

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

PROGRAMA DE JUSTIFICACIÓN DE LA  
ETICA DISCURSIVA DE HABERMAS

TESIS DE LICENCIATURA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MARTHA PATRICIA BECERRA ESTRADA

L. Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ASESORA DE TESIS  
COORDINACION DE FILOSOFIA  
DRA. MARIA HERRERA LIMA

México 2002



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

	<b>Págs.</b>
<b>0. Introducción</b>	<b>3</b>
<b>1. El Paradigma de la autoconciencia</b>	<b>15</b>
<b>1.1. La crítica al cientificismo</b>	
<b>1.2. La reconstrucción del materialismo histórico</b>	
<b>1.3. La teoría de los intereses cognoscitivos</b>	
<b>2. El giro social hacia el paradigma de la reconstrucción del saber “ya siempre” empleado</b>	<b>27</b>
<b>2.1. La teoría crítica</b>	
<b>2.2. La teoría de la evolución</b>	
<b>3. La pragmática universal</b>	<b>43</b>
<b>3.1. La teoría de los actos de habla</b>	
<b>3.2. La verdad en el discurso teórico</b>	
<b>4. La ética discursiva</b>	<b>63</b>
<b>4.1. Moralidad en el discurso práctico y propuesta de justificación de la moral universalista</b>	
<b>5. Algunas críticas al programa de la ética discursiva</b>	<b>85</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>113</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>120</b>

## • INTRODUCCION

El objetivo de esta tesis es analizar el "Programa de Justificación de la Ética Discursiva" de Jürgen Habermas. Decidí elegir a este autor, por ser contemporáneo y porque en él he encontrado un planteamiento sistemático y unificado a través de la historia que me ha permitido situar la problemática de la teoría moral en la actualidad, desde una perspectiva amplia e integrada. Comparto plenamente, sus inquietudes filosóficas, en cuanto a la búsqueda de la universalidad de las normas morales justificada a partir de la reflexión, el lenguaje y la acción de los individuos, su metodología de investigación y más aún la finalidad de lograr integrar la crítica de la racionalidad en una reconstrucción del proyecto de la modernidad que pueda servir para proporcionar a nuestro pensamiento alguna dirección, es decir, que la filosofía hunda sus raíces en la práctica, oriente la acción humana y logre una mejor calidad de vida.

Para este propósito, la Filosofía tiene que ser algo más que una ciencia puramente trascendental o puramente empírica y abrirse a una comprensión flexible e incluyente que reconstruya el pasado anticipando el futuro desde la experiencia y la reflexión, ligada a la situación presente. En este sentido, la propuesta de Habermas apunta hacia una pragmática-universal, cuya fundamentación desarrolla en la *Teoría de la Acción Comunicativa* y que había iniciado ya, en especial en dos ensayos importantes, que son: "teorías de la verdad" y "pragmática universal"<sup>1</sup>.

Thomas MacCarthy dice que las contribuciones de Habermas a la filosofía y a la psicología, a la ciencia política y a la sociología, a la historia de las ideas y a la teoría social se distinguen no solamente por su envergadura sino por la unidad de perspectiva que las informa. Esta unidad deriva de una visión del hombre, de nuestra historia y de nuestras perspectivas, que está enraizada en la tradición del pensamiento alemán desde Kant a Marx, una visión que extrae su fuerza tanto de la intención

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 1984, 507 p. (citado en adelante como HabermasJ-TAC:CEP)

político-moral que la anima como de la forma sistemática en que esa visión se articula<sup>2</sup>

Considero que los problemas actuales, políticos, sociales e individuales tienen que ver fundamentalmente con el hecho de que el mundo de la vida ha sido invadido por los paradigmas de la ciencia y la economía, principios técnico-racionales a partir de los cuales no se puede valorar el sentido o significado de la vida humana, por ello coincido con la preocupación que se manifiesta en la obra de Habermas respecto a la necesidad permanente de encontrar una explicación sistemática y teóricamente adecuada de la relación entre teoría y práctica, Habermas señala que el problema fundamental de nuestra civilización científica es: "El de cómo podría ser posible la reflexión sobre sí misma de la relación, hoy todavía cuasi-natural, de progreso técnico y mundo social de la vida y ser puesta bajo los controles de una discusión racional"<sup>3</sup>.

Para Habermas la modernidad introduce como innovación radical la distinción categórica entre el mundo externo y los procesos naturales; el mundo interno de los individuos, de sus necesidades y deseos; y del mundo social de las normas y valores compartidos comúnmente<sup>4</sup>. No obstante, estas distinciones no han sido atendidas, de ahí la crisis que proviene de la absolutización de la razón instrumental; de la incapacidad para distinguir entre tipos de racionalidad y de acción, disolviendo la diferencia entre necesidad y posibilidad, entre trabajo e interacción, o entre teoría y arte al aplicar el mismo método de resolución estratégica y técnica de los problemas, en la resolución de los problemas sociales y del mundo de la vida en general. Así como también, en la incapacidad para encontrar el carácter históricamente situado de la razón técnica dentro de una teoría comprensiva de la racionalidad y no en una ruptura radical con ella, en oposición al relativismo y a la crítica negativa que se autoelimina sin proponer alternativa positiva alguna.

Habermas lleva a cabo la revisión histórica del pensamiento filosófico de la modernidad, el cual reconstruye a partir del paradigma de la autoconciencia, para concluir en el agotamiento de dicho paradigma y la

<sup>2</sup> McCarthy, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos, 1998 p.11 (citado en adelante como McCarthyT-TCJH)

<sup>3</sup> McCarthyT-TCJH, p.31 {como lo señala Habermas en: "Progreso técnico y mundo social de la vida", en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968 (versión castellana Ciencia y Técnica como "Ideología", Madrid, 1984) p. 107}.

<sup>4</sup> Schmidt, James, *Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment*, Revista Social Research.

forma en que las críticas y contracríticas de las diferentes posturas filosóficas enfrentan dicho agotamiento, dice: "la posición de la filosofía en relación con la ciencia fue socavada por el propio movimiento del pensamiento filosófico"<sup>5</sup>. Con base en esto, Habermas invierte la forma de abordar la investigación de los problemas sociales para reconstruir la unión entre teoría y praxis. Se propone recuperar la dimensión social a través de la comprensión del materialismo histórico revisado y de la "dialéctica de la vida ética" de Hegel; así como, a través de la crítica al positivismo, objetivismo y cientificismo cuyas concepciones han pretendido eliminar la filosofía trascendental y con ello al sujeto cognoscente.

En el curso de la investigación decidí trabajar la trayectoria previa a la justificación de la moralidad, porque el proceso de desarrollo seguido por Habermas nos proporciona las claves conceptuales y los deslindes, muchas veces sutiles, que precisan su posición intermedia entre las posturas extremas del absolutismo y del relativismo, tratando de sortear las dificultades que escila y caribdis le presentan.



Debido a que he podido ubicar mejor y de manera más ordenada y precisa el planteamiento de Habermas a partir de la obra de Thomas McCarthy, mi desarrollo se apega a lo que él sugiere: para clasificar la lógica de la investigación social de Habermas, la divide en tres etapas: 1) Las primeras formulaciones, que van desde el "Literaturbericht">< de 1957 hasta sus contribuciones al Positivismusstreit (1963, 1964); 2) los primeros intentos de sistematización en la revisión que hace en 1967 de la literatura metodológica y en su examen en 1968 de la relación entre conocimiento e interés; y 3) a partir de 1970 aproximadamente, sus recientes tentativas de construir una teoría de la evolución social sobre la base de una teoría de la comunicación<sup>6</sup>. A continuación desgloso esquemáticamente los pasos que sigue el planteamiento de Habermas, de acuerdo con el desarrollo de McCarthy y que precisaré con más detalle en el cuerpo del desarrollo de esta tesis.

<sup>5</sup> McCarthyT-TCJH, p. 63 {Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968 (1973) (Versión castellana, *Conocimiento e Interés*, Madrid 1982) "El" de aquí en adelante}. Para un tratamiento más detallado del tema: Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus, 1989, (citado en adelante como HabermasJ-DFM).

<sup>6</sup> McCarthyT-TCJH, p. 155

En su obra *Conocimiento e Interés*, Habermas plantea su "teoría de los intereses cognoscitivos", a manera de "una filosofía empírica de la historia con intención práctica". El desarrollo que Habermas da a su programa incluye ciertos giros teóricos: —primero, un "giro social" o intersubjetivo para hacer frente al análisis tradicional de la conciencia aislada, de sus actos y de sus ideas; y después, el "giro lingüístico" efectuado en la filosofía del siglo XX que aunque también representa para Habermas una abstracción respecto a las estructuras propuestas de la acción social, parte de aquí para formular su propuesta<sup>7</sup>

La reconstrucción del giro social, se puede comprender a partir de la crítica al positivismo y la reconstrucción del materialismo histórico, en donde Habermas critica la reducción de la *praxis* a *techne* y la extensión de la acción racional con respecto a fines a todas las esferas de decisión. Propone como salida descomponer el concepto marxista de "actividad humana sensible" (trabajo social) que crea simultáneamente tanto las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social como las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Habermas distingue este "sistema de actividades objetivas" en dos elementos —interdependientes en la práctica pero analíticamente distinguibles y mutuamente irreductibles— trabajo o acción racional con respecto a fines, e interacción social o acción comunicativa. McCarthy encuentra serias imprecisiones y formas distintas al utilizar estos términos por parte de Habermas, situación que provoca confusiones y objeciones al respecto; por lo que, en el siguiente apartado, precisaré de acuerdo con McCarthy, la forma más apropiada para entender y utilizar estos dos términos; porque además, considera McCarthy que son el núcleo mismo de las reflexiones filosóficas y sociológicas de Habermas<sup>8</sup>,

Aunque Habermas conserva rasgos básicos de su concepción original, a finales de los años 60 se constata un desplazamiento que era necesario para evitar las fuertes objeciones y críticas que recibe su programa, y que algunas se refieren a la problemática fusión de autorreflexión crítica

<sup>7</sup> McCarthyT-TCJH, p. 117

<sup>8</sup> McCarthyT-TCJH, p. 45, McCarthy dice que es en los últimos escritos de Habermas en donde elabora con mayor precisión esta distinción, según lo refiere en el pie de página 23, dice: —Véase por ejemplo, "Was heisst Universalpragmatik", K.-Otto Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp.223 ss.}

(sobre los pormenores de un proceso de autoformación); y de reflexión trascendental (sobre las condiciones universales y necesarias del habla y de la acción), lo cual hizo evidente la necesidad de contar con una base teórico-normativa de la crítica que pudiera quedar libre de la sospecha de ideología.

Habermas se ve obligado a introducir la noción de reconstrucción racional como una forma de teoría pura, que implica una cierta ruptura con su concepción epistemológica anterior de la inseparabilidad de conocimiento e interés, debido a las críticas que recibieron: a) *Conocimiento e Interés*, respecto a su teoría de los intereses cognitivos; b) la ambigüedad de su concepto de "autorreflexión"; c) su propuesta del psicoanálisis como modelo de las ciencias sociales; así como a su discusión y alejamiento de la hermenéutica de Gadamer. En su obra, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*<sup>9</sup>, aun conserva las características que distinguen la teoría crítica de la teoría pura, aunque matizadas. Para mitigar el carácter radicalmente situacional y contradictorio del planteamiento puramente hermenéutico, Habermas introduce la teoría de la comunicación distorsionada, el análisis funcionalista del sentido "objetivo" (no-intencional), de los procesos de la vida social y una investigación del contexto histórico universal en el que se habían constituido las condiciones trascendentales de la teoría y de la práctica. Habermas elabora (en *Conocimiento e Interés*) el marco conceptual de la teoría social crítica con base en la metodología psicoanalítica porque de ella extrae el modelo de la lógica de una ciencia reflexiva que combina la comprensión hermenéutica con la explicación causal. El resultado de estos elementos tomados conjuntamente era la concepción de un "análisis funcionalista de orientación histórica", guiado por un interés emancipatorio, que operaba dentro de un marco general interpretativo de los procesos de autoformación y permitía desarrollar una historia "teórica o sistemáticamente generalizada".

Esta autorreflexión fenomenológica era una autorreflexión sistemáticamente generalizada y metodológicamente anclada; se basaba en una metateoría de la comunicación y se movía dentro de un marco

<sup>9</sup> McCarthy-T-CJH, p. 154 { la 1ª edición de *Theorie und Praxis* (1963) es reformulada por Habermas en el prefacio a la 2ª edición (1967) en donde remite al lector al "Literaturbericht" (1967). Posteriormente, en la edición de 1971 de *Theorie und Praxis* Habermas añade una nota (p. 287, nota 19) remitiendo al lector al "cambio de concepción" que supone *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) y *Erkenntnis und Interesse* (1968). Por consiguiente, la publicación de estas dos obras puede considerarse como el primer giro en el desarrollo de los puntos de vista metodológicos de Habermas.



interpretativo general respaldado empíricamente, forjado con elementos de Marx y de Freud. La incorporación de un marco de referencia teórico ampliado a la teoría crítica era nuevo, y sin embargo ésta mantenía esencialmente la misma combinación de elementos —empíricos y filosóficos, sistemáticos e históricos, teóricos y prácticos— para la reconstrucción de la historia de la especie.

Para resolver críticas, objeciones e imprecisiones propias de su primer programa de investigación, Habermas va integrando gradualmente categorías y supuestos básicos, tomados de otras áreas y disciplinas, como son: de la teoría de la acción: significado e intencionalidad, roles y normas, creencias y valores; de la teoría funcionalista de sistemas: estructura y función, sistema y proceso, diferenciación y adaptación y otros. El marco de referencia en que esto se realiza tiene la forma de una teoría de la evolución social inspirada por la versión de Marx del materialismo histórico y con la introducción del estructuralismo genético de la escuela de Piaget, que le proporciona una sugerente combinación de perspectivas estructuralistas, de teoría de la acción, y de la evolución, para investigar las estructuras normativas desde un planteamiento lógico-evolutivo; esta concepción superó la tradicional hostilidad del estructuralismo hacia el evolucionismo y asimiló motivos de la teoría del conocimiento desde Kant hasta Peirce.

La concepción de la teoría crítica de Habermas trata de superar el contextualismo con la introducción de la noción de "reconstrucción racional", que caracteriza el status metodológico de la teoría de la evolución social. Se trata de una empresa teórica distinta a la historia sistemáticamente generalizada que se mantiene ligada a un punto de vista hermenéutico-práctico. Habermas introduce una división entre la historiografía (en tanto que narración<sup>10</sup>) y la reconstrucción de la evolución social (en tanto que teoría).

<sup>10</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 311-312 {McCarthy aclara en pie de página que "Como Hempel, Popper, y otros han señalado, incluso las explicaciones estrictamente causales tienen que ser reestructuradas en forma narrativa... Sin embargo, Habermas entiende <<narrativo>> en un sentido más estricto, en un sentido que esencialmente implica una referencia a actores. <<En el marco de la teoría de la evolución estas transiciones tienen que entenderse como transiciones abstractas a nuevos niveles de aprendizaje... no pueden traducirse en realizaciones de los actores... sin poner en peligro el marco categorial y, con ello, la fuerza explicativa de la teoría>> *Geschichte und Evolution*, en *RHM*, p. 245. Pero como el propio Habermas señala, también los historiadores se refieren, típicamente, a factores otros que los actores y sus acciones (tales como instituciones, sistemas políticos, económicos y jurídicos, tradiciones culturales). Y el propio esquema de Habermas también contempla a los grupos sociales como <<portadores>> de las nuevas ideas y prácticas, como <<agentes>> de la

A pesar de las objeciones respecto a esta distinción (narración y teoría), McCarthy resalta los rasgos esenciales de la teoría crítica de la sociedad que la diferencian de la historia narrativa la cual asume como mero cambio a la historia, a la moral, a la política y a la organización social. Frente a esta idea Habermas entiende como reconstrucción racional, los cambios históricos considerados como "innovaciones que marcan épocas" y que tienen como resultado nuevos niveles de aprendizaje; las transiciones de un nivel lógico-evolutivo de organización social a otro son "pensadas como transiciones abstractas a nuevos niveles de aprendizaje". El nivel de generalidad y de abstracción, así como la atención exclusiva a las transformaciones estructurales profundas son indicadores de la naturaleza teórica de la tarea.

La caracterización de la teoría de la evolución social en términos de reconstrucción da la impresión de una ruptura entre teoría y práctica, McCarthy dice que esto no es enteramente cierto porque la teoría social crítica no se agota en la construcción de una teoría de la evolución social (la reconstrucción del materialismo histórico); su finalidad primaria sigue siendo un análisis de orientación histórica de la sociedad contemporánea con una intención práctica (una reconstrucción de la crítica de la sociedad capitalista). Y para este análisis las dimensiones hermenéutica, crítica y práctica siguen siendo, igual que antes, metodológicamente constitutivas<sup>11</sup>; se trata de una explicación que tiene la estructura de una "dialéctica de la eticidad a gran escala". Es decir, Habermas abandona la obligada limitación a explicaciones retrospectivas del material histórico existente, a favor del avance a una visión *retrospectiva proyectada desde las perspectivas de la acción*.

La contribución de la teoría de la evolución social es que proporciona tanto una explicación horizontal de la estructura de la interacción comunicativa no distorsionada, como una explicación vertical de la evolución de las estructuras de interacción que sustenta a la autorreflexión crítica. Al situar los cambios históricos en un marco de referencia evolutivo es posible reconstruir a la historia como un proceso de aprendizaje, como un proceso de formación con una dirección

---

transformación. El hecho de que las transiciones evolutivas se describan en términos estructurales como desarrollos desde un nivel de aprendizaje a otro, no significa que acaezcan con una necesidad lógica interna, es decir, sin el protagonismo de los actores sociales *RHM*, op. cit. pp. 204 y ss.)

<sup>11</sup> McCarthy T-TCJH, p. 308

identificable, lo cual permite una lectura teleológica de la historia pasada, y proporciona la base normativo-teórica para un análisis históricamente orientado del presente con el interés puesto en el futuro<sup>12</sup>.

La propuesta conceptual de Habermas ha requerido importantes desarrollos de sus puntos de vista metodológicos, la definición de nuevas categorías conceptuales, reformulaciones y aun cambios en sus concepciones originales, lo cual se debe a los distintos intercambios y debates que tuvieron lugar con representantes de la filosofía analítica y de la ciencia<sup>13</sup>, con los exponentes de la filosofía hermenéutica<sup>14</sup> y más recientemente con la teoría contemporánea de sistemas<sup>15</sup> y el bosquejo programático de la evolución. Habermas inicia en su libro *Erkenntnis und Interesse*, la reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica, y se apoya básicamente en la obra de Apel, Geigel, Kambartel, Schnädelbach, Tugendhat, y Welimer, en Alemania; la filosofía constructiva de la Escuela de Erlangen; la reciente controversia sobre la reconstrucción racional de la historia de la ciencia, entre Popper, Kuhn, Fereyabend, Lakatos, y Toulmin, entre otros; y el desarrollo de la filosofía lingüística desde Wittgenstein, pasando por Austin, hasta la obra de Searle y otros sobre la teoría pragmática del lenguaje<sup>16</sup>

Por lo que se refiere al "giro lingüístico" que Habermas asume, hace hincapié en que su reconstrucción, teóricamente fundada de los fenómenos estructurados simbólicamente, inicia con el análisis de las teorías: del lenguaje natural, que tratan de reconstruir la competencia lingüística (por ejemplo Chomsky), o la competencia comunicativa (Searle, Austin, Wittgenstein, Mead); teorías genéticas, que tratan de explicar la adquisición de la competencia cognoscitiva (por ejemplo, Piaget), de la competencia moral (por ejemplo Kohlberg), y de la competencia interactiva (por ejemplo, Mead); teorías de la comunicación

<sup>12</sup> McCarthyT-TCJH, p. 314

<sup>13</sup> McCarthyT-TCJH, p.154 {citado por McCarthy en: T. Adorno et al, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969 (versión castellana *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, 1973)}.

<sup>14</sup> McCarthyT-TCJH, p.154 {dice McCarthy: intercambio documentado en K. O. Apel et al, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971}

<sup>15</sup> McCarthyT-TCJH, p. 155 {cita de McCarthy: Cf. Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971; "Was heisst Universalpragmatik?" en K.O. Apel, ed., *Spachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 174-272; y *Zur rekonstruktion der historischen materialismus*, Frankfurt, 1976 (versión castellana, *Reconstrucción del Materialismo histórico*, Madrid, 1981)}

<sup>16</sup> McCarthyT-TCJH, p.63 {en pie de página 4}

distorsionada (por ejemplo, Freud) que combinan análisis hermenéutico y análisis causal; teorías sobre la estructura y funcionamiento de los sistemas de acción (por ejemplo, Parsons); y teorías de la evolución social (por ejemplo, Marx). McCarthy señala que una de las críticas contemporáneas más influyentes de los supuestos empiristas de la filosofía positivista de la ciencia, es la obra de Karl Popper y de su escuela, así como la controversia entre Popper-Kuhn, —del cual no existe un análisis detallado en Habermas—, y que podría ser importante, porque puede proporcionar al lector angloamericano un puente para el planteamiento "cuasitrascendental" de Habermas. De hecho dice McCarthy que tanto Peirce como Popper se acercan a la noción de condiciones "cuasitrascendentales del conocimiento formadas bajo condiciones empíricas; y esto nos conduce a la idea de una nueva filosofía trascendental, de una "filosofía trascendental transformada", que es el objetivo de Habermas. Sin embargo, ni Popper, ni Kuhn ni Habermas logran desarrollarla sistemáticamente, por razones distintas. No obstante, la teoría habermasiana de los intereses cognoscitivos representa una tentativa de formular las cuestiones relevantes y de poner algunos hitos en el camino de la solución.

Para la elaboración de esta tesis, he decidido abordar algunos de los planteamientos importantes de estos giros metaepistemológicos que propone Habermas, tomando en consideración que los conceptos y categorías de su propuesta de la ética discursiva se entienden y definen situándolos en el lugar en donde surgieron, a partir de su primera tentativa sistemática de análisis expresada en *Conocimiento e Interés*, y cuyos avances se concentran en su *pragmática universal*, en donde se presenta de forma más acabada toda la cuestión de fundamentos en términos de teoría de la comunicación.

Considero que todo el proyecto de Habermas —desde la reconstrucción del discurso filosófico, la crítica al cientificismo contemporáneo, la reconstrucción del materialismo histórico revisado, dentro de un marco teórico que pretende rescatar y sintetizar los diversos planteamientos sociológicos, filosóficos, psicológicos y del lenguaje— descansa en el optimismo habermasiano en la razón para proveer de fundamento sistemático a la filosofía, rescatándola de la dialéctica negativa que la llevó a declarar su autoaniquilación.

Por lo que se refiere al programa de justificación de la ética, Habermas rescata la racionalidad del entendimiento intersubjetivo, el conocimiento moral y la verdad consensuada como fundamento de la ética, al reconstruir en la argumentación y capacidad de juicio nuestra condición como productores de nuestros saberes y prácticas. Es en la estructura misma del lenguaje ordinario de la praxis cotidiana en donde podemos encontrar el interés por la libre expresión exenta de coacciones. Parafraseo a la Dra. María Herrera, quien dice que Habermas se propone superar el agotamiento de la ilustración a través de la reconstrucción de las dimensiones normativas, tanto en el nivel sociológico como en el de la ética filosófica, siguiendo la dirección señalada por la *Teoría de la Acción Comunicativa* en la formulación de su programa de justificación de la ética discursiva<sup>17</sup>

Habermas ve en la reflexión la "cura" para solucionar las patologías que se presentan en el plano social y en el ético, señala lo importante que es sostener que la experiencia de la interacción ordinaria se apoya en la convicción de que nuestro actuar moral puede ser defendido con razones, y formula su programa de fundamentación racional de la moralidad, adoptando nuevas perspectivas como son: el situarnos en la perspectiva del participante, para entender la acción no sólo desde el punto de vista del observador; esta participación reflexiva implica el compromiso de la persona involucrada en la acción para detectar las "expectativas normativas" subyacentes y poder pasar al reconocimiento del carácter impersonal de las normas<sup>18</sup>

La presente tesis consta de cuatro apartados, como aparece en el índice de materias; además un anexo sobre algunas de las críticas que ha recibido la ética discursiva de Habermas y mis conclusiones al respecto.

El primer apartado se divide en dos partes: el paradigma de la autoconciencia en la reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad y el agotamiento del mismo; y, la teoría de los intereses cognoscitivos, primera tentativa sistemática de Habermas para salir de ese redoblamiento sujeto/objeto, a través de un giro social o intersubjetivo que apunta hacia la intersubjetividad y la acción comunicativa. Esta reconstrucción inicia con la crítica al cientificismo y la

---

<sup>17</sup> Herrera, María (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, Alianza Editorial, 1993, p. 16, (citado en adelante como HerreraM-JH:MEP).

<sup>18</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 17.

reconstrucción del materialismo histórico. El segundo apartado se divide en: a) la teoría crítica de Habermas, la metodología del psicoanálisis, la comprensión hermenéutica y la teoría de sistemas; y b) la teoría de la evolución social, que incorpora diferentes teorías como son: el planteamiento lógico-evolutivos de Piaget, la moral de Kohlberg, teorías de la acción, juegos del lenguaje de Wittgenstein, entre otros. El tercer apartado analiza la propuesta de la pragmática universal, en cuanto a la teoría de los actos de habla y la teoría de la verdad en la lógica del discurso teórico. El cuarto apartado contiene los fundamentos de la moralidad en la lógica del discurso práctico y la ética discursiva que desarrolla la propuesta de fundamentación de la moral universalista. En el quinto apartado considero algunas de las críticas que ha recibido el programa y las respuestas que Habermas ha ofrecido a dichas objeciones. El último apartado son mis conclusiones en donde tomo postura frente a algunas de las críticas, y defino mi posición respecto a la ética discursiva.

El desarrollo de la presente tesis se refiere principalmente a la justificación de la ética discursiva, respecto del planteamiento de la universalización de los principios morales, cuyas condiciones mínimas están contenidas en "la comunidad ilimitada de comunicación", conceptos que apelan a la universalización de la argumentación y el reconocimiento del otro. Sin embargo, no me ha sido posible considerar en este trabajo el desarrollo más reciente de Habermas en estos temas, como por ejemplo su debate con Rawls<sup>19</sup>, su contribución a la filosofía del derecho y otros temas de teoría política contemporánea<sup>20</sup>.

Consideraré importante partir del paradigma de la autoconciencia para ubicar mejor la relevancia que tiene el giro lingüístico o intersubjetivo porque éste plantea todo el desarrollo de la reconstrucción racional que conduce a la "comunidad ilimitada de comunicación". Dicha relevancia consiste, no sólo en el cambio radical del pensamiento filosófico respecto del paradigma de la autoconciencia, sino más importante aún, porque

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Between facts and norms*, contribution to a discourse theory of law and democracy, traducido por William Rehg, Cambridge, Massachusetts: MIT, 1996, 631p.

<sup>20</sup> Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introd. y traduc. Sobre la cuarta edición revisada de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998, 689p.

Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción de Fernando Vallespin, traducción de Gerard Vilar Roca, Universidad Autónoma de Barcelona, México: Paidós, 1998, 176 p.

implica la superación de los trascendentales vacíos o solipsistas a través de la intersubjetividad, a través del reconocimiento del otro (de la comunidad) y como parte de la estructura de la identidad personal, mediante la "participación reflexiva" en la relación dialógica, de la comunidad en la comunicación, como parte integrante en la estructuración de la realidad social y de la socialización individual, cuya pretensión de validez es la normatividad o relación intersubjetiva bajo las condiciones de la justicia, que son: la imparcialidad, el reconocimiento y la igualdad.

El reconocimiento del otro y la comunicación son condiciones que subyacen a las pretensiones de validez, que implica la socialización —de individuos diferentes con sus diferentes necesidades, deseos, emociones, sentimientos, biografías y en sí, identidades personales— en áreas de vida en común sujetas a normas sociales vinculantes, que de acuerdo con Habermas, deben ser resultado de un acuerdo obtenido en una comunicación libre de dominio, en donde las diferencias no se eliminan sino que se discuten, por lo que todo eventual acuerdo implica una mediación de lo particular con lo universal.

De ahí que el reconocimiento del otro, tenga su base en el análisis formal de las condiciones de la racionalidad, y el análisis empírico de la materialización y desarrollo histórico de las estructuras de racionalidad obliga a abandonar toda esperanza ontológica y de la filosofía trascendental tradicional que buscaba descubrir los fundamentos últimos. Actualmente, las teorías de las ciencias experimentales modernas, como pueden ser el empirismo lógico, el racionalismo crítico o el constructivismo metódico, plantean pretensiones normativas y universalistas que sólo pueden respaldarse con evidencia interna de la historia, de la ciencia y explicar sistemáticamente en conexión con análisis empíricos, narrativamente documentados. Es decir, el fundamento último, de la pragmática universal, es "reconocer al otro" y a la comunicación como condiciones universales para reconstruir racionalmente la normatividad social, sin elidir la concreción de los individuos, más bien asumiéndola en lo moral y en lo ético, es decir, en lo universal y en lo particular.

# 1) PARADIGMA DE LA AUTOCONCIENCIA

Habermas plantea la necesidad de sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia, de ese saber reflexivamente objetualizado, centrado en un modelo de conocimiento y de acción a partir del par sujeto/objeto, que bloqueó a la reflexión, conduciéndola a un callejón sin salida, resultado de la dialéctica de la Ilustración que fracasó para desarrollar e institucionalizar de una manera equilibrada todas las dimensiones diferentes de la razón inauguradas por la comprensión moderna del mundo.

McCarthy<sup>21</sup> hace hincapié en que Habermas encuentra que la "radicalización de la crítica del conocimiento" que concluye con la exclusión y aniquilación de la filosofía inicia con el desarrollo de la filosofía desde Kant a Marx, pensamiento eje a partir del cual se desarrollan los grandes sistemas filosóficos que propician diferentes posturas críticas y contracríticas, que finalmente pasan la factura a la subjetividad como principio de la modernidad.

"Una vez que Hegel puso en cuestión la "vacía identidad" del yo kantiano como unidad originaria de la conciencia trascendental, la reflexión trascendental sobre las condiciones subjetivas del conocimiento adoptó la forma de una autorreflexión fenomenológica sobre la génesis del sujeto cognoscente y volente. Al abrirse paso a través de los procesos de autoformación del individuo y de la especie, "la experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión dentro de la cual toman forma las determinaciones trascendentales, y que no contiene ningún punto absolutamente fijo"<sup>22</sup>; se trata de la propia razón, que reflexiona sobre las diferentes formas que fue tomando en el transcurso de su desarrollo hasta llegar al estadio de la crítica. Marx siguió a Hegel en el rechazo de la concepción kantiana de que el sujeto cognoscente sea una unidad autosuficiente situada fuera de la historia; pero criticó los presupuestos idealistas bajo los que el proceso de autoformación de la especie se convertía en automovimiento del espíritu absoluto. El modelo hegeliano de la "dialéctica de la conciencia en sus manifestaciones" es

---

<sup>21</sup> McCarthyT-TCJH, p. 75

<sup>22</sup> McCarthyT-TCJH, p.128 (cita de McCarthy: El, p.29 Habermas se remite aquí (n.18) a la Dialéctica Negativa de Adorno)



inadecuado para reconstruir la historia de la especie cuya formación está condicionada por los desarrollos que se producen en el sistema del trabajo social.

Habermas observa que es a través de esta crítica a Hegel, que Marx desligó la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie de sus supuestos idealistas, abriendo con ello el camino para una reflexión sobre el sujeto del conocimiento que evitaba tanto las limitaciones individualistas y ahistóricas de la crítica trascendental de Kant como los excesos idealistas de la filosofía de la identidad de Hegel.

