevar, y esto significa: qué tipo de persona se es y al mismo tiempo se querría ser (Habermas, 2000:112).

Sin duda, quien ignora qué quiere termina por preguntarse quién es él y quién le gustaría ser. El problema consiste en averiguar lo que se quiere y por qué; el dilema consiste en determinar las preferencias y conocer lo que hay detrás de cada una de ellas, qué *bien*, qué valor se persigue. Mientras que el *deber* pragmático aplicado a la reparación de la bicicleta es sólo relativo al aspecto técnico o estratégico de la acción. En el segundo nivel de respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, se establece una averiguación del deber que no es relativa, como tampoco se hace referencia a un *tener que* orientado a medios.

Para el segundo nivel de respuesta, Habermas emplea: “valores fuertes”, esto es, valores que las éticas del bien buscan definir para facilitar una guía de conducta, un principio rector de la vida práctica. Con ello, intenta recordar la raíz antropológica de los valores y su conexión con la estructura de la personalidad. “Una autocomprensión más profunda modifica las actitudes en las que se apoya un proyecto de vida dotado de contenido normativo o que al menos lo implican. Así, es posible fundamentar valoraciones fuertes por la vía de la autocomprensión hermenéutica” (Habermas, 2000:113).

En el uso ético aristotélico de la razón práctica, el sentido imperativo de estas proposiciones se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos.

Aristóteles habla a este respecto de los caminos que conducen a la vida buena y feliz. Las valoraciones fuertes se orientan por un objetivo establecido para mí

de modo absoluto, a saber, por el bien supremo de una manera de vivir autárquica y que lleva su valor en sí misma (Habermas, 2000:114).

La importancia de la dimensión hermenéutica del ámbito de los valores radica en que dichos “valores fuertes” se basan en una autocomprensión de la persona o de la sociedad como un todo, que puede profundizarse con la ayuda de la reflexión crítica. Estos valores orientan las actuaciones personales hacia metas que el sujeto considera representativas de lo bueno, no en un sentido completamente subjetivo-instrumental, sino en una dimensión más general relativa a lo que se considera una vida buena y feliz.

No obstante, para Habermas, las tareas pragmático-utilitaristas y las tareas ético-aristotélicas se plantean desde una perspectiva de un agente que parte de sus fines y preferencias vitales en las que la identidad se encuentra arraigada en contextos histórico-culturales muy específicos. En ambas tradiciones sigue prevaleciendo un actuar estratégico, pues las partes involucradas suponen que cada una decide egocéntricamente con arreglo a sus propios intereses. Ello nos hace suponer la existencia de un conflicto entre los contrincantes, cuando menos latente. Según Habermas, este conflicto puede llevarse hasta sus últimas consecuencias, ya que puede ser evitado por diversos medios y puesto bajo control o puede ser solucionado en recíproco interés de las partes afectadas.

Para dar solución a dichos problemas, Habermas establece un tercer nivel de respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? cuando tomamos en cuenta el contexto de la disputa de intereses y los conflictos que ello genera. El uso moral-discursivo de la razón práctica kantiana será la encargada de dar un giro o un radical cambio a la perspectiva y de la actitud moral cuando plantea llegar a soluciones imparciales por medio de los discursos argumentativos. En dichos discursos, “[...] no hay cabida para la imposición” (Esquivel, 2016:75).

Es relevante para Habermas que quien problematiza la licitud de sus actos está ocasionando un sustancial cambio desde la perspectiva moral, pues la pregunta moral de si todos podrían querer que en mi situación todo el mundo actuase de conformidad con la misma máxima introduce una nueva cualidad en el orden de los valores, una cualidad que contrasta con el uso pragmático y ético de la razón práctica. La idea de “imparcialidad” radica en la idea de imperativo moral kantiano, puesto que determina la acción de forma que dicha determinación pueda –quizá– ser aceptada por cualquier ser humano.

Según lo anterior, los discursos práctico-morales rompen con las evidencias de la moral concreta y con los contextos vitales de la tradición utilitarista y aristotélica. Habermas hace énfasis en que todo conflicto de acción requiere de un procedimiento que permita encontrar una regulación de la actividad de todos los individuos, de una máxima de

conducta que sea aceptada por todos como ley universal de orientación de la acción como tal.

Para Kant, las máximas pueden contemplarse en una doble vertiente: como reglas éticas o como reglas morales. Las primeras se refieren a lo que puede o no puede ser bueno para mí. En cambio, las reglas morales han de permitir la regulación de la vida en común, han de valer como leyes universales. Desde un ámbito ético, podemos hablar de las máximas que orientan la vida de cada persona, según una idea de *bien* considerada desde los individuos mismos. Por otro lado, desde un punto de vista moral, precisamos reglas que permitan dirimir las distintas situaciones de conflicto en el ámbito social y, por tanto, han de explicitar un deber especialmente vinculado a lo justo o lo imparcial en términos discursivos. Para Habermas, esta distinción entre máximas éticas y morales permite entender por qué se producen disparidades entre ellas, por qué no existe una correspondencia inmediata entre unas y otras.

Una vez establecida la distinción entre las máximas, Habermas reitera que la función del discurso práctico, como procedimiento argumentativo, no es la de justificar las normas, sino la de examinar la validez de las mismas, las cuales se han vuelto problemáticas. De lo anterior se sigue que, “Solo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente” (Habermas, 2000:116).

Bajo este escenario, la objetividad de una norma queda a expensas de la discusión misma, que es el estado problemático moral que involucra, reúne o afecta a todos los sujetos que se encuentran implicados en dicha disputa. Lo que se somete a consideración moral no es el conjunto de objetos que conforman la totalidad del mundo de la vida, sino la validez objetiva de las normas que están en estado problematizado porque alguien no está tan convencido de su validez. Para Habermas, la importancia del discurso práctico radica en que “[...] puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a todos los participantes simultáneamente a la asunción ideal de rol” (Habermas, 1991:104).

Aunque el uso instrumental-estratégico o pragmático, el uso ético de la razón práctica y el uso moral-discursivo de la misma tienen diferencias, para Habermas las tres perspectivas constituyen el espacio propio de la razón práctica, que tiene su culminación en la autodeterminación moral. Ésta supone la superación del egocentrismo y del individualismo de lo pragmático y de lo ético, pero no es posible sin el paso previo de ambos usos, es decir, sin la experiencia necesaria de dichos contextos y determinaciones vitales que configuran la identidad propia y moral de los sujetos mismos. Así pues, con la importancia de ambos ámbitos, el pragmático y el ético, estamos dando cuenta de un desarrollo paulatino de la razón práctico-moral en sus diversos sentidos y funciones.

En este sentido, el uso moral-discursivo de la razón práctica nos lleva a la fundamentación de una ética discursiva posconvencional que, a juicio de Habermas, es una ética cognitivista, universalista, deontológica y formal-procedimental. Dicha fundamentación ética implica dar contenido a los juicios morales que entablan pretensiones de validez universal en el discurso argumentativo.

