

Una revisión y balance crítico de la teoría normativa postconvencional de J. Habermas

Critical Review on Postconventional Normative Theory of J. Habermas

Juan Carlos ALÚTIZ

Universidad de la Rioja
juan-carlos.alutiz@unirioja.es

Recibido: 25.5.09

Aprobado definitivamente: 9.9.09

RESUMEN

El presente artículo trata de mostrar los principales argumentos con los que J. Habermas fundamenta la ética del discurso dentro de la corriente cognitivista de la filosofía moral, así como el debate que mantiene con otras escuelas morales y, finalmente, una crítica a su propuesta normativa.

PALABRAS CLAVE: Habermas, moral postconvencional, filosofía moral.

ABSTRACT

This article discusses the main argumentative principles on which J. Habermas builds the foundation for his discourse ethic theory as a cognitive orientation of moral philosophy. The debate with other morality positions it is also considered, and, finally, a critical alternative to the Habermas's proposal is suggested.

KEYWORDS: Habermas, postconventional morality, moral philosophy.

INTRODUCCIÓN

No son pocos los autores consagrados a la disciplina sociológica que depositan en el ámbito normativo el principal objeto de sus reflexiones, llegando incluso a identificar el hiato normativo entre los individuos con el vínculo social que posibilita la existencia misma de las sociedades. Tal sería el caso de Durkheim, Weber, Parsons, Mead, etc. Es por ello también que cualquier nueva propuesta teórica sobre la articulación de las sociedades deba al menos dedicar un amplio capítulo a la cuestión normativa, y que cualquier investigación que tome como centro de sus pesquisas algún aspecto normativo, pueda después poner en jaque los cimientos sociológicos de la construcción de las sociedades.

En las actuales condiciones de una moral postconvencional, con la distancia reflexiva respecto de las creencias axiológicas de una comunidad de origen, y la necesidad de nuevos planteamientos éticos de naturaleza deontológica, se va poniendo de manifiesto un inevitable maridaje entre la moral con aspiraciones de validez universal y la vertebración de un sistema jurídico, que tiene su principal fuente de referencia en una Constitución política. La filosofía moral y la filosofía política vienen a cogerse de la mano para reforzarse mutuamente, desplazando en su cortejo a la Sociología como disciplina autorizada para el estudio de los principios morales de las sociedades; que sin embargo no puede quedarse al margen ni escapar del debate sobre las esencias normativas, dado que es el pegamento cohesionador que posibilita la vida en sociedad. Habermas se erige en medio de esta rivalidad disciplinar como un puente de conexión que, en torno a su propuesta de una racionalidad comunicativa, trata de sumar todos los aspectos relevantes sobre el objeto de la moralidad social en una misma propuesta normativa, sin dejar por revisar ninguno de los frentes abiertos a nivel filosófico, político y sociológico.

La preocupación de Habermas por el tema de la normatividad social se puede considerar un legado directo de su paso por la Escuela de Frankfurt, el cual le habría incubado la inquietud de la recuperación del timón de las sociedades desde una cultura sistémico-tecnocráti-

ca hacia una cultura social-comunicativa, umbral desde el que sembrar las condiciones de realización del viejo tema marxista-hegeliano de la emancipación de la conciencia. En *la teoría de la acción comunicativa*, la cuestión normativa aparece como un nuevo reto para la integración de las sociedades modernas, donde la colonización y especialización de los espacios de comunicación social por los sistemas sociales, frente a un Mundo de la Vida en franco retroceso como principio estructurador de la acción social, y bajo un proceso de fragmentación y privatización de mundos de vivencia, va a demandar un nuevo sistema social especializado para afrontar la tarea de la integración social: el derecho. No obstante, para que dicho ordenamiento jurídico pretenda obtener el asentimiento de sus mandatos por parte de todos sus implicados (su legitimidad), deberá responder también a los principios de la misma racionalidad práctica que sostiene el Mundo de la Vida, y que la teoría de la acción comunicativa habría desvelado reconstructiva y pragmáticamente. Para este propósito, Habermas emprenderá la fundamentación de una moral acorde a las premisas de la racionalidad comunicativa, que será denominada, en conjunción con Apel, como “ética del discurso”.

LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE UNA MORAL POSTCONVENCIONAL BASADA EN LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA: LOS POSTULADOS DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Con la preeminencia de la moral sobre el derecho en la definición normativa del orden social, Habermas se ve en la necesidad, para dar una continuidad a su proposición teórica, de extender sus esfuerzos “reconstructivos” de la acción comunicativa a este nuevo ámbito: la moral. El orden en que vamos a seguir estas reflexiones será, en primer lugar, revisar cuales son las corrientes que en la actualidad se destacan en la filosofía para el tratamiento de la cuestión moral, con las que Habermas va a entablar posteriormente un enconado debate para hacerle sitio a su propuesta; en segundo lugar, revisaremos los argumentos con los que Habermas

defiende una posición filosófica de la moral ubicada en el cognitivismo, frente al resto de posiciones en filosofía moral; en tercer lugar, nos detendremos, con especial atención, en los postulados de una ética del discurso que asuma los principios de la racionalidad comunicativa como referentes de la determinación de una moral postconvencional universal; y por último, pasaremos a realizar una crítica sobre los principios de fundamentación utilizados por Habermas para confrontar la solidez y/o debilidad de sus argumentaciones.

CORRIENTES FILOSÓFICAS ACTUALES SOBRE LA MORAL

El mapa cognitivo que Habermas utiliza como marco en el que ubicar los diferentes debates sobre la filosofía moral se puede resumir en tres posiciones principales: el no cognitivismo fuerte, el no cognitivismo débil, y el cognitivismo fuerte¹. Esta clasificación no deja de tener graves dificultades por la imperdonable simplificación de las posiciones mantenidas por los principales filósofos de la moral, pero el objeto de la misma es poder localizar a los autores con los que Habermas entabla con posterioridad algún debate para fundamentar y defender su propuesta de la ética del discurso. Por esta razón, algunos autores, como es el caso efectivo de Rawls, se pueden clasificar en diferentes categorías, puesto que dicha clasificación responde más a los debates centrales que ocupan en la mente de Habermas, que a la adscripción voluntaria de los autores en esa posición filosófica. Dado que el propósito de esta pequeña clasificación es puramente de conveniencia para mis intereses expositivos, tampoco le puedo otorgar un excesivo espacio, en este ya de por sí denso artículo, para profundizar en las principales teorías que sostiene cada autor, por lo que espero que los lectores menos familiarizados con la filosofía de la moral sepan disculpar lo sucinto de la presentación.

Dentro del **no cognitivismo fuerte** se atrincheran los escépticos radicales sobre cualquier apoyo trascendental de la razón, pudiendo distinguirse tres orientaciones principales: *el empirismo, el utilitarismo y el funcionalismo*. De estas tres corrientes, la más importante es la primera, ya que el utilitarismo es devaluado desde todos los frentes por ser incapaz de explicar los presupuestos humanistas de la moral moderna, y el funcionalismo se restringe más hacia los aspectos normativos formales del derecho. A su vez, el *empirismo* se divide en dos orientaciones divergentes, dependiendo de la acentuación sobre el interés racional o sobre la autoestima para abordar el objeto de una motivación moral de carácter pragmático. Por el lado de las sanciones contrafácticas nos encontramos con las teorías en torno al *interés racional*, entre las que se pueden destacar los clásicos de la filosofía moral escocesa (Smith, Ricardo, etc.), el contractualismo (desde Hobbes hasta Rawls), y el decisionismo (*rational choice*). Por el lado de la fenomenología de los *sentimientos morales* (emotivismo), podemos encontrar un elenco abierto de autores, con propuestas también muy variadas en sus contenidos y presupuestos de partida, entre los que se pueden citar de manera señalada a Stevenson, Strawson, Wellmer o Tugendhat.

En el **no cognitivismo débil** podemos hallar, en sintonía con la acción “racional” con arreglo a valores y la ética de la convicción de Weber, una pléthora de autores afincados en *posiciones comunitaristas neorristotélicas*, es decir, apegados a un concepto de la moralidad que hace prevalecer la ética de bienes –la definición axiológica de la bondad de una forma de vida– sobre el de la Justicia. El debate frente a los cognitivistas se centra en si la moral debe abastecer a los individuos de un sentido de pertenencia, de una identidad social que los motive a comportarse “moralmente”, ó si debe restringirse a un mero procedimentalismo deontológico de carácter universal que, sin embargo, adolece de un déficit motivacional para la acción al definir a los

¹ Aunque estas tres posiciones se encuentran presentes en todos los trabajos de Habermas sobre la filosofía moral, la designación de las mismas procede de un artículo titulado: “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, recogido en su libro: *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999; pp. 29-78.