Pero tampoco Marx se percató del potencial que su metacrítica había creado, en lugar de entender la ciencia epistemológicamente, la redujo a ciencia rigurosa, que revelaba las "leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna" como "leyes naturales". Este reduccionismo economicista aunado al rechazo marxista de la filosofía del origen o filosofía primera (*Ursprungsphilosophie*), condujo a Marx, a situar a la filosofía como ideología y a continuar atrapado en el paradigma de la autoconciencia, al igual que las diversas posturas críticas e incluso radicales:

[A pesar de que]... la filosofía de la praxis sustituye la autoconciencia por el trabajo ... se ve después atrapada en las cadenas del paradigma de la producción. La nueva versión de la filosofía de la praxis, desarrollada en el círculo de la fenomenología y la antropología, que cuenta con los medios del análisis husserliano del mundo de la vida, ha aprendido de la crítica al productivismo marxista. Relativiza el puesto del trabajo y se aplica a la aporética tentativa de dar acomodo, en unas relaciones sujeto-objeto de tipo distinto, a la exteriorización del espíritu subjetivo, a la temporalización, socialización y materialización de una razón situada. Al servirse de los medios de pensamiento que la fenomenología y la antropología ponen a su disposición, la renovada filosofía de la praxis renuncia a ser original precisamente en un punto en que no puede permitírselo: en la determinación de la praxis como un proceso de mediación racionalmente estructurado. Pues con tal renuncia se somete a las categorías dicotomizadoras propias de la filosofía del sujeto; la historia es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos aherrojados y hechos en el proceso histórico (Sartre); la sociedad aparece como una red objetiva de relaciones, que, o bien se encasqueta como orden normativo sobre la cabeza de los sujetos ya trascendentalmente armonizados entre sí (A. Schütz) o bien, como orden instrumental, es producida por ellos mismos en la lucha en que se objetivan unos a otros (Kojève); el sujeto, o bien se encuentra ya a sí mismo céntricamente situado en su cuerpo como corporalidad vivida (Merleau-Ponty) o bien se las ha "excéntricamente" acerca de ese cuerpo en tanto que cuerpo físico como si se tratara de un objeto (Plessner). El pensamiento ligado a la filosofía del sujeto no puede salvar estas dicotomías sino que oscila sin remedio de un polo a otro, como lúcidamente diagnosticó Foucault. Ni siquiera el giro lingüístico de la filosofía de la praxis conduce a un cambio de paradigma. O bien los sujetos se sirven del lenguaje en términos de creación de sentido, para alumbrar innovadoramente su mundo, o bien se mueven ya siempre dentro del horizonte de la apertura o alumbramiento del mundo que el

propio lenguaje se cuida de efectuar para ellos<sup>23</sup>, dentro de un horizonte sometido por lo demás a mudanzas que acaecen a espaldas de los sujetos —el lenguaje como medio de una praxis creadora (Castoriadis) o como acaecer de la diferencia (Heidegger, Derrida)<sup>24</sup>.

En síntesis, Habermas considera que, mientras la autocomprensión occidental siga concibiendo al hombre como un ser que en su relación con el mundo experimenta una reducción cognitivista, que en el plano ontológico, se restringe al mundo del ente en su conjunto como totalidad de los objetos representables y de los estados de cosas existentes; en el plano de la teoría del conocimiento, a la capacidad de conocer estados de cosas existentes o de llegar a producirlos mediante una actividad racional con arreglo a fines; y en el plano semántico, al habla constataadora de hechos en que se emplean oraciones asertóricas —y no se permite otra pretensión de validez que la verdad proposicional, disponible in foro interno; la razón queda restringida a una sola de sus dimensiones.

El análisis del pensamiento moderno que lleva a cabo Habermas, concluye en la disolución de la filosofía y el auge de la ciencia, con el ascendiente adquirido por el positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, la teoría del conocimiento se convirtió en filosofía de la ciencia, en una explicación del método científico.

Habermas argumenta que el problema del pensamiento filosófico —de ese ir y venir entre consideración trascendental o filosofía pura y consideración empírica o reducción cognitivista de la relación del hombre con el mundo, entre autorreflexión radical y algo irrebasable para el pensamiento, que no es posible ya disolver en reflexión— se debe exclusivamente al agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia, a partir del cual ha sido imposible superar la dicotomía sujeto/objeto.

Tanto la crítica al positivismo como la reconstrucción del materialismo histórico nos proporcionan la clave para comprender la propuesta de reconstrucción de Habermas, quien ante la reducción de la praxis a *techne* y la extensión de la acción racional con respecto a fines a todas las esferas de decisión, propone como salida descomponer el concepto marxista de “actividad humana sensible” en dos componentes, que,

---

<sup>23</sup> HabermasJ-DFM, p.376

<sup>24</sup> HabermasJ-DFM, p.377

aunque interdependientes en la práctica, son, sin embargo, analíticamente distinguibles y mutuamente irreductibles: trabajo o acción racional con respecto a fines, e interacción social o acción comunicativa. Sin embargo, este tema ha provocado gran cantidad de confusiones, objeciones, y es aclarado con más precisión por parte de Habermas en sus últimos escritos sobre teoría de la acción<sup>25</sup>.

Habermas recupera del análisis de Marx, la acción social, diciendo que la reproducción de la vida humana también está vinculada, de forma irrevocable, a una intersubjetividad que se establece en la comunicación lingüística cotidiana y que es en esta dimensión en donde se forman las creencias, las ideas y los valores morales.

Habermas radicaliza la epistemología con su teoría de los intereses cognitivos, desenterrando las raíces que el conocimiento tiene en la vida. Distinguiendo tanto los intereses "específicos de la especie humana" (o como Habermas dice, "cuasi-trascendentales") que subyacen al desarrollo tecnológico como los intereses particulares que penetran en las constelaciones históricas concretas de la tecnología. Para ello efectúa una revisión de la reproducción material de la especie humana<sup>26</sup>, la tradición de reflexión filosófica o desarrollo de las ciencias culturales e históricas y la autorreflexión crítica al estilo de Marx y Freud.

Los elementos básicos de la primera tentativa sistemática de Habermas los desarrolla en su libro Conocimiento e Interés, que es su teoría de los intereses cognoscitivos, en donde rechaza la "ilusión objetivista"; tematiza los marcos de referencia en que se sitúan los diferentes tipos de enunciados teóricos; clasifica los procesos de investigación en tres categorías que se distinguen por sus estrategias cognoscitivas generales

<sup>25</sup> McCarthyT-TCJH, p. 45, {cita McCarthy en pie de página no. 23 ... —Véase por ejemplo, "Was heisst Universalpragmatik", K.-Otto Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp.223 ss.}

<sup>26</sup> McCarthyT-TCJH, p.81 {dice McCarthy: Posteriormente ante los cuestionamientos al sujeto-historia de Habermas, él admite haber hecho anteriormente "un uso acríptico de la idea de una especie humana que se constituye a sí misma, como sujeto de la historia universal", explicando que sólo cuando se puso a trabajar en su teoría comunicativa de la sociedad se percató "del alcance y las implicaciones de hipostatizar la generación de intersubjetividad que tiene lugar en niveles superiores"—*Theorie und Praxis*, pp.20. Sin embargo, dice McCarthy [McCarthyT-TCJH, p.161], que Habermas defiende la intención que esta noción transmitía y la define como una "hipótesis práctica" que supondría la creación de estructuras de nivel superior, autoproducidas e intersubjetivamente compartidas (intersubjektive Gemeinsamkeiten), estructuras comunicativas libres de dominio, a través de las cuales pueda tener lugar la formación de una voluntad política colectiva, esto lo dice Habermas en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, p.154, según cita de McCarthy.}

producto de intereses cognoscitivos específicos que tienen su base en la historia natural de la especie humana

Habermas divide los intereses cognoscitivos y los procesos de investigación, que aparecen como "orientaciones generales" o "estrategias cognoscitivas generales" que guían los distintos tipos de investigación y tienen, tanto un status trascendental, como su base en la historia natural de la especie humana<sup>27</sup>, en: técnico, práctico y emancipatorio.

a) El interés técnico, basado en la predicción y el control de los acontecimientos del entorno natural, desde las formas más elementales de supervivencia frente a la naturaleza hasta el desarrollo de una industria de base tecnológica, pasando por los oficios organizados y las profesiones técnicas, el "proceso de intercambio material" con la naturaleza ha tenido lugar en estructuras del trabajo social dependientes de un conocimiento al que es inherente una pretensión de verdad. Este interés técnico se verifica en el proceso de investigación que corresponde a las ciencias empírico-analíticas y que comprende a las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir un conocimiento nomológico;

b) El interés práctico, que está anclado en un imperativo de la vida sociocultural, tiene raíces antropológicas tan profundas como el primero: la supervivencia de los individuos socializados está ligada a la existencia de una fiable intersubjetividad de la comprensión y entendimiento en nuestra comunicación en el medio del lenguaje ordinario. Se manifiesta en las ciencias histórico-hermenéuticas, que comprenden las humanidades y las ciencias históricas y sociales en la medida en que su objetivo es una comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y

c) El interés emancipatorio que se desprende del movimiento de la reflexión en la historia viene determinado simultáneamente por procesos de reproducción mediante el trabajo y por procesos de autoformación que se desarrollan bajo las condiciones de una comunicación distorsionada. Es el interés rector de las "ciencias de orientación crítica"

---

<sup>27</sup> McCarthy T-TCJH, p. 81

y de la filosofía que se afana en ir más allá de la producción de conocimiento nomológico

McCarthy señala que para Habermas la ventaja específica de integrar ideas de Freud dentro del materialismo histórico estriba en las posibilidades que ello abre para reconceptualizar el "poder" y la "ideología" y clarificar el estatuto de una ciencia crítica. Habermas sugiere que el "ejemplo" del psicoanálisis, cuando se lo entiende adecuadamente, puede proporcionarnos algunas directrices para la lógica de la ciencia crítica en general.

Habermas reconstruye los potenciales pulsionales, los cuales pueden ser considerados como elementos definitorios de la situación inicial de "un proceso de formación de la especie dominado por conflictos", pero "las formas en las que esos conflictos se dirimen —a saber, el trabajo, el lenguaje y el poder dependen de las condiciones culturales de nuestra existencia". Sin embargo, Habermas rechaza que la teoría social pueda ser reducida a la psicología social y rechaza como objetivista toda tentativa de considerar la historia como algo determinado por la "dinámica de los instintos".

La pretensión de Habermas de aplicar la metodología psicoanalítica como modelo para una crítica de la ideología recibe varias objeciones, entre otras las de Gadamer y Giegel, respecto a la imposibilidad de aplicar esta metodología a la organización de la ilustración política. Para responder a estas objeciones Habermas considera que el núcleo de su posición lo constituye una distinción de tres aspectos del problema:

La mediación de teoría y praxis sólo puede clarificarse si empezamos distinguiendo tres funciones que es menester evaluar con criterios distintos: [1] la formación y desarrollo de teoremas críticos que puedan resistir la crítica científica; [2] la organización de los procesos de ilustración en que tales teoremas puedan aplicarse y ser comprobados de la única forma posible: por los procesos de formación que provocan en los grupos a los que se aplican; y finalmente, [3] la elección de las estrategias adecuadas, la solución de las cuestiones tácticas, la conducción de la lucha política. En el primer nivel, lo que se busca son enunciados verdaderos; en el segundo, de lo que se trata es de interpretaciones veraces o auténticas; y en el tercero, de decisiones inteligentes<sup>28</sup>.

McCarthy acepta que esta separación de diferentes funciones pudiera servir como un inicio de respuesta a las objeciones mencionadas, pero le parece que deja sin responder en esta etapa de su trabajo una serie de

<sup>28</sup> McCarthy T-TCJH, pp. 245-246 (cita de McCarthy: *Theorie und Praxis* p. 37)

y de la filosofía que se afana en ir más allá de la producción de conocimiento nomológico

McCarthy señala que para Habermas la ventaja específica de integrar ideas de Freud dentro del materialismo histórico estriba en las posibilidades que ello abre para reconceptualizar el "poder" y la "ideología" y clarificar el estatuto de una ciencia crítica. Habermas sugiere que el "ejemplo" del psicoanálisis, cuando se lo entiende adecuadamente, puede proporcionarnos algunas directrices para la lógica de la ciencia crítica en general.

Habermas reconstruye los potenciales pulsionales, los cuales pueden ser considerados como elementos definitorios de la situación inicial de "un proceso de formación de la especie dominado por conflictos", pero "las formas en las que esos conflictos se dirimen —a saber, el trabajo, el lenguaje y el poder dependen de las condiciones culturales de nuestra existencia". Sin embargo, Habermas rechaza que la teoría social pueda ser reducida a la psicología social y rechaza como objetivista toda tentativa de considerar la historia como algo determinado por la "dinámica de los instintos".

La pretensión de Habermas de aplicar la metodología psicoanalítica como modelo para una crítica de la ideología recibe varias objeciones, entre otras las de Gadamer y Giegel, respecto a la imposibilidad de aplicar esta metodología a la organización de la ilustración política. Para responder a estas objeciones Habermas considera que el núcleo de su posición lo constituye una distinción de tres aspectos del problema:

La mediación de teoría y praxis sólo puede clarificarse si empezamos distinguiendo tres funciones que es menester evaluar con criterios distintos: [1] la formación y desarrollo de teoremas críticos que puedan resistir la crítica científica; [2] la organización de los procesos de ilustración en que tales teoremas puedan aplicarse y ser comprobados de la única forma posible: por los procesos de formación que provocan en los grupos a los que se aplican; y finalmente, [3] la elección de las estrategias adecuadas, la solución de las cuestiones tácticas, la conducción de la lucha política. En el primer nivel, lo que se busca son enunciados verdaderos; en el segundo, de lo que se trata es de interpretaciones veraces o auténticas; y en el tercero, de decisiones inteligentes<sup>28</sup>.

McCarthy acepta que esta separación de diferentes funciones pudiera servir como un inicio de respuesta a las objeciones mencionadas, pero le parece que deja sin responder en esta etapa de su trabajo una serie de

<sup>28</sup> McCarthy T-TCJH, pp. 245-246 {cita de McCarthy: *Theorie und Praxis* p. 37}

problemas importantes, por ejemplo, cuestiones relativas a las concepciones normativas del discurso teórico y práctico en las que se basa la argumentación de Habermas. No obstante, el modelo sirve principalmente para subrayar los fines normativos de la ilustración, la autoemancipación a través de la autocomprensión, la superación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y el reforzamiento de la capacidad de autodeterminación mediante el discurso racional, así como los estándares de validación de la teoría social crítica y en última instancia, la posibilidad de continuar con éxito los procesos de autoformación por parte de los destinatarios.

Habermas trata de recuperar las estructuras y la experiencia de la acción, para lo cual recurre al "concepto materialista de síntesis" en Marx, así como a la noción kantiana de síntesis. Habermas mantiene la distinción entre forma y contenido; en donde las formas son "una actividad objetiva", es un marco fijo de referencia dentro del cual el sujeto da forma al material con el que se encuentra y deriva de la relación invariante de la especie humana con su entorno natural: los procesos de trabajo son la "permanente necesidad natural de la vida humana". Es en este sentido en el que Habermas entiende la noción de trascendental y no como categorías del entendimiento.

Habermas desarrolla esta distinción en una serie de planos: en un plano "cuasi-trascendental" la teoría de los intereses del conocimiento; en el plano metodológico, distingue entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica o crítica; en el plano sociológico distingue entre los subsistemas de acción racional con respecto a fines y el marco institucional en que esos subsistemas están insertos; y en el plano de la evolución social distingue entre el crecimiento de las fuerzas productivas y del potencial tecnológico y la extensión de la interacción libre de dominio.

Los críticos de Habermas lo acusan de que con esta distinción, de acción racional con respecto a fines y acción comunicativa, Habermas parece dejarnos con una oposición abstracta que ignora tanto la naturaleza social del trabajo como la decisiva influencia del modo de producción sobre la estructura de la interacción social<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> McCarthy-T-CJH, p. 46 {citado en McCarthy: Erich Hahn, "Die theoretische Grundlagen der Soziologia von Jürgen Habermas", en *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, Frankfurt, 1970, pp. 70 ss.; A. Lorenzer, *Psychoanalyse und Sozialwissenschaft*, Frankfurt, 1971, especialmente

La respuesta de Habermas es que estas críticas yerran el sentido de la distinción, ya que él no excluye las actividades instrumentales de contextos de actividad comunicativos, sólo las divide para poder analizarlas. Estas confusiones y objeciones sólo se disipan en sus últimos escritos sobre la teoría de la acción<sup>30</sup>.

McCarthy analiza las objeciones, encuentra que realmente hay un tratamiento confuso y por ello para precisar los términos, argumenta que la distinción podría reformularse de la siguiente manera: en primer lugar, en cuanto a "la acción racional con respecto a fines" es posible centrarse en los elementos "tarea" de las acciones y de los sistemas de acción... de acuerdo con lo cual, lo que tematizamos es la orientación medio-fin de la acción, el conocimiento técnico y los procedimientos de decisión en que la acción se basa, su grado de éxito "en la realidad", en suma, la economía y eficiencia con que se emplean los medios para realizar fines específicos. Por otro lado, en cuanto a "la interacción social" ... es posible centrarse en la estructura intersubjetiva de la acción o de los sistemas de acción. Bajo este aspecto, lo que tematizaremos son las normas consensuales, las expectativas recíprocas, el entendimiento recíproco en que se funda la intersubjetividad de la acción. En segundo lugar, la distinción entre diferentes tipos de acción o de sistemas de acción puede establecerse de forma indirecta, esto es mediante un examen de qué aspectos o componentes de un complejo son los predominantes. Evidentemente, esto es un asunto de grados y las transiciones son frecuentes y fluidas. Sin embargo, existen esferas de acción en las que típicamente predomina el aspecto de consecución de fines (esto es, son decisivos los elementos "tarea") y otras en las que la persecución económica y eficiente de fines resulta secundaria frente a la importancia que adquieren las relaciones interpersonales.

Es importante señalar en este lugar, las precisiones que el programa de Habermas ha tenido que ir haciendo respecto a las críticas porque son cuestiones que están en la base de la fundamentación de su pragmática universal, esta distinción subyace a la distinción de las pretensiones de validez que también apelan a diferentes ámbitos de aplicación y su

---

pp. 47 ss.; G. Therborn, "Jürgen Habermas: A new Eclecticism", en *New Left Review* 67 (1971), pp. 69-83}

<sup>30</sup> McCarthy T-TCJH, p. 45 {citado por McCarthy: "Was heisst Universalpragmatik", K.-Otto Apel (ed.), *Spachpragmatik und Philosophie, Frankfurt*, 1976, pp.223 ss}



validez puede derivarse del predominio de una, respecto de las demás pretensiones.

Algunas de las críticas e implicaciones de esta primera propuesta sistemática de Habermas, que analiza McCarthy son las siguientes:

Karl-Otto Apel critica a Habermas de caer en una "ilusión idealista" por su "llana identificación de reflexión y compromiso práctico". Apel distingue: la reflexión teórica en general del compromiso práctico de la "toma política de partido"<sup>31</sup>

Dietrich Böhler critica a Habermas por confundir el "interés formal" por la libertad y la autonomía con el interés que se oculta tras "el compromiso político ante una situación concreta. Esto se debe, a juicio de Böhler, a un momento fichteano no bien digerido y a la influencia marxista que caracteriza a la comprensión habermasiana: la implicación es que el interés emancipatorio tiene por objeto la realización del conocimiento, de la reflexión y al mismo tiempo el cambio práctico de las condiciones establecidas, una toma de partido guiada por una penetración crítica en estructuras específicas de poder e ideología<sup>32</sup>.

Habermas acepta las críticas de ambigüedad que recibe su concepto de "autorreflexión" y se preocupa por distinguir ambos aspectos en: reflexión crítica y reflexión trascendental y las diferencia: La reflexión crítica se refiere a algo particular, y la reflexión trascendental adopta la forma de una "reconstrucción racional" que versa sobre sistemas anónimos de reglas generativas o de esquemas cognitivos que cualquier sujeto puede seguir en la medida en que haya adquirido la competencia requerida. Esta transformación, la lleva a cabo a través del paradigma del lenguaje.

<sup>31</sup> McCarthyT-TCJH, p. 120 {citado en McCarthy: <<Wissenschaft als Emanzipation? Eine Kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der "Kritischen Theorie">>, en *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 1 (1970), 173-195, reimpresso en *Materialien zu Habermas <<Erkenntnis und Interesse>>*, ed. Dallmayr, Frankfurt, 1974, pp. 341-42, pp. 341-42. Cf. Dallmayr, <<Critical Theory criticized: Habermas Knowledge and Human Interests and Its Aftermath>>, en *Philosophy of Social Sciences*, 2 (1972), 211-229}.

<sup>32</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 121-122 {citado en McCarthy: Zum Problem der emanzipatorischen Interesses und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung>> *Man and World* 3 (1970), reimpresso en forma revisada bajo el título de <<Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses>> en: *Materialien zu Habermas <<Erkenntnis und Interesse>>*. P. 351}

McCarthy observa que la apropiación materialista por parte de Habermas de la identificación idealista de la razón con la voluntad de razón tiene implicaciones problemáticas tanto para la teoría como para la práctica. McCarthy señala que la distinción de "reflexión crítica" y "reconstrucción racional" en *Conocimiento e Interés*, exenta a esta última de todo interés (técnico, práctico y emancipatorio), con lo que nos topamos de nuevo con algo parecido a la noción tradicional de razón desinteresada. O, a lo sumo, persigue un interés por la realización de la propia reflexión trascendental, es decir, un "interés puro" que nos mueve a explicitar las presuposiciones implícitas de la razón<sup>33</sup>.

Por lo tanto, de acuerdo con estas implicaciones, McCarthy llega a la conclusión de que Habermas no cumple la pretensión original de la teoría de los intereses cognoscitivos respecto de la conexión inmanente de la razón como tal con una forma ilustrada de vida cuando introduce la distinción de concepto de "reflexión", por lo menos en lo que se refiere al interés emancipatorio, porque las otras dos formas de investigación con los diferentes sistemas de acción y de experiencia no quedan afectadas por este argumento.

Otra implicación problemática de la fusión de reflexión trascendental y autorreflexión crítica, se presenta en la filosofía. Porque la teoría de los intereses cognoscitivos es una tentativa de suministrar "fundamentos últimos", en cuanto a que Habermas los define como "condiciones de la objetividad posible" que establecen los puntos de vista específicos bajos los que podemos aprehender la realidad como tal, en donde la reflexión sólo es un medio que nos permite tomar conciencia de nuestro interés, pero no puede cancelarlo. Pero si la filosofía no es posible como filosofía pura sino sólo como crítica de la ideología, no es claro como puede fundamentar a la crítica.

Alasdair MacIntyre objeta la "autoatribución de santidad epistemológica" del crítico, quien parece presuponer una capacidad de penetración crítica privilegiada. Si la filosofía "ya no puede suponerse a sí misma en posesión de lo Absoluto" es necesario replantear la base teórico-normativa de la teoría crítica, es necesario contar con un criterio de justificación de la crítica; es decir, conocer la distinción precisa entre el

---

<sup>33</sup> McCarthyT-TCJH, p. 127

pensamiento alucinatorio o distorsionado y las percepciones genuinas de la realidad o de la reflexión<sup>34</sup>.

McCarthy revisa la propuesta de Habermas y sostiene que, ni por el lado del idealismo ni a través de su propuesta de reconstrucción se justifican los estándares de la autorreflexión. Es decir, Habermas sostiene que la autorreflexión fenomenológica tiene que reconstruir la historia de la especie como una "dialéctica de la vida ética" bajo condiciones materiales, mientras que los estándares que aplica para enjuiciar las pretensiones de validez de las formas históricas de vida se supone que están implícitamente contenidos (a priori) en la propia estructura del lenguaje.

Las implicaciones de esta propuesta, son: por un lado, la apelación a una intuición *a priori*, que es reminiscencia del idealismo, parece pasar por alto la posibilidad de que la intuición de ideales y la anticipación de ideales también estén sujetas a distorsiones; y por otro lado, si autorreflexión significa la reconstrucción de la historia de la especie cuyo proceso de autoformación está condicionado por los cambios en las formas de producción y en las formas de organización de las relaciones sociales, tampoco resulta plausible como tribunal irrecusable de apelación última.

Habermas trata de rescatar el movimiento positivo de la reflexión de la dialéctica de Hegel que Horkheimer y Adorno rechazan; ellos advirtieron que "la acusación de distorsión universal se vuelve inexorablemente contra la crítica misma". Para Habermas, estos autores quedan atrapados en la dialéctica negativa. Con ellos, la crítica acaba cancelándose a sí misma debido a la posición de privilegio que autoatribuyen a su propia experiencia frente a la atrofiada subjetividad contemporánea. En contra de esta cancelación, Habermas dice que la construcción de una teoría de la evolución social, al igual que la justificación de la base normativa de la crítica, exige afirmaciones teóricas positivas, que de alguna manera han de quedar exentas de la sospecha de ideología y apunta como respuesta a este problema "la generalización sistemática de la autorreflexión" que incluye ciertos rasgos metodológicos del psicoanálisis y es en la teoría de la competencia comunicativa, en donde Habermas trata de dar una

---

<sup>34</sup> McCarthy T-TCJH, p. 132

respuesta más acaba a estos problemas, caracterizada como "filosofía trascendental transformada" en términos materialistas y que aplica una forma de reflexión distinta de la reflexión crítica<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> McCarthyT-TCJH, p. 136 {dice McCarthy: Son <<filosofía>>, sin embargo, no en el sentido de un modo de pensamiento opuesto a la <<ciencia>>, sino en el sentido de un nuevo tipo de ciencia <<reconstructiva>>... Habermas entiende que la filosofía trascendental, al igual que la cosmología filosófica antes que ella, se irá haciendo con el tiempo menos <<filosófica>> y más <<científica>>. Pero debido a su carácter reflexivo, las ciencias <<reconstructivas>> serán en importantes aspectos metodológicamente distintas de las ciencias en sentido usual}.

## 2. NUEVO PARADIGMA DE LA RECONSTRUCCION DEL SABER "YA SIEMPRE" EMPLEADO

La tesis central de Habermas es la reconstrucción comprensiva del saber "ya siempre" empleado, es decir con el paso al paradigma de la razón comunicativa al entendimiento intersubjetivo, pretende integrar la razón con las realidades sociales e individuales a través del lenguaje, elaborando nuevos marcos de referencia:

Habermas entiende el término "trascendental" en el mismo sentido que Apel, quien afirma: para identificar tales presupuestos, ... tenemos que abandonar la perspectiva del observador de hechos comportamentales y pensar "en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre". Apel se sirve aquí del perfecto apriórico ("ya siempre") y añade también el modo de necesidad, para expresar la coerción trascendental a la que como hablantes nos vemos sometidos en cuanto ejecutamos, entendemos o respondemos un acto de habla: en la ejecución de ese acto o tras la ejecución de él, podemos tornarnos conscientes de que involuntariamente hemos hecho determinadas presuposiciones, que Apel llama "condiciones normativas de posibilidad de entendimiento"<sup>36</sup>.

Habermas pretende preservar el rigor científico en el estudio de la sociedad combinando la metodología postpositivista de la investigación social con el acceso de la teoría clásica a la práctica, lo cual exigía un maridaje de lo científico y lo empírico con lo práctico y lo crítico.

El significado preciso de "empírico" no queda claro cuando Habermas discute la naturaleza de la crítica ideológica; en *la disputa sobre el positivismo*<sup>37</sup>, se puede apreciar que aún subyacen las sombras de la concepción logicista procedente de la obra de Carnap, Hempel, y otros, a quienes Habermas recurre. Sólo desarrolla plenamente la distinción entre los "datos" que se obtienen mediante los procedimientos objetivantes, propios de la investigación empírico-analítica; y los "datos" de los que podemos asegurarnos mediante procedimientos

<sup>36</sup> HabermasJ-TAC:CEP, pp. 299-300

<sup>37</sup> McCarthyT-TCJH, p. 164 {dice McCarthy en pie de página 21 —La primera discusión extensa se encuentra en "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", donde establece una distinción entre procedimientos objetivantes propios de la investigación empírico-analítica, los procedimientos interpretativos propios de una hermenéutica del sentido subjetivo, y los procedimientos simultáneamente interpretativos y causal-explicativos de una teoría crítica centrada en torno al sentido "objetivo". Al discutir el *Sinnverständnis* hermenéutico, Habermas se remite a las ideas de Dilthey, Husserl, y Schutz ... y no, como en los escritos posteriores, a las de Gadamer; de ahí la identificación del objeto de la hermenéutica con el sentido subjetivamente pretendido}.

interpretativos propios de la investigación hermenéutica, en el curso de su debate con Gadamer.

McCarthy dice que Habermas reelabora el componente kantiano del concepto materialista de síntesis y lo convierte en una teoría instrumentalista del conocimiento<sup>38</sup>, que desarrolla por vía de una interpretación del pragmatismo de Peirce, que considera desarrolla una concepción más adecuada de la investigación científica. Peirce distinguía tres formas de inferencia necesarias para la lógica de la investigación —la deducción, la inducción y la abducción— que conjuntamente constituyen un procedimiento que genera creencias reconocidas intersubjetivamente. Habermas encuentra en Peirce que el sistema comportamental de la acción instrumental es el que determina en última instancia la estructura de la investigación empírico-analítica. La capacidad de control racional con respecto a fines sobre las condiciones de existencia se adquiere y ejercita en un proceso acumulativo de conocimiento, mediante el cual, las acciones guiadas por creencias se enfrentan a un test de éxito, o potencial refutación, que puede implicar una exigencia de reorientación tanto de la creencia como de la conducta y que el enfrentamiento entre expectativas y realidad conlleva a una extensión del poder de control instrumental, resultado de un proceso de aprendizaje. De ahí que la investigación científica sea la forma reflexiva y sistemática de este proceso precientífico de aprendizaje, que viene ya inscrito en la propia estructura de la acción instrumental como tal.

Los compromisos constitutivos de la investigación científica son los relativos a: la comprobabilidad de las hipótesis mediante observación y/o experimentación controladas y, a la precisión predictiva particularmente cuantitativa de las leyes y teorías propuestas; este procedimiento de las

---

<sup>38</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 84-85. Habermas reelabora el concepto materialista de síntesis de Marx y la noción kantiana de síntesis, manteniendo la distinción entre forma y contenido; sólo que en Habermas las formas no son primariamente categorías del entendimiento, como en Kant, sino "una actividad objetiva", es decir, Habermas mantiene la noción kantiana de un marco fijo de referencia dentro del cual el sujeto da forma al material con el que se encuentra. Aunado lo anterior al pragmatismo de Peirce que consiste en un método cuya lógica de investigación inferencial, consiste en el éxito de éste para obtener creencias que se vean confirmadas y no problematizadas por los acontecimientos futuros. Es decir, es el método, como instrumento el que resulta tener más éxito al confirmarse las creencias. Y es precisamente en relación con este criterio como hay que explicar el sentido de la validez de los enunciados científicos: las tres formas de inferencia son métodos para ajustar opiniones, eliminar incertidumbres y adquirir creencias no problemáticas, en suma, para "fijar creencias".

ciencias empírico-analíticas de las creencias reconocidas intersubjetivamente y del potencial predictivo de las teorías científicas apela a una nueva concepción de la verdad, como consenso ideal, que reemplaza la idea de "la verdad como correspondencia de los enunciados con la realidad", por "enunciados de observación impregnados de teoría".

La recuperación de las ciencias empírico-analíticas a través de Peirce lleva a Habermas al rechazo de la crítica en términos de disolución de la racionalidad técnica porque para él, el problema real no es la razón técnica, sino la deformación del sujeto, resultado de la universalización de la racionalidad tecnológica y de la lógica de la dominación. Por esto mismo, lo que Habermas propone no es la sustitución de la ciencia y de la tecnología por alguna versión de la "resurrección de la naturaleza caída" sino del cultivo de la comprensión reflexiva de la ciencia como una categoría de conocimiento.

Sin embargo, a pesar de que retoma parte del modelo de investigación científica de Peirce, Habermas critica la propuesta de ciencia unificada del programa positivista, se opone a que las estructuras de comunicación presupuestas por la comunidad de investigadores sean captadas dentro del marco de referencia de la ciencia empírico-analítica.