La ética del discurso se inspira en la ética kantiana, sobre todo en su formulación deóntica, la cual se ve en la formulación del imperativo categórico: “Obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales”. Este imperativo que a su vez se funda en el principio supremo de la razón práctica, a saber: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. Mantiene vigente la pregunta de la ética kantiana que pregunta por las condiciones normativas de posibilidad de la argumentación y la validez.

Con la formulación del imperativo categórico, Kant pretende condensar en un enunciado el deber moral del hombre; la fundamentación de esta ética kantiana, sin embargo, a juicio de Habermas y Karl Otto Apel tiene varias limitaciones, puesto que, si bien dicho principio expresa explícitamente el intento de actuar moralmente a favor del bien humano, la formulación kantiana tiene ya muchas limitaciones en su nivel de aplicación.

Lo que observarán Apel y Habermas sobre este principio deóntico kantiano serán dos aspectos: por un lado, el nivel únicamente formal del principio (formalismo), sin incluir sus mediaciones de aplicación; y, por otro lado, los elementos faltantes en cuanto la enunciación de una ética que se responsabilice por las consecuencias de la aplicación de este principio moral a nivel social.

Se puede afirmar, a partir de las consideraciones de Apel y Habermas, que Kant al formular el imperativo categórico en un nivel meramente formal y abstracto, no muestra los contextos “reales” en los cuales se puede aplicar este fin, recurriendo sin embargo al reino de los fines como fundamento de la acción moral y la aplicación del imperativo categórico. En este mismo sentido, Javier Muguerza reconoce que Apel y Habermas interpretaron “[...] el paso del imperativo moral kantiano al imperativo moral-discursivo como un tránsito del plano de la intrasubjetividad al de la intersubjetividad o, por acudir a la fórmula consagrada, como un tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del discurso” (Muguerza, 1997:68).

De modo que el imperativo categórico, a lo sumo, lo que permite es enunciar tan sólo “el ejemplo” o “la forma” en la que tiene que actuar el sujeto moral cuya voluntad sea actuar bien en una situación dada, o bien, en otras palabras, que tenga una intención de buena voluntad. Así, para Apel y Habermas, la ética kantiana es totalmente insuficiente

para la resolución de problemas prácticos reales puesto que ella tan sólo llega a ser una ética de las buenas intenciones, así como una ética que no permite deducir consecuencias prácticas negativas de acciones que se ejecuten moralmente. En cambio, desde la ética discursiva, “[...] es posible reconstruir un concepto de razón práctica que nos permita afrontar solidaria y universalmente las consecuencias planetarias que hoy tiene el desarrollo científico-técnico, pero también asegurar la intersubjetividad humana [...]” (Cortina, 1989:535).

Después de mostrar que el uso moral-discursivo de la razón práctica kantiana nos lleva a la fundamentación de una ética discursiva posconvencional que, a juicio de Habermas, es una ética cognitivista, universalista, deontológica y formal-procedimental, abordaremos ahora la conexión entre las cuatro características de esa ética discursiva.

#### 4. Las características de la ética discursiva

##### a) Cognitivista

La teoría moral habermasiana sostiene que las problemáticas práctico-morales sí se pueden decidir racionalmente. Para Habermas, las proposiciones morales no sólo expresan actitudes afectivas, sentimentales, o preferencias infundadas, sino que incluyen un contenido cognitivo sobre el que se puede argumentar y alcanzar un acuerdo de carácter comunicativo. Nunca ha sido un hecho casual, como sostiene Stephen E. Toulmin, que diariamente “[...] todo el mundo se enfrenta con problemas morales, problemas sobre los que, después de mayor o menor reflexión, hay que decidir. Así, todo el mundo habla de valores” (Toulmin, 1979:17). La ética del discurso es cognitivista porque se da a la tarea de mostrar que sí es posible fundamentar los juicios morales. Su tarea consiste en fundamentar “La costumbre de criticar el actuar inmoral y de discutir sobre cuestiones morales aportando razones [...]” (Habermas, 2000:128).

Para Habermas, la fundamentación de las decisiones morales es posible, pero delimitando el término de lo cognitivo. Es decir, la fundamentación que llevamos a cabo del saber práctico-ético no puede ser equiparada bajo los cánones de las fuertes pretensiones de la *episteme*, esto es, desde un conocimiento dirigido a lo universal, necesario y supraterrrenal del ente. Tampoco es posible pensar el saber práctico-ético en los términos de las ciencias duras o moderno-empíricas (matemáticas, física, biología, etc.). “[...] el saber teórico seguro en el sentido de las modernas ciencias empíricas ya no se puede utilizar en contextos genuinamente prácticos [...]” (Habermas, 2000:129). Tanto las ciencias empíricas como las ciencias sociales no pueden someterse a una misma fundamentación, pues cada una trata saberes perfectamente diferenciables y, como tales, sus justificaciones también serán distintas.

Hay varias objeciones al planteamiento de la ética cognitivista que afirma que sí es posible fundamentar los juicios morales. Una de ellas proviene por parte del empirismo, el cual niega que las cuestiones morales se puedan decidir de algún modo que sea racional, dice Habermas:

Una parte de las objeciones empiristas contra los planteamientos cognitivistas en la teoría moral se debe al empleo de nociones de saber, racionalidad y verdad demasiado estrechas, orientadas por las modernas ciencias empíricas [...]. Desde ese punto de vista, los juicios morales se reducen a sentimientos, [...], o bien se asimilan a valoraciones fuertes procedentes de procesos de autocomprensión (Habermas, 2000:139).

A ojos de los empiristas, Habermas realiza una conceptualización estrecha de saber, racionalidad y verdad, en la que no se da cabida a la razón práctico-positiva. Sin embargo, lo que los empiristas morales no tienen claro es que para Habermas lo relevante del cognitivismo ético radica en que debemos optar por la validez de las normas morales indicada por a) el consenso racional y b) por la conexión interna de las normas con las razones que la justifican. Para Habermas, solamente el acuerdo intersubjetivo de todos es la prueba de la validez de normas y principios.

Habermas defiende su tesis del cognitivismo de la ética discursiva frente a los ataques del prescriptivismo y del empirismo moral afirmando que hay una incongruencia frente a las pretensiones de validez o de verdad propuestas por ambas tradiciones. Para la ética cognitiva, la validez de las normas no debe estar dada por el uso empírico social de las mismas, es decir, por las normas aplicadas por costumbre o convención social, sino que por su contrario: la validez de las normas debe ser producto de su justificación racional, discursiva y por consenso. Por esta razón, Habermas piensa que:

Las ciencias empíricas adoptan una actitud crítica precisamente frente al tipo de intuiciones cotidianas en las que apoyamos nuestros juicios morales. Pero si quisiéramos someter nuestro saber ético a una reflexión científica lo destruiríamos, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida (Habermas, 2000:130).