Tabla 1

Posiciones Filosóficas	Corrientes Internas		Autores Principales	Debates Centrales
No Cognitivismo Fuerte (escepticismo trascendental)	Empirismo	Interés racional	Smith, Jevons	Sentimientos morales y racionalidad
		Clásicos	Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls	Solidaridad y cooperación racional. Legalidad y legitimidad
	Emotivismo	Stevenson, Strawson, Wellmer, Tugendhat	Sentimientos morales y lucha por el reconocimiento	
No Cognitivismo Débil	Utilitarismo	Mill, Bentham, Sidgwick	Consecuencias acción y bienestar colectivo	
	Funcionalismo	Luhmann, Selman, Giddard, Günther	La "obligatoriedad" legal y problemas de "aplicación" jurídica	
	Neoaristotélicos	Taylor, McIntyre, Sandel, Walzer, Benhabib, Puka	Relaciones entre moralidad y eticidad, cognición y motivación. Valores axiológicos y ética de bienes.	
Cognitivismo Fuerte	Realismo y objetivismo moral	Moore, White, Hare, neoplatónicos	Problema de la "verdad" moral. Objetivismo y Subjetivismo.	
	Kantismo y neokantismo	Kant, Rawls	Fundamentación trascendental	
	Ética del Discurso	Apel, Habermas, Toulmin, Alexy	Argumentación vs. Participación. Racionalidad comunicativa y pragmatismo ético universal.	

individuos como sujetos abstractos (el problema de la voluntad racional débil). La dificultad de este planteamiento, como se apresta a criticar Habermas, es que la Justicia se convierte en una definición más del bien social, compitiendo en igualdad de condiciones con otras formas de vida, y negándosele el papel de árbitro cuando se producen conflictos de acción como consecuencia de la “convivencia” entre diferentes concepciones comunitarias de formas de vida. De entre los autores que se posicionan en esta corriente “comunitarista” del debate moral y político, tales como McIntyre, Sandel, Walzer, Benhabib, Puka, Michelman, etc, quien más va a influir en este debate es Charles Taylor, que incluso llegará a provocar en Habermas una cierta corrección de sus presupuestos teóricos al reclamar la atención sobre el aspecto de la “socialización” para la “eficacia” normativa de toda concepción moral (la inclusión de la “solidaridad” comunitaria como otra función de la moral que complementa la fundamentación normativa racional-cognitiva)²

Dentro del **cognitivism fuerte** se destacan otras tres corrientes principales: el *realismo*, el *kantismo* y la *ética del discurso*. El *realismo* se podría descomponer a su vez en otras dos sendas: la de los neoplatónicos, en conexión con la filosofía “salvífica”, y el objetivismo moral de Moore y otros. Como Habermas no presta especial atención a ninguna de ellas, nosotros tampoco lo haremos, pues dispersaríamos en exceso nuestras intenciones de examinar con exclusividad su diseño normativo. Por el contrario, el *kantismo* es la fuente de la que bebe toda propuesta de una filosofía moral cognitiva, y, pese a la distancia que supone la reconversión de la racionalidad práctica en comunicativa, Habermas mantiene bastantes afinidades con la misma³. Por último, la *ética del discurso* se hace depositaria de los últimos desarrollos de la filosofía del lenguaje para la fundamentación de una pragmática universal con vocación normativa, al tiempo que asume la tarea de rescatar la racionalidad práctica de su exilio trascendental, para confrontarla con la prueba de una intersubjetividad comunicativa. Apel será la cabeza de

² Taylor precisamente le critica a Habermas que el giro lingüístico de la filosofía, expresada en su Teoría de la Acción Comunicativa, no ofrece ninguna garantía contra la pérdida de sentido en el entorno humano, eludiendo el problema vivencial bajo el moral y el político. Habermas comenzará su réplica a Taylor por la faceta terapéutica que éste último pretende discernir en un programa de restauración moral orientado hacia una ética de bienes en la modernidad (Habermas, J., “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, *La inclusión del otro*, pp. 191 ss.). Habermas aprecia que tal función se encontraría vedada a una filosofía postmetafísica, pues la tarea que asume Taylor para la misma es en realidad una revitalización axiológica de carácter cuasi-religioso, cuya fuerza reveladora sólo es accesible a los individuos a través de la “resonancia” subjetiva que consolida la certeza de las convicciones (Taylor, Ch., *Las Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 514 y p. 532; y también Taylor, Ch., “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993). Y este tipo de fuerza “trascendente” tan sólo es posible encontrarla en la modernidad en la experiencia estética, solución que Habermas ya había desestimado en Marcuse y Adorno. No obstante, Habermas asume que el frente crítico abierto por Taylor hace blanco en la línea de flotación de la motivación de una moral cognitiva, reclamando la atención sobre el papel que debe ocupar la solidaridad nacida de la socialización en el desempeño de la eficacia moral (*Facticidad y Validez*, p. 191; también existe un antecedente de este reconocimiento en un “temprano” artículo de 1988, “Individuación por vía de socialización”, en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, pp. 188-239).

³ No obstante, Habermas le plantea a Kant dos objeciones. En primer lugar, estima que la voluntad autónoma kantiana se mueve en el vacío, pues queda desvinculada de los lazos sociales que son los que otorgan un sentido a la vida ética. A la noción atomista de los sujetos morales en Kant habría que superponerle una noción intersubjetiva, en la cual se incorporarían los contextos vitales como un patrimonio simbólico compartido. Sin embargo, en segundo lugar, si nos quedáramos apegados al punto de vista contextualista, se le podría negar al concepto de Justicia kantiano su pretensión de validez universal, pues ésta siempre quedaría presa de una interpretación hermenéutica de sentido, donde «las nociones de justicia no pueden ser aisladas del todo complejo de una eticidad concreta y de una *determinada* idea de la vida buena» (Habermas, J., “Lawrence Kohlberg y el Neorristotelismo”, *op. cit.*, p. 192). La Ética del discurso, al tutelar las discusiones reales bajo los presupuestos universales de la argumentación –procedentes de una racionalidad comunicativa–, podría garantizar, en opinión de Habermas, el punto de vista imparcial de la tradición cognitiva kantiana, contando, al mismo tiempo, con la perspectiva de los implicados, que de este modo compulsarán con su voluntad “empírica” –frente a la autónoma– la obligatoriedad normativa de los acuerdos consensuados. Para una comparación entre los presupuestos de la ética del discurso y sus correspondencias conceptuales kantianas, ver: Habermas, J., *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 20-60.

este movimiento, que con el eventual apoyo de otros autores y colaboradores, será retomado por Habermas para dar una salida a las aspiraciones normativas de su teoría de la acción comunicativa.⁴

DEFENSA FILOSÓFICA DE UNA MORAL COGNITIVA

Después de los ataques por parte de los escépticos, la filosofía parecía haber encallado en la mar muerta de la imposibilidad de su propio objeto: la fundamentación del pensamiento reflexivo. La primera tarea que Habermas tendrá que asumir es la defensa de una nueva tendencia filosófica que se encuentre en condiciones de restaurar este originario empeño de la fundamentación cognitiva⁵. Los apoyos principales para esta empresa los encontrará en las teorías reconstructivas, que en base a su propósito por esclarecer los cimientos psicológicos que permiten el pensamiento formal (Piaget, Köhlberg), avalan una estrategia metodológica orientada hacia una teoría del conocimiento de la propia racionalidad. El camino seguido por Habermas para abordar la racionalidad práctica en esta dirección, y que permite salvar el escollo de las objeciones del escepticismo a la trascendentalidad del pensa-

miento puro, lo hallamos en su reconversión hacia una racionalidad comunicativa, que partiendo de la pragmática formal se encuentra en disposición de reconstruir los presupuestos normativo-deónticos de todo proceso de interacción social-comunicativo. Pero antes de asentar el razonamiento que permite la vertebración filosófica de dicha propuesta, Habermas necesita situar su propio programa normativo en el seno de los discursos internos de la filosofía moral. Con ello, su plantemiento estratégico cognitivista puede ir adquiriendo forma en las posturas tácticas con las que afronta cada uno de los debates que centran la discusión sobre la posibilidad de una fundamentación filosófica de la moral.

El primero de estos debates, gracias al cual se puede conceder un espacio propio a la moral cognitiva, no es otro que aquel que se centra en la separación entre la moralidad y la eticidad. La principal ventaja del tratamiento filosófico de la moral frente al sociológico, sería el poder diferenciar las cuestiones puramente morales –la fundamentación racional-universal de la justicia– de las cuestiones evaluativas –las definiciones socioculturales de la vida buena⁶. Esta diferenciación vendría respaldada por los recientes descubrimientos por parte de la psicología evolutiva, y, en especial, por los trabajos de Lawrence Köhlberg sobre el desarrollo de la

⁴ Sin embargo, Habermas será algo más que escéptico sobre la posibilidad de una fundamentación última para la ética del discurso como propone Apel. A raíz del debate con los escépticos sobre el déficit motivacional de una moral cognitiva –la pregunta sobre ¿por qué ser moral?–, Apel volverá a retomar la cuestión de la “fundamentación última” como una necesidad para la definición racional del ser moral (ver Apel (1987) “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 147-184; también se puede consultar, Rojas Hernández, M., “El problema de la fundamentación última filosófica de la ética en Apel”, en Dussel, E., (ed), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo xxi, México, 1994). Habermas le criticará a Apel no haber asumido plenamente la ruptura que el mismo preconiza entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje, pues sigue creyendo que es posible establecer una “fundamentación última” del pragmatismo trascendental entre la verdad y la vivencia, que sólo pueden solaparse desde una reflexión en términos de filosofía de la conciencia (Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación.”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996, p. 120. Ver también *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 58 ss.). En definitiva, Habermas le criticará a Apel el trasladar el principio de universalización desde la pregunta epistemológica de cómo son posibles los juicios morales, hacia la pregunta de qué significa ser moral –los juicios de valor enunciados desde una filosofía de la conciencia (Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 192 ss.).