Por lo que Habermas decide introducir la distinción entre ciencias empírico-analíticas y ciencias histórico hermenéuticas, que consiste en una distinción epistemológica o "lógico-trascendental" entre objetos formales de investigación. Esta distinción se basa en los diferentes modos de "constituir" los objetos de investigación, en el sistema de conceptos básicos que categorizan a los objetos de la experiencia posible y en los métodos mediante los que se seleccionan las experiencias primarias relacionadas con la acción, se las extrae de su propio sistema y se las utiliza para un examen discursivo de pretensiones de validez, esto es, se las convierte en "datos". En la primera orientación nos encontramos con cuerpos en movimiento, con acontecimientos y procesos susceptibles de ser explicados causalmente; en la otras, nos encontramos con sujetos que hablan y actúan, con manifestaciones y acciones susceptibles de ser entendidas.

Habermas acepta —a partir de una interpretación que hace de Dilthey respecto a la autorreflexión de las ciencias del espíritu— que la

comprensión hermenéutica es tan sólo la forma metódicamente elaborada de esa débil reflexividad o semitransparencia en la que se desarrolla, en cualquier caso, la vida de los hombres que se comunican precientíficamente e interactúan socialmente.

Habermas reelabora con elementos de la comprensión hermenéutica el nuevo sujeto de la investigación, es decir, "la comunidad de investigadores", un subsistema de un sistema social más amplio que es a su vez producto de la evolución sociocultural de la especie humana y también presupone un sujeto cognoscente diferente, porque toma como base la actitud realizativa de los participantes en una interacción<sup>39</sup> lingüísticamente mediada, que permite una relación del sujeto consigo mismo, es decir, introduce una distinción entre la actitud del observador y la del participante:

La mediación del redoblamiento, de la posición extramundana del yo trascendental y la intramundana del yo empírico, sólo es posible a través de la intersubjetividad. Habermas dice que sólo la reflexión sobre sí mismo, o relación del sujeto consigo mismo, emprendida desde la perspectiva del participante, escapa, ciertamente, a aquel tipo de objetivación que es inevitable desde la perspectiva del observador. Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia adentro, todo se congela en objeto. En cambio, la mirada de la primera persona que en actitud realizativa se vuelve sobre sí misma desde el ángulo de mira de la segunda, puede reconstruir, los actos que *intentione recta* ejecuta<sup>40</sup>.

Desde esta perspectiva, la identidad personal sólo puede alcanzarse sobre la base del reconocimiento mutuo, la individuación sólo puede entenderse como un proceso de socialización<sup>41</sup>. El sujeto moral, el sujeto de la praxis, es inconcebible si se abstrae de las relaciones comunicativas con los otros. Y a la inversa, la interacción social es *eo ipso* interacción moral; es, al menos potencialmente, una relación dialógica.

Habermas retoma a Dilthey, quien también postula la "comunidad de unidades de vida" (*Gemeinsamkeit der Lebenseinheiten*) definida por la relación de diálogo y de reconocimiento recíproco, por un lado, y por la identidad del yo y el proceso de autoformación en una biografía, por el

<sup>39</sup> McCarthyT-TCJH, p. 57 {dice McCarthy: la interacción es una categoría diseñada para entender los procesos de evolución social, no se refiere de forma inmediata a la intersubjetividad exenta de coacciones, sino a la historia de su represión y de su reconstrucción: a la dialéctica de la vida ética}.

<sup>40</sup> HabermasJ-DFM, p.354

<sup>41</sup> McCarthyT-TCJH, p.57 {cita de McCarthy: *Trabajo e Interacción* p.15, notas 6b y 10 donde Habermas invoca a Durkheim y A Mead en apoyo de esta visión de la socialización. Cf. También su "Stichworte zur Theorie der Sozialisation", en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, pp.118-194}



otro, como marco de referencia objetivo de las ciencias de la cultura. Incluso la identidad o comprensión de sí mismo se mueve siempre en el medio de un entendimiento mutuo con otros sujetos. Sólo puedo comprenderme a mí mismo en esa "esfera de comunidad" en la que comprendo al mismo tiempo al otro en sus objetivaciones, ya que las manifestaciones vitales de ambos se articulan en el mismo lenguaje intersubjetivamente vinculante para los dos. La intersubjetividad hace posible la interacción y el entendimiento, cuyos medios son el lenguaje ordinario y la interacción simbólica, manifestaciones lingüísticas, acciones y expresiones (no verbales) de vivencias (gestos, miradas, sonrojos, entonaciones de voz, etc.), son las tres clases de manifestaciones vitales, que distingue Dilthey.

Habermas trata de encontrar algún tipo de síntesis superior entre ambos tipos de comprensión o investigación, por lo que su revisión lo lleva a encontrar una analogía en Peirce y Dilthey:

La función de la comprensión en la praxis vital es análoga a la que Peirce demostró para el caso de la investigación empírico-analítica. Ambas categorías de investigación se sitúan dentro de sistemas de acciones. Ambas vienen provocadas por alteraciones en la relación normal con la naturaleza y con las otras personas. Ambas tienden a la eliminación de la duda y al restablecimiento de formas no problemáticas de comportamiento. La problematización arranca de expectativas decepcionadas; pero en el primer caso el criterio de desengaño es el fracaso de una acción racional teleológica de resultado controlado, y en el otro es la perturbación del consenso, es decir, la no-concordancia de expectativas recíprocas entre, por lo menos, dos sujetos agentes. Esto permite distinguir también entre las intenciones de las dos direcciones de investigación. En el primer caso las máximas de comportamiento fracasadas en la confrontación con la realidad deben sustituirse por reglas técnicas contrastadas, mientras que en el segundo se trata de interpretar las manifestaciones vitales que no resultan inteligibles y que bloquean las expectativas recíprocas de comportamiento. Mientras que el experimento eleva los controles cotidianos de las reglas de la acción instrumental a una forma metódica de verificación, la hermenéutica es la forma científica del esfuerzo interpretativo diario<sup>42</sup>

Esta búsqueda de integración de ambos métodos, lleva a Habermas a darse cuenta que la base experiencial de la investigación social, el modo de acceso a la realidad social, no es ni la observación ni la experimentación controlada propia de las ciencias de la naturaleza, sino que se trata más bien de un tipo de "experiencia comunicativa" de base lingüística propia de toda investigación que acepte la categoría de "significado" como categoría básica. Habermas encuentra que la propia práctica de la investigación obliga a una reflexión sobre la relación entre

<sup>42</sup> McCarthy T-TCJH, p. 96 {cita de McCarthy: EI, p. 220}

los procedimientos analíticos y los procedimientos hermenéuticos<sup>43</sup>, porque al revisar el legado del positivismo y del positivismo lógico, encuentra que éste ha quedado absorbido en tradiciones filosóficas tan influyentes como el empirismo, el pragmatismo y el análisis lingüístico, —desde los planteamientos fenomenológicos y etnometodológicos que proceden de la obra de Husserl y de Schutz hasta los planteamientos hermenéuticos, inspirados por la filosofía del último Wittgenstein— y que las críticas al programa positivista han sido producto de su sistemática preterición del sentido, que es un elemento constitutivo de la realidad social<sup>44</sup>.

Por lo que, para resolver el problema de la comprensión del "sentido" que se plantea al programa de una ciencia unificada, Habermas analiza en sus escritos metodológicos todos los planteamientos y su estrategia es construir un marco de referencia unificado que resulte apto para una teoría general de la sociedad, en la que en cierto modo puedan preservarse los elementos positivos de los distintos planteamientos. De esta manera, para definir el ámbito objetual de las ciencias sociales, retoma, por un lado, los puntos de vista metodológicos de Adorno, que tienen su fuente en la lógica de Hegel, quien concibe a la sociedad como una totalidad en el sentido estrictamente dialéctico de este término<sup>45</sup>. El concepto de dialéctica es explicado de diversas formas, el hilo que las unifica a todas parece ser la idea de que, el proceso de investigación organizado por los sujetos, pertenece al complejo objetivo que se está investigando. Esto quiere decir, que el teórico crítico de la sociedad, es él mismo, parte de la realidad social que trata de analizar, de que sus problemas y sus intereses, así como sus conceptos y sus juicios, brotan de, y pertenecen a, las mismas tradiciones e instituciones que se están investigando. De aquí se desprende la doble reflexividad de los conceptos sociológicos, y la importancia de que el científico social no pierda nunca de vista la comprensión que el participante tiene de los fenómenos a medir:

<sup>43</sup> McCarthyT-TCJH, p. 170 {cita de McCarthy: (4) *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Beiheft 5 de *Philosophische Rundschau* (Thübingen, 1967); reimpresso en Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 73}

<sup>44</sup> McCarthyT-TCJH, p. 170 {cita de McCarthy: (3) Cf. La bibliografía recogida en F. Dallmayr y T. McCarthy, eds., *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977. Para una sugestiva exposición de estas controversias y de la respuesta de Habermas a las mismas, cf. R.J. Bernstein, *The Reestructuring of Social and Political Theory*, new York, 1976}.

<sup>45</sup> McCarthyT-TCJH, p. 165 {Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", p. 155; cf. "Literaturbericht", p. 321}

...se compone de símbolos y de formas de comportamiento que no pueden ser aprehendidas como acciones con independencia de los símbolos. El acceso a los datos incluye aquí no solamente la observación de acontecimientos sino, al mismo tiempo la comprensión de nexos de sentido. En este aspecto podemos distinguir entre experiencia sensible y experiencia comunicativa. Naturalmente, todas las experiencias sensibles son experiencias interpretadas; y por tanto no son independientes de la comunicación precedente. Y a la inversa, la comprensión no es posible sin la observación de los signos. Pero la experiencia comunicativa no se dirige, como la observación, a estados de cosas sino a estados de cosas preinterpretados. No es la percepción de los hechos la que está simbólicamente estructurada, sino los hechos como tales<sup>46</sup>

De acuerdo con el análisis de Schutz, los conceptos sociológicos son "constructos de segundo nivel", porque la investigación social parte del análisis de los "constructos de primer nivel", que son aquéllos con los que los actores sociales preestructuran la realidad. De esta forma, la acción social viene mediada por los esquemas interpretativos de los actores, razón por la cual, el análisis sociológico se convierte en la reconstrucción de los procesos a través de los cuales es producida esta realidad social simbólicamente estructurada, accesible a la comprensión interpretativa, y que exige una reflexión previa sobre la naturaleza y condiciones de la experiencia comunicativa, así como sobre la relación entre los significados preexistentes, los datos medidos y los conceptos teóricos:

También en las ciencias de la acción se da una correspondencia previa entre la base experiencial y el marco analítico; pero ésta viene establecida por juegos de lenguaje completamente distintos (a saber: con independencia de posibles operaciones de medida), mediante las interpretaciones de la práctica cotidiana aprendidas en lenguaje ordinario. La formulación de conceptos sociológicos conecta de forma inmediata con experiencias comunicativas, que están estructuradas precientíficamente. Las operaciones de medida tienen que adaptarse *a posteriori* a un acuerdo trascendental desarrollado en la autocomprensión cultural de los mundos de la vida sociales sin tener en cuenta en absoluto la práctica de la medida, es decir, sin tener en cuenta en absoluto la práctica del control técnico. Por esta razón no puede haber una protofísica de las ciencias de la acción. En rigor, su puesto lo ocuparía un análisis de las reglas que determinan trascendentalmente la construcción de los mundos de la vida sociales. Pero como estas reglas no coinciden con las exigencias ideales hechas a las operaciones de medida, la disparidad entre teoría y datos no es accidental, y en todo caso no depende de los progresos de la teoría<sup>47</sup>

<sup>46</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 187-188 {cita de McCarthy: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Beiheft 5 de Philosophische Rundschau \*Tübingen, 1967; reimpresso en Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, citada como LSW, p. 188}

<sup>47</sup> McCarthyT-TCJH, p. 191 {cita McCarthy en pie de página 28: —LSW, p.197. El término *protophísica* es una referencia a la obra de P. Lorenzen y de otros miembros de la Escuela de Erlangen. Siguiendo la tradición de Hugo Dingler, éstos han sostenido que la geometría y la física se basan en última instancia en idealizaciones de operaciones de medida (del espacio, del tiempo, y de la masa) realizadas en la vida diaria. Cf. G. Böhme, ed., *Protophysik*, Frankfurt, 1976. Habermas argumenta que no existe la correspondiente protosociología, puesto que las normas relevantes para la construcción de los mundos de la vida sociales no implican "exigencias ideales de medición"}.

Habermas ha tomado de la tradición —que va desde la fenomenología trascendental de Husserl hasta la sociología fenomenológica y la etnometodología contemporánea, pasando por la “fenomenología del mundo social” de Schutz—, los fundamentos de la sociología *comprendiva* que han sido desarrollados en forma de una teoría del mundo de la vida (*Lebenswelt*)<sup>48</sup>.

En sus primeros escritos la discusión de Habermas sobre la etnometodología es poco clara porque la asemeja con la fenomenología de Schutz, posteriormente evalúa los méritos relativos de los planteamientos wittgensteinianos y etnometodológicos, y acepta que la noción de “conducta regida por reglas” es demasiado pobre por ajustarse excesivamente al ejemplo de las “reglas constitutivas del significado”, razón por la que ahora clasifica a la etnometodología del lado de la hermenéutica, porque proporciona un “modelo interpretativo” de la acción social. Un modelo que evita los excesos y las debilidades complementarias que aquejan lo mismo a los modelos individualistas de la acción intencional —que no prestan la necesaria atención a la matriz intersubjetiva de normas, roles, instituciones, tradiciones culturales— que a los modelos holísticos de la conducta gobernada por reglas —(por ejemplo, la teoría convencional del rol social), los cuales tienden a pasar por alto la independencia y actividad del acto social.

Sin embargo el programa etnometodológico adolece de nuevas formas de inadecuación similares a las que aquejaron a los planteamientos fenomenológicos anteriores, siendo las principales su “subjetivismo” y su “espectadorismo”. Por lo que se refiere al “subjetivismo”, se sobreacentúan los momentos exploratorios y creadores de la interacción social y se subestima su contexto objetivo, la realidad normativa intersubjetivamente compartida de la sociedad se desintegra en una multiplicidad puntual de realizaciones interpretativas de tipo individual, dependientes del contexto y configuradoras del contexto<sup>49</sup>.

En cuanto al “espectadorismo”, el programa etnometodológico subraya la “indexicalidad” o la dependencia de la comunicación respecto del

<sup>48</sup> McCarthyT-TCJH, p. 191 {cita de McCarthy: La línea de argumentación que lleva de los problemas de medida a la necesidad de una teoría del mundo de la vida la desarrolla Cicourel, *Method and Measurement*, pp. 14-15}

<sup>49</sup> McCarthyT-TCJH, p. 195 {cita de McCarthy: “On Communicative Action”, una ponencia presentada en el *Boston Colloquium for the Philosophy of Science*, en diciembre de 1976}

contexto, sosteniendo enérgicamente que el científico social, en tanto que intérprete, tiene que entrar, por lo menos como un participante virtual, en el contexto en que está inserta la acción que ha de interpretar. Las diferentes posturas al respecto (Blum y McHugh, Cicourel, o Garfinkel y su seguidor más ortodoxo, Zimmerman) han tratado de superar el dilema en el que se mueve el espectadorismo — entre el “relativismo autodestructivo”, producto de las ligaduras situacionales dependientes del contexto; o el de “traicionar su intención metodológica original”, es decir, hacer teoría, tratando de analizar formalmente las propiedades invariantes de las prácticas a través de las cuales los miembros producen la apariencia objetiva de un orden estable. Al igual que el análisis etnometodológico Habermas observa que la perspectiva fenomenológica, al tratar de corregir el “objetivismo sociológico”, subordina el análisis de las estructuras específicamente sociales (tales como los roles e instituciones, las normas y valores sociales, los sistemas y tradiciones) al análisis de la situación biográfica del actor y las perspectivas que éste abre.

Para Habermas la única forma de escapar de este dilema —entre el “absolutismo husserliano” o el “relativismo confesado”— es mostrar cómo el análisis científico-social tiene inevitablemente que atenerse a las interpretaciones cotidianas que examina, y cómo puede penetrarlas reflexivamente y trascender el contexto dado, lo cual implica reconocer la fuerza vinculante de las estructuras de racionalidad y reconstruir las presuposiciones generales de la comunicación, tarea que Habermas desarrolla en la pragmática universal, porque considera que la significación de las normas sociales trasciende los significados que asocian con su cumplimiento los individuos que actúan conforme a ellas:

Ahora bien, estas reglas de interpretación [para la transformación de las normas de acción en motivos individuales] no constituyen una dotación invariable de la economía vital de individuos y grupos; cambian constantemente con las estructuras del mundo de la vida, unas veces de forma imperceptible, continua, y otras a saltos, revolucionariamente... No son nada último, sino que son a su vez productos de procesos sociales que han de convertirse en objeto de reflexión. Es manifiesto que las condiciones empíricas bajo las que las reglas trascendentales se forman y fijan la ordenación constitutiva de un mundo de la vida son a su vez resultado de procesos sociales. Por eso no alcanzo a ver cómo estos procesos podrían ser entendidos sin referencia a normas sociales. Pero si esto es así, esas reglas de interpretación no pueden separarse en principio de las reglas de la acción social. Sin recurrir a normas sociales, no podría explicarse ni el nacimiento ni el cambio del “orden constitutivo” de un mundo de la vida, orden que es a su vez la base de la transformación individual de las normas en acciones, las cuales nos permiten “leer” qué es lo que cuenta como una norma. Ciertamente que la separación analítica de reglas de interpretación y de normas sociales no es algo que carezca de sentido. Pero esas dos categorías de reglas no pueden ser

analizadas con independencia la una de la otra, ambas son momentos del mismo plexo de vida social<sup>50</sup>

Habermas pretende integrar, a través de la noción de "intersubjetividad", las estructuras "objetivas" y las condiciones empíricas bajo las que se desarrollan y cambian las dimensiones del mundo social de la vida. Para ello defiende el procedimiento inverso al de Husserl y Schutz que hacen derivar las relaciones intersubjetivas de premisas monológicas. Ambos autores parten de la conciencia y de la experiencia y tratan de pasar de ahí al lenguaje y a la comunicación, y ambos fracasan en sus tentativas. Habermas toma la "intersubjetividad" como punto de partida y construye la subjetividad en relación con ella. Es el procedimiento representado por el modelo de Mead de un "rol" que establece expectativas recíprocas de comportamiento, y por el modelo de Wittgenstein, de una "regla" que tienen que ser capaces de seguir al menos dos sujetos.

Para Habermas los conceptos de "rol" y "regla" son fundamentales para la construcción de su propuesta, debido a que éstos tienen que ser definidos desde un principio en términos intersubjetivos. Así pues, la prioridad de la conciencia privada solitaria es sustituida por la de las relaciones comunicativas. Además, los sistemas de reglas subyacentes ya no son atribuidos a sujetos individuales; tales sistemas constituyen más bien la base de la generación de relaciones intersubjetivas en cuyo seno se forman los sujetos mismos<sup>51</sup>. A partir de este momento, Habermas sustituye la conciencia por el lenguaje: y se enfoca al estudio de la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y a la hermenéutica de Gadamer.

Habermas sabe interpretar la importancia de la filosofía del segundo Wittgenstein, para quien la relación del lenguaje con el mundo no es primariamente teórica sino práctica, lo cual deja paso a la concepción de una pluralidad de sistemas de referencia o mundos de la vida en los que la realidad es interpretada y el análisis tiene por objeto mostrar los órdenes o gramáticas de los lenguajes naturales mismos. Aun cuando el

---

<sup>50</sup> McCarthyT-TCJH, p. 197 {cita de McCarthy: LSW, pp. 218-219}

<sup>51</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 197-198 {cita de McCarthy: Cf. La discusión de Habermas sobre teoría de la socialización "Stichworte zur Theorie der Sozialisation", en *Kultur und Kritik*, pp. 118-194; ... Es en este contexto donde resulta evidente la considerable deuda que Habermas tiene con Mead y con la tradición del interaccionismo simbólico}

propio Wittgenstein no centrara su atención sobre los problemas que comporta la comprensión sociológica:

El análisis del lenguaje pierde en este estadio la significación para una lógica de la ciencia, que pretendía tener en el *Tractatus*; ya no delimita el discutible ámbito de las ciencias de la naturaleza. En lugar de eso adquiere una especial significación para las ciencias sociales; no solamente delimita el ámbito de la acción social sino que lo hace accesible... El análisis lógico del lenguaje ordinario, al elucidar las gramáticas de las formas de vida, da de lleno en el ámbito objetual mismo de la sociología<sup>52</sup>

Fue Peter Winch quien en 1958 adoptó la teoría del lenguaje de Wittgenstein como punto de partida para su desarrollo de los fundamentos de la sociología comprensiva. Winch hace un análisis lingüístico de orientación empírica, sostiene que el acceso del científico social a sus datos, así como su formulación y aplicación de conceptos "más reflexivos" o "técnicos", tiene que estar mediado por "esos otros conceptos que pertenecen a la actividad que se está investigando"; el sociólogo tiene que entender el "juego de lenguaje" que se está jugando". Y esto, sostiene Winch, es algo que guarda más afinidad con el "rastreo de las relaciones internas" de un sistema de ideas que con "la aplicación de generalizaciones y de teorías a casos particulares"<sup>53</sup>.

Esto le permite a Habermas percatarse de que el análisis reflexivo del lenguaje implica una comunicación entre diversos juegos de lenguaje. A juicio de Habermas, existen al menos dos formas de proceder a partir de aquí: la primera, la desarrolla en la pragmática universal, tomando la obra de Chomsky y otros como punto de partida para desarrollar una teoría general del lenguaje: las "gramáticas de los diferentes juegos de lenguaje podrían ser objeto de descripciones estándares en un lenguaje teórico. Las "traducciones" de los diferentes lenguajes al lenguaje del analista y por tanto, la intertraducción de los lenguajes analizados entre sí, podría tener lugar de acuerdo con reglas generales de transformación. La segunda estrategia básica la desarrolla en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, es una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión interpretativa, la etapa más radical de la reflexión es la alcanzada en la hermenéutica de Gadamer.

<sup>52</sup> McCarthyT-TCJH, p. 200 {cita de McCarthy: LSW, pp. 231-232}

<sup>53</sup> McCarthyT-TCJH, p. 203 {cita de McCarthyY. Peter Winch, *The Ideal of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, 1958, pp. 22, 42-43, 63}

Debido a que es en el desarrollo de la pragmática universal, en donde se encuentran los avances más significativos del programa de Habermas, lo revisaremos en el siguiente apartado, con más detalle. En cuanto al planteamiento de Gadamer, que concibe al intérprete como un sujeto histórico concreto que necesariamente relaciona lo que trata de entender con su propia situación concreta, y la significación consiguiente que la comprensión interpretativa tiene para la autocomprensión, Habermas acepta de manera general este planteamiento; sin embargo, la raíz de la dificultad estriba en la absolutización del lenguaje y de la tradición de este autor.

Debido a que tanto los planteamientos fenomenológicos y lingüísticos como los planteamientos hermenéuticos tienden a reducir la investigación social a explicación de significados, Habermas propone solucionar este problema asociando la interpretación hermenéutica con una crítica ideológica, con un análisis de los sistemas sociales y con una filosofía de la historia. Es decir, Habermas pretende superar la sociología del significado (*verstehende*) a través de un triple complemento: a) "la crítica ideológica", que nos permitirá evaluar los significados tradicionales que pueden lo mismo ocultar y distorsionar que revelar y expresar la cultura en su relación con las condiciones sociales, políticas y económicas de la vida; b) "el análisis de los sistemas sociales" (teoría de sistemas), que implica conocer la trama objetiva de la acción social cuya dimensión del significado intersubjetivamente pretendido y simbólicamente transmitido está también constituido por las coacciones de la realidad, de la naturaleza externa, y penetra en los procedimientos de control técnico; así como por la coacción de la naturaleza interna, que se refleja en las represiones que comportan las relaciones de poder social", porque las relaciones sociales sólo pueden entenderse a partir del contexto objetivo constituido conjuntamente por el lenguaje, el trabajo y el dominio<sup>54</sup>; y c) "la filosofía de la historia", entendida, no como teoría pura, sino en su relación con la práctica, lo que todo historiador tiene que hacer: es reconstruir el pasado desde el punto de vista de juicios de significatividad basados en alguna anticipación, por lo general tácita, del futuro. La condición trascendental del conocimiento histórico radica en

---

<sup>54</sup> McCarthy-T-CJH, p. 221 {cita de McCarthy: "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", en F. Dallmayr y T. McCarthy, eds., *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977, p. 361}



que la validez de los enunciados hermenéuticos se examine en el marco de un análisis que tenga consecuencias para la práctica<sup>55</sup>:

sólo porque proyectamos, a partir del horizonte de la práctica vital, el cierre provisional de un sistema de referencia, pueden las interpretaciones de los acontecimientos (susceptibles de quedar organizados en una historia desde el punto de vista de ese cierre proyectado), así como las interpretaciones de las partes (que pueden descifrarse como fragmentos a partir de una anticipación de la totalidad), tener un contenido informativo para esa práctica vital<sup>56</sup>

Gadamer se defiende de las objeciones de Habermas, contraargumentando que Habermas cae en una "confusión dogmática" al pretender separar comprensión y reflexión, que son un momento integral de la comprensión. Habermas responde que él acepta la íntima conexión que existe entre la reflexión y la comprensión hermética<sup>57</sup>, pero niega la universalización de la hermética de Gadamer. De hecho, Habermas no discute la propuesta ontológica de Gadamer sólo se limita a considerar sus implicaciones contextualistas. Habermas propone en cambio mitigar el carácter radicalmente situacional de la comprensión, insistiendo en que la comprensión hermenéutica puede desarrollarse críticamente, guiada por un interés por la ilustración y por la emancipación como anticipación de un futuro estado de libertad. Por mi parte, no consideraré en detalle la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Habermas se niega a aceptar que, desde un punto de vista metodológico, el *Sinnverstehen* hermenéutico sea la base única y adecuada para la investigación social y subraya las limitaciones de un planteamiento basado únicamente en la competencia normal de un hablante de un lenguaje natural, para comprender los eventos y objetos simbólicamente estructurados<sup>58</sup>, porque el análisis sociológico se ocupa de la tradición cultural en la medida en que ésta ha sido incorporada en normas sociales vinculantes o en valores institucionalizados, esto es, en la medida en que ha alcanzado fuerza normativa para orientar la acción.

<sup>55</sup> McCarthyT-TCJH, p. 221 {McCarthy dice: Con esta argumentación Habermas se opone a la argumentación escéptica de Danto, invirtiéndola y también parece rebasar la concepción situacional de la hermenéutica de Gadamer}

<sup>56</sup> McCarthyT-TCJH, p. 223 {cita de McCarthy: "Review of Gadamer", p. 361}

<sup>57</sup> McCarthyT-TCJH, p. 229 {cita McCarthy a Habermas: Recuérdese que el interés por la emancipación se funda en el interés por la comunicación; la crítica de la ideología es un esfuerzo por remover las barreras que impiden un diálogo sin coacciones. Y este esfuerzo se basa en la tradición: "Las ideas de la ilustración provienen del depósito de ilusiones históricamente transmitidas. De ahí que debamos entender las realizaciones de la ilustración como un intento de verificar los límites de la realizabilidad del contenido utópico de la tradición cultural bajo condiciones dadas", El. p. 344}

<sup>58</sup> McCarthyT-TCJH, p. 227 {cita de McCarthy: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", pp. 130 ss.}

Por ello, Habermas critica y rechaza los enfoques puramente hermenéuticos de la investigación social y propone construir un marco de referencia interpretativo dentro del cual la tradición cultural pudiera ser aprehendida en su relación con otros momentos del complejo de la vida social, de forma que nos sea posible señalar las condiciones externas a la tradición bajo las que cambian empíricamente las reglas trascendentales de la comprensión del mundo, y de la acción.

Habermas encuentra dentro de la tradición de la ciencia social empírica, el modelo funcionalista de un sistema autorregulado<sup>59</sup>, por lo que se enfoca a la tarea de analizar el funcionalismo estructural de Parsons y el estructuralismo funcional de Luhmann<sup>60</sup>. Considera que las insuficiencias de la teoría social funcionalista son en principio insuperables mientras se le entienda como una forma de investigación empírico-analítica porque su ámbito de investigación se restringe a sistemas organizados para los que puedan satisfacerse las condiciones necesarias de explicación, (como sucede en la Biología). A juicio de Habermas, los conceptos básicos de la teoría de la información y de la teoría de sistemas se tornan imprecisos cuando se los (sobre)extiende a los sistemas sociales, lo cual tiene como resultado implicaciones paradójicas. Además de que sus metas se tornan incompatibles con sus propios supuestos básicos, debido también a que el funcionalismo convierte abusivamente una estrategia de investigación en una teoría general de la sociedad.

Habermas considera que la solución para la teoría funcionalista —dadas las dificultades que entraña la determinación objetiva de los estados-meta y de los valores-meta de los sistemas sociales— sería recurrir a procedimientos hermenéuticos y críticos, es decir, si se convierte en una forma de investigación normativo-analítica, en donde el investigador estipulase él mismo las metas del sistema. La perspectiva funcionalista podría emplearse para analizar las condiciones necesarias para realizar esas metas (como se hace con frecuencia en economía y en teoría de la

<sup>59</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 251-252 {cita de McCarthy: "Review of Gadamer", p. 361. LSW, p. 289}

<sup>60</sup> McCarthyT-TCJH, p. 261. {McCarthy dice: Este debate está recogido en: J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gessellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung heute?* Además de la crítica de Habermas, este volumen contiene tres ensayos de Luhmann: "Moderne System theorie als Form gesamtgesellschaftlicher Anayse" (pp. 7-24); "Sinn als Grundbegriff der Soziologie" (pp. 25-100); y "Systemtheoretische Argumentationen —Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas" (pp. 291-405). Cf. También N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, 1968 (Frankfurt, 1973) y *Soziologische Aufklärung*, Köln, 1970}

organización, por ejemplo). Pero esto implicaría, renunciar a las pretensiones empírico-analíticas del análisis funcionalista a favor de una investigación de sistemas basada en metas y propósitos programáticamente determinados. Tal investigación suministraría un "conocimiento técnico de segundo orden".

Habermas argumenta que para que el funcionalismo sirva como marco de referencia para el análisis empírico tendrá que convertirse en una teoría de orientación histórica con intención práctica, esto es, en una teoría crítica de la sociedad, lo cual implica una serie de cambios fundamentales. Tendrían que reintroducirse procedimientos hermenéuticos adecuados como el análisis de los sistemas de roles que presuponen una correcta comprensión, explicación y crítica de los sistemas culturales de valores; o los sistemas de interpretación históricamente variables en donde los sujetos sociales se entienden a sí mismos y a sus mundos, aseguran sus identidades y determinan qué ha de contar como vida humana. Un planteamiento funcionalista que incorporase momentos histórico-hermenéuticos y momentos críticos tendría la ventaja de mantener la dimensión del significado interno que la acción posee, sin sucumbir a la absolutización hermenéutica de la tradición cultural. Un funcionalismo de este tipo constituiría una "interpretación general", análoga en importantes aspectos a la "historia teóricamente generalizada", analizada en el contexto del psicoanálisis.

Habermas señala varias inconsistencias en el planteamiento de Luhmann. Por un lado, la reducción funcionalista de la verdad<sup>61</sup>; el problema de la verdad, para Luhmann, equivale al problema de estabilizar la certeza intersubjetivamente compartida, de garantizar un consenso de facto sin recurrir a la fuerza; es decir, el funcionalismo es una técnica que proporciona a los sistemas compellidos a la selección en situaciones de incertidumbre, posibilidades funcionalmente equivalentes de autoestabilización. Por otro lado, aunque esta reducción de la

---

<sup>61</sup> McCarthy-T-CJH, p. 270 {cita de McCarthy: Habermas está de acuerdo con Luhmann en que la noción de verdad está ligada a la de consenso; pero el consenso en cuestión está concebido en términos normativos y no meramente fácticos. "Evidentemente, el concepto de verdad no puede separarse de ciertas idealizaciones. No todo consenso que se alcance de hecho, o que pueda alcanzarse, puede ser un criterio suficiente de verdad... consideramos verdadero sólo aquellos enunciados de los que contrafácticamente podamos suponer que todo sujeto capaz de responder de sus actos les prestaría su asentamiento si pudiera examinar sus opiniones con el suficiente detenimiento en una comunicación no restringida y no sometida a coacciones". De lo que se trata es de un consenso "racional" o "fundado"}

verdad encaja bien con la identificación inmediata (no mediada) de la teoría con la práctica, ambas son incompatibles con las pretensiones de verdad de su propia teoría de sistemas. Porque la latencia<sup>62</sup> de funciones básicas es una condición necesaria para el funcionamiento satisfactorio del sistema y, por tanto, para su conservación, principio que también aplica a la ciencia, que es un subsistema de la sociedad, de ahí que la meta de completa autotransparencia a la que apela la teoría de sistemas universalizada de Luhmann sea incompatible con sus propios supuestos.