Para Habermas, las máximas pueden ser juzgadas desde dos puntos de vista: la dimensión normativa y la validez social. Es decir, pueden ser consideradas como un fenómeno en el que puede estudiarse la moralidad de un grupo, de forma sociológica y son normativamente vinculantes para los agentes mismos dependiendo del grado de convicción o convención con que éstas son aceptadas por los involucrados. Pero las máximas pueden ser observadas o realizadas por los participantes y también pueden ser juzgadas al considerar las razones que les dan sustento a las mismas, pasando así del plano empírico, de la aplicación, al plano normativo de la justificación.

Habermas argumenta a favor del cognitivismo moral, recurriendo para ello, entre otros, al trabajo de Strawson y al constructivismo, sobre el papel de los sentimientos morales en una fenomenología de la experiencia moral. Adopta la idea metodológica de la perspectiva del participante como vía para identificar los fenómenos morales, a partir de la actitud de aprobación o indignación de éste frente a las experiencias vivenciadas a diferencia de la actitud reflexiva del observador que analiza las acciones morales con base en criterios de eficacia o de utilidad.

La perspectiva del participante permite a Habermas sustentar la idea del reconocimiento del carácter impersonal de las normas debido al respeto mutuo debido a todos. Es decir, su propuesta cognitivista no minimiza el papel que juegan los sentimientos, Habermas acepta que éstos son importantes en la constitución del fenómeno moral porque constituyen la base de nuestra apreciación de algo como moral y es considerado como un sensor relacionado con la simpatía y la empatía; por lo tanto, guían nuestros juicios de manera intuitiva y se manifiestan en la capacidad o predisposición para reaccionar e interpretar, que son prerrequisitos emocionales indispensables para la "adopción de roles". Sin embargo, aunque los sentimientos morales nos sensibilizan a los fenómenos morales, para Habermas, no tienen el monopolio de la verdad, la justificación y aplicación de las normas corresponde a nuestra capacidad de conocimiento moral, a la razón.

La ética del discurso es cognitivista porque recurre a la elaboración de razones argumentativas que sirven de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. La elaboración de las razones no son razones de la convicción personal, sino razones que deben estar orientadas al convencimiento racional, es decir, al sustento argumentativo. Las posturas afectivas o de la preferencia nunca han sido suficientes para legitimar las cuestiones práctico-morales. Así pues, apelando a las argumentaciones racionales Habermas logra anular el escepticismo ético que reduce las cuestiones morales a creencias, sentimientos o preferencias.

## **b) Universalista**

El carácter de Universalidad (U) en la propuesta ética habermasiana ha dado mucho de qué hablar. No obstante, no se pasará revista a dichas polémicas, sino que se pondrá énfasis en la explicación que nos permita entender –a grandes rasgos– en qué consiste el principio de Universalidad (U) de las normas como reconstrucción teórica de los cuatro presupuestos *a priori* pragmático-trascendentales de la publicidad, la igualdad de derechos, la veracidad y la ausencia de coacción, que son estructuras constitutivas o suposiciones anticipantes de toda praxis o realidad humana a modo de “voluntad universal” y no como un “mandato universal”.

Con la Universalidad (U) Habermas pretende –principalmente– superar el relativismo ético que intenta imponer valores subjetivos o culturales. Con este principio, Habermas pretende “[...] romper las cadenas de una universalidad falsa, meramente pretendida, de principios universalistas obtenidos selectivamente y aplicados de modo insensible al contexto, [...]” (Habermas, 2000:124). El carácter de Universalidad (U) consiste en que “[...], una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo [...] en cuanto participantes de un discurso práctico en el que dicha norma es válida” (Habermas, 2008:77). Como sostiene anteriormente Habermas, la norma debe ser aceptada libremente por todos y cada uno de los implicados en el discurso, junto con las consecuencias imprevisibles que pueden afectar los intereses de los particulares. Tomando como punto de arranque la Universalidad podemos hablar de su conexión con el cognitivismo, esto es, a partir de una aceptación general se puede decir que las cuestiones práctico-morales pueden resolverse mediante razonamientos críticos que incluyen al otro.

La fundamentación de las normas mismas debe pasar por la universal participación de todos los afectados, condición ideal a la que se debe tender para lograr la mayor inclusividad, y por el filtro crítico discursivo: se deben aducir las mejores razones, los mejores argumentos, en la discusión. Solo de esta manera se garantiza la validez moral, la corrección, de las normas y principios. Únicamente tras estos procesos discursivos y tendentes al consenso, al acuerdo de todos, se podrá, respetar “[...] en libertad de modo radical las biografías individuales y las formas de vida particulares [...]” (Habermas, 2000:124). Solamente así se hace digno de crédito el universalismo.

Explicuemos esto un poco más. De un lado, es necesario, como ideal al que ir acercándonos, contar con la participación plena de todos. Del otro, el procedimiento obliga a una suerte de concurso de los mejores argumentos destilados en el discurso, en los debates y las controversias concretas. Estos dos postulados son conocidos como principio de universalidad, que deriva del imperativo categórico kantiano al prescribir un alcance universal para la ley y como principio de discursividad “D”, por el cual sólo la argumentación racional en el diálogo entre todos los afectados pone las bases de la clarificación de la opción correcta moralmente. El deber ser kantiano, por tanto, se reformula comunicativamente en la propuesta habermasiana. Esta ética pasa de la filosofía del sujeto monológico, el que solo habla consigo mismo, el de la autosuficiente buena conciencia, a la comunidad intersubjetiva en la que todos dialogamos con todos acerca de los asuntos de la justicia.

En el ámbito universalista se relacionan tres aspectos: a) los *a priori* pragmáticos, b) las pretensiones de multiculturalidad y c) la racionalidad intersubjetiva con la responsabilidad de los efectos no previsibles. Con base en esos tres elementos, la universalidad de la argumentación no puede imponer normas arbitrarias o arraigadas en intereses individuales o grupales. Para Habermas, “Una norma solo puede considerarse justificada si

es aceptable en una situación real de argumentación por todos aquellos a los que potencialmente pudiera afectar [...]” (Habermas, 1993:92).

Una norma es universal solamente si es aceptada con sus consecuencias por todos los afectados. Ella debe contener las preferencias y los intereses de cada participante con la finalidad de poder elegir entre una o varias alternativas. Por lo tanto, este principio de universalización (U) de las normas debe funcionar como regla de argumentación.