⁵ Ver, Habermas, J., *Debating the state of philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*, Praeger, Westport (Conn.), 1996.

⁶ Habermas, J. (1983) , “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996; p. 134. Ver también: Nielsen, T. M., “Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics”, *Acta sociologica*, v. 33, n° 2, 1990, pp. 93-114.

conciencia moral⁷. Como se sabe, Köhlbert, siguiendo los trabajos precedentes de Piaget⁸, desglosa en tres etapas fundamentales los progresos sobre las capacidades reflexivas en materia moral⁹. La primera etapa, llamada pre-convencional, pondría el énfasis sobre una motivación egoísta que sólo responde a las normas que tienen el respaldo de una sanción social, y cuya disponibilidad para la cooperación social se ciñe a una correspondencia de contraprestaciones mutuas. La segunda etapa, también llamada convencional, internalizaría en el individuo los valores cultural-normativos de una comunidad de vida que se encuentran más allá de los miembros que la componen, es decir, en afinidad con Durkheim, como una realidad propia de rango superior al individuo que éste “debe” respetar y preservar como algo sagrado. La cooperación social, que en este caso también se podría denominar “solidaridad”, vendría motivada por un bien común –identidad colectiva– por el que todos los individuos se sienten implicados y movilizados. La última etapa, denominada post-convencional, crearía una distancia entre las capacidades reflexivas abstractas del individuo y sus creencias particulares acordes a su adscripción comunitaria. En este contexto –la convivencia entre individuos procedentes de distintas comunidades de creencia–,

el sujeto social necesita de nuevos conceptos universales de conducta, tales como la justicia, para ordenar sus nociones morales. La motivación principal para la cooperación social residiría en principios abstractos capaces de suscitar la adhesión “racional” de todos los implicados, tomando como referentes principales los derechos humanos y un concepto de justicia que garantice la igualdad de oportunidades para la satisfacción de dichos derechos. Habermas asumiría esta formulación de una moral postconvencional para delimitar su paradigma comunicativo frente a las morales clásicas de corte convencional.

El pivote de conexión con una moral postconvencional viene recogido en el mismo principio de universalidad de la ética del discurso, pues éste va a actuar como un cuchillo con el que separar lo justo de lo bueno, la moral cognitiva de la eticidad concreta de formas de vida¹⁰. Más difícil se le presenta a Habermas el justificar como dicha actitud hipotética no significa la anulación de los intereses egoístas y preferencias axiológicas, sino tan sólo un punto de vista imparcial –libre de prejuicios– a partir del cual poder llegar al entendimiento sobre conflictos de acción. La ética del discurso se restringe, únicamente, a las normas procedimentales que posibilitan la comunicación

⁷ El interés de Habermas por la psicología evolutiva es muy temprano a sus inquietudes intelectuales, ya que se puede rastrear, como mínimo, hasta su obra sobre *La reconstrucción del materialismo histórico*. Su interés reside, fundamentalmente, en buscar un apoyo “científico” o empírico a su tesis sobre una evolución de la racionalidad social, en sintonía con Heguel y Weber. En sus investigaciones sobre la cuestión de la moralidad social y la racionalidad práctica, Köhlberg es el principal avalista para la formulación de una teoría reconstruccionista de la racionalidad práctica/comunicativa. Por ello, la atención que le dedica a este autor puede parecer excesiva para el empeño de un tratamiento filosófico de la moral, que, a fin de cuentas, en su objeto de una fundamentación reflexiva, debe sostenerse por sí mismo. También sería cuestionable eximir a Köhlberg de tener pretensiones fundamentadoras en materia de filosofía moral, pues, como por ejemplo le critican Selman o Puka, el tercer estadio –de vocación teleológico racional por añadidura– responde a una conceptualización liberal.

⁸ Ver la excelente investigación de Piaget (1932) sobre *El criterio moral del niño* (Fontanella, Barcelona, 1977). En función de una metodología cualitativa de investigación sobre las reglas del juego de las canicas, Piaget consigue descomponer en tres etapas la evolución de la conciencia normativa de los niños en dependencia de su edad biológica.

⁹ Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, D.L., Bilbao, 1992. Köhlberg desglosa las tres etapas señaladas por Piaget en seis para poder hacerlas operativas según una metodología cuantitativa basada en cuestionarios. No obstante, los saltos “cualitativos” siguen presentándose en el agrupamiento de cada dos etapas en las mismas tres distinguidas por Piaget. Habermas se refiere fundamentalmente al agrupamiento de estas tres etapas, para hacerlas coincidir con su tesis de una evolución de las imágenes del mundo con la descentración de las tres pretensiones de validez en que se divide la racionalidad. Para una revisión en profundidad de estas implicaciones histórico-evolutivas de la moral, se puede consultar: J.C. Alútiz, “Los estadios morales de la evolución social”, *Papers*, nº 74 (2004), pp. 11-44.

¹⁰ Habermas, J. (1982), “Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000; p. 39; también, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op.cit.*, p. 129.

–habría que sumarle también la disponibilidad para llegar a entenderse–, pero dejando en suspenso los contenidos concretos sobre los que hay que ponerse de acuerdo¹¹.

Precisamente, ésta es una de las mayores críticas que los escépticos le plantean a Habermas: su excesivo “formalismo”, que no se compromete con ninguna definición del bien común, al final lo deja todo como estaba, pues no resulta de ninguna utilidad en la solución de contenidos vitales, y lo único que garantiza es la renuncia al recurso de la violencia para la solución de los conflictos, que además, por su estancamiento dialógico indefinido, siempre juega a favor de la situación vigente. La contrarréplica de Habermas seguirá sin ser muy convincente, pues únicamente apela a que la racionalidad comunicativa, frente a una acción estratégica, se define por una orientación al entendimiento, esto es, por una disponibilidad –la siempre polémica atribución motivacional de la buena voluntad– a dejarse convencer únicamente por la fuerza de los mejores argumentos, frente a la defensa enconada de preferencias axiológicas y/o intereses egoístas¹². La pregunta que habría que hacerle a Habermas es: ¿los mejores argumentos respecto a qué? Para valorar desde una racionalidad práctica cuáles son los mejores argumentos, siempre se necesita de unos “valo-

res” centrales para juzgarlos, pero –y aquí se dejan oír los neoaristotélicos– una vez que las orientaciones normativas nacidas de la ética del discurso se consideran “evaluativas”, se las puede comparar en igualdad de condiciones con cualesquiera otros valores de la vida buena, devaluando la aspiración de la Justicia deontológica para arrogarse el manto de la imparcialidad y el papel de árbitro entre concepciones divergentes del bien social¹³.

La otra dificultad que los neoaristotélicos le plantean a una moral descargada de compromisos éticos es el problema de la motivación. Desde que Kant tratase de reducir las cuestiones morales a un problema filosófico de fundamentación de una racionalidad práctica trascendental –separada de la sensualidad empírica y de los intereses mundanos–, la pregunta que quedará en el aire es: ¿por qué ser moral?. Habermas, en un primer momento, tratará de defender una motivación moral inherente a la misma razón práctica/comunicativa, que en su “autodeterminación”, correspondiente a una conciencia moral postconvencional, sólo puede dejarse guiar por los dictados normativos procedentes de una ética del discurso –los presupuestos ideales/racionales de la reconstrucción pragmática formal de la comunicación social. En definitiva, la cuestión de la “voluntad débil” sería diferen-

¹¹ Ver, por ejemplo, Habermas, J. (1991), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000; pp. 170ss. La objeción a este argumento, si nos mantenemos fieles a sus premisas, es que, si bien es posible que la ética del discurso predisponga a los sujetos “racionales” a comunicarse, no necesariamente tiene que motivarlos para llegar a un entendimiento desde sus respectivas posiciones de intereses prácticos y axiológicos. Con los presupuestos de la ética del discurso podremos sentarnos en una mesa a dialogar, pero no existe ninguna garantía de que alguna vez nos levantemos de la misma con un acuerdo debajo del brazo, lo que nos lleva a la eterna cuestión de si la moral postconvencional se limita al final a un problema de “buena voluntad”.

¹² Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op.cit.*, pp. 127 ss. Frente a la acusación “formalista” de la razón comunicativa, creo que resulta más adecuada –desde el terreno de la fundamentación– la “restitución pragmática” de la misma que realiza McCarthy con ayuda de Garfinkel; ver: McCarthy, T., “La pragmática de la razón comunicativa”, *Isegoría*, nº 8, 1993, pp. 65-84.