A continuación analizaremos con más detalle la segunda alternativa que Habermas propone para el desarrollo de una teoría social comprensiva, que es la propuesta de la pragmática universal, justificada a partir de una teoría general del lenguaje.

---

<sup>62</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 270-271 {la latencia" es una cantidad suficiente de operaciones selectivas que deben quedar inmunizadas contra la crítica reflexiva mediante estructurificación para la estabilización del orden social, es decir, la persistencia de los sistemas sociales requiere, tanto que se proyecten nuevas posibilidades de elección como que esa elección se torne suficientemente aproblemática mediante estructurificación, para evitar la inundación de su capacidad de acción por demasiadas posibilidades alternativas, los sistemas sociales tienen que predeterminar estructuralmente (en instituciones, por ejemplo) el resultado de las selecciones en una medida necesaria para la supervivencia. Por lo tanto, la estabilidad social exige una inmunización contra las decisiones conscientes; en términos de Luhman: "la necesaria latencia de muchas estructuras y funciones", en términos de Habermas: "contrailustración" p.266}

### 3. PRAGMATICA UNIVERSAL

La nueva propuesta de Habermas que sustituye a la "filosofía trascendental transformada" de *Conocimiento e Interés* es la "reconstrucción racional de competencias universales" del habla y de la acción, en términos de una *pragmática universal*, se propone develar las condiciones de posibilidad, en el sentido de "llegar a un acuerdo" en la comunicación en el lenguaje ordinario. Se trata de una investigación "trascendental", que implica un "a priori relativizado", que reconoce condiciones empíricas de contorno, el desarrollo filogenético y ontogenético de las estructuras universales y la interconexión estructural de experiencia y acción. La reconstrucción racional es un conocimiento a posteriori.

Habermas entiende "trascendental" en el sentido de la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. Es una investigación trascendental de las condiciones del desempeño argumentativo de aquellas pretensiones de validez que se enderezan a un desempeño o resolución discursivos. La comprensión reconstructiva sólo se dirige a los objetos simbólicos que los propios sujetos competentes señalan como "logrados"<sup>63</sup>. Habermas observa en el análisis de Carnap y de las corrientes principales de la lingüística, una falacia abstractiva en los planteamientos del "análisis lógico del lenguaje" porque restringen el foco de su interés a los rasgos sintácticos y semánticos del lenguaje, abstrayendo su dimensión pragmática, la cual podía introducirse por vía de un análisis empírico. Por ello, Habermas introduce la distinción entre teoría lingüística y teoría de los actos de habla, a cuya base se encuentra la doble estructura del lenguaje: lengua y habla:

La dimensión pragmática es introducida subsiguientemente de modo que se pierde de vista la conexión constitutiva entre las operaciones generativas del sujeto capaz de lenguaje y de acción, por un lado, y las estructuras generales del habla, por el otro ... El "lenguaje" es abstraído del uso del lenguaje en el "habla" (*lengue vs. parole*) ... abstracción que, por supuesto, tiene sentido. Pero este paso metodológico no debe conducir a la idea de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que aquí se abstrae, es inaccesible a un análisis lógico o lingüístico ... La separación de los niveles analíticos "lengua" y "habla", no debe hacerse de forma que la dimensión pragmática del lenguaje

<sup>63</sup> HabermasJ-TAC:CEP, pp. 312-322

quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico, esto es, a ciencias empíricas tales como la psicolingüística o la sociolingüística<sup>64</sup>

Habermas trata de conciliar en la pragmática universal tanto el enfoque trascendental como el empírico, defendiendo su postura a través de los logros en la aplicación de estos procedimientos introducidos en los paradigmas de Chomsky y Piaget. Habermas analiza la propuesta de Chomsky respecto a la distinción que establece entre competencia lingüística y ejecución lingüística (*competence vs. performance*), que es la distinción entre "el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas" (*performance*) y "el conocimiento ideal que el hablante oyente tiene de su lengua" (*competence*)<sup>65</sup>. Pero no está de acuerdo con Chomsky en que la justificación de esta división no es susceptible del mismo tipo de reconstrucción teórica. Habermas a diferencia de Chomsky, dice que una pragmática universal se basa en la pretensión de que tanto la "lengua" (los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las oraciones) como el "habla" (los rasgos pragmáticos de las emisiones) admiten una reconstrucción racional en términos universales:

(La pragmática universal) tematiza las unidades elementales del habla (emisiones) en la misma actitud que la lingüística tematiza las unidades del lenguaje (oraciones). La finalidad del análisis reconstructivo del lenguaje es la descripción explícita de las reglas que un hablante competente tiene que dominar para formar oraciones gramaticales y emitir las de forma aceptable... Estamos suponiendo que la competencia comunicativa tiene un núcleo tan universal como la competencia lingüística. Una teoría general de los actos de habla describiría, por tanto, exactamente el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que son capaces de cumplir las condiciones de un empleo afortunado de oraciones en emisiones con independencia del lenguaje particular al que esas oraciones pertenezcan y de los contextos contingentes en que tales emisiones estén insertas<sup>66</sup>

<sup>64</sup> McCarthy T-TCJH, p.317 (cita de McCarthy: "Was heisst Universalpragmatik?" en *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. K.O. Apel, Frankfurt, 1976, pp. 174/272 (traducción inglesa: "What is Universal Pragmatics", en *Communication and the Evolution of Society*, Boston, 1979).

<sup>65</sup> McCarthy T-TCJH, p. 317 (N. Chomsky, *Aspects of Theory of Syntax*, Cambridge, Mass. 1965, pp. 3-4)

<sup>66</sup> McCarthy T-TCJH, p. 318 (UP, p. 205) (McCarthy en pie de página explica. —Esto implica, por supuesto, una revisión de los conceptos de "competence" y "performance". Mientras que aquellos aspectos del significado de las emisiones concretas que vienen determinados por condiciones de contorno contingentes, por las estructuras de la personalidad del hablante/oyente, por el sistema de roles en vigor, etc., pertenecen a la esfera de la realización (y por tanto, de la pragmática empírica), los elementos invariantes de la situación de habla pertenecen a la esfera de la competencia (y por tanto de la pragmática universal). En "Worbereitende Bemerkung zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz", *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, 1971, la defensa de esta tesis se hace como sigue: la distinción usual entre competencia y realización "no tiene en cuenta el hecho de que las estructuras generales de las situaciones de habla posibles son producidas, ellas mismas, por medio de actos de habla". Esas estructuras no pertenecen "a las condiciones de contorno extralingüística bajo las que se aplica la competencia lingüística, puesto que son dependientes del lenguaje". Es decir, "en condiciones normales, en toda situación de habla

Habermas apunta que, partiendo de la semiótica de Charles Morris<sup>67</sup>, se han desarrollado planteamientos de una teoría general de la comunicación junto a planteamientos empiristas. Dentro de las numerosas iniciativas para el desarrollo de la pragmática que Habermas cita, elige como punto de partida más prometedor para una *pragmática universal* "la teoría de los actos de habla" de Searle Wunderlich, iniciada por Austin<sup>68</sup>. Siguiendo a Searle, escoge el acto de habla como unidad elemental de la comunicación lingüística, un acto de habla es la emisión de una oración bajo ciertas condiciones<sup>69</sup>.

Todo acto de habla se compone en su estructura profunda de dos oraciones: un contenido proposicional y una fuerza ilocucionaria; una oración principal y una oración de contenido proposicional<sup>70</sup>. La oración principal (o "realizativa") establece la fuerza ilocucionaria de la emisión, el modo de comunicación entre hablante y oyente, y, por tanto, la situación pragmática de la oración subordinada. La oración subordinada compuesta por lo general de una expresión identificante (referencial) y de un predicado, establece la conexión de la comunicación con el mundo de los objetos y acontecimientos.

Para precisar el estatuto metodológico de las "ciencias reconstructivas" Habermas utiliza diferentes elementos de la lógica y metodología de la

posible se presentan elementos generales que son producidos de nuevo en cada situación mediante la ejecución de una clase específica de expresiones lingüísticas". Las clases de expresiones lingüísticas cuyo empleo sirve para producir estos elementos generales (verbos realizativos, pronombres personales, expresiones deícticas, verbos intencionales) son universales "pragmáticos" o universales "constitutivos del diálogo"

<sup>67</sup> HabermasJ-TAC:CEP, p. 304 {cita de Habermas: Ch. Morris, <<Foundation of Theory of Signs", en *Encycl. Of Univ. Sciences*, 1, n. 2, Chicago, 1938; del mismo autor, *Signs, Language, Behavior*, Nueva York, 1955}

<sup>68</sup> HabermasJ-TAC:CEP, p. 306 {Cfr. La bibliografía recogida por Savigny (en J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 1972, págs. 203 y ss.)}

<sup>69</sup> McCarthyT-TCJH, p. 319 {cita de McCarthy: J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, p.16 (versión castellana, *Actos de Habla*, Madrid, 1980)}

<sup>70</sup> McCarthyT-TCJH, p. 319 {dice McCarthy: Por ejemplo, en diferentes situaciones la emisión de p puede equivaler a "Afirmo que p", "prometo que p", "Exijo que p". En general, los rasgos pragmáticos de las situaciones de habla no necesitan ser expresamente verbalizados, pero se los puede hacer explícitos empleando ciertas clases de universales pragmáticos: "Pero si esto es así, tenemos que suponer que estos elementos no sirven como una simple verbalización de una situación de habla previamente coordinada, sino que, por el contrario, tienen que ser ellos mismos los factores que nos permiten generar las estructuras de habla posible. Son los universales constitutivos del diálogo... los que empiezan estableciendo la forma de intersubjetividad entre cualesquiera hablantes competentes, capaces de entenderse mutuamente" "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry* 13 (1970), p. 369}

ciencia de Carnap y de Chomsky, en cuanto a la gramática generativa; así como la distinción de Ryle entre "*knowing how*" y "*knowing that*". La idea subyacente es que el fin de la reconstrucción racional, es hacer explícito, en términos categoriales, la estructura, conceptos, reglas, criterios y esquemas, en que se basa el conocimiento implícito, preteórico que los agentes emplean al realizar, ejecutar y producir una serie de cosas. Estas reconstrucciones pueden compararse en su alcance y en su *status*, con teorías generales porque "si el conocimiento preteórico que hay que reconstruir expresa un *know-how* universal, una competencia (o sub-competencia) cognitiva, lingüística o interactiva, lo que empieza siendo una explicación del significado acaba teniendo por objeto la reconstrucción de competencias universales de la especie.

Habermas argumenta que la competencia del hablante ideal incluye la capacidad de producir y entender oraciones gramaticales, así como la capacidad de establecer y entender esos modos de comunicación y conexiones con el mundo externo, mediante los que resulta posible el habla en el lenguaje ordinario. Por lo que la pragmática universal emprende la reconstrucción sistemática de las estructuras generales que aparecen en toda posible situación de habla, que son, a su vez, producidas por medio de la ejecución de tipos específicos de emisiones lingüísticas, y que sirven para situar pragmáticamente las expresiones generadas por el hablante lingüístico competente.

Los procedimientos que se utilizan para la reconstrucción y comprobación de hipótesis, para la evaluación de propuestas de reconstrucción rivales, y para la recolección y selección de los datos, se parecen en muchos aspectos a los procedimientos usuales de las ciencias nomológicas. Por una parte, la conciencia de regla de los hablantes competentes constituye para éstos un saber *a priori*; por otra, la reconstrucción de este saber exige que se investigue a los hablantes empíricos. La reconstrucción llevada a cabo por el lingüista implica así un saber *a posteriori*.

Las ciencias reconstructivas son empíricas, en el sentido de que los datos relevantes para la formación y comprobación de sus hipótesis son suministrados primariamente por las ejecuciones efectivas y los informes introspectivos de los sujetos competentes, que tienen que ser extraídos del sujeto competente mediante lo que Habermas llama un procedimiento "mayéutico" de interrogar al sujeto con ayuda de ejemplos



sistemáticamente dispuestos (mediante el uso de ejemplos y contraejemplos adecuados, de relaciones de semejanza y de contraste, de paráfrasis, etc.). Es decir, las hipótesis reconstructivas son empíricas en el sentido de que introducen supuestos sobre mecanismos causales y sobre condiciones empíricas de contorno para explicar el desarrollo de las diversas competencias; sin embargo, se distancian del método de las ciencias empírico-analíticas porque al hacer explícito el saber preteórico, no lo falsan, no refutan el saber preteórico de sus ámbitos objetuales para sustituirlo por explicaciones teóricas provisionalmente correctas.

Las implicaciones de las reconstrucciones racionales son que la intuición lingüística del hablante y del oyente es el criterio último para determinar la adecuación de las propuestas de los lingüistas, y también, que plantean necesariamente una pretensión esencialista, porque si son verdaderas tienen que corresponder precisamente a aquellas reglas que operan en el ámbito objetual, es decir, a las reglas que efectivamente determinan la producción de las estructuras superficiales.

Habermas rechaza la hipótesis maduracional de Chomsky, la cual considera que la gramática generativa representa un mecanismo innato de adquisición del lenguaje, prefiere argumentar que la competencia lingüística del hablante adulto es resultado de un proceso de aprendizaje racionalmente reconstruible, que opera en dos dimensiones: la reconstrucción horizontal de unas pocas competencias fundamentales y la reconstrucción vertical de la lógica evolutiva de esas competencias. Ambas tareas están relacionadas entre sí, pero son distintas, la última presupone los resultados de la primera e implica problemas y métodos de las investigaciones genético-estructurales.

De acuerdo con Habermas, para situar la pragmática universal en el mapa semiótico, la distinción clave es la distinción entre reglas para la generación de oraciones en cualquier lengua (teoría gramatical) y reglas para situar oraciones en cualquier acto de habla (pragmática universal), ambas constituyen la infraestructura de las situaciones de habla en general. La infraestructura pragmática de las situaciones de habla consiste en reglas generales para ordenar los elementos de las situaciones de habla dentro del sistema de coordenadas formado por las relaciones, en las que la emisión pone en contacto a la oración con la realidad, que se da en tres niveles: con *"el" mundo de los objetos* y acontecimientos sobre los que pueden hacerse enunciados verdaderos o

falsos, con la realidad interna, *el "propio" mundo* de experiencias intencionales del hablante, que pueden ser expresadas con veracidad o sin ella; y con la realidad normativa de la sociedad, *"nuestro" mundo social* de valores y normas compartidos, de roles y de reglas a los que un acto puede "ajustarse" o "no ajustarse" y que pueden ser a la vez "correctas" —legítimas, justificables— o "no correctas"<sup>71</sup>.

Los hablantes, al emitir una oración, necesariamente, aunque por lo general sólo implícitamente, plantean "pretensiones de validez" (*Geltungsansprüche*) de diferentes tipos<sup>72</sup>, es en esta relación entre oraciones, emisiones y realidad extralingüística en donde se clasifican las tres funciones pragmáticas del habla: la de verdad, la de veracidad y la de rectitud, que a su vez reflejan las diferentes relaciones con la realidad en tres órdenes: representativas, expresivas e interactivas.

La primera función: "la pretensión de verdad" responde a un análisis de las condiciones universales necesarias (esto es, no específicas del contexto ni variables) para hacer enunciados sobre "el" mundo. Una pragmática de la función representativa del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como: las expresiones deícticas de espacio y tiempo, los artículos, y los pronombres demostrativos, que constituyen el sistema de referencia de las denotaciones posibles. La lógica subyacente al uso de las expresiones deícticas tendría que ser desarrollada dentro del marco de una teoría de la experiencia. Habermas en su radical revisión de lo que se llama "teoría de la constitución de la experiencia" de Kant, sostiene que la construcción de un mundo de objetos de la experiencia posible se basa

<sup>71</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 324-325 {Habermas argumenta que una explicación del significado de las expresiones lingüísticas exige tener en cuenta su empleo. Sin embargo, la *pragmática universal* (a diferencia, por ejemplo, de la semántica filosófica proveniente de Wittgenstein y de los supuestos <<monológicos, apriorísticos y elementalistas de Chomsky y sus seguidores>>) no está interesada en la determinación del significado por medio de las situaciones típicas (no digamos ya las accidentales) de uso, sino sólo por medio de <<las características formales de las situaciones de habla en general>>.

<sup>72</sup> McCarthyT-TCJH, p. 324 {Dice McCarthy que la elección de esta terminología por parte de Habermas parece derivar de la distinción de Austin entre las formas en que los actos ilocucionarios pueden estar <<en orden>> o <<no en orden>> y las formas en que pueden ser <<correctos>> o <<no correctos>>. Cf. *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. Según la interpretación de Habermas, la primera forma de evaluación se refiere a restricciones de contexto típicas, mientras que la segunda se refiere al tipo básico de pretensión planteada. Como las formas en que los actos de habla pueden ser correctos o no correctos no pueden reducirse todas simplemente a la distinción verdadero/falso, es menester recurrir a un término más general. En la p. 237 de <<Was heisst Universalpragmatik?>>, Habermas introduce el término *Rechtsansprüche* (*Rechtsanspruch*: pretensión basada en un derecho), que inmediatamente es sustituido por <<Geltungsansprüche>> (pretensión de validez).

en una cooperación sistemática de receptividad sensible, acción y representación lingüística. En particular la capacidad de identificar objetos por medio del uso de expresiones deícticas descansa en el dominio de ciertas "operaciones básicas" que subyacen a los "esquemas cognitivos" utilizados para organizar la experiencia. La competencia para usar el lenguaje representativamente es precondition de la capacidad para hacer una distinción que es fundamental para la definición de cualquier situación de habla: la distinción entre un mundo público (Sein: lo que realmente es) y un mundo privado (Schein: ilusión, lo que meramente parece ser).

La segunda función: "la pretensión de veracidad" o sinceridad responde a un análisis de las condiciones universales y necesarias para expresar experiencias intencionales pertenecientes al mundo "propio" de uno, de representar de forma transparente la propia subjetividad. Una pragmática de la función expresiva del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como los verbos intencionales y ciertos verbos modales utilizados para expresar contenidos intencionales. La competencia para usar el lenguaje expresivamente es una precondition de la capacidad para hacer una segunda distinción: la distinción entre el sí mismo individuado (Wesen: esencia) y las distintas emisiones, expresiones, y acciones, en que ese sí mismo se manifiesta (Erscheinung: manifestación). Este ámbito de investigación padece hoy todavía de subdesarrollo teórico.

A La tercera función "la pretensión de rectitud" o de adecuación, corresponde un análisis de las condiciones universales y necesarias para establecer lingüísticamente las relaciones interpersonales que constituyen "nuestro" mundo, basado en la reciprocidad de expectativas. Una pragmática de la función interactiva del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como los verbos realizativos y los pronombres personales. La competencia para utilizar el lenguaje interactivamente es precondition para establecer la distinción entre: lo que es (Sein) y lo que debe ser (Sollen)<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> McCarthyT-TCJH, p. 327 {Dice McCarthy que según Habermas, este aspecto de la pragmática universal tendría que ser elaborado dentro del marco de una teoría de la intersubjetividad. Basándose en Mead, Habermas sostiene que la identidad de significado, que es peculiar a la comunicación en el lenguaje, deriva de la "recíproca reflexividad de expectativas", la cual presupone a su vez un "recíproco reconocimiento de los sujetos"}.

Por ser el habla el medio distintivo y omnipresente de la vida humana, la teoría de la competencia comunicativa constituye la disciplina universal y básica de las ciencias humanas; que nos suministra un marco de referencia unificado para toda una serie de empresas teóricas, es decir, revela la infraestructura universal de la vida sociocultural. El lenguaje ordinario en la comunicación presenta una doble estructura, para poder llegar a un entendimiento, hablante y oyente tienen que comunicarse simultáneamente en dos niveles: a) el nivel de la *intersubjetividad* en el que se entienden entre sí; b) el nivel de las *experiencias y de los estados de cosas* sobre los que se entienden en el contexto de la función comunicativa. Esta doble estructura resulta visible en la propia estructura superficial de los actos de habla explícitos en su forma estándar, en el componente ilocucionario y en el componente proposicional. El componente ilocucionario consta por lo general de un pronombre personal de primera persona, un verbo realizativo y un pronombre personal de segunda persona, las emisiones realizativas establecen la propia relación que ellas lingüísticamente representan, esto es, el "hacer cosas diciendo algo" de Austin.

La pragmática universal busca fundamentar las condiciones generales que tienen que cumplirse para que podamos decir que un hablante ha hecho una oferta aceptable. La piedra angular de la teoría de los actos de habla es la explicación de las condiciones necesarias bajo las que la fuerza ilocucionaria propia de las oraciones realizativas tiene como resultado el establecimiento de la relación interpersonal que el hablante busca. El éxito o fracaso es cuestión de aceptabilidad no de inteligibilidad. Los rasgos característicos con los que debe contar la "fuerza ilocucionaria", aunque provisionales, los resume Habermas de la siguiente manera:

1. Un acto de habla tiene éxito, esto es, establece la relación interpersonal que el hablante pretende con él, si
  - es (comprensible) inteligible y aceptable, y
  - es aceptado por el oyente
2. La aceptabilidad del acto de habla depende (entre otras cosas) de que se cumplan dos presupuestos pragmáticos:
  - la existencia de las restricciones contextuales típicas de cada acto de habla (*preparatory rule*);

- un compromiso reconocible del hablante de contraer determinadas obligaciones típicas de cada acto de habla (*essential rule, sincerity rule*)
3. La fuerza ilocucionaria de un acto de habla consiste en que puede mover al oyente a actuar bajo la premisa de que el compromiso indicado en el acto de habla, está asumido en serio.
    - en el caso de los actos de habla institucionalmente ligados el hablante puede tomarla directamente de la fuerza vinculante de las normas vigentes.
    - en el caso de los actos de habla institucionalmente no ligados el hablante puede desarrollarla de forma que motive al oyente al reconocimiento de pretensiones de validez.
  4. Hablante y oyente pueden moverse mutuamente al reconocimiento de pretensiones de validez porque el contenido del compromiso del hablante viene determinado por una referencia específica a una pretensión de validez temáticamente subrayada, referencia por la que, de forma cognitivamente comprobable, el hablante asume:
    - con una pretensión de verdad, obligaciones de aportar razones,
    - con una pretensión de rectitud obligaciones de suministrar una justificación,
    - con una pretensión de veracidad asume obligaciones de dar pruebas de su sinceridad<sup>74</sup>.

A la teoría de la competencia comunicativa le subyace la pretensión de justificar el telos inmanente a la función del habla, que es el entendimiento, mediante la reconstrucción de la base normativa del habla como un sistema de pretensiones de validez "universales y necesarias". Lo que nos separa de la naturaleza, —el lenguaje— es lo único que podemos conocer en su naturaleza, con la primera frase que pronunciamos queda inequívocamente expresada la intención de un consenso general y no forzado. Habermas considera las formas "estratégicas" de comunicación como derivadas y parasitarias del habla orientada al entendimiento, tales como: mentir, despistar, engañar, manipular, entre otras, porque implican la suspensión de ciertas pretensiones de validez, especialmente, la de veracidad.

Por lo que se refiere al habla orientada al entendimiento, Habermas distingue entre: el habla que tiene por objeto producir un entendimiento y

<sup>74</sup> HabermasJ-TAC:CEP, 364-365

que es más usual en la interacción normal; y el habla que tiene lugar dentro del marco de un consenso alcanzado y que tiene prioridad para los fines del análisis, ya que la comunicación orientada hacia el entendimiento tiene como meta precisamente la obtención de un consenso o acuerdo. Habermas adopta como estrategia de investigación el análisis del habla consensual como base para su análisis del habla orientada al entendimiento y parte de ahí para el análisis de los modos derivativos (estratégicos) y distorsionados (deformados) del habla.

La tesis central de Habermas es que "la acción consensual" tiene lugar sobre el trasfondo de un consenso aproblemático: "la meta del entendimiento (*Verständigung*) es la consecución de un acuerdo (*Einverständnis*) que tiene como término una comunidad intersubjetiva de comprensión recíproca, de saber compartido, de confianza mutua, y de mutua coincidencia. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de las cuatro correspondientes pretensiones de validez: la inteligibilidad, la verdad, la veracidad y la rectitud. Si el pleno acuerdo, en los cuatro componentes mencionados, fuera el estado normal de la comunicación lingüística, no sería necesario analizar el proceso de entendimiento bajo el aspecto dinámico de consecución de un acuerdo. Pero los estados típicos son los que se encuentran en la zona semioscura.

Ambas formas de "acción comunicativa" —la consensual y la orientada al entendimiento— tienen que ser aprehendidas en relación con las pretensiones de validez implícitamente planteadas. En el primer caso, la interacción tiene lugar sobre la base de un consenso común, previamente alcanzado. En el segundo caso, la definición común de la situación está en proceso de elaboración; la interacción tiene por objeto alcanzar un acuerdo basado en un reconocimiento común de pretensiones de validez; bajo la presuposición de que tal cosa puede conseguirse dentro del contexto de interacción y sin ruptura de la comunicación. Este tipo de interacción normal requiere la consideración del otro como sujeto, la suposición de que sabe lo que hace y por qué lo hace, de que sostiene y persigue intencionalmente las creencias y fines que sostiene y persigue, y de que, si fuera menester, sería capaz de respaldarlas con razones. Esta "suposición de responsabilidad" es a menudo contrafáctica (incluso habitualmente), sin embargo es tan fundamental que la estructura de las relaciones humanas funciona bajo esta ficción. La significación particular de alcanzar un acuerdo implica la

necesidad del reconocimiento mutuo como sujetos humanos y la posibilidad de superar la violencia a través del uso de la razón y del lenguaje, que es el rasgo distintivo de lo humano que se autoconstruye por encima de la naturaleza.

A la distinción tradicional —entre la actitud cotidiana (doxa, opinión, sentido común, puntos de vista naturales, irreflexivos, acrílicos) y la actitud teórica (episteme, conocimiento, ciencia, puntos de vista reflexivos, críticos, fenomenológicos)— corresponde en Habermas la distinción similar entre: la acción comunicativa (interacción) y el discurso. En la interacción ordinaria las pretensiones de validez son aceptadas de forma más o menos ingenua. En el discurso su validez es considerada hipotética y se tematiza explícitamente, por tanto el discurso representa una cierta ruptura con el contexto normal de interacción. Idealmente, requiere una “virtualización de las coacciones de la acción” —un dejar de lado todos los motivos excepto la disponibilidad a llegar a un acuerdo racionalmente fundado— y una “virtualización de las pretensiones de validez”—. El discurso es la “condición de lo incondicionado”, la “coacción no coactiva del mejor argumento”, la descripción del discurso es una idealización; pero el discurso representa un ideal que ha estado operando en nuestra tradición, no solamente en la vida de individuos ejemplares, sino también en las tentativas históricas de institucionalizar modos discursivos de examen de ciertos tipos de pretensiones de validez.

En *Teoría y Praxis*<sup>75</sup>, dice Habermas: sólo cuando para determinados ámbitos se *institucionalizan* discursos en unos términos que bajo condiciones especificables permiten la expectativa general de que se aceptarán diálogos discursivos, pueden los discursos convertirse, para una sociedad dada, en un mecanismo de aprendizaje sistémicamente relevante. La explicación del discurso teórico es condición *sine qua non* de una adecuada teoría de la verdad y suministra importantes claves para la estructura del discurso práctico porque a pesar de que los tipos de cuestiones que tratan los dos discursos son radicalmente diferentes y de que las lógicas específicas de la argumentación muestran diferencias cruciales, en un nivel muy general, las estructuras y supuestos del discurso teórico son también los que operan en el discurso práctico.

<sup>75</sup> McCarthy T-TCJH, pp. 338-339 {cita de McCarthy: *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 31 ss}

Habermas considera que los intereses rectores del conocimiento preservan la unidad de acción y experiencia frente al discurso, a través de la transformación de las opiniones en enunciados teóricos y a través de la retrotransformación de éstos en saber orientador de la acción. Pero en modo alguno afectan a la diferencia entre pretensiones de validez fácticamente reconocidas y pretensiones de validez racionalmente fundadas. Habermas considera estas nociones (*gründe*, *begründen* y *begründet*) como nociones pragmáticas y no sólo como nociones semánticas<sup>76</sup>.

Para resolver las diferentes objeciones que recibe su planteamiento respecto a las nociones de objetividad y verdad, Habermas trata de hacer una distinción explícita entre dos problemáticas "trascendentales": la de "la constitución de los objetos de la experiencia posible" y la de "la defensa argumentativa de pretensiones de validez". Habermas precisa que la pretensión de objetividad que genuinamente plantea la ciencia se basa en una virtualización de las presiones que sobre nosotros ejercen la experiencia y la decisión; virtualización que es la que nos permite un examen discursivo de pretensiones de validez *hipotéticas* y con ello la producción de un saber *fundado*. Lo que no puede pretenderse es una derivación directa del saber teórico a partir de los imperativos de la práctica vital, sólo puede demostrarse una relación indirecta del saber teórico con la acción.

En primer lugar, Habermas en contra de Kant argumenta que la explicación del *a priori* de las condiciones de posibilidad de la experiencia ya no puede considerarse a la vez como una explicación de las condiciones de verdad de los enunciados porque el progreso teórico se logra por el desarrollo crítico de lenguajes teóricos, que interpretan de modo cada vez más "adecuado" el ámbito objetual precientíficamente constituido. El progreso teórico se basa en la interpretación de enunciados de experiencias no en la producción de nuevas experiencias.

En segundo lugar, Habermas postula un sujeto empírico que sólo se desarrolla actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos, (en lugar del yo trascendental kantiano). En consecuencia, la constitución del mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser

---

<sup>76</sup> McCarthy T-TCJH, p. 341 {dice McCarthy: Por lo general, Habermas no se está refiriendo a ese tipo de justificación entendida como prueba deductiva, que Popper y otros han criticado tan rotundamente como un ideal inalcanzable para las ciencias}



considerada como resultado de una "interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística". Lo cual nos proporciona dos ámbitos objetuales: uno de los "cuerpos-en-movimiento" o mundo de los objetos cuyos conceptos fundamentales pueden ser considerados como esquemas cognitivos; y otro, el de las "personas que hablan y actúan" o mundo constituido lingüísticamente de los sujetos hablantes, cuya formulación de opiniones sobre los objetos de la experiencia pueden representarse como categorías semánticas.

Habermas desarrolla una explicación de la verdad en términos de la lógica del discurso teórico, para cuyo propósito son interesantes las sugerencias programáticas respecto a la teoría de la constitución de la experiencia. Habermas acepta que toda experiencia coherente se organiza en un sistema de conceptos fundamentales, que podemos considerar como cuasi-trascendentales<sup>77</sup> y que esos conceptos se pueden analizar desde una pragmática-universal (no limitándose a un análisis lógico-semántico) que puede ser considerada como una teoría transformada de la constitución de la experiencia. Planteada en términos de Habermas, lo que se requiere es una explicación de las condiciones de posibilidad de contenidos proposicionales en los actos de habla —el uso de expresiones deícticas, pronombres demostrativos, y expresiones denotativas en general—. Se trata de una pragmática de la oración elemental que necesita, como mínimo, los conceptos de espacio, tiempo, substancia y causalidad para determinar un sistema de referencia para los objetos de la experiencia posible<sup>78</sup>.