Para Habermas hay dos aspectos que hacen posible funcionar el principio de universalización: 1) Todos los posibles participantes del discurso tienen que reconocer entre ellos los mismos derechos en representar sus intereses por argumentos y 2) Todos los posibles participantes del discurso asumen tener igual corresponsabilidad para identificar y resolver los problemas del mundo de la vida por medio del discurso argumentativo. Este segundo principio es posible sólo por medio de la reflexión pragmática de los diferentes participantes del discurso, y en este sentido con la pretensión honesta de que los discursos argumentativos sean serios, la corresponsabilidad para identificar y resolver problemas del mundo de la vida, excluye por principio el uso de la violencia. Así pues, el carácter de universalidad se impone como un elemento indispensable en la formulación de la ética del discurso.

La forma en que alcanza la universalidad una ética de corte consensual proviene del hecho de aceptar que en cualquier contexto que se dé la discusión argumentativa hay un cimiento construido a base de presupuestos pragmático-trascendentales a partir de los cuales se establece el principio de universalidad. Pero, afirma Habermas: “[...] el reconocimiento de algo presupuesto, a diferencia del reconocimiento de algo fundamentado, es siempre hipotético y, desde luego, dependiente de una fijación de objetivos provisionalmente aceptada” (Habermas, 2008:104). Habermas pretende dejar claro que la fundamentación de los principios morales en presupuestos pragmático-trascendentales, son solo eso: presupuestos idealizantes. Para él, no son conclusiones definitivas, dichos presupuestos no pueden ser objeto de demostración ni mucho menos pueden llegar a ser fundamentaciones trascendentales-últimas. “Habermas ha llegado incluso a formular la tesis de que toda la problemática de la reflexión trascendental está obsoleta porque según él ésta aún forma parte del paradigma de la filosofía de la conciencia” (Apel, 1994:204).

Ahora bien, cabe preguntar ¿cuáles son los presupuestos de la argumentación de contenido normativo sobre los que descansa la universalidad? Estos presupuestos de la argumentación son, en parte, las cuatro pretensiones de validez del habla de la ética del discurso que si bien fueron propuestas por Habermas, igualmente por Apel: la pretensión de inteligibilidad, la pretensión de veracidad, la pretensión de verdad y la pretensión de rectitud normativa. Por un lado, estos presupuestos “[...] son los supuestos básicos del habla argumentativa convertidos en reflexivos [...] los que se nos ofrecen como

‘criterio de decisión’ o ‘principio de argumentación’ para el ‘discurso práctico’ o para la ‘discusión práctica’; [...]” (Jiménez, 2000: 24).

Por otro lado, son presuposiciones trascendentales a los actos particulares de los discursos argumentativos, y por lo cual no pueden ser verificados empíricamente puesto que ellas están presupuestas, es decir, si es que ellas se quieren verificar empíricamente, el simple hecho tan sólo de proponerlo conduce necesariamente a su validación *in actu*, y su negación conduce a una autocontradicción performativa. Y, dicho sea de paso, estos presupuestos no son otros que los estrictamente exigidos por el discurso racional. Habermas afirma:

Nadie puede entrar seriamente en una argumentación si no da por supuesta una situación conversacional que garantice en principio la publicidad del acceso, la participación con igualdad de derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc. Las partes solo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su “sí” y su “no” solo van a estar determinados por la coacción del mejor argumento (Habermas, 2000:140).

El presupuesto idealizante de la publicidad, de la igualdad de derechos, de la veracidad y de la ausencia de coacción, confirman la importancia vital de que en un discurso racional no existan contradicciones en los enunciados, de que todos los implicados en el discurso sean reconocidos con igualdad de derechos y de que no se usen medios coercitivos externos ni internos. Lo que hacen, los presupuestos de la comunicación es constituir, “[...] como suposiciones anticipadas una praxis que sin ellos no funcionaría, o al menos degeneraría hasta convertirse en una forma disimulada de actuar estratégico. Las suposiciones de racionalidad no obligan a actuar racionalmente; posibilitan la praxis que los participantes entienden como argumentación” (Habermas, 2000:141).

La función de la ética discursiva se da cuando se presentan conflictos de acción y se pretende restaurar un consenso roto. Exige la actitud cooperativa de todos los implicados para la construcción de un nuevo consenso. En este sentido se reconoce el carácter de la intersubjetividad que trasciende los límites de la aceptación individual o la votación de la mayoría. Así, la ética dialógica es universalista en cuanto aspira a proponer un principio moral de validez universal que no sea vulnerable por el relativismo cultural o el relativismo histórico. Este principio está aceptando implícitamente el reconocimiento de una regla fundamental (U) del discurso argumentativo, la regla versa de la siguiente manera:

[...] toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno puedan ser acep-

tados sin coacción (y preferidos a las repercusiones, de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) por todos los afectados (Habermas, 2000:142).

Con base en este principio moral se vuelve más comprensible la pretensión de validez con la que comparecen las normas de interacción obligantes para todos los involucrados. En este principio prevalece la cualidad deóntica de las normas que justifican su obligatoriedad en el interés general sobre problemas de la convivencia social.

Cabe, ahora, señalar que la libertad y la solidaridad son dos términos íntimamente relacionados con la ética del discurso. Sin embargo, varios pensadores contemporáneos afirman que ambos conceptos son aporéticos o contradictorios cuando se plantea la pregunta de cómo resguardar la libertad personal ante los intereses sociales. No obstante, para Habermas, la solidaridad no implica sacrificar la libertad individual, pues la relación intersubjetiva de la ética del discurso está siempre presuponiendo relaciones recíprocas de reconocimiento. El reconocimiento y el ejercicio de mi libertad implican el reconocimiento y el cuidado del otro. La ética del discurso no sobrevalora la libertad individual (defendida por la Modernidad), sino que la reorienta gracias a la intersubjetividad que busca el bien común de los afectados. Así pues, “La voluntad autónoma deja de ser [...] una voluntad represiva que elimina las inclinaciones a favor del deber” (Habermas, 2000:144).

Entender el principio de Universalidad (U) de las normas abarca la reflexión individual como colectiva de una norma que debe ser atendida por todos. También incluye la reflexión de una norma cuando pretende que su observancia sea a partir de la aceptación de todos los implicados en el discurso. En este sentido, la Universalidad de la ética es la búsqueda del bien común fundado en la teoría del mejor argumento. El mejor argumento, significa para Habermas, aquella situación de diálogo argumentativo en la que “[...] el destinatario que ha llegado a una convicción sabe entonces que carece de buenas razones para actuar de otra manera” (Habermas, 2000:143). La universalidad no busca la pretensión de establecer una norma válida de conducta para todo ser humano, sino que pretende que esa norma sea reconocida por todos aquellos cuyos intereses se ven directamente implicados, pero con la apertura de incluir a aquellos otros que virtualmente se vean reconocidos en ella, aunque por el momento no se encuentren presentes; su delimitación está determinada por la justicia.

El principio de Universalidad (U) tiene que ser concebido por los participantes como una empresa que como tal se posiciona en una relación reflexiva con los problemas y los conflictos de la interacción real en el mundo de la vida. De modo que, el discurso argumentativo sea tomado como una mediación racional-discursiva por la cual se determinen los problemas y los conflictos propios de la comunidad; lo cual permite la realización pragmática de la racionalidad discursiva y su realización histórica-práctica en el discurso argumentativo.