¹³ J. Muguerza será especialmente crítico sobre la posibilidad de gestar una moral “post”-convencional, pues la función prioritaria de toda determinación normativa sería, precisamente, la de tender puentes entre la validez normativa y la ética personal como “máximas de conducta”; en definitiva, que si la moral tiene que ser moral –la prescripción de un “deber ser”– o es convencional o no es nada” (ver: J. Muguerza, “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 en Jürgen Habermas”, en J. A., Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueve, Madrid, 1997, pp. 75 ss y 94 ss.). La única diferenciación que Muguerza admite en torno a la moral, es aquella que distingue entre la moral como contenido –máximas de acción “convencionales”– y la moral como actitud –la “buena voluntad” para asumir reglas de conducta justas–, dónde lo postconvencional, en consecuencia, tan sólo se podría referir a la cuestión de “la buena voluntad” (*ibid.*, pp. 80 ss.). F. Vallespín, en referencia a esta “trampa post” en la erudita obra de Habermas, nos dirá lo siguiente: «Detrás de este asombroso paseo por todas las avenidas del pensamiento contemporáneo, el lector escéptico se encuentra ante una situación similar a la de quien asiste a un número de magia: intuye que en algún lugar hay truco, pero es incapaz de señalar cómo ni dónde se ha introducido»; en “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas”, en J. A., Gimbernat (ed.), *op. cit.*, p. 200.

te de la motivación racional propiamente dicha. Sin embargo, más adelante tendrá que reconocer, precisamente por su discusión con Taylor, que la moral no se puede reducir exclusivamente a un problema de fundamentación cognitiva, pues también necesita, para ser “efectiva” en la *praxis* social, de un vínculo de obligación comunitario –el concepto de solidaridad y pertenencia comunitaria, que sustituye al de la «buena voluntad» para entablar el diálogo y la disponibilidad a entenderse.

Si bien, en su primera aproximación, Habermas critica la tesis de Bubner sobre la necesidad de que para que una ética racional adquiriera una eficacia práctica tiene que llevar aparejado un proceso de socialización en una “forma de vida racional”¹⁴, a partir de *Facticidad y Validez* sostendrá, por un lado, la necesidad del derecho para solucionar el problema de la voluntad racional débil con el refuerzo de sanciones empíricas, y por otro lado, la necesidad de incluir la solidaridad –producto de la socialización en formas de vida intersubjetivas– como una función de la moral complementaria a la fundamentación de su validez racional-normativa¹⁵. En este último caso, Habermas abogará

por procesos de socialización reflexivos que sustituyan la identificación con formas de vida convencionales por una nueva identidad universalista –la paradójica “identidad post-identitaria”–, perteneciente a la “comunidad moral” constituida por todos los seres humanos con capacidad de habla –la comunidad indefinida de comunicación de Apel y Pierce–, y que, además, en virtud de su vínculo ilocucionario constitutivo, sólo puede tener una naturaleza racional-cognitiva¹⁶. Sin embargo, habría que recordarle a Habermas que, como lo demuestra la realidad práctica, allí donde los intereses comunitarios entran en competencia, la solidaridad comunicativa universal se desinfla hasta quedarse sin objeto¹⁷; quizás, no por casualidad, porque la solidaridad social responde más fielmente al modelo durkheimiano de la identidad colectiva que al de la ética del discurso, y todavía, como el mismo Durkheim aventuraba a comienzos de siglo, una identidad colectiva de carácter universal resulta de muy difícil factura “imaginativa” y, sobretodo, organizativa¹⁸. Pero si, a su vez, nos limitáramos a una solidaridad conformada únicamente a partir de la identidad colectiva, como nos instruye Habermas, nos quedaría

¹⁴ Habermas, J., “Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 44 ss. Como ya se ha comentado en la “trampa post”, la intención de Habermas es situar la ética del discurso por encima de la ética, valga la redundancia; es decir, “una forma de vida” postconvencional que libere todo el potencial emancipatorio de la *praxis* comunicativa “por encima” de las definiciones particulares de la vida buena. Habermas le critica a Bubner hablar de una forma de vida racional como si se tratase de una nueva ideología, en plano de igualdad con otras definiciones éticas comunitaristas.

¹⁵ La maduración de estas dos puntualizaciones se puede colegir de los respectivos debates en torno a la facticidad y validez (legalidad y legitimidad), por un lado, y al de la argumentación frente a la participación (vínculo de la voluntad), por el otro.

¹⁶ En este intento, Habermas trata de fundamentar el hiato de la solidaridad social sobre los cimientos de la racionalidad comunicativa, es decir, que sólo podemos ser solidarios en cuanto seres racionales-reflexivos, puesto que el pegamento cohesionador de la unión social responde a un vínculo ilocucionario (la posibilidad de entenderse lingüísticamente y llegar a acuerdos). Con ello se destruye la identidad colectiva durkheimiana como fuente de la solidaridad social, pues ésta se perfila como un producto de la racionalidad misma posibilitada por una deontología comunicativa. Al mismo tiempo, con esta tesis, la “forma de vida” postconvencional vuelve a restaurarse hacia las posiciones de Bubner, pues nos aparece como el destino histórico de una racionalidad teleológica, y con ello vulnerable a la crítica de los neorristotélicos de la sospecha ideológica que la verán como una definición más de la “vida buena”. Sobre el “vínculo postconvencional” como cimiento de una moral cognitiva, ver: García Serrano, M., “Amores amables”, *Pensamiento*, n° 53, 1997, pp. 391-423.

¹⁷ Ver por ejemplo: Guerra, M. J., “La disputa sobre la comunidad o la deriva antifundamentalista del Continente habermasiano”, *Isegoría*, n° 20, 1999, pp. 67-88; Mugerza, J., “De la realidad de la violencia a la no-violencia como utopía”, *Revista Internacional de Sociología*, n° 2, 1992, pp. 107-120.

¹⁸ Esta es una cuestión que se puede abordar desde el tema de la nacionalidad y los retos que la globalización creciente le plantean. Habermas realiza una apuesta personal por la globalización y los estados postnacionales, en el sentido de que con la misma al menos ya no resulta difícil de “imaginar” una “comunidad internacional” que agolpe a todos los seres humanos, y sea avatar de la solidaridad universal. Creo que en esta apuesta Habermas sigue en cierta medida prisionero de su viejo compromiso emancipatorio heredado de la utopía marxista e ilustrada. Ver Habermas, J., “El estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, *La inclusión del otro*, op. cit. pp. 102-105.

amos sin referentes normativos universales para establecer las bases de la convivencia entre formas de vida diferentes. En estimación de Habermas, anteponiendo la solidaridad a la “motivación” racional, lejos de resolver el problema tan sólo nos situaríamos en las posiciones defendidas por los neoaristotélicos, substrayendo al principio de la Justicia universal su papel como árbitro y mediador entre formas de vida, es decir, reconociendo una definición ideológica para la misma. No obstante, la tesis de una solidaridad ilocucionaria universal no resulta muy convincente en su pretensión de ponerse por encima de la ética, esto es, de una ética de bienes, pues si se restringe al puro formalismo procedimental, sin una teoría pareja de bienes universales correspondientes a una forma de vida racional, los referentes cognitivos sobre los que asentar el entendimiento se desubstancializan en el puro formalismo dialógico¹⁹.

Esta es una cuestión que entronca directamente con el debate entre el cognitivismo y el empirismo sobre el problema de la voluntad racional débil. El escepticismo de fondo en el que se enmarcan los empiristas vendría a negar como una mera ilusión la posibilidad de fundamentar racionalmente la “obligación” moral, pues ésta respondería, por una lado, a las sanciones que respaldan los códigos normativos, y por otro lado, a un refuerzo emocional de nuestra autoestima como reconocimiento de su sujeción comportamental a los cánones sociales. Habermas aplazará el debate con el empirismo punitivo a su posterior estudio del derecho, centrándose por el momento en las objeciones de los emotivistas.