Aunque se usa el mismo sistema de referencia para ambos ámbitos objetuales ("cuerpos en movimiento" y "personas que hablan y actúan"), las categorías son esquematizadas de forma diferente. El esquema interpretativo de "substancia" tiene un sentido distinto, debido a la diferencia de la identidad de los objetos (unívoca) y la identidad de los sujetos (que no puede expresarse mediante operaciones analíticamente

<sup>77</sup> McCarthyT-TCJH, p. 343 {dice McCarthy que Habermas está de acuerdo con la recepción analítica de Kant (por ejemplo, por Strawson) en que la noción <<trascendental>> sólo puede mantenerse en sentido reducido, sin las pretensiones de la deducción trascendental}

<sup>78</sup> McCarthyT-TCJH, p. 343 {dice McCarthy: En este aspecto, la psicología cognitiva de Piaget ha confirmado las investigaciones kantianas. ... En Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie elabora esto un poco más, explicando que la categoría de causalidad tiene un status distinto que las otras: <<los representantes lingüísticos de la relación causal no pertenecen a la clase de las expresiones deícticas>>. Cf. Albrecht Wellmer, Erklärung und Kausalität (Escrito de habilitación, 1970)}

unívocas). Al igual que el de "causalidad" cuando se aplica a las consecuencias empíricas de los acontecimientos, conduce al concepto de causa, y cuando se lo aplica a un nexo de acciones intencionales, conduce al concepto de motivo. Análogamente, también "el espacio y el tiempo" son esquematizados de forma diferente según se trate de las propiedades físicamente medibles de los objetos y eventos o de la experiencia intersubjetiva de contextos de interacciones simbólicamente mediadas. En el primer caso tenemos un sistema de referencia para descripciones empíricas en donde las categorías sirven como sistema de coordenadas para un tipo de observación controlada por el éxito de la acción instrumental; y en el segundo, un sistema de referencia para narraciones, como marco para la experiencia intersubjetiva del espacio social y del tiempo histórico.

Habermas recurre a Kant para la reconstrucción de nuestra competencia de "referir" y "predicar" y a Piaget para explicar que adquirimos esa competencia mediante estudios evolutivos. En los estudios de Piaget, encuentra la relación entre esquemas cognitivos y sistemas de acción. Habermas también subraya que "la universalidad de los sistemas de referencia dentro de los cuales objetivamos la realidad es producto del desarrollo de operaciones cognoscitivas relacionadas con la manipulación de los objetos físicos (cosas y eventos). El niño aprende la lógica del uso de las expresiones denotativas por medio de operaciones concretas". Similarmente, el dominio del sistema de referencia para las personas y sus emisiones —incluyendo la capacidad de emplear pronombres personales y verbos realizativos— tiene que ser considerado en relación con la experiencia comunicativa y con el desarrollo de la competencia interactiva. Un análisis conceptual tanto de los objetos de la experiencia sensorial, cuerpos en movimiento, observables y manipulables; como de la experiencia comunicativa, personas que actúan y hablan, personas susceptibles de ser comprendidas, y participantes en interacciones lingüísticas, deberían confirmar la conexión *trascendental* entre experiencia y acción<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> McCarthyT-TCJH, p. 345 {dice McCarthy: En el epílogo de *Conocimiento e Interés*, op.cit. p. 396. A juicio de Habermas, la protofísica de Digler, Lorenze, y otros constituye la tentativa más prometedora de elaborar una teoría sustantiva de la medida, capaz de esclarecer la conexión entre la construcción de la teoría en las ciencias naturales y la constitución previa, referida a la acción, del ámbito de los objetos físicos. Cf. G. Böhme, ed., *Protophysik*, Frankfurt, 1975. Habermas sostiene que una correspondiente <<protosociología>> ha de adoptar la forma de una teoría de la comunicación}

Según Habermas la "unidad de la razón" se mantiene en el nivel del discurso. Las teorías sólo pueden formarse y desarrollarse bajo el *a priori* de la experiencia y el *a priori* de la argumentación, es decir dentro de los límites de la objetivación previa de los acontecimientos susceptibles de experiencia y bajo las condiciones de la argumentación, dice: "*la unidad de la argumentación es compatible con una constitución diferencial del sentido de los distintos ámbitos objetuales*". La argumentación se halla sujeta en todas las ciencias a las mismas condiciones, que son las de la verificación discursiva de las pretensiones de validez. Estas condiciones de una racionalidad no restringida en términos científicistas pueden esclarecerse en el marco de una lógica del discurso teórico<sup>80</sup>.

Habermas desarrolla la teoría de la verdad (la forma de desempeño de las pretensiones acerca del mundo) dentro de la lógica del discurso teórico entendido como un análisis de las estructuras y condiciones pragmáticas de "uso cognitivo del lenguaje" en que las pretensiones de verdad (hipotéticas) son examinadas argumentativamente. Es una lógica de la verdad —que ya no plantea una relación de copia, correspondencia, reflejo, correlación, congruencia o similitud entre la realidad y los hechos o cosas— sino que Habermas plantea la verdad de los enunciados como consenso racional<sup>81</sup>, en cuanto al asentimiento potencial logrado mediante argumentación.

Habermas toma los enunciados universales y modales de la ciencia como paradigmáticos, ya que expresan lo que es específico del conocimiento, a saber, la organización conceptual del material de la experiencia, y en este sentido argumenta que no puede haber separación entre los criterios de verdad y los criterios de desempeño

<sup>80</sup> McCarthyT-TCJH, p. 346 {cita de McCarthy: En el epílogo de *Conocimiento e Interés*, p. 392. Esta concepción de la lógica de la investigación —como algo determinado tanto por <<el *a priori* de la experiencia>> como por <<el *a priori* de la razón argumentativa>>— toma en consideración la insistencia de los racionalistas críticos (Popper y otros) en los rasgos universales del criticismo, aunque sin confundir la unidad del razonamiento argumentativo con una supuesta unidad del método científico.

<sup>81</sup> McCarthyT-TCJH, p. 347. McCarthy señala que la teoría de la verdad de Habermas es una versión muy revisada de la teoría consensual de Peirce: <<la opinión que está llamada a que se pongan de acuerdo en ella todos los que investigan, es lo que entendemos por verdad>>. Aunque el punto de partida de la base semántica del análisis no es Peirce sino el debate más reciente Austin-Strawson, que coinciden en su rechazo común de las teorías semánticas de la verdad. Posteriormente, Habermas argumenta con Strawson y contra Austin que la verdad y la falsedad se predicán de los enunciados.

argumentativo de pretensiones de verdad, porque los hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian. Es decir, Habermas borra la relación de "correspondencia" entre los enunciados y los hechos (como pertenecientes a una realidad en sí). Los hechos son los enunciados, son sobre lo que un enunciado versa, expresado en el componente denotativo. Los enunciados adscriben predicativamente propiedades, rasgos o relaciones a las cosas o eventos.

Frente a las objeciones que enfrentan las teorías consensuales, Habermas llegó a considerar la posibilidad de abandonar la designación de "teoría consensual de la verdad" y sustituirla por la de "teoría discursiva de la verdad", con el fin de evitar innecesarios malentendidos acerca de su tesis, pero no lo ha hecho. Habermas se defiende a sí mismo de la objeción de "confusión categorial", según la cual, confunde "verdadero" con "susceptible de un consenso racional", es decir, es una confusión entre el significado de "verdad" y los métodos para llegar a enunciados verdaderos. Habermas aclara que él no está ligando el significado de la verdad a métodos o estrategias particulares de obtención de la verdad sino a las "condiciones pragmáticas universales" del discurso en general.

Desde el punto de vista pragmático, el objeto de análisis es el término "verdadero", entendido como el acto de plantear una pretensión de verdad cuando afirmo enunciados. Y el significado de una pretensión tiene que ser analizado en términos del modo en que puede resolverse sobre ella, del modo en que puede ser justificada. La teoría discursiva de la verdad de Habermas emplea el consenso racional como el criterio último de verdad, esto es, que la resolución sobre pretensiones de validez depende del razonamiento argumentativo. Es decir la pretensión de verdad queda justificada en una promesa: la posibilidad intrínseca de alcanzar un consenso racional.

Habermas también enfrenta el dilema de la circularidad. Ante el problema de que no cualquier consenso puede servir como garantía de verdad, se hace necesario distinguir entre un consenso "verdadero" por oposición a un consenso falso. Porque si ambos consensos cuentan con una justificación discursiva, bajo qué criterios podemos identificar cuál es el verdadero y cuál es el falso. Para superar este dilema, Habermas recurre a una caracterización del consenso "racionalmente motivado" —un consenso alcanzado sólo en virtud de la "fuerza del mejor

argumento"— enteramente en términos de las "propiedades formales"<sup>82</sup> del discurso". La idea rectora es que un consenso está "racionalmente motivado" o es un consenso "fundado" si se debe sólo a la fuerza de los argumentos empleados y no por ejemplo, a las coacciones externas ejercidas sobre el discurso o a las coacciones "internas" incrustadas en la propia estructura del discurso.

Habermas desarrolla su propuesta por dos vías: en primer lugar, por la vía de un examen de los niveles del discurso, y, en segundo lugar, por la vía de un análisis de la "situación ideal de habla" que implícitamente se presupone en el discurso. Utiliza el esquema de Toulmin, para proporcionar una caracterización muy general de las condiciones necesarias bajo las que una argumentación puede conducir a un consenso racionalmente motivado o fundado, debido a que la fuerza de un argumento depende del sistema lingüístico en que está formulado, en el que se seleccionan y se describen los datos y en donde se presentan y respaldan las garantías. Analiza la estructura del argumento, que de acuerdo con Toulmin, se descompone en: la conclusión que ha de fundamentarse (*conclusion*); los datos que se aducen con ese fin (*data*); la garantía (*warrant*), que establece la conexión entre los datos y la conclusión (por ejemplo, una ley o un principio general); y el respaldo (*backing*) con que cuenta esta garantía (por ejemplo, el respaldo observacional o experimental con que cuenta una hipótesis)<sup>83</sup>.

La tesis central de Habermas es que estas condiciones tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación; tiene que haber libertad para buscar una justificación discursiva de pretensiones problemáticas, para ofrecer y evaluar diversos argumentos y explicaciones, para poder sopesar reflexivamente la adecuación relativa de los marcos de referencia rivales (y si fuera menester) modificar, el marco de referencia conceptual originalmente aceptado (discurso metateórico), es decir, para poder pasar de un nivel dado del discurso a niveles más reflexivos<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> McCarthyT-TCJH, p. 353 {cita de McCarthy: El término "formal" no tiene aquí su sentido habitual, lógico-formal. Desde el punto de vista de la pragmática, una argumentación consiste en "actos de habla", y el paso de un nivel al siguiente se explica dentro de la modalidad pragmática de la fuerza o peso (*Triftigkeit*) de un argumento}

<sup>83</sup> McCarthyT-TCJH, p. 353 {cita de McCarthy: Cf. St. Toulmin, *The uses of Argument*, Cambridge, 1964}

<sup>84</sup> McCarthyT-TCJH, p. 354 {dice McCarthy: Habermas sostiene que es posible y necesario ordenar en una secuencia lógico-evolutiva los cambios de los sistemas conceptuales. La consideración del

La tesis de Habermas implica que su estructura está exenta de coacción, sólo cuando existe para todos los participantes una distribución simétrica de oportunidades de elegir y emplear actos de habla, cuando existe una efectiva igualdad de oportunidades de asumir roles dialógicos. Esta "exigencia general de simetría" se refiere tanto al uso expresivo e interactivo del lenguaje como a la organización de la interacción, es decir, las condiciones del discurso ideal quedan conectadas con las condiciones de una forma ideal de vida<sup>85</sup>.

La noción de discurso "puro" (y por tanto la noción de consenso racional y en consecuencia, la noción de verdad) no puede concebirse con independencia de las condiciones de la interacción comunicativa "pura". La noción de una "situación ideal de habla" es central para proporcionar una fundamentación práctico-moral a la teoría crítica. Habermas empieza argumentando que las pretensiones de verdad sólo pueden decidirse en última instancia por discusión crítica y no por apelación directa a la certeza sensible: la verdad pertenece categorialmente al mundo de los pensamientos y no al de las percepciones.

Para que el consenso sirva de garantía a la pretensión de verdad (y se distinga del consenso de facto), debe ser un consenso "racionalmente motivado" (guiado por la fuerza del mejor argumento), no por factores contingentes sino que en todo tiempo y lugar, con tal que entremos en una discusión crítica, pueda alcanzarse un consenso bajo condiciones que lo acrediten como consenso fundado, sin que ninguno de los elementos constitutivos del argumento (ni el marco conceptual) quede sistemáticamente exceptuado del examen crítico. En síntesis, esto significa que un consenso racional (que sea garantía suficiente de

---

desarrollo cognitivo en el nivel social como un proceso de aprendizaje es esencial para la crítica del conocimiento, si es que ésta ha de suministrarnos estándares que no sean meramente relativos a un lenguaje o a una cultura. Además, sólo desde este punto de vista, argumenta Habermas, es posible acometer con provecho el problema de la inducción —el problema de justificar el paso (no deductivo) del *backing* (respaldo) al *warrant* (garantía)—.

<sup>85</sup> McCarthy-T-CJH, p. 355 {Dice McCarthy que las "condiciones del discurso ideal" quedan conectadas con las "condiciones de una forma ideal de vida", porque las exigencias de simetría relativas al uso expresivo e interactivo del lenguaje sólo se refieren al discurso indirectamente, pues directamente lo hacen a la organización de la interacción: para el discurso sólo se admiten hablantes que tengan, como actores, la misma oportunidad de emplear actos de habla representativos, de expresar sus actitudes, sentimientos, intenciones, etc., de forma que los participantes puedan ser sinceros en sus relaciones consigo mismos y puedan hacer sus "naturalezas internas" transparentes a sí mismos y a los otros, y en donde queden excluidos los privilegios en el sentido de normas unilateralmente obligatorias}

verdad) tiene que ser capaz de resistir el examen metateórico, epistemológico y consensual.

El acuerdo racional es producto de una "voluntad racional" (Kant), cuya única fuerza radica en la "peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento"; y el único motivo permisible es la búsqueda cooperativa de la verdad; las coacciones, ya sean abiertas o latentes, conscientes o inconscientes, deben quedar estructuralmente excluidas de la situación del discurso, es decir, tiene que ser una "situación ideal de habla". Habermas sostiene que son los propios rasgos pragmático-universales de la situación ideal de habla los que garantizan la libertad de movimiento de un nivel a otro del discurso. La situación ideal de habla, es una suposición (*Unterstellung*) constitutiva del significado del discurso (es algo intrínseco al sentido mismo de ponernos a discutir); retrospectivamente nos damos cuenta de que es contrafáctica, de que las condiciones del habla efectiva raramente son, si es que alguna vez lo son, las de la situación ideal de habla.

Las limitaciones (de espacio y de tiempo, psicológicas, coacciones extralingüísticas, amenazas, violencia, o asimetría de privilegios, etc.) que excluyen la perfecta realización de las condiciones de la situación ideal de habla no tornan ilegítimo el ideal, un ideal al que podemos aproximarnos más o menos adecuadamente en la realidad y que puede servir como guía para la institucionalización del discurso y como estándar crítico con qué medir cualquier consenso alcanzado y que puede ser parte de la configuración social, como lo son en la actualidad los ideales religiosos, éticos, políticos, cognoscitivos, artísticos, entre otros.

La suposición o anticipación de la situación ideal de habla, no es ni meramente empírica ni una mera ficción, es el fundamento normativo del entendimiento lingüístico, es fundamento anticipado y operante, y no un mero principio regulativo en el sentido de Kant; pues con el primer acto de entendimiento lingüístico tenemos que hacer ya siempre de hecho esa suposición. Las presuposiciones de la comunicación no tienen una fuerza regulativa aun cuando señalan más allá de las condiciones existentes actualmente. Más bien, son suposiciones anticipatorias constitutivas de la práctica lingüística, sin las cuales ésta no podría funcionar o incluso podría degenerar en alguna forma de acción estratégica. La situación ideal de habla podría compararse con una

aparición trascendental, si ésta fuera a la vez condición constitutiva del habla racional; y no en el sentido hegeliano de concepto existente (en donde se usan categorías del entendimiento de forma ajena a la experiencia). Esto implica que la pragmática universal, es decir las normas fundamentales del habla racional, contiene una hipótesis práctica, a saber: si pueden crearse prácticamente las condiciones empíricas para una realización (aunque sea aproximativa) de la forma de vida que esas suposiciones nos permiten barruntar.

En el presente apartado "la pragmática-universal" me propuse revisar los elementos teóricos de la misma, con base en el desarrollo de la teoría de los actos de habla e incluí la justificación de la verdad en el discurso teórico, por lo que, en el apartado siguiente: "la ética discursiva" integro el análisis del discurso práctico con el de la justificación de la moral, tal y como lo propone Habermas.



## 4. LA ETICA DISCURSIVA

Habermas formula su propuesta de "la ética discursiva", siguiendo la alternativa de superar la filosofía del sujeto y el paradigma de la conciencia, reconstruyendo el carácter históricamente situado de la razón, y las formas de interacción preestructuradas en el lenguaje como forma de vida y los procesos acumulativos de aprendizaje<sup>86</sup>. Atribuye a la conciencia moderna desencantada, la pérdida de significado y de valores por la incapacidad de la Ilustración para distinguir la razón instrumental de otras formas de racionalidad, tales como la razón comunicativa, la capacidad de juicio de los sujetos y la argumentación como instrumento para dirimir conflictos en lugar del uso de la violencia.

Su postura se deslinda tanto del idealismo hermenéutico como del empirismo sociológico tratando de superar las limitaciones de su propio lugar en la historia y las limitaciones de su propio contexto, defendiendo una arquitectónica negativa (aquello que ha de evitarse) para la teoría moral, la ética y en general para la filosofía; es decir, su propuesta señala las condiciones mínimas que permitan a los participantes mismos decidir racionalmente e identificar los intereses generalizables, haciendo propia críticamente su historia para conformar su identidad.

Su posición oscila entre el escepticismo que defiende la pluralidad de concepciones del bien moral y la sensibilidad a los contextos históricos; y el universalismo de la ilustración que se extralimita en sus pretensiones excesivas de una razón descontextualizada y vacía. Esta posición intermedia se advierte en la ética discursiva que pretende una fundamentación racional universalista, basada en la *pragmática universal*, que formula una teoría procedimental de la justicia. Habermas entiende la "justicia", no como un asunto material o un valor particular sino como una dimensión de la validez: sólo aquellos principios de

---

<sup>86</sup> Herrera, María (Coord.), Jürgen Habermas: moralidad, ética y política, Ed. Alianza 1993, p. 13. La elaboración de esta sección de la "ética discursiva" la trabajé de acuerdo con el presente texto citado, por lo que se refiere a: I. Los textos de Jürgen Habermas: 1) La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público; 2) Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica; y 3) Jürgen Habermas: moralidad, sociedad y ética. Entrevista con Torben Hviid Nielsen, y II. La recepción crítica: 4) Justificación y aplicación en la ética discursiva de María Herrera Lima; 5) El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política de Thomas McCarthy, y 6) Sobre la condición "metafísica y/o postmetafísica" del sujeto moral de Javier Muguerza. De aquí en adelante citaré como sigue: HerreraM -JH:MEP y las páginas correspondientes.

justicia que pueden ser universalizables pueden ser justificados, y por ende, propuestos como válidos *prima facie*. Es decir, la "justicia" se refiere a aquellas cuestiones que tienen que ver con los intereses generalizables, porque los juicios morales tienen que lograr el acuerdo de todos a quienes afecta, cada uno desde su perspectiva, y no como en el caso de los juicios éticos, sólo desde la perspectiva en que cada uno se entiende a sí mismo y al mundo. Por esto las teorías morales, si adoptan un enfoque cognitivista, son esencialmente teorías de la justicia.

A Habermas le interesa sostener (contra los no cognitivistas) que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente sin reducir las pretensiones de rectitud normativa a pretensiones de verdad. Argumenta que si bien hay diferencias entre la lógica de la argumentación teórica y la práctica, sin embargo las cuestiones práctico-morales también pueden decidirse racionalmente, mediante la fuerza del mejor argumento, manifestación de la "voluntad racional", de un consenso justificado, y en consecuencia "verdadero"<sup>87</sup>.

Habermas considera falsos los supuestos que subyacen a las posiciones tradicionales y precisa su posición al respecto: la primera, desarrollada en la doctrina clásica del derecho natural, afirma que los enunciados normativos son susceptibles de verdad *en el mismo sentido* en que lo son los enunciados descriptivos; la segunda, se ha convertido con el nominalismo y el empirismo, en la concepción hoy dominante y afirma que los enunciados normativos no son susceptibles de verdad<sup>88</sup>.

La fundamentación de la ética discursiva se desarrolla en el discurso práctico, cuya finalidad es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones (justificaciones teóricas) de las normas problemáticas de los actos de habla regulativos, en los cuales, su pretensión es la rectitud. Las normas regulan las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades", por lo que es necesario ponerse de acuerdo en el discurso práctico sobre la justificabilidad de una regulación recomendada de tales oportunidades.

La "ética discursiva" atiende las cuestiones procedimentales y deja a la "teoría crítica" encargada de los procesos de mediación científica y la

---

<sup>87</sup> McCarthy T-TCJH, pp. 359-360

<sup>88</sup> McCarthy T-TCJH, p. 360 {cita de McCarthy: "Wahrheitstheorien", pp. 226-227}

objetivación de los procesos de autoentendimiento. La ética discursiva sitúa al diálogo racional en el lugar que ocupaba la reflexión del sujeto trascendental solitario o individualista del imperativo categórico kantiano. Habermas sustituye este enfoque monológico por una comprensión intersubjetiva, que se reformula así: "debo someter mi máxima a otros con el fin de poner a prueba sus pretensiones de universalidad", y a la vez, toma en cuenta el carácter históricamente "situado" de los sujetos morales. El imperativo categórico es entendido por Habermas como un principio de justificación (o validación), visto como una forma de argumentación racional de normas morales y no como una máxima para la acción; es decir, el principio de universalización es la regla de argumentación, que juega un rol similar al que juega el principio de inducción en los discursos teórico-empíricos. El juicio imparcial debe pasar la prueba de la universalización, esto es, sólo aquellas máximas que "todos pudieran aceptar" podrían ser reconocidas como válidas. Habermas une el concepto kantiano de autolegislación con la idea de que las normas deben ser consideradas desde la perspectiva de todos los que pudieran ser afectados por ellas, para que la aceptación de las mismas pueda ser vista como "racionalmente motivada"<sup>89</sup>.

En el uso "interactivo" del lenguaje, la interacción propuesta y su marco normativo pasan a primer plano; los actos de habla "regulativos" invocan el trasfondo normativo. En este sentido un "acto de habla", en tanto que acción, tiene lugar sobre el trasfondo de normas y valores, de roles e instituciones, de reglas y convenciones reconocidas. La relación establecida (u "ofertada") por el componente realizativo de un acto de habla dado puede ajustarse o ser puesto en cuestión. Si se presentan perturbaciones y la propia legitimidad de la norma invocada es puesta en cuestión nos enfrentamos a diferentes alternativas, como pueden ser: romper la comunicación, pasar a distintas formas de interacción estratégica, o tratar de continuar la interacción sobre una base consensual, entrando en una discusión crítica con el fin de llegar a un acuerdo racional. Optar por una discusión crítica implica, como en el caso del discurso teórico, la voluntad de neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución "correcta"<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> HerreraM -JH:MEP, p. 119

<sup>90</sup> McCarthyT-TCJH, pp. 360-361

Las condiciones del discurso práctico implican que la garantía (*warrant*) que establece la conexión —entre las razones que se aducen y la acción o evaluación problemáticas— es una norma o principio general de acción, por lo que, es la rectitud de la norma que se supone que la acción cumple, lo que es sometido a examen argumentativo. Por consiguiente, la pretensión que ha de fundarse discursivamente es la pretensión vinculada a la “recomendación” de que se adopte una norma o un estándar valorativo<sup>91</sup>. El respaldo que aquí se requiere lo constituye las consecuencias y efectos laterales que puede esperarse que tenga la aplicación de una norma propuesta. La relación entre los enunciados descriptivos acerca de las consecuencias para la satisfacción de necesidades y deseos y los enunciados normativos a los que los primeros han de servir de respaldo, no es deductiva sino que se trata de una evidencia de tipo “casuístico” que convierte a un enunciado en más, o en menos plausible. Se trata de la modalidad pragmática de la fuerza de un argumento y no de la modalidad lógica de la necesidad.

La discontinuidad lógica, entre las consecuencias y efectos de la acción y las normas, es cumplida por el principio de universalizabilidad, debido a que las normas y valores, los roles e instituciones, los principios y convenciones deben su existencia al hecho de ser intersubjetivamente reconocidas como vinculantes o válidas frente a los actores sociales. Por lo que, el consenso alcanzado argumentativamente es una realización procedimental de la universalidad, en donde la función del discurso práctico consiste en examinar qué intereses son capaces de ser compartidos comunicativamente (susceptibles de consenso). Cuando la validez normativa de facto, ya no se considera garantía suficiente de corrección, es cuando podemos entablar una relación crítica frente a la realidad social, para discutir sobre la justificación de la pretensión de validez. En el discurso de la corrección normativa, no tratamos con una naturaleza externa objetivamente existente, sino con un modo de existencia que depende del reconocimiento intersubjetivo, por ello, es más plausible en principio la conexión entre consenso y rectitud que entre consenso y verdad.

---

<sup>91</sup> McCarthy T-TCJH, p. 362 {dice McCarthy en pie de página: Por tanto, en el discurso práctico no es la pretensión de rectitud implícita en la acción original la que es sometida a examen argumentativo, sino la rectitud de la norma que se supone que la acción cumple. La rectitud de una acción es algo que ésta recoge de la rectitud de las normas subyacentes. Por consiguiente, la pretensión que ha de fundarse discursivamente es la pretensión vinculada a la <<recomendación>> de que se adopte una norma o un estándar valorativo... Cf. Ibid (Wahrheitstheorien)., pp. 226 ss. Y UP, pp. 239 ss}

Habermas responde a la sospecha de irracionalidad que se presenta respecto a las necesidades e intereses que los reduce al ámbito de lo prerracional o irracional por pertenecer a la subjetividad, que esta concepción ignora que la naturaleza interna queda integrada en estructuras intersubjetivas de comunicación, dice<sup>92</sup>: los episodios internos se convierten en contenidos intencionales, que sólo pueden estabilizarse en el tiempo de forma reflexiva, es decir, como intenciones recíprocas expectables. De este modo, las sensaciones, necesidades y sentimientos (placer/displacer), se transforman en percepciones, deseos, y goces o padecimientos, que o bien plantean una pretensión de objetividad, o se quedan en meramente subjetivos. Las percepciones de objetos de la experiencia son expresadas siempre como objetivas: como *afirmaciones*. Los deseos pueden ser expresados como objetivos; en tal caso pretenden expresar intereses generalizables, capaces de ser justificados por normas de acción, es decir: como *mandatos*. Paralelamente, los goces, en la medida en que sean objetivables, pueden ser justificados a partir de criterios de evaluación: justo como valoraciones. Afirmaciones (juicios declarativos), preceptos (juicios normativos) y valoraciones (juicios evaluativos) expresan un contenido experiencial objetivo, quedando garantizada la objetividad de la percepción gracias a la estructura intersubjetivamente compartida de los objetos de la experiencia posible, y la objetividad de los preceptos y de las valoraciones merced al carácter intersubjetivamente vinculante de las normas de acción o de los criterios de valoración.

La fuerza generadora de consenso de un argumento radica en la suposición de que el sistema de lenguaje —en el que se interpretan tanto las normas como las necesidades universalmente aceptadas— es adecuado, es decir, aquel que permite aquellas y sólo aquellas interpretaciones de las necesidades, en las que los participantes en el discurso puedan hacer transparente su naturaleza interna y reconocer qué es lo que verdaderamente quieren. El discurso práctico tiene que garantizar que los participantes puedan percatarse de la inadecuación de las interpretaciones tradicionales de las necesidades; tienen que poder desarrollar el sistema de lenguaje que les permita decir qué es lo que quieren en las circunstancias dadas y en relación con las circunstancias

---

<sup>92</sup> McCarthy T-TCJH, p. 364 {McCarthy cita a Habermas: El (Conocimiento e Interés citado más arriba), epílogo, p. 390}

factibles, y qué es lo que deben querer sobre la base de un consenso universal<sup>93</sup>.

La investigación histórica tanto en el ámbito psicológico y sociológico y los estudios críticos al respecto, han demostrado la importancia que tienen los marcos conceptuales para el discurso moral. Estos marcos conceptuales formados a través de las imágenes del mundo (míticas, religiosas, sistemas políticos autoritarios y fundados en principios dogmáticos, irracionales e intuitivos) han demostrado la posibilidad de que se produzcan autoengaños sistemáticos, una conducta conscientemente estratégica y la distorsión inconsciente de la comunicación, que son las razones *prima facie* para negar que el consenso sea un consenso garantizado, resultado de la fuerza de la argumentación. La racionalidad se ha formado a través de la historia como parte del desarrollo cognitivo de la humanidad, alcanzando sus máximos logros en la ciencia, lo cual puede ser una base para estar convencidos de que al aplicar la racionalidad a la formación no sólo de los procesos cognitivos sino también en la formación y desarrollo de las imágenes del mundo, esto se traducirá en el cambio de estructuras psicológicas y sociales que permitan el desarrollo de la ética discursiva, justificada por argumentación racional intersubjetiva.

Habermas trata de desarrollar una noción más comprensiva de racionalidad en su teoría de la competencia comunicativa, para hacer frente a las objeciones de los relativistas quienes no están de acuerdo con aplicar el método científico de la razón teórica a la razón práctica. En contraposición Habermas apela a estándares de racionalidad universales, los cuales implican adoptar inevitablemente una actitud discursiva<sup>94</sup>, pero retomando de Popper —respecto a la discusión sobre

<sup>93</sup> McCarthyT-TCJH, p. 365 {cita de McCarthy: Wahrheitstheorien, pp. 251-252. Dice McCarthy: la racionalidad del discurso práctico está más ligada a la veracidad —la ausencia de engaños o de autoengaños— que la racionalidad del discurso teórico. Habermas sostiene que el lenguaje práctico-moral también ha de considerarse desde un punto de vista evolutivo "como producto de procesos de aprendizaje dependientes de la experiencia". También aquí la relación del lenguaje en que se formula el *warrant* (garantía), con el ámbito de realidad sobre que versa la discusión viene determinada "por un proceso independiente de aprendizaje y desarrollo". Sólo que aquí el proceso en cuestión es el desarrollo de las imágenes del mundo y de los sistemas de moral y derecho. Así como la posibilidad de la inducción se de clarificar a la luz del desarrollo cognitivo, así también la factibilidad de la universalización se basa en un desarrollo de la conciencia político-moral}

<sup>94</sup> McCarthyT-TCJH, p.371 {cita de McCarthy: Cf. K. —Apel, <<Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik>>, en *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, pp. 358-436, y <<Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik: zur Frage ethischer Normen>>, en *Spachpragmatic und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 10-173}

que la validez de los enunciados observacionales usados para falsar las hipótesis nomológicas no puede ser demostrada sino más bien estipulada mediante decisión— el proceso hermenéutico que conduce a tal decisión, similar al proceso de adjudicación, que trabaja hacia atrás y hacia adelante a través, de los hechos ha ser establecidos y de la estructura teórica y las hipótesis a comprobar. Los participantes en una decisión teórica deben compartir un entendimiento del propósito total del proceso de investigación. El acercamiento a la verdad científica abre dos problemas para Habermas: uno concerniente a los aspectos substantivos del conocimiento preteórico que posibilita el que los científicos lleguen a consenso acerca de la relevancia de ciertos enunciados básicos para la evaluación de una teoría dada, y el otro respecto a las características formales que el acuerdo entre los científicos debe tener para poder ser considerado como consenso racional.

Este problema conduce a Habermas a desplazar su idea inicial de la validez basada en el consenso, hacia la teoría de las presuposiciones cuasi-trascendentales de la argumentación y dice que podemos obtener el consenso racional acerca de la validez de los enunciados base únicamente si compartimos, independientemente de las diversas perspectivas teóricas, una orientación preteórica más fundamental. Esta orientación preteórica se deriva de la necesidad de nuestra especie de controlar el proceso natural para la autopreservación y reproducción de la vida social. Existe una experiencia constante de éxito y fracaso de las prácticas a través de las cuales tratamos de transformar el mundo. Esta experiencia preteórica, que posee un estatuto cuasi-trascendental por ser una constante antropológica del desarrollo de la especie humana, provee el estándar intuitivo contra el cual podemos medir la exactitud de la teoría para representar los hechos. El fondo intuitivo constituido por la eficacia técnica experimentada en los contextos cotidianos de la acción es el fundamento común que nos permite alcanzar un acuerdo en la validez de las teorías. La desafortunada primera aproximación teórica de Habermas respecto a la orientación preteórica, establecida como la "situación ideal del habla", es reformulada posteriormente por las "presuposiciones inevitables de la argumentación".