### c) Deontológica

Es deontológica porque antepone lo obligatorio moralmente para todos a la cuestión de la "vida buena" y su "telos", la felicidad o bienestar individual o colectivo; la teoría moral tiene que explicar la validez del deber ser de las normas de acción. La ética del discurso intenta defender la primacía de lo justo sobre lo bueno. Habermas pretende establecer explícitamente una diferencia entre una ética deontológica y una ética de la "vida buena" que se oriente por la pregunta general de si es posible o no separar las cuestiones relativas a la justicia de los contextos particulares de la vida buena.

Para Habermas, las cuestiones relativas a la vida buena o a la felicidad, siempre presentan un sesgo particularista, ligado a las culturas y comunidades concretas, que son tratadas por las éticas teleológicas o de la virtud como la aristotélica. Una de las características de las éticas discursivas es, a este respecto, el corte tajante que establecen entre cuestiones de justicia, acerca de aquellas sobre las que podemos argumentar públicamente y que nos conciernen a todos y cuestiones relativas a la felicidad o a la vida buena, que deberán ser gestionadas en privado por los individuos. Tomando en cuenta dicha separación, Habermas perfila la discusión en los siguientes términos:

Con la cualidad deóntica de las normas justificadas enlazamos el sentido de que dichas normas regulan en interés general problemas de la convivencia, y por lo tanto son "buenas por igual" para todos los afectados. Así, las obligaciones morales se refieren por un lado "a las personas sin hacer acepción de sus argumentos", si entendemos: sin tener en cuenta convicciones egocéntricas que desde el punto de vista de personas particulares pudiesen añadirse a los argumentos evidentes para todos. Por otro lado, el principio moral debe su contenido estrictamente universalista precisamente a la suposición de que los argumentos merecen igual atención sea cual sea su origen, por tanto también "sin hacer acepción de personas" (Habermas, 2000:142).

La moral universalista tiene que ver con la validez deóntica de las normas, es decir, con una clara demarcación entre la universalidad de las normas que son buenas por igual para todos los afectados y las preferencias de los valores. Otro rasgo fundamental que busca enfatizar la moral universalista es que el mundo de la vida no es producto de una acción reflexiva, en la vida que se vive no se elige de manera reflexiva; en cambio, la aceptación de la validez de las normas es consecuencia de un proceso de persuasión crítica. En este mismo sentido, Jürgen Habermas reconoce la necesidad de que:

Una teoría deontológica que explica cómo justificar y aplicar normas generales no puede conceder prioridad normativa a ningún propósito particular sobre tales normas, dado que la persecución de tal fin -por más elevado que sea- requiere un compromiso entre el razonamiento normativo y el prudencial. (Habermas, 2003:43)

Para Habermas, la ética discursiva no busca justificar el deber, sino vincular la normatividad con la justicia, pero lo justo, es siempre visto como una manera de involucrarse con todos los implicados en una problemática. De ahí que los conceptos de justicia y solidaridad jueguen un papel preponderante en esta propuesta ya que la justicia se resuelve tomando en consideración los intereses de los afectados, y la solidaridad es concebida como capacidad moral de atender y tomar en cuenta las situaciones en las que se afectan más algunos intereses que otros.

La ética del discurso se ocupa de la obligatoriedad y de la justificación de las normas morales del deber ser que fueron dadas por los mismos sujetos autónomos, con lo cual obtienen una valoración positiva y pasan a formar parte de un programa de vida racional que se convierte en bueno como tal. “Las normas regulan las relaciones de interacción de manera que obligan de modo fundamentable a los actores que conviven al realizar ciertas acciones” (Habermas, 2000: 151).

La ética discursiva centra su atención en el problema de la rectitud o justicia de las acciones humanas. Su propósito consiste en analizar la validez de las acciones humanas respecto de las normas o la validez de las normas respecto a ciertos principios, pero sin tomar en cuenta las consecuencias. En este sentido una ética cognitiva, universalista y deontológica busca prescindir de los problemas de la vida buena y se centra en los aspectos de la justicia, susceptibles de generalización universal, de forma que del bien solo queda ya lo justo. Lo deontológico solamente puede serlo si mostramos que las acciones mandadas van en interés por igual de todos los posiblemente afectados. “Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común” (Habermas, 2003:25).

La ética dialógica, ha de someterse al establecimiento de un principio moral procedimental de la justicia. De un procedimiento

[...] conforme al que podemos juzgar y aceptar como válidas determinadas normas [...] que se nos impone de suyo; al mismo tiempo, la praxis procedimental sirve tanto a la generación o construcción como al *descubrimiento*, y por tanto al conocimiento moral de los principios de una convivencia correctamente regulada (Habermas, 2000:135).

También por procedimental entiéndase “[...] que la interpretación intersubjetivista del imperativo categórico sólo pretende ser una explicación de su significado básico, no una interpretación que reconduzca este significado en otra dirección” (Habermas, 2003:22). La reinterpretación del imperativo categórico kantiano va en el sentido de deber ser capaz de someter mi máxima a otros fines, es decir, debo ser capaz de poner a prueba sus pretensiones de universalidad. En relación con el imperativo categórico Habermas resalta dos aspectos: debe verse como un principio de justificación de las

normas morales en la que reine la supremacía de lo justo y no como mero principio de acción subjetiva y b) se convierte en una defensa de la racionalidad libre de violencia y coerción. Así pues, entiéndase por ética deontológica la rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica. No obstante, la “verdad” moral de las proposiciones de deber no debe asimilarse a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. La ética deontológica incluye el carácter procedimental, pues, como sostiene Habermas:

Si entendemos la pregunta moral fundamental “¿qué debo (debemos) hacer?” directamente como una pregunta concreta que se plantea para mí (nosotros) en una determinada situación dependiendo del contexto en que me encuentre (nos encontremos), no se ve en modo alguno cómo la aplicación de la regla de argumentación “U” podría proporcionarnos una respuesta inequívoca (Habermas, 2000:145).

Las reflexiones de la ética dialógica se encaminan a la implantación universal de la justicia dejando de lado las cuestiones de la vida buena que responden a la pregunta ¿cómo debo vivir?

#### **d) Formalista o procedimental**

La ética del discurso es formalista porque propone un principio moral universal de justificación de las normas que atraviesa la revisión y la aceptación de todos los seres racionales. Es formal porque en lugar del imperativo categórico kantiano se establece el procedimiento de la argumentación moral para que todos puedan aceptar algo como lo moralmente obligatorio. El principio de justificación de las normas plantea que solo pueden tener lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aprobación de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico.