El *quid* de la cuestión del emotivismo, desde Smith a Stevenson, es si se puede sostener la existencia de algo tan escurridizo para la razón como los “sentimientos morales”, y si estos pueden funcionar como un “instinto social” innato –del bien y del mal– a espaldas de los procesos cognitivos racionales. Habermas se apoyará en el excelente libro de Strawson sobre el resentimiento moral para explicar como los sentimientos de este tipo tienen en realidad un fundamento cognitivo²⁰. La tesis central del intento fenomenológico de exploración de la moral de Strawson, es asimilar la “experiencia” moral con un sentimiento de indignación ante los agravios que se cometen contra la integridad física o emocional de los individuos. Cuando una persona A vulnera “moralmente” a otra persona B, A sentirá una aprensión de vergüenza o culpa, a B le embargará un fuerte resentimiento hacia A, y una tercera persona C mostrará una actitud de indignación, que, en su papel de juez objetivador ejercerá una presión evaluativa moral sobre A. El interés de Habermas por esta propuesta empirista frente a otras obtiene su aliciente, como es obvio, de la traslación de la fenomenología emotivista a un contexto de interacción comunicativo. Aplicando la figura meadiana del *neuter* a la tercera persona que juzga la interacción, Habermas puede explicar como el sentimiento de indignación moral tiene su origen en un ataque directo a una expectativa normativa subyacente que tiene validez para todos los pertenecientes a un grupo social. El sentimiento de culpabilidad sería producto de la internalización o socialización de dichas expectativas intersubjetivas de acción, que al violarse, al igual que en

¹⁹ En este sentido, no creo que fuese desafortunado complementar el paradigma cognitivo con un paradigma paralelo de la teoría de las necesidades al estilo de A. Maslow, donde únicamente podríamos preocuparnos por las necesidades de autorrealización –correspondientes a una racionalidad reflexiva post-convencional– después de haber atendido las necesidades básicas pre-convencionales –alimento, refugio, seguridad– y las necesidades socio-afectivas convencionales –apoyo emocional, sexualidad, identidad (ver: *El hombre autorrealizado*, Kairos, Barcelona, 1973 y *Motivación y Personalidad*, Sagitario, Barcelona, 1975); es decir, en definitiva, sin satisfacer previamente unos mínimos de intereses materiales prácticos y de preferencias axiológicas (sentido de identidad y pertenencia comunitaria). Rawls, por ejemplo, y en especial a partir de *Liberalismo Político*, trata de hacer compatibles estos tres niveles de moral: los intereses prácticos pre-convencionales (bienes primarios), las creencias comprensivas convencionales (comunidades de creencia e identidad), y un sentido de la justicia post-convencional; si bien le otorga una primacía a este último, por ser el único garante de la convivencia, sobretodo a nivel político, y fundamento para la gestación de un Estado de Derecho.

²⁰ Strawson, P.F., *Freedom and Resentment, an Other Essays*, Methuen, London, 1974; ver también, *Entity and Identity, and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

el superyo freudiano y el otro generalizado de Mead, crean una censura interna en la conciencia del infractor²¹. El emotivismo moral procedería, en opinión de Habermas, de un quebrantamiento del entendimiento intersubjetivo, que vendría a llenar las funciones “morales” del contrato social político; y la validez moral, por su parte, de una relación interna entre la legitimidad de las normas y la obligación interna de cumplirlas. No obstante, esta explicación no resulta del todo convincente, pues toda labor de interpretación por parte de un juez entraña un componente hermenéutico de negociación de sentido sobre el que se pueden filtrar las aspiraciones estratégicas de un reconocimiento de intereses.

En afinidad con esta objeción a Habermas, A. Wellmer, siguiendo la estela abierta por A. Honneth²², argumentará que toda discusión por el establecimiento de normas enraíza con una «lucha por el reconocimiento», donde las diferentes posiciones de poder de negociación van a discapacitar a la ética del discurso para promover un entendimiento intersubjetivo puro²³. En esta objeción se deja transparentar el “poder de la historia” frente a la pretensión de trascendentalidad kantiana de una racionalidad práctica esencialista²⁴. Habermas defenderá la normatividad deontológica como una necesidad moderna para distanciarse reflexivamente de las preferencias axiológicas y asumir una actitud hipotética, requisito que exoneraría a la ética del discurso del pesado lastre histórico, para, en base a una reglamentación procedimental nacida de la pragmática formal, poder restaurar reconstructiva-

mente una racionalidad práctica/comunicativa²⁵. No obstante, esta contrarréplica deja intacta la objeción original del problema de la buena voluntad para llegar al entendimiento –la pregunta de por qué ser moral–, que sólo puede ser resuelta desde la plataforma que le brinda la solidaridad nacida de una identidad colectiva compartida.

Una forma de resolver la cuestión de la buena voluntad desde el empirismo emotivista es por mediación de las sanciones que sostienen un orden normativo. Tugendhat enmarcará la moral como un sistema de normas que tiene su origen en la presión social, tanto por sanciones de carácter externo como interno. Tugendhat depositará especialmente su atención en las segundas, es decir, en la amenaza de una pérdida del valor propio o autoestima como consecuencia de la violación de normas. La autoridad de las normas residiría entonces en una *praxis* social regulada mediante un intercambio de pruebas de estima mutua, sobre cuyo “reconocimiento” nuestra conciencia podría encontrar el alimento que necesita para comportarse “moralmente”²⁶. La crítica de Habermas a este planteamiento encuentra su mordiente en el carácter “egoísta” de una moral fundamentada exclusivamente en una relación de reconocimiento interpersonal, sobre la cual no se puede sostener una genealogía de la moral, cuya función principal es, precisamente, poner cotas al egocentrismo para fomentar la solidaridad y el altruismo²⁷. Su aportación más significativa en este debate, a mi parecer, es la separación de lo que se pueden considerar problemas de definición

²¹ Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op.cit.*, pp. 65 ss; También, en “Aclaraciones a la ética del discurso”, *op. cit.*, pp. 151 ss. No obstante, en esta explicación no se acaba por dar una respuesta satisfactoria a la fuente del resentimiento por parte del injuriado. El resentimiento no nace exclusivamente, como lo pone de manifiesto la teoría psicoanalítica, de una violación de expectativas recíprocas, sino que también tiene su origen en una frustración de impulsos, deseos o intereses que un individuo deposita en otro individuo o en la sociedad misma.

²² Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

²³ Wellmer, A. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics, and postmodernism*, Polity Press, Oxford, 1991; para una contrarréplica a Habermas ver, Wellmer, A., *Endgames: the irreconcilable nature of modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1998 [*Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996].

²⁴ Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de la modernidad y la postmodernidad*, Visor, Madrid, 1992. Ver también, McIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

²⁵ Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op.cit.*, pp. 131 ss.

²⁶ Tugendhat, E., *Self-consciousness and Self-determination*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1986 (hay versión traducida en FCE, 1993); también en, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988.

²⁷ Habermas, J., “Aclaraciones a la ética del discurso”, *op. cit.*, pp. 153 ss.

moral de otras cuestiones afectivas nacidas de la interacción interpersonal —lo que en la actualidad se ha venido a catalogar en psicología del desarrollo como “inteligencia emocional”²⁸. La competencia comunicativa de la racionalidad reflexiva que habilita al sujeto para un correcto discernimiento de las relaciones de “validez” moral, no debería confundirse con el intercambio de pruebas de afecto y simpatía personal, pues la estima de todo sujeto con capacidad racional de habla no puede ser objeto —desde las premisas de la ética del discurso— de una negociación del valor de su dignidad. No obstante, una ética discursiva dispuesta de este modo —cabría reprocharle a Habermas—, viene a definir a los individuos como sujetos abstractos, que si bien puede responder adecuadamente a las expectativas depositadas desde la ciencia política en el papel del ciudadano, deja en suspenso su aplicabilidad en el contexto interactivo del mundo de la vida, que es, precisamente, donde se supone que debe actuar la moral como un referente cognitivo de la conducta social.

El aspecto de la validez moral nos pone sobre la pista de otro debate filosófico en torno a la posibilidad de fundamentar una “verdad” en el ámbito práctico. Pese a los intentos de G. E. Moore²⁹ por gestar una moral objetiva, en consonancia con un postulado descriptivo de la verdad moral, los críticos le saldrán al paso —por ejemplo A. R. White³⁰—, para reivindicar un estatus especial a las cuestiones morales, ya que sus enunciados normativos no pueden ser falsados como lo pueden ser los enunciados empíricos —en el sentido objetivo de ser verdaderos o falsos. La verdad de un principio moral no sería, como nos hace ver R. M. Hare³¹, producto de unas condiciones “objetivas” del orden social, sino de un componente axiológico “subjetivo”

que determina evaluativamente la bondad de una forma de vida, y que, por consiguiente, no es susceptible ni de comprobación empírica ni justificación trascendental. Este debate entronca directamente con los esfuerzos dedicados desde el pragmatismo para conceder un estatus científico a las ciencias del espíritu, y con el trabajo reconstructivo de Habermas para reconvertir la racionalidad práctica en comunicativa. Habermas se apoyará en la teoría de la argumentación de Toulmin —a parte, por supuesto, del nuevo concepto de verdad consensuada tomado de Peirce³²—, para sustituir la verdad moral objetiva por un concepto de justicia nacido de la racionalidad comunicativa³³. La dificultad de esta apuesta es doble. Por una parte, intenta mantener el carácter objetivo de un postulado moral —su validez universal—, pero por otra parte, en su determinación cognitiva, renuncia a su aplicabilidad en contenciosos axiológicos y empíricos de intereses, es decir, en conflictos de acción “reales” entre actores sociales³⁴. Esta es la trampa presente en la acción comunicativa, que por definición tan sólo se puede aplicar a la búsqueda pura del entendimiento como marco común de interacción (la definición de las reglas del juego). La verdad se destrascendentaliza, pero sigue estando presente, por un lado, confracíficamente en el realismo pragmático de la acción social (la situación dada por supuesta de la fenomenología), y, por otro lado, en lo que a Habermas se refiere, en la “orientación a la verdad” o búsqueda del entendimiento de la acción comunicativa, que produce el rédito de un “vínculo ilocucionario”. La polémica de la propuesta de Habermas se reduce entonces a si es posible ó no dicha orientación inmaculada al entendimiento, que llevaría aparejada la asunción por parte de los actores sociales de las “condiciones ideali-

²⁸ Para la diferenciación conceptual entre la ética del discurso y la “inteligencia emocional”, se puede consultar, Cortina, A., “La educación del deseo”, en *Claves de razón práctica*, nº 113, Junio 2001; pp. 56-61.