Habermas dice que puede aceptarse "la situación ideal del habla" o "presuposiciones inevitables de la argumentación" como una ley lógica y necesaria, que podría ser aceptada argumentativamente por todos.

Podríamos aceptar que la verdad es aquella que argumentativamente logra consenso racional (bajo las condiciones específicas que le otorgan la fuerza normativa para fundamentar la validez), aunque sea falible y pueda ser superada en cuanto se presente otra verdad argumentativamente mejor. Para justificar este principio, Habermas demuestra a través de un análisis pragmático que cualquier persona que participe en un discurso y niegue las presuposiciones implícitas del discurso especificadas en la "situación ideal del habla" comete una contracción performativa.

Las objeciones a Habermas al respecto son, que si bien este argumento trascendental "*tu quoque*", como Habermas lo llama, tiene, indudablemente cierta fuerza, porque si uno considera el asunto discursivamente, se compromete, al menos mientras lo esté haciendo así, a reconocer determinados estándares de racionalidad, sin embargo, esto no demuestra que la actitud discursiva tenga ella misma una significación universal:

El argumento *tu quoque* trascendental trata de convencer a aquel que se pregunta por la fundamentación de un principio racional de tipo argumentativo de que con su pregunta, si se la entiende bien, ya se ha situado precisamente en el terreno de ese principio... Este argumento *tu quoque* de tipo trascendental puede aplicarse, a mi juicio, no sólo a aquél que (por lo menos una vez) ha participado en una argumentación, sino a cualquier sujeto capaz de lenguaje y de acción. Incluso a aquel que todavía no ha participado nunca en una argumentación podemos tratar de convencerlo con éxito del principio racional apelando al saber intuitivo del que <<desde siempre>> dispone como hablante competente. La idea del habla racional, si se me permite expresarme así, no tiene únicamente sus raíces en las estructuras generales del discurso y de la argumentación, sino en las propias estructuras básicas de la acción lingüística... Quien realice un acto de habla con la finalidad de entenderse, al no tener más remedio que plantear pretensiones de verdad y de rectitud, tiene implícitamente que haber reconocido que su acción remite a la argumentación como única vía de *proseguir* la acción consensual en caso de que las pretensiones de validez planteadas ingenuamente y reconocidas fácticamente se vean problematizadas. En cuanto hacemos explícito el sentido que tienen las pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo, nos percatamos de que ya en la *acción* consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación<sup>95</sup>.

La entrada en una discusión crítica comporta, como dice Habermas, un elemento irreductiblemente decisionista a favor de la racionalidad; toda tentativa de justificar racionalmente (argumentativamente) esta decisión

<sup>95</sup> McCT- TCJH, p. 374 {cita de McCarthy: <<Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs>>, en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976 (versión castellana: <<Dos observaciones en torno al discurso práctico>>, *La reconstrucción del Materialismo histórico*, Madrid, 1981)}



inevitablemente implica un círculo vicioso<sup>96</sup>. Habermas pretende ser capaz de salvar esta sima decisionista, presentando dos argumentos diferentes a favor de la objetividad y de la universalidad de los estándares discursivos de racionalidad: el uno empírico y el otro sistemático. El argumento empírico consiste básicamente en una apelación a la lógica evolutiva subyacente a la adquisición de la competencia comunicativa, basado en los estudios de Piaget sobre el desarrollo del razonamiento lógico, por ejemplo, defienden explícitamente la superioridad comparativa de los sistemas lógicos que se dominan en cada estadio posterior. En cuanto al argumento sistemático implica que el sistema posterior no es simplemente diferente de, sino también una extensión de los sistemas anteriores a los que a la vez presupone. El argumento empírico y el argumento sistemático son, pues, en realidad, dos dimensiones de un mismo argumento a favor del crecimiento y del desarrollo por oposición al mero cambio.

De acuerdo con Habermas, la cuestión de si una norma es universalizable, susceptible de un consenso racional, sólo puede decidirse dialógicamente en un discurso no restringido y no sometido a coacciones. Desde este punto de vista, el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant<sup>97</sup>, desplazando el énfasis de lo que cada cual puede querer a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal. La voluntad racional está ligada a los procesos de comunicación en donde se descubre y forma la voluntad común a través

<sup>96</sup> McCarthy T-TCJH, p. 371 {cita de McCarthy: Cf. *Legitimationsprobleme*, Frankfurt, 1973 (versión castellana: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975), pp. 151-152, nota 160. Cf. Su temprana crítica a Popper sobre el mismo punto en <<Contra un racionalismo menguado de modo positivista>>}

<sup>97</sup> McCT- TCJH, p. 377 {cita de McCarthy: Tal desplazamiento del énfasis aparece con toda claridad cuando se interpreta a Kant desde un punto de vista procedimental. Cf. John Silver, <<Procedural Formalism in Kant's Ethics>>, *Review of Metaphysics*, 28 (1974), pp. 197-236. Silver interpreta el imperativo categórico como la formulación de un procedimiento al que el juicio moral ha de ajustarse para poder ser de recibo. La segunda de las reglas generales de Kant para el juicio es <<ponerse mentalmente en el lugar o punto de vista de otro>>, <<pensar desde el punto de vista de cualquier otro>>. Como señala Silber, lo que aquí interesa a Kant es la <<comunicabilidad universal>>; pero (y esta es la objeción de Habermas) esta comunicabilidad es asegurada en Kant monológicamente. Pensar desde un <<punto de vista universal>> es, en palabras de Silber, una <<especie de experimento mental>>: <<Si en la decisión concerniente a cómo tratar a los otros, uno se ha puesto mentalmente a sí mismo en el lugar de los otros, y ha seguido además los otros principios del juicio, entonces tenemos que *presumir* que el tratamiento de que se hace objeto a los otros acaso esté equivocado, pero no que sea arbitrario, ya que *presumiblemente* las partes afectadas coincidirán (p. 217, el subrayado es mío). El contraste entre mi presunción de que los otros coincidirán con los resultados de mi deliberación y la obtención de un consenso en el diálogo, pone de manifiesto con toda claridad las diferencias entre ambos procedimientos>>}

de normas discursivamente justificables e intereses susceptibles de universalización dentro de un marco de referencia intersubjetivo (dialógico). En donde los deseos, necesidades, apetencias, e intereses individuales no son excluidos sino que se trata de llegar a un acuerdo acerca de ellos

La ética comunicativa asegura la universalidad de las normas permisibles y la autonomía de los sujetos agentes tan sólo mediante el examen y desempeño discursivos de las pretensiones de validez con que se presentan las normas, esto es, admitiendo únicamente como válidas las normas en que todos los afectados se ponen (o podrían ponerse) de acuerdo, sin coacción alguna, como participantes en un discurso cuando entran (o entrarán) en un proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva. Sólo la ética comunicativa garantiza la autonomía, pues sólo ella representa una continuación, "con voluntad y conciencia", del proceso de inserción de los potenciales pulsionales en una estructura comunicativa de la acción, es decir, una continuación, "con voluntad y conciencia", del proceso de socialización<sup>98</sup>.

Habermas sólo especifica un principio de justificación de principios no de normas concretas de acción, sino de la universalizabilidad de los intereses, el consenso racional significa un acuerdo acerca de normas que regulan las oportunidades de satisfacción de las necesidades. Por el contrario, el contenido pertenece a la propia situación de discurso, depende de los rasgos históricos de esa situación, de las condiciones y potenciales de la existencia social en ese momento y lugar. El mismo principio de que los afectados por las normas propuestas han de llegar a un acuerdo racional entre ellos, excluye la posibilidad de legislar de una vez por todas y para todo el mundo.

A la distinción entre forma y contenido también le subyace la concepción kantiana que insiste en que las máximas morales tienen una forma (universalidad) y una materia o fin, sin embargo, como todos los fines particulares han de quedar excluidos como razones determinantes de la acción, el imperativo categórico, cuando se lo especifica con respecto a los fines, toma la forma de una restricción impuesta a los contenidos admisibles de la volición: "un ser racional, al ser por su propia naturaleza un fin, y por tanto, un fin en sí, tiene que servir en toda máxima como

---

<sup>98</sup> McCarthy T-TCJH, p. 379 {cita McCarthy a Habermas: *Legitimationsprobleme*, p. 124}

condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios". Es decir, el único fin específicamente moral, la humanidad, no es un fin a realizar sino un "fin independiente" —una condición restrictiva negativa, que de por sí no especifica ningún contenido particular positivo de la volición.

Esta construcción está a la raíz de la concepción kantiana de la política y del derecho, se ocupan primariamente de asegurar la libertad negativa del hombre (es decir, la libertad respecto a la coacción externa), la cual es una condición necesaria para la libertad positiva (esto es, para la autonomía y la moralidad). La moralidad (es cuestión de motivos internos) en cuanto opuesta a la legalidad (que tiene que ver con acciones externas), exige además que las leyes se obedezcan por deber —y esto es tarea de la libertad; no es algo que pueda conseguirse mediante una legislación externa.

Como el modelo del discurso exige que también los "fines a realizar" sean objeto de racionalización (sean comunicativamente universalizados en la medida en que ello sea posible) y que las normas sociales válidas encarnen esos intereses generalizables, la sima entre legalidad y moralidad se estrecha. En el modelo discursivo de la moralidad y de la política la oposición entre los ámbitos regulados moralmente y los regulados jurídicamente queda relativizada, y la validez de todas las normas queda ligada a la formación discursiva de la voluntad colectiva de todos los potencialmente afectados. Esto no excluye la necesidad de normas coactivas, pues nadie sabe (hoy) en qué medida puede restringirse la agresividad y conseguirse un libre reconocimiento del principio de justificación discursiva<sup>99</sup>. Sólo en este estadio, que por el momento es sólo una construcción, sería la moral estrictamente universal, con lo que dejaría de ser "meramente" moral en el sentido de una distinción entre moral y derecho.

Las consideraciones pragmático-universales de la competencia comunicativa por sí mismas no proporcionan el fundamento teórico normativo que la investigación social requiere, por lo que Habermas recurre a una teoría de la socialización para tender el puente entre la teoría general de la comunicación y la metodología de la investigación social, para lo cual, elabora un marco de referencia integrado, a partir de

---

<sup>99</sup> McCarthy T-TCJH, p. 382 {cita McCarthy a Habermas: Legitimationsprobleme, p.122}

la revisión e interconexión de los diferentes planteamientos en psicolingüística, en psicología cognitiva (incluyendo estudios sobre la conciencia moral), en el psicoanálisis (incluyendo la psicología analítica del yo), y en el interaccionismo social (teorías del rol, etnometólogos y fenomenólogos, entre otros).

Al respecto, Habermas distingue su teoría de la competencia comunicativa, de la competencia lingüística para especificar la dimensión de la acción comunicativa y, por tanto, de la racionalidad y de la realidad: —lenguaje, naturaleza externa, sociedad, naturaleza interna— son las diferentes dimensiones en que una emisión puede tener éxito o fracasar. A estas dimensiones corresponde una función: inteligibilidad, verdad, rectitud, y veracidad, respectivamente, en relación con las cuales el sujeto puede alcanzar distintos grados de autonomía. Habermas propone un marco de referencia psicológico-social que reconstruye un modelo integrado del desarrollo del yo (o del sí mismo) a partir de una reconstrucción de la lógica de Hegel.

Habermas propone una división, de base sistemática, para analizar el proceso interdependiente del desarrollo cognitivo, lingüístico e interactivo, en correspondencia con estas dimensiones, distingue entre competencia cognitiva, lingüística e interactiva, de las cuales reconstruye una secuencia universal de estructuras ordenadas en forma lógico-evolutiva, siguiendo a Piaget, Habermas supone que estas estructuras generales o competencias se forman en una confrontación constructiva a la vez que adaptativa, del sujeto con su entorno, en la que el entorno queda diferenciado en naturaleza externa, lenguaje, y sociedad. Este proceso de aprendizaje formador de estructuras es también un proceso de producción del sí mismo en la medida en que es en él, donde el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto capaz de conocimiento, de habla, y de interacción<sup>100</sup>.

Habermas también trata al yo en términos de un sistema de “deslindes”: la adquisición de las competencias cognoscitiva, lingüística e interactiva significa que se establecen relaciones de complementariedad entre la subjetividad del yo, la objetividad de la naturaleza externa, y la normatividad de la sociedad, y la intersubjetividad del lenguaje”. La

<sup>100</sup> McCarthyT-TCJH, p. 390 (McCarthy cita a Habermas: <<Interaktionskompetens>> pp. 191-192. En la parte 4 de este manuscrito (cf. Nota 6, N.T.), pp. 275 ss., Habermas discute varias <<interdependencias>> entre las tres dimensiones).

subjetividad es la forma en que el sujeto afronta su propia naturaleza interna. Hace experiencia de sí mismo en su subjetividad por medio de "deslindes" en relación con las percepciones, que son objetivas, porque cualquier otra persona percibiría la misma cosa "en mi lugar"; las estructuras normativas, cuya validez cualquier otra persona reconocería o rechazaría "en mi situación"; y las emisiones inteligibles, que son intersubjetivas porque cualquier otro que comparta mi lengua las entendería. Al deslindarse y, en consecuencia, constituirse a sí mismo, el yo se reconoce a sí mismo no sólo como subjetividad, sino como algo que en el conocimiento, en el lenguaje, y en la interacción trasciende al mismo tiempo los límites de la subjetividad. El yo puede identificarse consigo mismo precisamente en la distinción entre lo meramente subjetivo y lo no subjetivo. Desde Hegel, pasando por Freud, hasta Piaget, se ha venido desarrollando la idea de que sujeto y objeto se constituyen recíprocamente, de que el sujeto sólo puede asegurarse de sí mismo en relación con, y por vía de una construcción de, un mundo objetivo. Finalmente es el propio sujeto el que deslinda su subjetividad: los límites con la naturaleza interna, el lenguaje, y la sociedad se establecen y mantienen en virtud de la distinción que efectúa el yo entre la subjetividad de sus vivencias internas, la objetividad de las experiencias, la normatividad de los preceptos y de los valores y la intersubjetividad del lenguaje. Estas distinciones se expresan en la diferenciación de las pretensiones de validez vinculadas a las correspondientes clases de emisiones —por ejemplo, a las aserciones, a las normas y a las evaluaciones en tanto que opuestas a las opiniones, a las inclinaciones y a los sentimientos. En la medida en que estas pretensiones de validez se reconocen y transmiten, pueden quedar incorporadas al espíritu objetivo de una sociedad (como elementos de las imágenes del mundo o de las instituciones)<sup>101</sup>.

Para Habermas, el aspecto central del desarrollo del yo, desde la perspectiva de la teoría social, es el desarrollo de la competencia interactiva, porque es el núcleo de la formación de la identidad y la base del desarrollo de la conciencia moral. La tesis central de Habermas es que la "conciencia moral" es, en el fondo, la capacidad de emplear la competencia interactiva para una resolución consciente de los conflictos moralmente relevantes y que la estructura misma de la interacción establece una relación de, por lo menos, reciprocidad incompleta. Dos

---

<sup>101</sup> McCarthy T-TCJH, p. 391 {cita de McCarthy: <<Interaktionskompetenz>>, escrito en 1974, p. 192}

personas están en una relación de reciprocidad incompleta en la medida en que una sólo puede hacer o esperar  $x$  cuando la otra puede hacer o esperar  $y$ . La reciprocidad es completa cuando ambas partes pueden hacer o esperar lo mismo ( $x = y$ ) en situaciones comparables (por ejemplo, normas del derecho civil)<sup>102</sup>. Todos los sujetos capaces de habla y acción tienen una aprehensión intuitiva de la reciprocidad, ya que ésta pertenece a la estructura misma de la interacción, y en este conocimiento *intuitivo* pueden apoyarse para la resolución consciente de los conflictos morales.

Por ello Habermas, fundamenta su ética discursiva en el habla racional, porque la comunicación se orienta hacia la obtención de un acuerdo, lo que implica inevitablemente el reconocimiento recíproco de las pretensiones de validez (de verdad y rectitud), que cuando éstas se cuestionan, sólo procede desempeñarlas mediante un discurso argumentativo que conduzca a un consenso racionalmente motivado. El análisis pragmático-universal de las condiciones del discurso y del consenso racional muestra que éstos se basan en la suposición de una "situación ideal de habla", caracterizada por una igualdad efectiva de oportunidades de asumir roles dialógicos. Esta imputación inevitable (pero por lo general contrafáctica) es una "ilusión" constitutiva del propio sentido de la argumentación racional; al hacerla, anticipamos una forma de vida caracterizada por una intersubjetividad "pura" (no coaccionada ni menguada por distorsiones). Por tanto, las condiciones pragmático-universales de posibilidad de justificación racional de las normas de acción o de evaluación tienen ellas mismas un carácter normativo. La búsqueda de los principios fundamentales de la moral empieza propiamente con un giro reflexivo, ya que esos principios están incrustados en la misma estructura del discurso práctico.

Habermas sustituye su primera aproximación teórica en la que hablaba de una "situación ideal de diálogo" (ampliamente objetada y criticada), por la de "la comunidad ilimitada de comunicación"<sup>103</sup>, la cual representa "las condiciones de racionalidad necesarias" para la realización exitosa del proceso comunicativo implícitas en las presuposiciones contenidas y abstraídas de las situaciones reales. El sentido del principio moral se explica desde la sustancia de dichas presuposiciones inevitables en

<sup>102</sup> McCarthyT-TCJH, p. 405 {cita de McCarthy: <<Moraleentwicklung>>, escrito en 1974, p. 82}

<sup>103</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 79-116.

común con otros. Deriva de la forma comunicativa del discurso racional mismo, *intuitivamente* se impone a cualquiera que se comprometa con esta forma de reflexión del actuar orientado al entendimiento. Estas presuposiciones son idealizaciones de algo que efectivamente sucede, algo que puede cumplirse, como condiciones necesarias, y que no deben confundirse con la realidad ni tampoco con un futuro proyectado; pero sí debe entenderse esa orientación al entendimiento de la comunicación como "validez trascendente".

En el artículo "*Los usos de la razón práctica*"<sup>104</sup>, Habermas precisa los usos de la razón práctica a partir de la distinción entre cuestiones: pragmáticas, éticas y morales, que fijan su atención respectivamente, en: preceptos de acción técnicos y estratégicos (acción racional con respecto a fines); en consejos clínicos; y, en juicios morales. Es la razón práctica la encargada de fundamentar los imperativos correspondientes. De acuerdo con la distinción anterior, la razón práctica se dirige, según se use bajo los aspectos que la conforman: a fines, lo bueno o lo justo; al arbitrio del actuar racional; a la fuerza de decisión del auténtico realizarse; o a la voluntad libre del sujeto moralmente apto para juzgar.

El discurso práctico-moral se desliga de la perspectiva orientada hacia el éxito y la vida propia, a la que aún permanecen atadas las reflexiones pragmáticas y éticas para incorporar la pluralidad de los actuantes, y de la condición de doble contingencia bajo la cual la realidad de la propia voluntad converge con la realidad del otro. Se origina en este nivel el nuevo problema de la regulación de la vida en común con fines colectivos. La propuesta de Habermas recurre a la distinción metódica entre cuestiones "éticas" y "morales", asignando a cada campo cierto tipo de cuestiones: A la eticidad corresponden problemas de identidad y autoestima, decisiones acerca de la clase de personas que somos o queremos llegar a ser, y en general, a la mayor parte de cuestiones que habrían considerado las doctrinas morales tradicionales. A la moralidad corresponden las máximas universalizables que prescriben igual respeto para todos. La distinción del discurso moral que realiza Habermas, implica también principios diferentes: Primero un discurso de "aplicación" que sigue una regla de inferencia o "principio de adecuación que nos ayuda a elegir entre las normas que asumimos como válidas para

---

<sup>104</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 59-78

atender a un problema dado en una situación particular. Segundo una argumentación de "justificación" que sigue al principio de universalización para conseguir que una máxima pueda lograr el acuerdo de todos los sujetos comprometidos en un diálogo libre de coerción.

Para dar respuesta al cuestionamiento que se le hace a Habermas de cómo puede evitar un *nuevo relativismo* en el nivel ético, si el principio de adecuación toma el lugar de las normas discursivas en las cuestiones de aplicación sensibles a un contexto, Habermas recurre a la lógica de los discursos de aplicación y asume que pueden examinarse tanto desde el punto de vista normativo del filósofo como del teórico legal. Demuestra, apoyándose en las teorías de Dworkin y Klaus Günther<sup>105</sup>, que tanto el principio de adecuación como el de universalización permiten que la imparcialidad sea operativa y que nos apoyemos en razones que puedan contar como buenas para todos en cuanto al tratamiento racional de las cuestiones prácticas, y hacer posible un consenso racionalmente motivado en este campo<sup>106</sup>.

Para Habermas la moralidad de los individuos no se mide exclusivamente por la racionalidad de su forma de vida o por el apego a los juicios morales postconvencionales, como tampoco por el apego a la ética pragmática o normas empíricas de la vida pública de la sociedad. Por el contrario, la liberalidad de una sociedad se puede juzgar por el grado de autoridad moral que expresen las instituciones sociales, políticas, culturales y tradicionales, formadoras de identidad y de las prácticas cotidianas. Por el trato que se le den a los diferentes grupos sociales, minorías, marginados, minusválidos, a los niños y a los ancianos, así como por la significación social de la enfermedad, de la soledad y de la muerte y la tolerancia a las diversas actitudes que se desvían de la norma, como pueden ser, la excentricidad, el peligro y las innovaciones. Por ello, la planificación de la acción, para Habermas, sólo es el medio para determinar los estándares por los cuáles se resolverán en última instancia los conflictos, lo cual significa que no prejuzga la racionalidad de las decisiones de los actores ni tampoco obliga a que se comporten bajo estándares racionales.

<sup>105</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 108 {cita de Torben Hviid Nielsen: K. Günther, "Ein normativer Begriff der Kohärenz", en *Rechtstheorie*, vol. XX, (1989), pp. 163-190}

<sup>106</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 108 {cita de Torben Hviid Nielsen: La conferencia Howison de 1988, texto presentado en la Universidad de Berkeley, California, 1988. "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", artículo incluido en el libro antes citado: HerreraM-JH:MEP}



Habermas defiende su tesis del cognitivismo de la ética discursiva frente a una posible ética social, debido a que la validez de las normas no debe estar dada por el uso empírico social de las mismas, es decir, normas aplicadas por costumbre o convención, sino que por el contrario la validez de las normas debe ser producto de su justificación racional, discursiva y por consenso. Por esta razón, Habermas distingue la pretensión de validez de las máximas de acción. Dice que éstas 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 (discusión 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 P. F. Strawson<sup>107</sup>, 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 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 infravalora 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

<sup>107</sup>HerreraM-JH:MEP, p. 17, cita de la Dra. Herrera: J. Habermas, "P.F. Strawson, Freedom and Resentment", en *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, 1990, pp. 45ss [Existe traducción al español: Libertad y resentimiento, IIF-UNAM, México, 1992].

predisposición para reaccionar e interpretar, que son prerequisites emocionales indispensables para la "adopción de roles". La percepción sensible posibilita el acto cognitivo significativo, se puede convertir en verdadera empatía, y nos abre los ojos a la diferencia, esto es, a la particularidad y la otredad. Sin embargo, aunque los sentimientos morales nos sensibilizan a los fenómenos morales, no tienen el monopolio de la verdad, la justificación y aplicación de las normas corresponde a nuestra capacidad de conocimiento moral, a la razón<sup>108</sup>.

Habermas sustenta su programa de la pragmática universal en la que descansa la ética discursiva, en la contradicción performativa que tomó de Karl-Otto Apel, liberándola de su forma de justificación trascendental, que dice: ningún hablante competente puede evitar avanzar pretensiones de validez ya que el acto de habla mismo en el que anunciara su rechazo "descansaría en presupuestos no contingentes cuyo contenido proposicional estaría en contradicción con el contenido proposicional del acto de habla mismo"<sup>109</sup>. Habermas junto con Apel acude a la contradicción performativa para refutar los contraargumentos escépticos y para identificar los presupuestos inevitables que subyacen a alguna forma de praxis, como la acción comunicativa o la argumentación, para los cuales no existen equivalentes funcionales en nuestra forma de vida.

La contradicción performativa sirve como método para descubrir los presupuestos necesarios de la argumentación y para el examen de su contenido normativo, y para justificar un cierto principio de universalización como un principio moral, se trata de demostrar que las cuestiones práctico-morales pueden en principio ser resueltas acudiendo a razones.

Estos presupuestos pragmáticos necesarios de la argumentación, desempeñan para la ética discursiva el mismo papel que el de la construcción de la "posición original" en la teoría de la justicia de Rawls, sin embargo, ambas posturas no pueden ser resueltas acudiendo por recurso inmediato a la contradicción performativa. Tan pronto el interés individual debe hacerse compatible con el ajeno, los discursos pragmáticos apuntan a la necesidad de establecer acuerdos negociados,

---

<sup>108</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 110-112

<sup>109</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 97

y debido a que la unidad de la razón práctica ya no se puede fundamentar según el modelo kantiano de la unidad de la conciencia trascendental o recurriendo a metadiscursos, Habermas, siguiendo a Peirce y al pragmatismo enfatiza que los problemas poseen siempre algo objetivo. Es decir, en el plano de la moralidad, Habermas parece aceptar una cierta dimensión "objetiva" cuando afirma que los problemas mismos "aportan una fuerza definitoria a la situación y por así decirlo, reclaman nuestro espíritu según su propia lógica"<sup>110</sup>. Y también ha aceptado que el diálogo orientado al entendimiento mutuo no garantiza "resultados", que es falible, y puede ser revisado o modificado. Pero atribuye esto a una "interrupción temporal de la discusión" por toda clase de motivos contingentes: falta de tiempo, desconocimiento de información relevante, etc., pero sostiene que finalmente "sólo alguno de los contendientes puede estar en lo cierto"<sup>111</sup>.

Habermas reconcilia un procedimiento intersubjetivo de validación de las normas (que tiene lugar entre sujetos concretos), con la idea de un consenso universal sobre procedimientos de validación, sobre la base de la interdependencia entre identidades individuales y colectivas apelando a la idea de un cierto "ajuste" o correspondencia entre los intereses (morales) de los individuos, y su interés por preservar el tipo de comunidad en la que el debate racional es posible. Habermas trata de superar la oposición tradicional entre teorías del deber y la justicia y las teorías de la vida buena, proponiendo una distinción entre "moralidad" y "eticidad" y postulando una raíz común a ambos principios; nos dice: "el núcleo común a todas las formas de moralidad puede encontrarse en las imputaciones recíprocas y en las presuposiciones compartidas por los actores cuando buscan lograr un entendimiento en situaciones cotidianas"<sup>112</sup>. Para Habermas, esas presuposiciones compartidas, o presupuestos pragmáticos del lenguaje, contienen una anticipación de las intuiciones morales centrales de la moral tradicional. Habermas aporta como argumento en apoyo de las presuposiciones pragmáticas el hecho histórico de que en la mayor parte de las concepciones históricas de moralidad podemos encontrar alguna idea de reciprocidad y trato imparcial, que pueden resumirse en la fórmula de "igual respeto y reciprocidad", lo que Habermas defiende es elevar a rango de validez universal estos principios.

---

<sup>110</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 77-78

<sup>111</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 92

<sup>112</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 128

La validez universal procedimental de la ética discursiva, argumenta en contra de las virtudes sustantivas porque considera que en la modernidad 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 rechaza el recurrir a conceptos como el de *phrónesis* para solucionar los conflictos, porque no apelan a una facultad de juicio reflexiva sino a una oscura noción de "olfato" o sensibilidad no justificable. La solución de Habermas apunta hacia la formación racional de la voluntad colectiva, la cual se materializa en instituciones, y cuyo análisis se ha dirigido en su trabajo más reciente a la filosofía del derecho.

Pienso que la solución de Habermas busca recuperar el logro de una moral-política o una política-moral, como lo expresa en su artículo "*La soberanía popular como procedimiento*"<sup>113</sup> al hacer el análisis de la revolución francesa y siguiendo el desarrollo de Julius Fröbel<sup>114</sup>, —quien relaciona de manera interesante el principio de la libre discusión con el principio de la mayoría recurriendo a las condiciones de la comunicación para combinar una formación de opinión orientada hacia la verdad con una formación de voluntad mayoritaria—, Habermas utiliza esas mismas instancias, para justificar su propuesta de la ética comunicativa, como son: la comunicación, la libre discusión, y la formación de 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 las mismas, sin embargo creo que las diversas críticas y objeciones que se le hacen a Habermas tienen su fundamento precisamente en la ambigüedad para deslindar el plano de la justificación de las leyes y el plano de la aplicación de las mismas, las cuales no pueden apelar a las mismas instancias.

<sup>113</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 27-58

<sup>114</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 39ss {Habermas dice que antes del escrito de John Stuart Mill "*On Liberty*" (1859), Julius Fröbel, un demócrata del sur de Alemania desarrolló en 1848, en un panfleto, la idea de una voluntad general, concebida con un enfoque no utilitarista y cita de este autor: J. Fröbel, *Monarchie oder Republik, Mannheim, 1948* y J. Fröbel, *System der sozialen Politik, Mannheim, 1947* (Reimpresión, Scientia Verlag, Aalen, 1975)

Habermas precisa la distinción entre la analogía moral con la política constitucional que supone consenso en algunos temas y procedimientos, y dice que no debemos confundir al discurso como un procedimiento para realizar juicios morales o éticos, con los procedimientos legalmente institucionalizados para la formación de la voluntad política, mediados por el discurso. Porque los discursos morales pretenden la vinculación universal cuyos procedimientos combinan la formación de opiniones orientadas a la búsqueda cooperativa de la verdad con el logro de decisiones mayoritarias, a diferencia de las cuestiones políticas que pueden ser capaces de un tratamiento discursivo desde un punto de vista empírico o pragmático. También aquellas comprendidas desde puntos de vista éticos o morales que apuntan a alcanzar decisiones concretas frente a conflictos de interés particulares o de grupo no generalizables, y cuya solución puede ser una negociación, o discursos de autocomprensión, de compromiso o decisiones más o menos justas<sup>115</sup>.

Siguiendo con lo que Fröbel argumenta, éste se atiene al principio rousseauiano de la autonomía: "Una ley sólo es tal para quien la haya hecho o la haya aprobado; para todos los demás será solamente un mandamiento o una orden"<sup>116</sup>. Es decir, las leyes las aprueban los legisladores y todos los demás las aprueban por convicción o por convención y en el caso de no ser aceptadas se puede recurrir a la apelación y contrargumentación de la justificación de dicha ley o leyes.

Fröbel interpreta la decisión mayoritaria como un *acuerdo condicionado*, como el asentimiento dado por la minoría a una praxis que se rige por la voluntad de la mayoría, es decir la minoría no desiste de la aplicación práctica de su convicción hasta en tanto logre hacer valer mejor sus razones y obtenga un número suficiente de votos aprobatorios. El discurso público constituye la instancia mediadora entre razón y voluntad: "La unidad de las convicciones sería una desgracia para el progreso del conocimiento; la unidad de los objetivos es una necesidad en los asuntos que atañen a la sociedad"<sup>117</sup>. La integración mayoritaria de una voluntad uniforme sólo resulta compatible con el "principio de que

<sup>115</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 92

<sup>116</sup> HerreraM-JH:MEP, p.40, {J. Fröbel, *System der sozialen Politik*, op. cit. p.97}

<sup>117</sup> HerreraM-JH:MEP, p.41, {J. Fröbel, *System der sozialen Politik*, op. cit. p.108}

todas las voluntades individuales tienen igual validez"<sup>118</sup> si se combina con el principio de "reducir el error por la vía del convencimiento". Para Fröbel el poder público, ya no reside en un cuerpo o en un soberano, sino que es el medio de un proceso plural de formación de opinión que sustituye al poder por un entendimiento que a su vez motiva racionalmente la decisión mayoritaria. Los principios constitucionales de Fröbel despojan al orden constitucional de todo lo sustancial; de manera rigurosamente postmetafísica no están caracterizados por "derechos naturales", sino simplemente por el procedimiento de formación de opinión y voluntad que garantiza libertades iguales a través de derechos iguales de comunicación y participación. Estas ideas son claramente compatibles con lo que sostiene Habermas, el Estado democrático de derecho se convierte en proyecto; es, a la vez, resultado y catalizador positivo de una racionalización del mundo de la vida que va mucho más allá de lo político. El contenido único de este proyecto es la institucionalización, gradualmente perfeccionada, de los procedimientos de la formación racional de la voluntad colectiva que no pueden prejuzgar los objetivos concretos de los involucrados. Cada paso en este camino tiene efectos de retroalimentación sobre la cultura política; y las formas de vida no podrían surgir sin los efectos no entendidos de la comunicación adecuada a la razón práctica.