Para Habermas, este principio de argumentación funciona como una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas, existentes en la totalidad de una forma de vida individual. Para este principio moral universal, dichas orientaciones, son contenidos no susceptibles de universalización, al tiempo que únicamente mantienen los aspectos evaluativos de la “vida buena”. Fundamentando el principio (U), la ética del discurso argumentativo se enfrenta a los supuestos básicos de las éticas materiales, que se ocupan de las cuestiones de la felicidad y, en consecuencia, determinan ontológicamente un tipo concreto de vida ética.

Las reglas procedimentales que acompañan a todo juicio ético pretenden garantizar la imparcialidad en la formulación de los juicios éticos. El procedimentalismo no formula un itinerario de reglas a cumplir que normen el comportamiento ético, sino que es una forma de análisis dialógico que trata situaciones complejas del mundo de la vida que

han entrado en crisis. El procedimentalismo hace posible la articulación de aquellos aspectos que se presentan como irreconciliables, tales como la universalidad y la contingencia contextual.

Las éticas procedimentales son aquellas que nos dicen no lo que debemos hacer, sino la forma en la que debemos proceder para la elección y decisión de lo que es más correcto hacer. Cuando dirigimos la conducta por el principio del deber hacer, los contenidos normativos están dados; cuando optamos por lo que es más correcto hacer, los contenidos normativos son buscados y consensuados, de donde se desprende el deber ser. Cuando se habla de ética procedimental, se habla de justificar la legalidad de las normas pero no la justicia de las mismas. La legalidad no significa necesariamente justicia. La identificación de la legalidad y de la justicia solo acaece cuando se comparte la misma noción de bien común y esto solo sucede dentro de una propuesta de ética sustancial.

Una ética es formal porque todos podemos querer que una norma controvertida adquiera obligatoriedad, frente a cualquier circunstancia. Una ética formal no puede extraviarse en abstracciones generales, sino que debe siempre permanecer en formas de vida concretas respetando la autonomía de cada participante. Si una ética cognitiva, universal, deontológica y formal aspira a resolver sus problemas de modo consensual, entonces se persigue una corresponsabilidad, pues cada participante del diálogo es afectado por las mismas problemáticas comunes que los hace formar parte de tal interacción. La corresponsabilidad, es un aspecto que obliga a los interlocutores del discurso a comprometerse con la actividad de identificar problemas concernientes con el mundo de la vida, así como tratar de resolverlos por medio de la discusión simétrica de los afectados.

El procedimentalismo, de claro carácter democrático, pugna por que se llegue a consensos a través del proceso argumentativo de fundamentación de normas. Para la ética del discurso el tema de la justicia y de la norma se vuelven temas constantes que guían la restitución de la voluntad colectiva como motor de la propia argumentación. La ética procedimental es la única que justifica la universalidad de las normas en un contexto pluralista que pretende proteger la autonomía de los individuos y el respeto por otros.

La validez universal procedimental de la ética discursiva, argumenta en contra de la libertad subjetiva porque considera que en las sociedades contemporáneas no es posible prejuzgar filosóficamente la multiplicidad de proyectos de vida individuales y de formas de vida colectiva, y dado que la responsabilidad sobre esas formas de vida se convierte en un asunto que compete solamente a los individuos socializados y debe ser juzgada desde la perspectiva de los participantes, aquello que podría convencer a todos se retrae al terreno del procedimiento para la formación racional de la voluntad. Asimismo, Habermas defiende que:

Lo que obliga a los participantes en el debate práctico es la fuerza vinculante de un tipo de razones que se supone deben convencer igualmente a todos los demás (no sólo razones que reflejan preferencias más o de otras personas, sino razones a la luz de las cuales todos los participantes podrían descubrir conjuntamente, frente a cualquier cuestión que necesitara regulación, qué tipo de práctica responde igualmente a los intereses de todos) (Habermas, 2000: 147).

Cabe reconocer con Habermas que las cuatro características de la ética discursiva descansan sobre la base de la comunicación, la libre discusión, y la opinión orientada hacia la verdad. Esta moral-política o viceversa se atiene a las leyes y principios que deben regir a la sociedad, en cuanto a la justificación y aplicación de una racionalidad del procedimiento que garantizará los resultados y las consecuencias que se obtengan de la misma.

## 5. Conclusiones

Este artículo se desarrolló en cuatro partes básicas: En la primera se propuso que la ética discursiva es una posible respuesta a la compleja situación histórica de los siglos XX y XXI. Ahí se estableció que la perspectiva dialógica habermasiana responde al desafío de la necesidad de fundamentar una filosofía que subsuma la razón discursiva como la mediación humana con la cual se pueden resolver algunas de las principales problemáticas prácticas de las sociedades contemporáneas. En la segunda sección se realizó un análisis y una desarticulación de las circunstancias histórico-sociales en las que se desenvuelve constantemente la ética discursiva: una humanidad amenazada constantemente por la muerte, una ecosfera llamada a la destrucción, el hambre real, la guerra, etc., en distintos niveles y sectores de nuestro planeta, son parte de su complejo contexto actual.

En la tercera sección se hizo un análisis exhaustivo del uso moral-discursivo de la razón práctica kantiana, el cual permite plantear, según Habermas, la posibilidad de una fundamentación de la ética discursiva posconvencional. En este apartado se mostraron algunos de los principales elementos de la ética dialógica que hagan notar el punto de arranque de la misma. Para Habermas, el uso moral discursivo de la razón práctica está vinculado con las tradicionales cuestiones procedimentales kantianas ¿cómo debo comportarme, qué debo hacer? En esta tercera sección del artículo se dio cuenta de la transición del uso monológico o intrasubjetivo de la razón práctica a su uso dialógico o intersubjetivo, que toma como referencia el imperativo categórico kantiano: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. Cabe resaltar que ese imperativo categórico fue entendido por Habermas como un principio de justificación de normas morales y no como una máxima para la acción. Esto es sumamente relevante, porque todo juicio imparcial debe pasar la prueba de la universalización. Es decir, solamente aquellas máximas que “todos pudieran aceptar” podrán ser aceptadas como válidas.

Después de explicar y aclarar estas diferencias respecto al uso pragmático, ético y moral-discursivo de la razón, en el cuarto apartado se examinaron las cuatro características de la ética discursiva posconvencional: Es cognitivista en cuanto tiene que poder responder a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Es universalista porque pretende validez universal y no sólo para determinada cultura o época dada. Es deontológica porque antepone lo obligatorio moralmente para todos a la cuestión de la “vida buena” y su “telos”, la felicidad o bienestar individual o colectivo; la teoría moral tiene que explicar la validez del deber ser de las normas de acción. Formal porque en lugar del imperativo categórico kantiano se establece el procedimiento de la argumentación moral para que todos puedan aceptar algo como lo moralmente obligatorio.