²⁹ Moore, G. E. (1903), *Principia Ethika*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993; Ver también, Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of G. I. Moore*, Evanston, 1942; Camps V., (ed), *Historia de la ética*, vol. 3.

³⁰ White, A. R., *Truth*, Basic Books, New York, 1971.

³¹ Hare, R. M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952; *Ordenando la ética*, Ariel, Barcelona, 1999.

³² Ver, Apel, K-O., “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995.

³³ Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op.cit.*, pp. 68-76.

³⁴ Habermas, J., *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 112 ss.

zantes” de la ética del discurso; o bien, en el debate de conflictos reales de acción, los participantes se van a encontrar “contaminados” por lo que Rawls denomina “cargas del juicio”, o, en palabras del propio Habermas, “distorsiones comunicativas” e “intereses perlocucionarios”³⁵.

Este sesgo cognitivista vuelve a hacerse evidente en la digresión entre la argumentación y la participación como determinantes del consenso intersubjetivo. Desde el punto de vista de Habermas, la ética del discurso se sostiene sobre dos principios contradictorios: a) un presupuesto cognitivo que aspira al reconocimiento de una verdad universal –racionalidad práctica–; y b) una fundamentación argumental intersubjetiva que requiere de la participación en un discurso “real”³⁶. En definitiva, lo que se discute es de donde procede la validez de un enunciado normativo: de la fuerza argumental de las buenas razones, ó de la adhesión vinculante de nuestra voluntad que se compromete a participar en la discusión, y, consecuentemente, a acatar las decisiones que allí se determinen. Tugendhat sostendrá que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es un factor cognitivo sino volitivo, por el cual el mutuo respeto a la autonomía de la voluntad de cada uno de los participantes les empuja a buscar un acuerdo de “compromiso”³⁷. Para Habermas, por el contrario, la imparcialidad que guía todo acuerdo intersubjetivo no debe confundirse con un pacto de equilibrio entre poderes e intereses en juego, sino con la formación del juicio racional mismo, que enraíza con las estructuras comunicativas de una argumenta-

ción intersubjetiva. Habermas le criticará a Tugendhat que desde su posición no se puede diferenciar entre la validez y la vigencia de las normas sociales, es decir, entre la legitimidad y la legalidad de las mismas, como si es posible hacerlo desde la ética del discurso. Sin embargo, habría que recordarle a Habermas que para realizar esta distinción hay que pagar el precio de exigir a los participantes que se comporten como filósofos, abstrayendo y dejando aparcadas a la entrada de la mesa de negociaciones cualquier característica que, precisamente, los defina como actores sociales (intereses racional-egoístas y preferencias axiológicas)³⁸. Si al final se acepta la “validez” de un acuerdo, aunque sea a regañadientes, es por la rúbrica que la voluntad de las partes dejan firmada en el mismo, y que, en consecuencia, es óbice de sanción y respaldo legal. En definitiva, y como el mismo Habermas acaba por reconocer en *Facticidad y Validez*, por la fuerza de la voluntad colectiva –la legalidad del Estado de Derecho– que refuerza contrafácticamente la “vinculatoriedad” de los acuerdos, supuestamente aceptados racional y autónomamente por cada una de las partes implicadas³⁹.

PROPUESTA DE UNA TEORÍA NORMATIVA DE CARÁCTER UNIVERSAL BASADA EN LA ÉTICA DEL DISCURSO

La versión más acabada de los pasos a dar para llegar a una fundamentación cognitiva de la moral la podemos encontrar en *La inclusión*

³⁵ Habermas, J., *ibid.*, pp. 120-123.

³⁶ *Ibid.*, pp. 88 ss.

³⁷ Tugendhat, E., *Morality and Communication*, Princeton Univ Press, Princeton, 1981; y también, *Ética y Política*, Tecnos, Madrid, 1998

³⁸ Para una contrarréplica de Habermas a la acusación formal-idealista de la ética del discurso por Lukes, Williams, Peters y Alexy, ver: Habermas, J., “Aclaraciones a la ética del discurso”, *op. cit.*, pp. 166-173. Pero en todo caso, la moral discursiva sigue siendo sólo pertinente en el plano universalista del ordenamiento “jurídico” de la convivencia entre formas de vida coexistentes. Para una crítica similar al formalismo de un individuo en abstracto –frente a los contornos reales del individuo, tales como su exposición al sufrimiento o su exclusión por indigente cultural de la comunidad de comunicación universal–, ver Mardones, J. M., *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998; pp. 102 ss.; Shaw, B. J., “Habermas and religious inclusion: lessons from Kant’s moral theology”, *Political Theory*, v. 27, 1999, pp. 634-666; Jiménez Redondo, M., *El pensamiento ético de J. Habermas*, Episteme, Valencia, 2000, pp. 52-64; Mate, M. R., “La herencia pendiente de la razón anamnética”, *Isegoría*, n° 10, 1994, pp. 117-132; Dussel, E., “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, *Isegoría*, n° 13, 1996, pp. 135-149; Posenti, V., “El pensamiento postmetafísico”, *Diálogo Filosófico*, n° 32, 1995, pp. 187-198.

³⁹ En este argumento volveríamos, en cierta manera, al escepticismo de Durkheim sobre la posibilidad de fundamentar un vínculo moral únicamente desde una “solidaridad orgánica” –derecho restitutivo “contractualista”–, necesitándose del respaldo de la “solidaridad mecánica” representada por el Estado de derecho.

del otro⁴⁰. Una condición previa para tal empresa es la definición de lo que se puede considerar un punto de vista moral, que, como vimos en el debate entre la moralidad y la eticidad, en la propuesta habermasiana debe remitirse a la posibilidad de concebir un juicio “imparcial”, rasgo prioritario de la reflexividad postconvencional no sujeta a posiciones axiológicas concretas. Con todas las objeciones que se pueden hacer a este planteamiento, que a fin de cuentas es lo mismo que defender una postura cognitivista para la moral, una vez aceptado como punto de partida se pueden colegir tres pasos sucesivos que nos llevan hasta una ética del discurso.

El primer paso es más metodológico que lógico, pues nos incita a asumir la práctica deliberativa como el único recurso posible para la construcción de un juicio imparcial, frente a otras orientaciones cognitivistas como el trascendentalismo kantiano o la “posición original” de Rawls⁴¹. Consecuentemente, esta primera condición constituye el axioma fundamental de la ética del Discurso, que, sustituyendo al imperativo categórico kantiano, se conoce “familiarmente” como principio “D”, y que ha venido a ser definido de las siguientes dos formas: a) «únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico»⁴²; b) «solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados»⁴³.

El segundo paso viene a llenar la exigencia del postulado “D”, es decir, que las normas

morales únicamente pueden ser válidas si pueden fundamentarse con buenas razones, y no ya bajo un regateo de intereses privados o irredentismos axiológicos. Para que el principio “D” sea operativo necesitamos de una “regla de la argumentación” que nos permita dilucidar cuando las normas morales pueden darse por fundamentadas moralmente; y este postulado no es otro que el principio de universalización “U”:

Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados⁴⁴.

El último paso surgiría de la necesidad de que, tal y como se define “U”, se pueden filtrar entre sus presupuestos de validez una visión “etnocéntrica” compartida —una ética de bienes— que puede no ser extrapolable a otras culturas, destruyendo con ello la presunción de la universalidad cognitiva. Para evitar este “desatino” a la racionalidad práctica postconvencional, Habermas propone acercar en todo lo posible las condiciones “reales” del diálogo entre actores sociales hacia las condiciones “ideales” del mismo, de tal forma que las interacciones deliberativas se enmarquen normativamente bajo los “presupuestos universales de la argumentación”, que motivarían a los participantes hacia una competición cooperativa por la búsqueda de los mejores argumentos; esto es, hacia una espontánea orientación hacia el entendimiento

⁴⁰ Habermas, J., “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 73-78.

⁴¹ Ver, Apel, K-O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 147 ss.

⁴² Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *op. cit.*, p. 117.