Consideraré en la sección final algunas de las principales objeciones esgrimidas contra este programa de fundamentación de la ética discursiva de Habermas.

---

<sup>118</sup> HerreraM-JH:MEP, p.41. {J. Fröbel, *System der sozialen Politik*, op. cit. p.105}

## 5. ALGUNAS CRITICAS AL PROGRAMA DE LA ETICA DISCURSIVA

La ética comunicativa formulada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas es un intento de reformulación del programa kantiano que ha sido influida por el trabajo de filósofos morales, tales como: Kurt Baier, Alan Gewirth, H. M. Hare, Marcuse Singer y Stephen Toulmin en cuanto a la universalizabilidad de la ética, sin embargo, los proyectos más afines a la filosofía moral de Apel y Habermas son principalmente, el constructivismo neo-kantiano de John Rawls y el desarrollo cognitivo de la teoría moral de Lawrence Kohlberg<sup>119</sup>.

Las objeciones al programa de justificación de la ética discursiva de Habermas se concentran principalmente en las implicaciones y consecuencias de los conceptos que fundamentan los principios de universalidad el "consenso racional" y las condiciones contenidas en "la situación ideal del habla", formulación desafortunada y controvertida que posteriormente Habermas cambió, en el ensayo de "Ética del Discurso: Notas sobre un programa de fundamentación"<sup>120</sup>, por el de "las presuposiciones comunicativas universales y necesarias del habla argumentativa".

Para el desarrollo de este análisis decidí retomar las críticas afines al pensamiento de Habermas (para distinguirlas de otras más radicales) y que pueden ser vistas como continuadoras del programa de la ética discursiva, entre ellos podemos mencionar a: McCarthy, Wellmer, Benhabib, Ferrara y otros que por cuestiones de claridad ordenaré de la siguiente manera: 1) Thomas McCarthy (la razón impura y la tercera persona; 2) Albrecht Wellmer<sup>121</sup> (el planteamiento del consenso racional es falso o superfluo); 3) Seyla Benhabib (el universalismo autoconsciente históricamente, y los principios de respeto y de igualdad

<sup>119</sup> Benhabib, Seyla [et al], *Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, en: *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York: Routledge 1995, p. 330 (de aquí en adelante citaré: Benhabib, op. cit.)

<sup>120</sup> Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, tr. Ramón García Cotarelo, Barcelona: Península, 1996.

<sup>121</sup> Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986)

recíproca, y del otro concreto); 4) Alessandro Ferrara<sup>122</sup>, a quien recurri como ejemplo para revisar el concepto de *phrónesis*, por ser una noción central para los neo-aristotélicos, cuyas críticas a Habermas se refieren al rechazo del consenso racional por sus implicaciones cognitivistas e introducen la dimensión prudencial a través del concepto de *phrónesis*; y 5) Lee Whorf quien acusa a Habermas de sustentar un posible eurocentrismo u occidentalismo por recurrir a "las presuposiciones universales implícitas en la gramática universal"<sup>123</sup> a partir de la generalización de las lenguas indoeuropeas, lo cual tampoco permite justificar un criterio unívoco para interpretar las implicaciones de la teoría evolucionista o teoría moral postconvencional. En general el planteamiento de Habermas continua enfrentando las mismas críticas que reciben las éticas formales universales por lo que se refiere a las imputaciones de trivialidad o inconsistencia, así como por limitaciones del programa de Habermas que se originan al igualar el criterio de la verdad con el de la corrección normativa. Por último revisaré algunas de las respuestas que Habermas a ofrecido a sus críticos.

1) Mi acercamiento a Habermas ha sido principalmente a través de Thomas McCarthy quien acepta en lo fundamental la postura de Habermas incluido el carácter reflexivo de la modernidad occidental, por ello es importante considerar algunos de sus señalamientos, debido a que rechaza su racionalismo y formalismo (que pueden ser vacíos) y busca alternativas no sólo más viables empíricamente sino que parten de supuestos antropológicos (y psicológicos) diferentes. McCarthy no sólo ha traducido parte de la obra de Habermas sino que su *Teoría Crítica de Jürgen Habermas* en muchas ocasiones ha profundizado el análisis, distinguido y señalado confusiones conceptuales y ha logrado definir con gran agudeza y profundidad la propuesta de Habermas, por ello a continuación reviso algunas de sus objeciones.

McCarthy se propone demostrar que la concepción del discurso práctico de Habermas mantiene un residuo de la dicotomía kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico, bajo la forma de una tensión entre el razonamiento situado en un contexto y la trascendencia con respecto de

<sup>122</sup> Ferrara, Alessandro, A critique of Habermas's consensus theory of truth, en: *Philosophy & Social Criticism*, Editor David M. Rasmussen, Boston College, 13:1, 1987, pp. 39-68 {citado en adelante Ferra, op. cit.}

<sup>123</sup> McCarthy-TCH, p. 373 {La objeción por parte de Lee Whorf (*Lenguaje, Thought and Reality*, 1956).



situaciones particulares que demanda su modelo de consenso racional. Es decir, McCarthy se propone demostrar que lo que Habermas dice respecto de las necesidades, intereses, y valores, conduce en dirección contraria a sus afirmaciones sobre el consenso racional. Para cuya solución McCarthy sugiere una concepción más flexible y que él considera más útil del acuerdo racionalmente motivado. Su argumento se apoya en el hecho de que en el discurso práctico la articulación de necesidades se apoya en los estándares de valor disponibles; es decir, las necesidades (en tanto que deseos, inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo) son *ya interpretadas* por lo que se relacionan internamente y son inseparables de los valores culturales. El problema es cómo lograr acuerdos universales (esto es, transculturales) superponiéndolos a los valores culturales de los individuos, cuya "fuerza justificadora" proviene de la "interpretación de necesidades" dentro del marco de una herencia cultural común. Amén de que los desacuerdos normativos provienen de desacuerdos acerca de valores, y los valores culturales no cuentan como universales, éstos "sólo pueden ser vistos como plausibles en el contexto de una forma de vida particular"<sup>124</sup>.

McCarthy sostiene su argumentación en el hecho de que la identidad individual es producto de nuestra historia de vida y del contexto en el que nos encontramos inmersos, con lo cual, la crítica racional de los estándares de valor que implica la orientación universal del discurso práctico que Habermas propone, implicaría una crítica a su existencia y por lo mismo una crisis existencial, o bien lo que Habermas pretende es un ideal ilusorio. Es decir, para McCarthy, los modos de comunicación reales no suponen los presupuestos idealizados del discurso práctico que Habermas señala, sino que permanecen íntimamente ligados a los contextos de acción y experiencia, lo cual requeriría que los modos de discusión reflexiva no sustituyeran a la experiencia sino que funcionaran para articularla y guiarla, de manera que la discusión reflexiva permanezca anclada en los contextos de acción y experiencia.

McCarthy sostiene que la regla de argumentación como "principio de universalización" está diseñada para salvar la distancia entre los deseos y sentimientos individuales y de grupo, y las normas cuya validez puede ser aceptada por todos sobre la base de satisfacer el interés común o general. Es decir que el éxito del principio de universalización de

---

<sup>124</sup> HerreraM-JH:MEP, pp. 147-172

Habermas, para poder pasar del "yo quiero" al "nosotros queremos" unificado, depende de que sea posible encontrar "necesidades universalmente aceptadas". Lo cual para McCarthy refleja una tensión entre la realidad de las perspectivas múltiples de valor, y el ideal de un consenso racionalmente motivado, porque en la configuración de perspectivas interpretativas y evaluativas intervienen factores inconscientes que articulan la fuerza simbólica del lenguaje que a su vez determinan los contextos socioculturales.

McCarthy acepta que el sentido intrínseco de la práctica racional es el consenso racional, es decir, que los participantes en el discurso parten de esta presuposición pragmática constitutiva del discurso argumentativo; en otras palabras, de que es posible convencer a otros de nuestras pretensiones de validez para alcanzar un acuerdo; sólo que McCarthy sugiere que esta presuposición subyacente debe combinarse con la perspectiva del observador, que es la que pone de manifiesto la pluralidad irreductible de puntos de vista interpretativos y evaluativos y que, de acuerdo con McCarthy, debilita la suposición espontánea del participante de que es posible llegar a un acuerdo racional.

Por otra parte, en el ámbito de la acción política, McCarthy duda que realmente sea viable un acuerdo basado solamente en razones para alguna concepción del debate público, por lo que sugiere modular la idea de acuerdo racionalmente motivado ofreciendo dos tipos adicionales de variantes como medio para la coordinación social: a) respecto a los desacuerdos, que se refieren a lo que "realmente" constituye el interés general (es decir, lo que es bueno para la comunidad política particular), pueden incluir elementos de conciliación, compromiso, consentimiento, acomodo, y semejantes; así como, que la argumentación (incluida aquella relativa al interés general) pueda desempeñar un papel en la configuración de esas alternativas; y b) en cuanto a los desacuerdos correspondientes a "visiones morales generales y comprensivas diferentes" (como son las comunidades religiosas diferentes), McCarthy señala que es necesario aceptar que existen cuestiones que no pueden ser resueltas por medio de arreglos estratégicos, por consenso racional, ni por formas de autoexamen ético en el sentido que Habermas emplea estos términos; por lo que sería necesario que los participantes reflexivos fueran conscientes de la "particularidad" de concepciones morales generales operantes con arraigo en tradiciones particulares, experiencias y prácticas, es decir, los

participantes reflexivos tendrían que adoptar un enfoque falibilista y considerar a las instituciones y procedimientos políticos básicos de su sociedad como justos, de tal forma podrían ver las decisiones colectivas que surjan de ésta como legítimas, y por ende, como "merecedoras de reconocimiento", aun si estuvieran en desacuerdo con ellas<sup>125</sup>

McCarthy dice que la concepción del discurso práctico de Habermas es demasiado restrictiva para servir de modelo, aun como modelo ideal, para la formación de la voluntad y de procesos colectivos de toma de decisiones en la esfera pública democrática, porque el acuerdo con el trasfondo de la concepción operativa política de justicia que según Habermas es suficiente para motivar racionalmente a los participantes a aprobar aun leyes que vean como poco sabias o injustas, con la esperanza de que tal vez podrán recurrir en algún momento a los mismos recursos para cambiarlas, es decir, Habermas sostiene que en principio y dadas las condiciones empíricas necesarias todos podrían llegar finalmente a un acuerdo (o lo que es lo mismo, que al menos en el ámbito de los principios morales, si no en las leyes positivas, existe sólo una respuesta correcta).

McCarthy por el contrario considera que existen alternativas a la coerción, diferentes al arreglo negociado y al consenso racional: formas de acuerdo razonado entre personas libres e iguales, motivadas por buenas razones, que adoptan formas distintas a las señaladas en su concepción fuerte de argumentación. Para conseguir estos acuerdos, los ciudadanos pueden acudir al debate público con una amplia variedad de expectativas, siendo la posibilidad de acuerdo unánime sólo una de ellas. McCarthy afirma que Habermas a diferencia de Rawls, no apela a ideas implícitas en nuestra cultura política pública, sino que sostiene que las estructuras básicas de la justicia pueden considerarse justificadas

---

<sup>125</sup> HerreraM-JH:MEP, p.170 (cita de McCarthy: Rawls sigue una línea de razonamiento semejante en "The Idea of Overlapping Consensus". Aunque, por supuesto, Habermas vería de manera diferente a la de Rawls la base para dichos consensos. Habermas discute esto bajo el rubro de "legalidad y legitimidad" en *Legitimation Crisis*, pp. 97-102; *The Theory of Communicative Action*, vol. I, pp. 264-267; y en "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", *Kritische Justiz*, 20, (1987) pp. 1-16. [Existe traducción al español: "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?", en Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991]. La tesis fundamental de Habermas es la de que los procedimientos formalmente correctos pueden legitimar decisiones sólo si son parte de un sistema político-legal que es asimismo reconocido como legítimo sobre fundamentos que pueden ser aceptados racionalmente por todos y que para los desacuerdos sólo quedarían formas más o menos sutiles de coerción, por ejemplo, la regla de la mayoría y la amenaza de sanciones legales.

sólo si pudieran ser aceptadas por personas libres e iguales en un discurso práctico.

Otro señalamiento importante que McCarthy sugiere es que la perspectiva de los participantes (presuposición subyacente que quiere reconstruir la pragmática de Habermas) debe combinarse de manera consistente con la perspectiva del observador, que es la que pone de manifiesto la pluralidad irreductible de puntos de vista interpretativos y evaluativos, dice McCarthy que los intérpretes que surgen en culturas pluralistas y que se han educado con unas diferencias culturales e históricas parece que son bastante capaces de comprender las expresiones simbólicas sin tomar partido por su validez —no, por supuesto, como si fueran unos observadores idealmente neutrales, ni tampoco como intérpretes que carecen de un lenguaje, y de estándares propios que sirvan como un punto de partida hermenéutico, sino como individuos cuya primaria y profesional socialización les ha educado para apreciar las diferencias de creencia y práctica, al “recordar las razones (de otra gente)” a la vez que se suspende el juicio con respecto a ellas<sup>126</sup>

Este problema se refiere a la poderosa tesis de Habermas según la cual un intérprete no puede comprender las expresiones simbólicas “sin tomar partido por ellas” (116)<sup>127</sup>, Habermas dice: “los significados, bien estén incorporados en las acciones, instituciones, productos del trabajo, palabras, redes de cooperación o documentos, pueden hacerse accesibles sólo desde dentro. La realidad simbólicamente preestructurada forma un universo que está cerrado herméticamente a la visión de los observadores incapaces de comunicarse; esto es, tendría que seguir siendo incomprensible para ellos. El mundo vital está abierto sólo a los sujetos que hacen uso de su competencia para hablar y actuar. Ellos obtienen acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de los miembros y convirtiéndose ellos mismos así al menos en miembros potenciales” (112).

<sup>126</sup> McCarthyT-HM p. 291.

<sup>127</sup> McCarthyT-HM, Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa en *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, Madrid 1994 pp. 277-304 [de aquí en adelante McCarthyT-HM] {Cita de McCarthy: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, 1981. El primer volumen ha aparecido en traducciones inglesas como *The Theory of Communicative Action, I: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, 1984. Los números que aparecen entre paréntesis en el texto se referirán a la traducción inglesa}

Pero por otro lado, el mismo Habermas provee un punto de apoyo socio-psicológico<sup>128</sup>, que contiene como elemento clave del desarrollo de las estructuras de interacción social la introducción de la perspectiva del observador en el dominio de la interacción. De este modo al aprender a jugar estos papeles sociales

...la reciprocidad de las perspectivas que está destinada a los papeles de comunicación del <<yo>> y <<tú>> puede hacerse ello mismo un objeto. Cada uno de los participantes en la interacción no sólo puede adoptar el papel del otro, sino que también puede saber desde el punto de vista de una tercera persona cómo se conecta recíprocamente su propia perspectiva con la del otro. El concepto de una norma de acción que da derecho a todos los miembros de un grupo social a tener ciertas expectativas de conducta se forma en primer lugar cuando el egocentrismo interactivo ha sido desmantelado hasta cierto punto que el niño objetiva las estructuras recíprocas de expectativa desde el punto de vista de un miembro del grupo que no está implicado realmente. El papel de la comunicación del <<alter>> se divide en el papel del <<alter ego>> —un colega participante— y en el del <<neutral>> que está implicado en la interacción sólo como un observador(21).

Estas reflexiones parecen sostener la existencia de ambas actitudes: mientras nuestra habilidad para comprender una realidad pre-estructurada simbólicamente se basa en nuestras propias competencias como participantes sociales, adquirida así originalmente en una actitud realizadora; tenemos, en efecto, la habilidad (adquirida también socialmente) de adoptar una actitud objetivadora, hipotética respecto a la realidad así comprendida, esto es, para considerarla como un objeto de investigación científica y de control técnico. Desde luego, los hechos sociales no pierden, por tanto, las características que lo diferencian de los hechos puramente físicos<sup>129</sup>

Sin embargo, McCarthy dice que el mismo Habermas no es consistente porque esta postura conlleva parecidos evidentes respecto a la idea de Kant de los "dos puntos de vista" en la sección tercera del *Groundwork*. Sin embargo, no provee una respuesta satisfactoria a la cuestión que originamos sobre la posibilidad (conceptual) de adoptar actitudes diferentes hacia los mismos mundos definidos *formalmente*. Cuando las relaciones sociales se objetivan como hechos, ¿se convierten entonces en elementos del mundo objetivo? ¿o siguen siendo elementos del mundo social, considerados ahora objetivamente?. Me parece dice McCarthy que Habermas cae repetidamente en el modo *material* de referirse a [los mundos] como dominios objeto en el sentido usual,

<sup>128</sup> McCarthyT-HM p. 291 {cita de McCarthy: <<Einführung>> para Die Entwicklung des Ichs, R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler eds., Colonia, 1977}

<sup>129</sup> McCarthyT-HM, op. cit. p. 295

situación que deja sin resolver aspectos problemáticos en la definición y ubicación de las ciencias hermenéutico-históricas, la teoría social crítica y más grave aún respecto del mundo vital, que tal como ha sido definido no puede pertenecer a ninguno de los tres mundos; y, sin embargo, se le hace referencia como el dominio objeto de las ciencias sociales<sup>130</sup>. Razón por la cual McCarthy sugiere que se adopte la actitud complementaria de un observador respecto a las relaciones interpersonales que se entiende que están reglamentadas normativamente. Una complementariedad e integración parecidas de los puntos de vista, o de las actitudes, parece que está implicada en alguna de las teorías, técnicas, e incluso en las terapias que han sido desarrolladas para estudiar la naturaleza interior<sup>131</sup>

2) Albrecht Wellmer, Agner Heller, Beckermann and O. Höffe, entre otros han expresado fuertes críticas a la ética comunicativa, en cuanto al principio "U" como procedimiento de prueba para lo que es intersubjetivamente permisible, por ser este principio demasiado indefinido, complejo y completamente contraintuitivo, señalando las implicaciones de circularidad, inconsistencia y superfluidad. Heller dice que este principio "U" de Habermas no proporciona ninguna guía positiva, sino más bien lo único que podemos obtener es una limitación substantiva de nuestras intuiciones intelectuales: "nosotros, como individuos sólo deberíamos pretender la validez universal de aquellas normas morales que pudiéramos asumir podrían ser aceptadas por todos como válidas en una situación ideal de reciprocidad simétrica". Heller argumenta que la teoría habermasiana no se salva porque es una teoría de "legitimación más que una teoría de validación"<sup>132</sup>. Wellmer critica la impresión de paradoja del criterio consensual de la verdad, el cual sería tanto falso como superfluo y que si interpretamos el principio universal "U" como una explicación de nuestro preentendimiento de la validez moral, entonces esto significa que en nuestras convicciones morales y en nuestros juicios morales únicamente tales juicios, que son los que producen las consecuencias y los efectos colaterales derivadas de la aplicación general de una determinada norma, podrán ser libremente

<sup>130</sup> McCarthyT-HM, op. cit. p. 295

<sup>131</sup> McCarthyT-HM, op. cit. p. 297

<sup>132</sup> Benhabib, op. cit. p. 343 {cita de Benhabib: Agner Heller, "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal" in *Thesis Eleven*, no. 10/11 (1984-85), pp. 5-17, here p. 7; see also Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986); Otfried Höffe, "Kantian Skepticism Toward the Transcendental Ethics of Communication" in Benhabib op. cit.

aceptados por todos, lo cual para Wellmer convierte la justificación del juicio moral en una quimera.

Respecto a la conceptualización de la pretensión de validez del consenso racional y del criterio de verdad, A. Wellmer critica a Habermas con relación a tres aspectos diferentes: a) la noción de "consenso racional" no puede ser definida en términos formales; b) la racionalidad del consenso sobre la validez de una afirmación no debería confundirse con la noción de verdad; y c) el consenso racional no puede funcionar como criterio de la verdad.

Wellmer dice que la teoría de la verdad de Habermas parece plausible, porque él elabora el asunto de la validez únicamente desde la perspectiva del participante<sup>133</sup> en una situación ideal del habla. Llamamos racional el acuerdo sobre la verdad de una afirmación dependiendo de si justificamos "las razones" para aceptarlo como válido. El criterio para la verdad que Habermas propone, es correcto en el sentido débil y obvio de que es parte del concepto del consenso racional, de que dicho consenso descansa en "buenos fundamentos" y en nada más.

Esto sólo tiene sentido, desde la perspectiva del participante porque desde la perspectiva de la tercera-persona las cosas son diferentes, lo que se considera como "buenas razones" puede posteriormente probar ser erróneo o decepcionante, y este descubrimiento no puede igualarse al descubrimiento de que las condiciones de la situación ideal del habla fueron violadas. Es decir, desde el punto de vista de la tercera persona no se puede inferir de la falsedad de una afirmación que el consenso sobre su validez no era racional, ni tampoco se puede derivar de la cualidad racional del consenso sobre cierto argumento la verdad de la afirmación, a menos que uno presuponga que el participante en la situación ideal estuviera dotado de una competencia especial para juzgar sobre el asunto correspondiente. Luego entonces, dice Wellmer, no podemos seguir llamando a esta caracterización de la situación ideal del habla una caracterización formal. Como vimos anteriormente, McCarthy coincide con esta crítica y sugiere la forma de superar las inconsistencias

---

<sup>133</sup> Ferrara, op. cit. La teoría consensual de la verdad se referiría a la forma en que reconciliamos, en nuestro entendimiento de la verdad, la percepción de la primera-persona, referente a la validez atemporal de los enunciados o de las teorías que llamamos verdaderas con la realización de la tercera-persona que implica la falibilidad de nuestro conocimiento.

que el planteamiento de Habermas ocasiona al respecto y que también ha sido trabajado por otros críticos<sup>134</sup>.

Para Wellmer la teoría consensual de la verdad presentada por Habermas conduce a la siguiente aporía: o bien —la afirmación es verdadera porque existe un consenso de *facto* acerca de su validez (lo cual es insostenible), o bien — lo que hace verdadera a una afirmación es la existencia de consenso acerca de su verdad entre todos los participantes competentes de la situación ideal de habla, pero entonces esta es otra forma de decir que hay consenso porque la afirmación es verdadera. Desde este punto de vista, la teoría consensual de la verdad no es falsa sino superflua. La crítica de Wellmer es que la noción de consenso racional no puede operar como criterio de verdad. Su objeción se puede resolver por ambos lados, incluyendo la perspectiva del observador y la del participante. Wellmer propone para salvar esta objeción “una relación analítica más fuerte entre el consenso racional y la verdad” sin embargo, Wellmer tampoco le da solución porque dice que la solución adoptada del consenso racional llegaría a ser sobre un eterno y siempre repetible consenso, sin embargo recomienda que interpretemos los ideales del “consenso racional” o del “acuerdo” como principios regulativos, pero esto en la solución de problemas morales *reales* bajo condiciones morales reales, “sólo podemos pensar aquello que la persona razonable, los jueces competentes o los afectados por nuestras acciones dirían si fueran suficientemente razonables, de buena voluntad y competentes para juzgar”<sup>135</sup>.

3) En las últimas décadas, los debates y controversias más recientes que ha enfrentado la ética comunicativa han sido formulados por pensadores influidos por Aristóteles y Hegel en contra de las teorías éticas de estilo kantiano, conocidos como neo-aristotélicos o neo-hegelianos. Tanto Apel como Habermas admiten que las lecciones de las críticas hegelianas al programa moral kantiano no pueden ser ignoradas y que ellos han integrado exitosamente dichas lecciones en la ética comunicativa.

---

<sup>134</sup> McCarthy, Thomas, op. cit. p.291 {cita de McCarthy: Vid. La crítica propuesta por Herbert Schnadelbach en la revisión que hace de *La Theorie des Kommunikativen Handelns* titulada <<Transformation der Kritischen Theorie>>}

<sup>135</sup> Benhabib, op. cit. p. 344



Seyla Benhabib retoma esta serie de objeciones y controversias que enfrenta la ética comunicativa y argumenta que provienen de concepciones que ella describe, como "neo-aristotelismo y "neo-hegelianismo". Al respecto señala que en discusiones recientes, particularmente en el contexto alemán, el neo-aristotelismo se ha usado para referirse a tres diferentes corrientes de análisis social y argumentación filosófica como son: a) los diagnósticos sociales neoconservadores cuyos exponentes principales son Robert Spaemann<sup>136</sup> y Allan Bloom<sup>137</sup> entre otros; b) los "comunitaristas" quienes lamentan el declive de la moral y la política comunitaria en las sociedades contemporáneas, pensadores como Alasdair McIntyre<sup>138</sup>, Michael Sandel<sup>139</sup>, Charles Taylor<sup>140</sup> y Michael Walzer<sup>141</sup>; y c) la ética filosófico-hermenéutica centrada en el modelo aristotélico de *phrónesis*, modelo retomado por Hans-Georg Gadamer<sup>142</sup>, como una forma de situar y contextualizar la sensibilización de los juicios particulares. De la crítica de Hegel a Kant, Gadamer retoma la idea de que todo formalismo presupone un contexto del cual se abstrae y no existe ética formal que no contenga algunas presuposiciones materiales referentes al (sí mismo)*self* y a las instituciones sociales, así como no puede haber entendimiento que no esté situado en algún contexto histórico, por lo tanto no puede haber un "punto de vista moral" que no dependa de un *ethos* compartido. Como lo demuestra el punto de vista moral kantiano que sólo es inteligible a la luz de las revoluciones de la modernidad y del establecimiento de la libertad como principio del mundo moderno.

Benhabib dice que a pesar de todo, las objeciones anteriores no han tenido éxito para darle el golpe de gracia a la teoría ética universalista dialógicamente reformulada y que un intercambio serio entre la teoría ética universalista, que padece tanto del individualismo metodológico como del ahistoricismo de la ética tradicional kantiana y de la hermenéutica neo-aristotélica puede conducirnos a ver que algunas

<sup>136</sup> Spaeman, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona: EUNSA, 1993, versión española y prof. José María Yanguas y *Basic Moral Concepts* tr. T.J. Armstrong, London: Routledge 1989.

<sup>137</sup> Bloom, Allan, *Gigantes y enanos: Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de occidente*, Buenos Aires: Gedisa, 1991.

<sup>138</sup> McIntyre, Alasdair, *Revisions: Changing perspectives in moral philosophy*, Notre Dame, Indiana: Universidad de Notre Dame, 1983

<sup>139</sup> Sandel, Michael J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000.

<sup>140</sup> Taylor, Charles [et. al] *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton, N.J.: Universidad de Princeton, 1994.

<sup>141</sup> Walzer, Michel, *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*, Oxford: M. Robertson, 1983

<sup>142</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975

oposiciones tradicionales y exclusiones de la filosofía moral ya no son convincentes, como pueden ser aquellas entre universalismo e historicismo; la ética de los principios o del juicio contextual; y la ética cognitiva o de la motivación moral<sup>143</sup>.

Por lo que se refiere al universalismo de la ética comunicativa, las objeciones que se hacen con mayor insistencia se encuentran las que se refieren a su reduccionismo o manera estrecha de entender la moral, es decir: en cuanto a que es deontológica, cognitivista y formalista, porque su objetivo central se constriñe a la justicia<sup>144</sup>, lo cual lleva a cuestionar principalmente el principio de universalizabilidad porque se enfrenta a la disyuntiva de ser, o bien inconsistente o bien vacío. Hegel ya había dicho que el procedimiento formal de la universalizabilidad puede producir pero no determinar la prueba de la corrección moral de una máxima y admite que se debe presuponer alguna concepción mínima de "bienes y deseos humanos" compartidos que funjan como objetivos de la acción para poder comparar los principios de la acción con las mencionadas presuposiciones. Esta línea de respuesta ha debilitado la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía porque acepta que las metas de la acción pueden provenir de dictados contingentes de la naturaleza humana, más que de dictados de la razón práctica pura exclusivamente. Al respecto, la lista de "bienes básicos" que propone John Rawls<sup>145</sup> es el mejor ejemplo de la introducción de presuposiciones materiales acerca de los deseos humanos, en el argumento de universalizabilidad. La prueba de universalización se refiere a los principios que guían la distribución de los "bienes básicos" mencionados y no acerca de si preferimos elegir unos bienes o deseos respecto de otros.

Seyla Benhabib retoma las críticas al formalismo y al reduccionismo que afectan a las premisas sustantivas de los modelos del discurso práctico y del modelo de la "comunidad ideal de comunicación" por sus implicaciones de trivialidad e inconsistencia. Considera que "las

<sup>143</sup> Benhabib, op. cit., p. 334

<sup>144</sup> HerreraM -JH:MEP, p. 140. La Dra. María Herrera rechaza reducir el ámbito de la moralidad a cuestiones de justicia, propone la necesidad de tematizar el problema de las diferencias constitutivas de los sujetos morales, sugiriendo introducir como "universal pragmático" en las presuposiciones del lenguaje, el "reconocimiento" como una regla moral, dado que el acto comunicativo requiere no sólo de la comprensión de los enunciados lingüísticos, sino de su "aceptación", o en términos de Habermas, el reconocimiento de su corrección normativa.

<sup>145</sup> Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972

presuposiciones universales y necesarias de la comunicación del habla argumentativa” contienen supuestos éticos fuertes, porque exigen: 1) que reconozcamos el derecho de todos los seres capaces de habla y acción a ser participantes en la conversación moral — que Benhabib identifica como “el principio moral universal de respeto”; y 2) las condiciones de la conversación que establecen derechos simétricos para cada persona de usar actos de habla diversos...— a este Benhabib lo llama “el principio de igualdad recíproca”, ambos principios tienen un contenido normativo que antecede a las presuposiciones de la situación de la argumentación y al argumento moral mismo<sup>146</sup>. Luego entonces el problema es cómo superar la circularidad, si la pretensión de justificación moral es tanto pretensión como condición anticipada al mismo tiempo.

Habermas rechaza la solución para superar el dilema de circularidad o inconsistencia que ofrece la justificación fuerte a la que Apel recurre, que acepta que las presuposiciones de la argumentación no pueden ser cuestionadas sin caer en la contradicción performativa y que por otro lado tampoco pueden ser justificadas deductivamente sin caer en petición de principio, luego entonces Apel reconoce que pertenecen a aquellas presuposiciones pragmáticas trascendentales de la argumentación que ya siempre aceptamos para que el juego del lenguaje de la argumentación sea significativo. Habermas argumenta que no es necesario recurrir a la “develación” mediante un acto de autorreflexión trascendental, sino que es posible aceptarlas como “presuposiciones pragmáticas universales” de los actos de habla correspondientes al *know-how* (o competencia moral) de los agentes en la etapa moral postconvencional. Benhabib argumenta que la descripción de Habermas de los imperativos morales universales no es aceptable ni adecuada, primero porque no existe un criterio unívoco respecto a las implicaciones del evolucionismo y de la teoría del desarrollo, y al mismo tiempo existen actualmente diferentes alternativas que cuestionan la pretendida universalidad.