Habermas propone una ética del discurso en dos sentidos: por un lado, como propuesta ética respaldada en una racionalidad intersubjetiva, emancipatoria y en una teoría de la verdad consensual que permite demostrar que hay condiciones universales de validez del conocimiento y de las normas morales que son base constitutiva de determinadas acciones o acuerdos lingüísticos orientados al entendimiento humano, y, por otro, la ética habermasiana se ve obligada a preguntarse si puede ser posible el acuerdo social pacífico en un mundo beligerante, si hay manera de que la mayoría de los participantes establezcan acuerdos orientados al favorecimiento de todos a pesar de las diferencias sociales, económicas, políticas, etc.

La argumentación a favor de un diálogo intersubjetivo se articula en la mayor parte del artículo mediante un cambio de perspectiva que consiste en abandonar una perspectiva técnico-instrumental de la racionalidad y sostener, en cambio, una perspectiva que sea no sólo formalista, cientificista y monológica.

Con esta nueva perspectiva consensual se logra la desarticulación de los problemas generados por los paradigmas ético-filosóficos cerrados y unívocos. Los problemas que se pueden desarticular directamente con esta estrategia que se siguió son los relacionados con la posibilidad de la convivencia social pacífica en un mundo beligerante, con los convenios lingüísticos y los beneficios universales derivados del diálogo argumentativo.

Por ello fue necesario entrar en discusión crítica con una de las principales propuestas filosóficas defensoras de la racionalidad ético-universal, la de J. Habermas, con sus respectivas diferencias con Apel, por estar de acuerdo en mucho de lo que él propone: por su crítica del solipsismo y del paradigma cientificista, por la necesidad de determinar el significado de la racionalidad en el mundo, en la ética y en la reflexión filosófica, por la importancia del diálogo y la discusión argumentativa para resolver pacíficamente los conflictos, por la necesidad de la intersubjetividad y de la reflexión filosófica.

Tener en cuenta el problema de los contextos culturales y los diferentes sistemas sociales, la problemática de los diversos “mundos de la vida” plantea la cuestión de si se puede alcanzar convenios lingüísticos y beneficios universales a través de un diálogo intersubjetivo y argumentativo. La teoría de la acción comunicativa, en relación con la ética dialógica, deja entreabierto esta problemática. La reflexión sobre esto nos lleva a repensar o reflexionar si la mayoría de los conceptos teóricos y morales dependen del consenso al intentar explicitar su contenido y la conexión entre ellos en circunstancias históricas, sociales y culturales distintas a las que generalmente prevalecen en países desarrollados y subdesarrollados del mundo. Las condiciones de las pretensiones universales del habla, que Habermas llama acertadamente como principios de respeto y de igualdad recíproca, no deben ser condiciones de la situación ideal de habla o del contexto, sino que deben ser condiciones del otro concreto, más bien entendidas como derechos de todos los individuos. Dar continuidad a esta problemática rebasaría los límites de este escrito.

No obstante, una manera de abordar la cuestión de si se puede alcanzar convenios lingüísticos y beneficios universales a través de un diálogo intersubjetivo y argumentativo, es reconociendo que uno de los logros importantes de la ética discursiva ha sido rescatar el principio discursivo con contenido normativo, como principio moral que obliga a los miembros de la comunidad de comunicación a procurar la resolución de conflictos de forma dialógica y desde el giro pragmático de la razón ético-comunicativa. Se trata de partir del a priori de una comunidad de comunicación situada en un nivel procedimental subsumiendo el principio formal discursivo a través de un consenso democrático.

La propuesta de la ética dialógica es consciente de las limitaciones y debilidades de su planteamiento. Sin embargo, reconoce que su gran fortaleza ha sido replantear el ejercicio del principio originario consensual normativo por medio del cual se puede pretender alcanzar una decisión colectiva que emane de una participación simétrica de los afectados, dando razones para que se alcance legitimidad consensual. De esta manera, en todos los posibles conflictos de la vida humana en que haya necesidad de llegar a acuerdos consensuales, este principio subsume en el ámbito social el principio ético de validez universal.

El aporte de la ética discursiva significa formalmente un gran avance en la delimitación de la racionalidad ético-comunicativa y debe ser empleada constantemente en los diferentes niveles y formas de organización social que lo ameriten, teniendo como instrumento fundamental, para alcanzar acuerdos, algún tipo de instituciones donde se expresen argumentos, razones, todo lo cual está motivado por cierto tipo de igualdad simétrico-dialógica, que permite la homogeneidad de la voluntad general.

Desde la reflexión ética es posible justificar y reconocer la universalidad de las presuposiciones intuitivas de la normatividad del lenguaje como condiciones generales estipuladas por la ética del discurso como: imparcialidad, reciprocidad, igualdad, respeto y reconocimiento porque son más comprensivas, sin embargo, el límite y el contenido de las presuposiciones idealizadas radica en el otro concreto, en la relación dialógica y en la fuerza del consenso que implica tanto al hablante como al oyente.

La infraestructura cognitivo-lingüística de la sociedad es el medio a través del cual se efectúa el intercambio entre los procesos de aprendizaje internos de los sujetos y la manifestación externa de su mundo, que pueden ser realizados por vía de pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas. Lo importante de la ética comunicativa habermasiana es que propone un modelo de argumentación moral entre los miembros de la comunidad moderna cuya universalidad asume a la comunidad moral como coextensiva a todos los seres capaces de habla y acción y potencialmente a toda la humanidad, con lo cual supera las bases ontológicas y teológicas desiguales y parciales, así como los particularismos de los diferentes tribunales: económicos, políticos, culturales, sociales e individuales, al reconstruir las estructuras de la realidad racionalmente, de acuerdo con la competencia lingüística intersubjetiva.

La mediación que la reconstrucción de la racionalidad intersubjetiva implica al ámbito del individuo por lo que se refiere al reconocimiento del otro, presupone que las buenas razones que constituyen nuestra conciencia moral a través de la justificación de nuestros sentimientos como buenos o malos; es decir, tener buenas razones para actuar se traduce en poder proporcionar argumentos, hacer transparentes nuestras acciones y actitudes ante nosotros mismos y ante los demás, ser aceptados por los otros, sentirse orgullosos de sí mismos; y por lo tanto, también se traduce en sentimientos de certeza y confianza; es la forma en la cual la razón afecta a la voluntad, cuya contingencia consiste en su habilidad para elegir actuar de una u otra forma. Es una forma renovada de pensar la autonomía a partir de la participación reflexiva y la inclusión del otro y del sí mismo como ser actuante, pensante y reflexivo, conceptualización que rompe con la escisión del individuo e integra su voluntad y su libertad a través del momento de la decisión propia.