⁴³ Habermas, J., “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *La inclusión del otro*, *op. cit.*, p. 73. La ligera modificación puede aducirse a un intento por resaltar el carácter racional kantiano asociado a un interés “general”, es decir, al aspecto volitivo de los participantes asociado a su autonomía racional. Otra definición similar a ésta se puede leer en *Facticidad y Validez* (Trotta, Madrid, 1998, p. 172). La diferencia fundamental de ésta última consistiría —si no es forzar demasiado la interpretación— en sustituir el “discurso práctico” por “discusiones racionales”, subrayando la perspectiva de la actitud hipotética que todo implicado debe asumir para participar en una argumentación (la neutralidad de intereses y preferencias axiológicas).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74. Sobre una crítica del propio Habermas al concepto de universalismo kantiano para su adaptación pragmático-comunicativa, ver *Acción Comunicativa y Razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 52 ss.

mutuo (condición de toda acción genuinamente comunicativa que suscita una adhesión voluntaria a una solidaridad universal⁴⁵. De entre los presupuestos universales de la argumentación, señalados en su mayor parte por Toulmin, Habermas se centra en cuatro:

- a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación;
- b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones;
- c) los participantes tienen que decir lo que opinan;
- d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos.⁴⁶

BALANCE CRÍTICO DE LA PROPUESTA NORMATIVA DE J. HABERMAS Y CONCLUSIONES RELEVANTES PARA LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

Habermas fundamenta su propuesta de la ética del discurso como una moral cognitiva post-convencional, lo que abre la puerta a dos preguntas esenciales: 1) si la naturaleza del consenso normativo básico de una sociedad puede ser indistintamente axiológica –referente a valores convencionales– o deontológica –referente a procedimientos de aseverabilidad racional post-convencional– sin que con ello cambie su función y forma de operar en la acción social; y 2) si una moralidad pública puede sostenerse únicamente desde un criterio cognitivo para determinar una “obligación normativa” (voluntad para cumplir los acuerdos), o por el contrario necesita de algo más.

1. Habermas pretende persuadirnos de que con el paso de una fundamentación axiológica a una fundamentación deontológica, la moral también muda de naturaleza, desde una determinación convencional anclada en identidades colectivas y convicciones éticas sobre la “autenticidad” y bondad de una forma de vida, a una determinación postconvencional en torno a principios universalistas y abstractos de conducta reflexiva; pero pagando con ello el precio de establecer una definición post-identitaria del yo como “sujeto racional”; entendiendo por racionalidad, una vez manifestada renuncia expresa a cualquier fundamentación trascendental (filosofía de la conciencia), aquella que emana directamente de las condiciones procedimentales que posibilitan la comunicación social, es decir, de una racionalidad eminentemente comunicativa (giro a la filosofía del lenguaje), que predispone a los individuos hacia el entendimiento con sus semejantes como un *a priori* de toda acción social (buena voluntad).

Y aquí reside precisamente la mayor debilidad de la propuesta habermasiana de una racionalidad comunicativa como pivote de articulación de los asuntos morales: la de atribuir al hombre, en cuanto ser racional, una predisposición “natural” al entendimiento con sus semejantes, buscando un bien común o “interés general” antes que la realización de intereses de acción propios. En definitiva, por volver a caer en el mismo idealismo del viejo proyecto ilustrado de caracterizar al ser humano como un ser racional bueno por naturaleza, frente a la lectura pesimista de la naturaleza humana que da entrada a las pasiones como una sombra molesta que acompaña ineludiblemente todo el tránsito por la modernidad⁴⁷

⁴⁵ No obstante, como vimos en el apartado anterior, es altamente criticable que las condiciones ideales del diálogo susciten por sí solas una solidaridad racional-universal, como pretende hacernos ver Habermas.

⁴⁶ Habermas, J., “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *op. cit.*, p. p. 76. Ver también, Habermas, J., *Acción Comunicativa y Razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 56. Respecto al presupuesto C, se modifica ligeramente en el siguiente sentido: “(C) Exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen”; es decir, que se excluye la posibilidad de introducir sesgos perlocucionarios y, por supuesto, el cinismo propio de la política. Ver también, Johnson, J., “Is talk really cheap? Prompting conversation between critical theory and rational choice”, *The American Political Science Review*, v. 87, 1993, pp. 74-86.

⁴⁷ Bauman, Z., “Para una sociología posmoderna” y “Existe una sociología posmoderna”, en *Acta sociológica*, n° 35, México, 2002.

Para Habermas, prácticamente desde la *reconstrucción del materialismo histórico*, el concepto de una evolución de la racionalidad sociocultural elimina asépticamente la posibilidad de una interferencia perlocucionaria alojada en el interior de la acción comunicativa; que, en caso de producirse, entrañaría una definición de la situación estratégica en la promoción de ciertos intereses de acción⁴⁸. Por el contrario, la dominación ideológica, como habrían puesto de manifiesto, por ejemplo, Foucault con la microfísica del poder y Bourdieu con las luchas simbólicas, es una motivación básica que cabe presuponer en todos los actores cuando entablan una acción comunicativa que se dirige a ordenar normativa y estructuralmente su marco conjunto de convivencia; fenómeno social que no sólo vendría a dar una mejor expresión de la naturaleza egoísta humana, máxime tras la destrucción de las solidaridades comunitarias convencionales, sino también a explicar mucho más convincentemente los conflictos ideológicos y políticos que atraviesan toda la historia de la humanidad.

2. La segunda cuestión que se plantea a la reivindicación de la ética del discurso como una moralidad pública, es si su criterio cognitivo de vinculación ilocucionaria (búsqueda del entendimiento) puede generar adecuadamente un sentido interno de “obligación normativa”, que tradicionalmente se articulaba bajo un vínculo axiológico. El argumento en el que se sostiene la obligación normativa de la ética del discurso se vertebra sobre dos tesis diferentes:

- a) Que en las condiciones modernas de un yo reflexivo, los individuos sólo pueden admitir pretensiones de validez normativas desde un proceso discursivo donde compiten los mejores argumentos en vir-

tud de su fuerza de convicción racional. El establecimiento de normas de acción (moral) solo puede nacer del entendimiento, que por sí mismo, entonces, contendría un sentido de obligación racional y normativo.

- b) Que las “reglas procedimentales” —especialmente la de universalización—, como reconstrucción de las condiciones “ideales” y realizativas —finalidad racional propia— del discurso, garantizan la “racionalidad” universal de los contenidos normativos consensuados. En definitiva, que la racionalidad del procedimiento garantiza la racionalidad del producto.

2.a. El problema de relacionar el punto de vista moral kantiano de la autonomía de la razón práctica con el vínculo ilocucionario de la acción comunicativa reside en sus respectivas definiciones del yo. Desde la racionalidad intersubjetiva, el yo es un producto de la comunicación misma, dónde el vínculo ilocucionario no sólo contendría un referente cognitivo para la acción, sino que también llevaría aparejado un “compromiso existencial” del yo que se ha gestado en virtud del mismo, y del cual se derivaría una pretensión de obligación normativa que se justifica como una condición de la reproducción estructural del sistema de la personalidad. Es decir, que el compromiso del yo con una ética/moral racional, se fundamentaría en una “socialización” previa en una “forma de vida racional”⁴⁹. Por el contrario, desde la presunción de “autonomía racional” de la actitud hipotético-reflexiva del discurso (de claro legado kantiano) que Habermas prescribe como necesaria para las idealizaciones dialógicas, el yo queda “emancipado” de cualquier anclaje con la *praxis*, deviniendo cognición pura —frente a las distorsiones comunicativas de los intereses vita-

⁴⁸ Aunque Habermas es consciente de las posibles “distorsiones comunicativas” procedentes de intereses perlocucionarios (ver, *Verdad y Justificación*, op. cit., pp. 120-123), tiende a ignorarlas como problema de fondo que venga a destruir los presupuestos de una racionalidad comunicativa (ver, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, op. cit., pp. 56-57), cuando, de hecho, dicho problema hace blanco en la línea de flotación de toda su teoría normativa.

⁴⁹ El yo social, articulado en torno de su “reconocimiento social”, sólo puede construirse desde la misma *praxis* de los universos simbólicos de vivencia, con lo que, un “yo racional” sólo sería posible —y en esto sigo a Bubner— en el contexto de una “forma de vida racional”, se defina ésta última como se quiera. El mismo Habermas también apuntaría hacia este sentido de que la racionalidad sólo es concebible dentro de una forma de vida racional en sus últimos escritos. Ver, Habermas, J., “Introducción”, en *Verdad y Justificación*, op. cit., pp. 27 ss.

les y las preferencias axiológicas⁵⁰. Es, en definitiva, un yo sin contornos, un yo desimplicado de la acción, un yo al que se le ha sustraído la “voluntad de ser” –en sentido nietzscheano– en el mundo. Lo que se pretende es que su inmersión en la *praxis*, y su vinculación con la misma a través de “intereses realizativos”, esté precedida de un compromiso moral-racional –cargar a la acción social con un fin realizativo de la razón (comunicativa) en sí misma. El vínculo moral-racional queda de este modo, al igual que en Kant, desprovisto de anclajes con la *praxis* real, dónde las motivaciones personales de los actores para la acción son precedidas de una motivación moral que, manifiesta en el vínculo ilocucionario constitutivo de la sociedad misma, genera un espontáneo sentimiento de “solidaridad interna” que orienta a los sujetos hacia la búsqueda cooperativa del entendimiento. Al final, el yo reflexivo, desde el *a priori* de una comunidad ideal de comunicación –la racionalidad o imparcialidad del punto de vista moral– se convierte en un yo trascendente construido *a priori* de la experiencia o *praxis* social, que anularía la pretensión de una realidad social intersubjetiva nacida de la acción comunicativa.