Así pues, por ejemplo, en el caso de Habermas, él conoce las dificultades reales políticas, culturales y sociales a las que se enfrenta su propuesta y por ello dice que la autonomía puede razonablemente esperarse únicamente dentro de los contextos sociales que deben ser de hecho ellos mismos racionales, en el sentido de que aseguren la acción motivada por buenas razones y que por lo mismo no necesariamente se contrapongan o conflictúen con los intereses personales de cada quien. En este sentido, la validez de los imperativos morales se sujeta a la condición de que se adhieran universalmente a ellos como base de la práctica general, únicamente cuando se satisface esta condición, ellos expresan lo que todos podrían querer, sólo entonces son imperativos morales en el interés común y, precisamente porque son igualmente buenos para todos, no imponen

demandas excedentes a la obligación personal, con lo cual la moral racional termina con la víctima y con los intentos para contrarrestar los efectos del sufrimiento injusto.

Concluimos reconociendo que los resultados de este artículo han superado notablemente el propósito inicial de este trabajo, pues la pregunta planteada como título deja pendientes interminables cuestiones como las siguientes: 1) ¿De qué forma consensuar para alcanzar la universalidad pretendida en condiciones históricas tan cambiantes a nivel mundial? 2) ¿Cómo aspirar a la universalidad o cómo estar seguros de que los participantes racional y emocionalmente se ven reconocidos en los acuerdos adquiridos de forma colectiva? 3) ¿Cómo saber si la norma aceptada por todos los afectados responde a las necesidades e intereses de los mismos cuando hay condiciones materiales e incluso históricas, que han favorecido y siguen favoreciendo, más a unos que a otros? 4) ¿Es posible pensar la universalidad, la emancipación, la responsabilidad, etcétera, planteada por la ética del discurso en un diálogo interreligioso que posibilite el respeto de la autonomía moral y la justicia social en sociedades en las que predomina la desigualdad, la pobreza y la injusticia?

Es cierto que no hay solamente una respuesta posible para estas interrogantes. Sin embargo, sí hay reorientaciones, esto es, diversas formas de empezar a abordar las distintas problemáticas desde señalamientos críticos que afronten los obstáculos que vayan surgiendo al poner en práctica una propuesta.

Reconózcase, en este contexto, por ejemplo, que los retos y los esfuerzos de la ética dialógica contemporánea siguen latentes en los debates y discusiones filosóficas actuales tanto en Occidente como en el resto del mundo. Piénsese, por ejemplo, en la objeción que hace Axel Honneth a la ética discursiva, la cual llevó a Habermas a reconsiderar y aclarar que la observación del criterio implícito de justicia de la ética del discurso no es tan clara ni contundente, pues como Habermas reconoce, la ética no puede limitarse sólo a poner en práctica el principio moral-formal cada vez que se originen los conflictos morales entre individuos o grupos sociales, sino que a ella le es inseparable también tomar una postura para la realización de una sociedad que implícitamente está tomando en cuenta una infraestructura normativa. A Habermas le sirvió dicha objeción para replantear si a través de dicho criterio implícito de justicia hay una intención normativa. Con ello Habermas busca un punto de equilibrio, como su punto de referencia crítico, que se enfoque en aquellas dimensiones materiales contemporáneas de la injusticia social que no permiten que todos los miembros de la sociedad posean la misma libertad para la toma de posición moral.

Por su parte, la discusión con el filósofo latinoamericano Enrique Dussel se tornó de una manera radicalmente opuesta a la de un escéptico tradicional. El filósofo argentino acepta que es necesario argumentar, sin embargo, le propone un tema interesante que Apel y Habermas no habían pensado en anteriores debates, como es el caso del cínico. El cínico, a diferencia del escéptico, es quien no tiene intención alguna de participar en

la discusión argumentativa, sin embargo, niega al otro, pues niega todo encuentro argumentativo. Posteriormente, en el mismo debate, Dussel propone la vida como criterio de la ética. Apel rechaza el argumento puesto que, desde su pragmática-trascendental, se puede argumentar sobre problemas materiales particulares, se puede argumentar sobre la vida, sin embargo, no se puede vivir de argumentar. La razón es eminentemente discursiva. Esta respuesta, desde la pragmática-trascendental de Apel, es correcta, en el sentido de que el filósofo de Frankfurt pregunta por los presupuestos de la argumentación. Ante la respuesta de Apel, Dussel señalará, a saber, que anterior al acto de argumentar está la vida, que es a su vez la condición material que posibilita cualquier acto humano, sea el argumentar, el pensar, etcétera.

El propósito ha sido poner de manifiesto los principales aspectos de la ética discursiva que son necesarios para amplificar el rango de interpretación de nuevos problemas. Sin una explicación de los elementos, los rasgos y los principios necesarios para tal proyecto ético-dialógico, hay todavía menos posibilidades de encaminarnos hacia posibles respuestas de dichas preguntas. Pues bien, hoy esto es necesario para demostrar que toda filosofía crítica moral sí pretende realizar una crítica racional de las injusticias vigentes. Si la ética del discurso no justificara los fundamentos de su crítica, o no hubiera razón alguna para tomarla en cuenta, entonces no se estaría pensando en la realización de un mundo mejor para todos, sino para algunos cuantos individuos.

Frente a la serie de críticas a la ética discursiva, sean escépticas, relativistas, posmodernas, etcétera, se propone, dentro de los alcances de una nueva investigación, averiguar ¿por qué la “aplicación” de la ética dialógica en América Latina aún no tiene resultados favorables, por qué su pretensión de universalidad, consensualidad, argumentación, etcétera, posiblemente funcione mejor para algunos países de Europa occidental, pero no para países que han sido excluidos, sean de América Latina, África o Asia? Lo anterior plantea un nuevo reto y un nuevo compromiso con los problemas, las expectativas y los alcances de nuestro continente y no solo para la ética discursiva.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

APEL, Karl-Otto (1989). “La situación del hombre como problema ético” en X. Palacios y F. Jarauta (Eds.) *Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial ANTHROPOS.

APEL, Karl-Otto. (1994). “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas” en Enrique Dussel (comp) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Editorial Siglo XXI/UAM-I.

CORTINA, Adela (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

ESQUIVEL Estrada, Noé Héctor (1989). “La ética discursiva” en Victoria Camps (Dir.) *Historia de la ética 3*. Barcelona: Editorial Crítica.

ESQUIVEL Estrada, Noé Héctor (2016). *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos*. México: UAEM/Gedisa.

HABERMAS, Jürgen (1993). “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica” en María Herrera (coord) *Jürgen Habermas, Moralidad, Ética y Política*. México: Editorial Alianza.

HABERMAS, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.

HABERMAS, Jürgen (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Editorial Paidós.

HABERMAS, Jürgen (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta.

JIMÉNEZ Redondo, M. (2000). *El pensamiento ético de J. Habermas*. España: EDICIONES EPISTEME.

MUGUERZA, Javier (1997). “De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas” en José Antonio Gimbernat (Ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: BIBLIOTECA NUEVA.

TOULMIN, Stephen E. (1979). *El puesto de la razón en la ética*. Madrid: Editorial Alianza.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>