2.b. El segundo presupuesto nos viene a decir que la “racionalidad del procedimiento”, respecto de las reglas pragmático-ideales que posibilitan la comunicación y el entendimiento, garantiza la “racionalidad del producto”, es decir, la aseverabilidad pública –imparcialidad y universalidad– de los consensos alcanzados

desde la ética del discurso. La primera pregunta que deberíamos hacernos es si las condiciones procedimentales de la imparcialidad y la universalidad son las que mejor definen una moralidad pública. Y en segundo lugar, si una racionalidad-moralidad procedimental, como “reglas técnicas” del discurso que posibilitan la distancia reflexiva, pueden conferir a la razón de la suficiente “fuerza moral” para imponerse como reglas normativas sobre los intereses vitales egoístas y las preferencias axiológicas en la *praxis* social.

El problema que entraña la primera de estas preguntas es que, si sumamos a la característica de la “imparcialidad”, que en sí misma es la que permite la actitud hipotético-reflexiva del discurso, una pretensión de “universalidad racional”, volvemos a resituar a la “ética del discurso” en su original formulación apeliana trascendental de una “teleología” realizativa del discurso insita en el *a priori* de una “comunidad indefinida de comunicación”, lo que destruiría la ambición de una socialización en la *praxis* de la acción comunicativa. En realidad, el último Habermas se ve obligado a admitir que, desde una concepción deflacionada y destrascendentalizada de la verdad, ya no podemos pretender “universalidad” (o infalibilidad), lo que anularía la equiparación de la racionalidad del procedimiento discursivo (condiciones ideales de diálogo) a la racionalidad del producto (la necesidad racional de las conclusiones alcanzadas)⁵¹. En el caso de los acuerdos normativos, en virtud del “construccionismo” de la realidad social, según

⁵⁰ El último Habermas también reconoce que el procedimiento discursivo exige una idealización demasiado fuerte de los participantes, y de la que, además, tampoco nos estaría permitido establecer un nexo unívoco entre la verdad y la aseverabilidad racional bajo condiciones ideales, pues si bien el discurso es el único medio para una acción orientada hacia el entendimiento, la verdad, sin una ontología trascendental, siempre es falible (ver, Habermas, J., *Acción Comunicativa y razón sin trascendencia*, *op. cit.*, pp. 42-48 ss; *Verdad y justificación*, *op. cit.*, pp. 57 ss). No obstante, Habermas también se vuelve a contradecir, afirmando que: “Esta diferencia entre verdad y aseverabilidad justificada se borra en el caso de las pretensiones de validez morales” (“Corrección normativa versus verdad: el sentido de la validez ontológica de los juicios y normas morales”, en *Verdad y Justificación*, *op. cit.*, p. 284.); o también: “La validez de un enunciado moral tiene el sentido epistémico de que sería aceptado bajo condiciones ideales de justificación” (*Acción Comunicativa y Razón sin trascendencia*, *op. cit.*, p. 60). Esta contradicción tiene su causa en asumir aporramáticamente que los sujetos como actores sociales son capaces de dejar atrás sus intereses perlocucionarios y creencias axiológicas para buscar espontáneamente (en similitud a la voluntad autónoma kantiana) un acuerdo ilocucionario; es decir, que pueden ser objeto de idealización racional. Rawls, por ejemplo, asume la incapacidad de que los individuos puedan desprenderse de tal lastre cognitivo en su conceptualización de las “cargas de juicio”, que procedentes de intereses racionales y/o convicciones axiológicas, impiden a los individuos asumir una racionalidad pura al estilo kantiano. Ver, Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, NY, 1993; pp. 54-58 y 119-121.

⁵¹ Ver, Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, pp. 27-30.

Habermas sí sería factible realizar tal equiparación, pese a reconocer que no existe ninguna garantía para el cumplimiento de las condiciones ideales de diálogo, ni para que los participantes se comprometan a seguir los acuerdos consensuados por su propia voluntad.⁵²

La segunda pregunta era aquella que se cuestionaba si del seguimiento de las “reglas técnicas del discurso” se desprendía una validez de las “reglas normativas-morales”, al tiempo que equipara una “obligación técnica –como conjunto de condiciones que posibilitan la comunicación y que todo participante debe adoptar si quiere comunicarse– con una “obligación moral” para cumplir los acuerdos consensuados cognitivamente. La validez normativa se remite, como acabamos de ver, a la “imparcialidad” creada con la distancia reflexiva de la actitud hipotética del discurso, que así mismo procede de una “predisposición” al entendimiento como finalidad propia de la acción comunicativa. El discurso creará validez normativa si –y sólo si– sus participantes asumen esta orientación a entenderse como una motivación prevalente de toda comunicación social, frente a sus propios intereses y preferencias axiológicas. *Descubrimos entonces que la “obligación técnica-procedimental” en realidad también contiene una “obligación moral-actitudinal” propia del discurso (la buena voluntad), que es además la que confiere la “obligación normativa” a los acuerdos alcanzados.*

Sin embargo, cuando observamos la *praxis* real, alcanzamos a constatar que los actores pueden comportarse como *free riders*⁵³ –que los demás jueguen limpio ateniéndose al vínculo o consenso normativo ilocucionario, mientras nosotros jugamos sucio violando las reglas en nuestro beneficio–, si es que las normas públicas no vienen respaldadas por sanciones de distinto tipo hacia sus infractores. Descubrimos que la buena voluntad que habíamos supuesto en los actores cuando se comunican entre sí, no

tiene un fundamento extensivo a las motivaciones reales de los mismos para participar en la *praxis* social, dejando en entredicho la buena fe hacia los vínculos normativos contraídos. En definitiva, que el orden normativo público se encuentra bajo una sospecha ideológica sobre la posibilidad de que algunos actores hayan podido introducir, en la definición conjunta de la situación del vínculo normativo, intencionalidades ventajosas a sus intereses que los beneficien de manera señalada frente a otros actores sociales en la planificación del orden estructural de la sociedad. La sospecha ideológica tiene como efecto una “definición estratégica” de la comunicación, cuya principal repercusión sería la de quebrar la expectativa de una “obligación moral” como juego limpio hacia los consensos normativos alcanzados discursivamente.

Desde la perspectiva sociológica, quizás la mayor aportación de Habermas sea unir el procedimiento deliberativo de la ética del discurso, de claro diseño filosófico, con una nueva formulación del vínculo social constitutivo de las sociedades, conocido como “vínculo ilocucionario” y heredero de su *Teoría de la acción comunicativa*. El principal déficit de esta propuesta, como acabamos de ver, sigue siendo el excesivo idealismo que se les adjudica a los actores sociales, que, al igual que en la posición original de Rawls, aparecen bajo un “velo de ignorancia” sobre sus motivaciones pragmáticas. Este velo de ignorancia o distancia reflexiva sobre los intereses egoístas y las preferencias axiológicas de los actores, que es la condición de la imparcialidad que abre la posibilidad de una moralidad postconvencional, sólo se puede presuponer desde una motivación prevalente hacia “la buena voluntad”. Para justificar esta “buena voluntad” que lleva al entendimiento, al final Habermas tiene que apelar, al igual que Kant y pese a su renuncia a una razón trascendental, a un reino realizativo de la racionalidad

⁵² Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., pp. 57 ss Quizás, en este punto, la propuesta de Rawls de una justicia política se muestra más solvente, pues aunque asume el criterio de la imparcialidad como prioritario de una ordenación “contractualista” del orden normativo público, en su definición exclusivamente política va a criticar la pretensión de una “universalidad” racional-cognitiva –que siempre contiene un sesgo trascendental respecto de la *praxis* social-política. En definitiva, si la racionalidad es intersubjetiva, es decir, fruto de la comunicación misma, no puede responder a fines anteriores a que ésta se produzca.

⁵³ Para una teorización sociológica del “free rider”, ver Olson, M., *La lógica de la acción colectiva*, Ed. Limusa, Mexico, 1992.

comunicativa consigo misma; es decir, que para que los seres humanos puedan ser considerados humanos, y por ende portadores de derechos universales, primero tienen que ser capaces de guiar su conducta por principios de carácter racional, distanciándose de sus motivaciones personales en cuanto actores sociales reales. Su propuesta de una “política deliberativa” pasa también por dar un giro radical a la conceptualización de la Sociedad Civil, que de concretarse como un espacio para los intereses particulares privados, al menos desde Hegel y las teorías liberales, transita hacia su conversión como un espacio de encuentro “público” que retiene la legitimidad y soberanía democrática, y que en base a los dictados de la ética del discurso es capaz de autorregularse bajo la luz de la razón,

y desafiar al sistema tradicional de partidos políticos como mediadores entre la Sociedad Civil y el Estado (lo particular y lo universal en Hegel). Los individuos además necesitarían participar activamente en este nuevo escenario público para dar salida a sus anhelos de autorrealización racional-comunicativa, puesto que la dimensión política del ámbito público pasa también a convertirse en un escenario para la realización moral en cuanto sujetos comunicativamente racionales. El idealismo que impregna toda la propuesta ética de Habermas, y en especial el irresuelto problema de la “buena voluntad”, creo que resulta suficientemente visible como para mostrarse seriamente cautelosos sobre la viabilidad de reconstruir nuestras sociedades bajo el modelo de la política deliberativa.