Benhabib propone superar el formalismo habermasiano apelando al “universalismo autoconciente históricamente”, en donde los principios de respeto universal e igualdad recíproca constituyen desde el punto de vista moral la conciencia filosófica dentro del horizonte normativo hermenéutico de la modernidad, sin embargo estos principios no son los

---

<sup>146</sup> Benhabib, op. cit. p. 337

únicos imperativos categóricos reconocibles ni tampoco son presuposiciones trascendentales irrefutables y unívocas. Argumenta que estos principios se reconstruyen mediante un proceso de "equilibrio reflexivo" en términos Rawlsianos, en donde el filósofo analiza, pule y juzga las intuiciones morales culturalmente definidas a través de principios filosóficos articulados para obtener al final de dicho proceso del equilibrio reflexivo una "sólida descripción" de las presuposiciones morales del horizonte cultural de la modernidad. La idea subyacente de las éticas universalistas es la "Regla de Oro" tradicional que dice: "No hagas a otros lo que no quieres que ellos hagan a tí", el principio de universalidad ordena la reversibilidad de las perspectivas entre los miembros de "la comunidad moral" y requiere que juzguemos desde el punto de vista de los otros. Dicha reversibilidad es esencial para unir los lazos de la reciprocidad que vinculan a las comunidades humanas.

Benhabib considera que la respuesta de Wellmer, que ya mencioné anteriormente, debilita la distinción entre justificación y contextualización y coloca a la prueba de la validación del juicio moral como un asunto de *prhonesis* exclusivamente; a diferencia de él, Benhabib argumenta que la contextualización es absolutamente crucial para el juicio moral en situaciones reales y pretende descubrir si dentro del procedimiento del discurso ético existe alguna guía que pudiera establecer una "limitación substantiva a nuestras intuiciones intelectuales" en el sentido de un criterio necesario aun cuando no suficiente, que en su opinión sería completamente suficiente para una teoría moral universal que fuera autoconciente del horizonte histórico de la modernidad en el que se sitúa.

Por el momento, ella sugiere que actualmente el principio "U" es redundante en la teoría habermasiana y sólo ofrece escasas e imprecisas consecuencias derivadas de las premisas básicas del discurso ético. El problema de las teorías consensuales es que el acuerdo nunca puede ser un criterio de nada, ni de la verdad ni de la validez moral; más bien el interés filosófico se refiere a la racionalidad del procedimiento para lograr el acuerdo, por lo que debemos interpretar el consenso no como una meta-fin sino como un proceso para la generación cooperativa de la verdad o la validez. La propuesta de Benhabib es que la intuición fundamental subyacente a los procedimientos modernos de la universalizabilidad no es que todos pudieran o llegaran a lograr el acuerdo sobre el mismo conjunto de

principios sino que estos principios hayan sido adoptados como resultado de un procedimiento, ya sea a través de razonamiento moral o debate público, que estuvieran dispuestos a considerar como "razonable y justo". No es el *resultado* del proceso del juicio moral lo que cuenta sino el procedimiento para lograr tal juicio el que juega un papel en su validación y validez moral. Es decir, para superar la confusión consecuencialista de Habermas, Benhabib propone asumir el "consenso como procedimiento" y que "los imperativos normativos" sean los principios de respeto universal e igualdad recíproca que son suficientes para realizar la pretensión del principio "U"<sup>147</sup>, en esta forma la universalizabilidad no sólo es un procedimiento formal sino que también involucra la proyección utópica de una forma de vida.

El giro que implica trasladar la prueba moral en la ética comunicativa del consenso hacia la idea del desarrollo moral de la conversación, consiste en que empezamos a preguntarnos no sobre aquello que podríamos llegar a acuerdo como resultado del discurso práctico que sea moralmente permisible o prohibido sino sobre aquello que es permitido o incluso necesario para poder continuar y sostener una práctica de la conversación moral entre nosotros. Por lo tanto el énfasis recae ahora no en el acuerdo racional sino en conservar las prácticas normativas y relaciones morales dentro de las cuales el acuerdo razonado como forma de vida puede florecer y continuar.

4) Retomo las objeciones de Alessandro Ferrara a Habermas porque la defensa del concepto de *phrónesis* representa un vínculo con las críticas neo-aristotélicas debido a que ambas posturas renuevan dicha noción para defender la dimensión prudencial de la moralidad, pretensión que es opuesta al planteamiento de Habermas. Inicio el análisis de Ferrara al concepto básico "de la situación ideal del habla" y las implicaciones de las condiciones para evaluar el consenso racional, porque de las debilidades que encuentra en la propuesta de Habermas parte Ferrara para introducir la noción de *phrónesis*, a manera de solución. Considero que la crítica de Ferrara es aceptable y la sustenta correctamente, sin embargo no comparto la solución que propone porque, como bien lo señala la Dra. María Herrera, la *phrónesis* es un procedimiento de decisión no un criterio de verdad.

---

<sup>147</sup> Benhabib, Seyla, op. cit. p. 345

Ferrara dice que Habermas al fundamentar la validez de la pretensión del consenso racional en el consenso logrado en la situación ideal del habla, corre el riesgo de o bien caer en una regresión al infinito o a tener que adoptar un argumento trascendental más fuerte que pudiera exentar a "la situación ideal de habla" de la necesidad de ser ella misma validada en el discurso ideal, debido a que paradójicamente sólo el consenso logrado en la situación ideal del habla es racional. Esta objeción ya es inaplicable desde que Habermas en "Ética del Discurso: Notas sobre un programa de fundamentación" supera el dilema de las dos alternativas inaceptables, demostrando a través de un análisis pragmático que cualquier persona que participe en un discurso y niegue las presuposiciones implícitas del discurso especificadas en la "situación ideal del habla" comete una contracción performativa. Al respecto, Ferrara sostiene que Habermas evita la objeción de circularidad sin pagar el precio de tener que recurrir a una noción trascendental o a *priori* más fuerte para el *status* de las presuposiciones del discurso. Sin embargo, para Ferrara las hipótesis reconstructivas pueden, de hecho, ser empíricamente falsadas a través de la producción de expresiones que violen las reglas implícitas del discurso y que al menos en alguna cultura o periodo histórico no han sido consideradas como contradicciones performativas.

La objeción principal de Ferrara es que la teoría de Habermas no es plausible por la ambigüedad inherente a su concepto central de la situación ideal del habla, porque la verdad de una afirmación depende de la cualidad racional de nuestro consenso acerca de la solidez de la pretensión de validez implícita en ella y, por otro lado, la cualidad racional del consenso depende de la medida en la que el contexto actual satisface las condiciones que definen la situación ideal del habla. Al mismo tiempo, lo que subyace a la situación ideal del habla es una colección de por lo menos cuatro requisitos: participación libre, igualdad de oportunidades para continuar o terminar un discurso, igualdad de status e igual grado de sinceridad y motivaciones de cooperación.

Estos cuatro requisitos se convierten en un complejo de criterios distintos para la racionalidad del consenso y en ausencia de alguna jerarquización *a priori* de los varios requisitos, la situación ideal de habla no puede cumplir su propósito como criterio unívoco para evaluar la cualidad racional del consenso. Ferrara señala que algunas de estas condiciones son ambiguas por sí mismas. Dice, por ejemplo, que se trata tanto de la

igualdad de derechos para usar actos de habla constatativos como de la igualdad de oportunidades actuales para usar actos de habla, razón por la cual, no es claro si debemos considerar más racional el acuerdo que emerge de una situación en la que discuten más participantes durante menos tiempo o el acuerdo que resulta de discusiones entre menos gente que fue capaz de prologar el asunto durante más tiempo.

Por otro lado, podemos tener dos contextos de debate científico en los cuales el consenso fue aceptado eventualmente, pero en la primera situación los participantes fueron motivados exclusivamente por una búsqueda cooperativa de la verdad a pesar de que sus relaciones eran profundamente asimétricas, mientras que en el segundo caso los participantes tenían casi las mismas oportunidades para utilizar las diferentes clases de actos de habla, sin embargo se conducían más estratégicamente. También en estos casos sería difícil para la teoría de Habermas indicar cuál instancia del consenso debería ser considerada como más racional.

Dice Ferrara que para asegurarnos de que esta objeción aplica también para la versión débil de la teoría consensual de la verdad de los escritos más recientes de Habermas, es decir, si tomamos el consenso no como un criterio para establecer la verdad, sino sólo como un signo moderado de la validez de nuestra convicción; sin embargo, necesitamos evaluar hasta dónde el consenso es racional para determinar qué tan justificados estamos para sostener nuestra creencia. Para superar la dificultad, Habermas tendría, en opinión de Ferrara, que recurrir a la noción de *phrónesis*, entendida en este caso como la habilidad para reconocer cuál combinación entre diferentes factores representa la mejor aproximación a la situación ideal del habla, Habermas por el contrario rechaza recurrir a conceptos como el de *phrónesis* porque no apelan a una facultad de juicio reflexiva, que subsume los casos bajo reglas, sino a un oscuro concepto de "olfato" para sortear problemas<sup>148</sup>.

De acuerdo con Ferrara, el problema deriva de la pretensión de Habermas de mantener una posición intermedia, entre el objetivismo empirista y el relativismo que renuncian a la noción normativa de la verdad, sin embargo Habermas cae del lado objetivista a pesar de su actitud crítica hacia la epistemología empirista porque comparte con ellos

---

<sup>148</sup> HerreraM-JH:MEP, p. 77 {cita de J. Habermas en: Los usos de la razón práctica}

una fuerte aversión en contra de la dimensión prudencial de la verdad y el concepto respectivo de *phrónesis*. Habermas comparte con "sus adversarios objetivistas" la intención de purificar el proceso de todos los elementos "subjetivos" ya que considera que los procedimientos deben ser producto de la lógica del discurso. A criterio de Ferrara, el rechazo de la dimensión prudencial de la validez dentro de la teoría de la verdad genera serias debilidades en el análisis de Habermas, los cuales se hacen evidentes cuando la teoría de Habermas se considera en el nivel de la elección entre paradigmas.

Al respecto, Ferrara retoma el análisis que hace Kuhn (en *La Estructura de las Revoluciones Científicas*)<sup>149</sup> y que nunca fue considerado realmente por Habermas; ya en la introducción señalamos que el mismo McCarthy coincide con esta omisión por parte de Habermas a pesar de que el libro de Kuhn fue traducido al alemán para una serie de la que Habermas es editor, sus referencias a él son escasas, sospecho dice McCarthy que es porque se sintió incómodo ante las propensiones relativistas de la formulación original de Kuhn<sup>150</sup>. Ferrara dice que Kuhn señala las decisiones de validez inter-teóricas (la elección entre la visión astronómica Ptolomeica y la Copernicana) como opuestas a las decisiones intra-teóricas (la decisión entre dos formulas del movimiento planetario), que no pueden ser explicadas en términos de correspondencia sino que tienen que ser vistas como resultado de un enfrentamiento entre paradigmas a ser reconocidos, mediante la disputa y conquista en el desenvolvimiento del consenso dentro de la comunidad de científicos.

En momentos de crisis la elección de una teoría sobre su oponente involucra la preferencia de una combinación específica de los cinco valores científicos: de exactitud, competencia, consistencia, simplicidad y productividad y en la ausencia obvia de un criterio a priori para jerarquizar estos valores para encontrar cuál solución teórica ofrece la mejor combinación posible, entonces es necesaria la habilidad para juzgar y sopesar valores, que, de acuerdo con Ferrara es a lo que se llama *phrónesis*<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Ferrara, op. cit, p. 55 {cita de Ferrara: T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1974 (1962), Chicago, The University of Chicago Press, pp. 148-9 and *The Essential Tension*, 1977, Chicago, The University of Chicago Press, p. 338}

<sup>150</sup> McCarthyT-TCJH, p. 66

<sup>151</sup> A diferencia de Ferrera, la postura de Kuhn, respecto al cambio de paradigma y los compromisos constitutivos de los valores de la ciencia, se refiere a las críticas de relativismo de que se le acusaba.



Ferrara dice que es relativamente indudable para nosotros decir que el poder explicativo, y así el potencial para el control técnico de la naturaleza, inherente a la física de Newton es superior que el de la física aristotélica. Sin embargo, para los científicos que tuvieron que elegir el nuevo paradigma no eran tan claras las ventajas que ofrecía el nuevo paradigma como lo es ahora para nosotros; la elección de dichos científicos tuvo que basarse en "buenas razones" cuyo poder o fuerza rebasó los cánones científicos de su tiempo. Las innovaciones científicas, en este sentido, son como los individuos históricos universales de la filosofía de la historia de Hegel, quienes trascendían el horizonte de los cánones normales y de los significados y creaban nuevos significados que de acuerdo con los estándares vigentes, aparecían como que infringían "lo razonable".

Ferrara argumenta que aquello que hace a una teoría válida y a un enunciado verdadero dentro de una teoría es el consenso en su habilidad para maximizar el potencial de la especie para el control técnico de la naturaleza y que esta habilidad para maximizar el potencial se da por aceptada si el paradigma completo es reconocido como válido, pero por el contrario, si la afirmación o la teoría asumida se vincula a un paradigma aun no aceptado, se convierte en una cuestión de *phrónesis* el poder identificarla. Por nuestra parte podemos cuestionar si realmente es válida la analogía entre estos campos al grado de poder llevar la idea de la *phrónesis* al terreno de las decisiones científicas.

*Phrónesis* significa la habilidad requerida para tomar una buena decisión ética, las características que la distinguen son: que la elección correcta no se puede deducir de principios a priori y sin embargo existe una clara intuición de cuál opción es la mejor; tampoco puede demostrarse sino sólo ilustrarse y será entendida en el grado en el que se posea o se adquiera la suficiente *phrónesis*. Lo "mejor" de la mejor alternativa es únicamente un potencial que se confirma con el tiempo y de acuerdo con

---

Kuhn se ve presionado para aclarar que el desplazamiento de compromisos profesionales que el cambio de paradigma comporta, lo considera gobernado en parte por un compromiso de raíces profundas con los valores constitutivos de la ciencia, es decir, que los valores compartidos por los miembros de una comunidad científica no son solamente estos valores transhistóricos y constitutivos. La constelación de compromisos de grupo, o "matriz disciplinar", que es compartida por los miembros de una comunidad particular de investigadores, incluye también generalizaciones simbólicas particulares, modelos particulares, valores particulares, ejemplos particulares de éxito en la práctica científica, etc. Aunque estos compromisos no son constitutivos de la ciencia como tal, definen, sin embargo, una particular tradición de ciencia normal practicada por una comunidad. Los cambios en la constelación de estos compromisos constituyen un cambio de paradigma. McCarthyT-TCJH, p. 73

los resultados obtenidos; la realización del potencial del progreso ético inherente a la mejor decisión no es necesariamente un proceso, pero se mantiene contingente en una gran cantidad de circunstancias. La verdad no puede desvincularse de la contingencia y la validez de una decisión presente puede en cierta forma depender de alguna cuestión futura. Por otro lado, y a pesar de que ambas alternativas parecen correctas en sus propios términos y de que ambas tienen alguna pretensión de validez, al final una parece representar la mejor opción, por lo que durante el proceso de la elección se pierde algo valioso, aun a pesar de la ganancia futura obtenida mediante la elección de la alternativa correcta.

Estas características se presentan en situaciones en las que un conflicto de valores contiene dos alternativas y se requiere una solución que elija la mejor combinación posible de esos valores. Cuando evaluamos valores usualmente lo hacemos con el objetivo de elegir las mejores opciones para el desenvolvimiento inalterable de la identidad, ya sea una identidad individual (dilemas éticos) o colectiva (dilemas políticos), para lograr la buena vida o para proporcionar las mejores oportunidades para desarrollar plenamente las identidades de todos los involucrados. En todos los diferentes tipos de dilemas, una buena decisión requiere que trascendamos los estándares recibidos en nombre de aquello que incluya un potencial más alto para conseguir la buena vida o un aspecto relevante de la misma.

La habilidad para evaluar la validez intra-paradigmática puede expresarse en forma de reglas, estrategias y procedimientos y como tal constituye el contenido del proceso de entrenamiento a través del cual los nuevos practicantes de una disciplina llegan a ser miembros competentes de la comunidad científica, es decir, las reglas y su aplicación en este caso pueden ser claramente separadas. Por otro lado, la habilidad para elegir correctamente entre paradigmas o teorías diferentes consiste en instruirse en los casos ejemplares de buen juicio que representan momentos decisivos en la historia de la disciplina o guiarse a través de la evaluación de la evidencia desarrollada por alguien dotado de una habilidad superior. Esta habilidad no puede ser elaborada en forma de reglas o estrategias, ni tampoco puede ser olvidada. Cada decisión sobre la validez de un paradigma tiene que llevarse a cabo dentro de un contexto único en donde los valores recibidos de: exactitud, competencia, consistencia, simplicidad y productividad, no proporcionan una indicación inequívoca, sino

únicamente sugerencias, acerca de cuál teoría es superior. La superioridad de la mejor teoría debe ser reconocida por todos. No obstante, esto no significa estar de acuerdo con Ferrara en el hecho de que los motivos pragmáticos (éxito, utilidad, aceptabilidad) tengan prioridad siempre, o sean los únicos, ni en el ámbito teórico ni en la vida práctica (político-moral).

5) Existen también otros problemas vinculados a la tesis evolucionista o del progreso en la competencia cognitivo-moral que Habermas suscribe siguiendo a Piaget y Kohlberg, entre otros. A su vez, estos problemas se relacionan con otras viejas disputas sobre el eurocentrismo de los supuestos evolucionistas.

Desde otro ámbito, la universalidad de la argumentación discursiva que Habermas defiende también ha enfrentado desde su inicio críticas diferentes que se apoyan en los contextos culturales y en el desempeño de los individuos (quienes no siempre son conscientes de la pretensión del significado o sentido) y que sin embargo, resuelven con éxito sus diferencias sin recurrir a la argumentación discursiva en el sentido que Habermas apunta, incluso el mismo Habermas considera explícitamente que la institucionalización del discurso representa un desarrollo evolutivo relativamente tardío. Razón por la cual, se le acusa de un posible eurocentrismo u occidentalismo, porque la argumentación lingüística para la ética discursiva recurre al análisis de la "lógica del argumento" de Toulmin, a los "juegos de lenguaje" de Wittgenstein y a la "gramática universal" de Chomsky, esto daría por resultado el sustentar la pragmática formal universal a partir de la generalización de las lenguas indoeuropeas.

La objeción por parte de Lee Whorf (*Lenguaje, Thought and Reality*, 1956) se fundamenta en el hecho de que Whorf encontró diferencias al comparar las lenguas "estándar, promedio, europeas" con otras lenguas no europeas, cuyas características centrales como la función de los verbos, la estructura temporal, y las relaciones entre sujeto y predicado, diferían en estas últimas de las condiciones asumidas por la pragmática universal. Y que tendría que justificarse que la evolución implica también el desarrollo de las estructuras profundas de las lenguas como lo presupone la pragmática universal.

Habermas retoma la amplia discusión que en los años cincuenta se llevó a cabo respecto a la llamada hipótesis Sapir-Whorf, para con base en las conclusiones a las que se llegaron al respecto, sustentar que el hecho de que la superficie de las estructuras de las lenguas particulares difieran considerablemente, no significa que no existan similitudes significativas en la estructura semántica profunda de los enunciados. Las diferencias más bien tienen que ver con la diversidad de formas de ver el mundo. También deja claro que dada la constitución de los lenguajes naturales, la tesis evolucionista resulta inadecuada debido a que la complejidad gramatical de las lenguas muy raras veces cambia con el tiempo.

Más bien, Habermas desplaza la intuición de Whorf, hacia el debate sobre racionalidad porque es aquí en donde radica el punto crucial, que se refiere a las capacidades interpretativas de diferentes culturas como resultado del hecho de que algunas de ellas han introducido conceptos de segundo orden, mientras que otras no lo han hecho así. De acuerdo con Habermas estos conceptos de segundo orden proporcionan las condiciones cognitivas necesarias para que una cultura devenga reflexiva, esto es, para que sus miembros adopten una postura hipotética ante sus propias tradiciones y sean capaces, de este modo, de entenderse a sí mismos como productos relativos de su cultura. Esta comprensión pluricéntrica del mundo es característica de las sociedades modernas, sin embargo para los contextualistas, la transición a conceptos postmetafísicos de la naturaleza y a concepciones postradicionales de la ley y la moralidad, es característica de una tradición entre otras y no significa que la tradición como tal se haya vuelto reflexiva.

Habermas retoma la tesis de Marx Weber y Wolfgang Schluchter que defiende la interpretación universalista de la significación cultural general del realismo occidental y argumenta que la racionalidad es "lo universal", la que posibilita trascender los contextos a través de la interpretación intercultural y nos ha permitido apropiarnos históricamente del conocimiento que nos estructura. Habermas está convencido de que la competencia comunicativa significa el dominio de los medios de construcción necesarios para el establecimiento de la situación ideal de habla. Pese a todo lo deformada que esté la intersubjetividad del entendimiento mutuo, el diseño de una situación ideal de habla está necesariamente implicado en la estructura del habla potencial, ya que toda habla, incluso la dirigida conscientemente a engañar, se orienta por

la idea de verdad. Esta idea sólo puede analizarse en relación con un consenso alcanzado en un discurso universal y sin restricciones... Sin embargo, no podemos ser capaces de realizar la situación ideal de habla en virtud de la sola competencia comunicativa y con independencia de las estructuras empíricas del sistema social al que pertenecemos. Sólo podemos anticiparla<sup>152</sup>.

Habermas sustenta al discurso como el modo adecuado para resolver sobre la universalidad de las pretensiones de verdad y de rectitud, lo que tiene que demostrarse es que toda forma de acción comunicativa implica pretensiones que exigen, o que por lo menos permiten, un desempeño discursivo. Habermas sostiene que el argumento *tu quoque* puede aplicarse a cualquier sujeto capaz de lenguaje y de acción, aunque nunca haya participado en una argumentación, se le puede tratar de convencer con éxito del principio racional apelando al saber intuitivo del que "desde siempre" dispone como hablante competente, porque la idea del habla racional tiene sus raíces no sólo en las estructuras generales del discurso y de la argumentación sino en las propias estructuras básicas de la acción lingüística.

— \*\*\* —

No podríamos considerar aquí todas las respuestas que a lo largo de los años Habermas ha ofrecido en artículos y debates con algunos de sus críticos, pero queremos presentar para cerrar este capítulo algunas de estas respuestas, recogidas en "Comentarios sobre el discurso ético"<sup>153</sup>.

Habermas analiza las aproximaciones cognitivistas, no-cognitivistas, empíricas y decisionistas retomando el análisis de Bernard Williams, en cuanto a las debilidades del planteamiento aristotélico y neoaristotélico y precisa su respuesta frente a Williams, diciendo que los empiristas rechazan la idea de que las cuestiones morales puedan decidirse racionalmente; porque nuestras intuiciones cotidianas ni dependen de una teoría ética ni pueden en el desenvolvimiento normal de los eventos obtener mucho beneficio de la teoría. Kant mismo reconocía "que ni la

<sup>152</sup> McCarthy-TCJH, p. 373 {Towards a Theory of Communicative Competence, p. 372}

<sup>153</sup> Habermas, Jürgen, Remarks on Discourse Ethics, en *Justification and Application*, tr. Ciaran Cronin, MIT Press, Cambridge: Massachusetts 1995 [de aquí en adelante citaré: HabermasJ-Remarks, op. cit.]

ciencia ni la filosofía son necesarias para saber lo que uno tiene que hacer"<sup>154</sup>.

Habermas dice que Williams entiende a la filosofía desde un punto de vista muy reducido —limitándose a la cuestión de derechos y obligaciones— y que sus diferenciaciones no son suficientemente precisas, que no especifica con claridad que las cuestiones morales no se orientan al objetivo (telos) de una vida exitosa. Para Habermas lo distintivo de la problemática moral se substrahe a la perspectiva egocéntrica (o etnocéntrica) de la vida de cada individuo (o de la sociedad) y se concentra en que los conflictos interpersonales sean juzgados desde el punto de vista, de lo que todos pudieran querer en común, en cuanto a la especificación de las condiciones bajo las cuales los participantes pudieran encontrar una respuesta racional. Es decir, para ambos discursos el ético y el moral, las proposiciones son las mismas: "si el acuerdo debe ser libre (no coaccionado), debe ser producto de la vida humana". Sin embargo, debido a que la dimensión moral apela a una validez universal, es decir, que las máximas y los intereses elegidos sean generalizables, esto implica que los participantes tengan que trascender el contexto socio-histórico de su forma particular de vida y adopten la perspectiva de todos los posiblemente afectados; que se independicen o abstraigan de su propio horizonte de vida. Habermas sostiene que este paso es incompatible con el paradójico intento de Williams de divorciar al conocimiento práctico del conocimiento en sentido estricto, debido a que Williams se mantiene comprometido con un conocimiento teórico truncado empíricamente.

Habermas afirma que actualmente el conocimiento discursivo es falible, un tanto dependiente del contexto, más o menos general y no muy riguroso; no es justamente como el conocimiento nomológico de las ciencias empíricas objetivantes que exigen una validez universal. Que al igual que —la lógica, las matemáticas y la gramática que son ciencias que reconstruyen un conocimiento intuitivo de sujetos competentes para juzgar y hablar—, la teoría moral se compromete a la tarea de la reconstrucción racional, obteniendo de las intuiciones morales cotidianas el punto de vista del juicio imparcial en los conflictos prácticos interpersonales. Dentro de esta línea de reflexión, no es posible abandonar la actitud performativa de los participantes en las

<sup>154</sup> HabermasJ-Remarks, op. cit., pp. 20-21

interacciones; porque es la única forma en la que se puede mantener el contacto con el conocimiento intuitivo adquirido a través de la socialización que posibilita los juicios morales. En este sentido, la conexión con el conocimiento teórico cotidiano se mantiene intacta. Habermas no acepta que se pueda entender la reflexión como un proceso que substituye el conocimiento por creencias pertenecientes a una práctica irreflexiva; rechaza la concepción objetivista de la vida ética que persigue la verdad ética, dice Habermas que Williams falla por no reconocer que la teoría no necesariamente es un conocimiento objetivante que explica el conocimiento cotidiano en términos de disposiciones innatas; en lugar de reconstruirlo sobre la base de la subyacente producción de conocimiento por parte de los participantes.

Habermas analiza las diferencias y similitudes entre la forma de pretensión de validez de la verdad y la pretensión de validez respecto de las normas. Habermas retoma la concepción constructivista kantiana que sostiene que la objetividad moral tiene que ser entendida en términos de una construcción social apropiada que todos puedan aceptar, y afirma que fuera de este procedimiento de construcción de los principios de justicia no hay "hechos" morales. Ambos momentos —el momento de pasividad inscrito en la razón y el momento de actividad atribuible a la voluntad— deben ser tales que puedan ser relacionados mutuamente en el concepto de moralidad procedimental. Nosotros no determinamos el procedimiento a través del cual las normas pueden ser juzgadas y aceptadas como válidas, éste se nos impone por sí mismo, pero al mismo tiempo, el procedimiento de la práctica contiene la función de generación y construcción no menos que el de descubrimiento, esto es, la percepción moral de los principios de una vida común correctamente regulada.

Esta distinción en la práctica procedimental, así como el desarrollo de las alternativas implicadas determina la caracterización y significado de la teoría; por ejemplo, si el procedimiento es interpretado, bajo el modelo de un acuerdo entre sujetos particulares contratantes, el elemento de la voluntad en la construcción es el más importante; mientras que, el modelo de la argumentación orientada a la justificación sugiere una asimilación de la percepción moral irreflexiva a las formas del conocimiento.

De acuerdo con Habermas, los principios son construidos, y por lo tanto, el procedimiento no puede ser entendido epistemológicamente como un procedimiento de descubrimiento de la verdad. Habermas dice que sería necesario entender a la verdad proposicional como una pretensión de los actos de habla constatativos que pueda ser desempeñada discursivamente, únicamente bajo las presuposiciones comunicativas de la argumentación, de esta forma la pretensión de corrección normativa perteneciente a los actos de habla regulativos es análoga a la pretensión de verdad. Las condiciones de validez que no son directamente reconocibles, son interpretadas en términos de las razones que pueden exponerse en el discurso. La clase de razones relevantes para el desempeño discursivo de la pretensión de validez esclarece el significado específico de la pretensión de validez planteada en una situación específica. De forma análoga, al modo asertórico de las proposiciones que puede ser explicado de acuerdo con la existencia de estados de eventos afirmados; así también, el modo deontológico puede ser explicado de acuerdo con las acciones impuestas por su igualdad en el interés de todos los posiblemente afectados. Habermas dice que esta interpretación de la noción de validez en términos de la lógica de la argumentación también puede ser justificada a través de consideraciones epistemológicas. La teoría propuesta de las pretensiones de validez es completa e indudablemente acorde a una visión epistemológica constructivista, que aplica tanto a la razón práctica como a la teórica.

El conocimiento objetivo de las ciencias empíricas también es producto contingente del logro de la constitución y develación del significado de la comunidad de expertos investigadores; dicho logro es sin lugar a dudas también un atributo de la comunidad pública de comunicación de los ciudadanos. Diferentes concepciones como el pragmatismo, el estructuralismo genético y la antropología epistemológica han subrayado desde sus diferentes posturas, la descripción ontológica de Heidegger del fenómeno como "el ser que está más allá del ente" en una "proyección producida (lanzada, más allá)". Dice Habermas que el carácter anticipatorio del entendimiento es universal; los momentos de proyección y descubrimiento se complementan mutuamente en *todas* las actividades cognitivas, en conexión con lo cual, Peirce, Piaget and Merleau-Ponty pueden apelar a Kant, Marx y Nietzsche. Aunque la constelación de los elementos varíe: unas veces, predomina el momento pasivo de la experiencia mediante el cual el mundo actúa sobre



nosotros; y en otras, predomina el momento activo de la anticipación de posibles efectos sobre nosotros. Sin embargo, ambos momentos, los de descubrimiento y construcción se entremezclan, y las proporciones relativas varían incluso dentro de la esfera de la razón teórica. De la física a la moralidad, de las matemáticas a la crítica de arte nuestros logros cognitivos forman un continuo dentro del terreno común, aunque variable, de la argumentación, en donde se tematizan las pretensiones de validez<sup>155</sup>.

Habermas sostiene que las objeciones empiristas al cognitivismo pueden ser explicadas por la reducción de los conceptos de racionalidad, de conocimiento y de la verdad que comparten, consecuencia de que las ciencias empíricas modernas eliminan "el sentido" que la razón práctica tenía en Kant.

Existe otro tipo de objeciones que se dirigen a la estrategia específica de la justificación, al respecto, Habermas argumenta que existe una confusión por no distinguir entre las presuposiciones pragmáticas generales que deben hacer siempre los participantes en la argumentación, ya sea institucionalizada o no, que de ninguna manera tienen el carácter de obligaciones prácticas sino que son condiciones trascendentales, que anteceden a la institucionalización, porque la argumentación es ineludible e implica el tener que asumir ciertas idealizaciones en la forma de presuposiciones de la comunicación. Estas presuposiciones de la comunicación tienen un contenido normativo, en un sentido no regulativo sino anticipatorio y constitutivo de la práctica. Las presuposiciones de la racionalidad no imponen obligaciones para actuar racionalmente; sino que posibilitan la práctica argumentativa.

La justificación intenta mostrar que las cuestiones morales pueden ser decididas racionalmente como regla general, que tiene como premisa la derivación de las suposiciones de la argumentación racional como tal (expresadas en forma de reglas) y también una especificación más detallada de aquello a lo que intuitivamente apelamos cuando deseamos justificar una acción moral o una norma subyacente. Cualquiera que quiera justificar normas, debe aceptar la condición procedimental que requiere implícitamente el reconocimiento de la regla de argumentación

---

<sup>155</sup> HabermasJ-Remarks, op. cit. p. 30

como principio universal (U). Cada norma válida debe satisfacer la condición de que la observación general de las consecuencias y efectos colaterales pueden ser anticipados para procurar la satisfacción de los intereses libremente aceptados de todos y cada uno de los afectados (y ser preferidos sobre las otras posibles y conocidas alternativas de regulación). El carácter obligatorio de las normas justificadas implica la noción de que regulan problemas de la vida comunitaria en el interés común y por ello son "igualmente buenas" para todos los afectados; esta es la razón por la cual, las obligaciones morales se relacionan, por un lado, con las personas a despecho de sus argumentos, si con esto entendemos "sin tomar en cuenta sus convicciones egocéntricas que pueden estar estrechamente vinculadas con argumentos válidos desde la perspectiva individual de las personas"; y por el otro lado, los principios morales deben su riguroso carácter universal, precisamente a la presuposición de que los argumentos merecen igual consideración sin tomar en cuenta ni su origen ni tampoco, a quien las expresa<sup>156</sup>.

En el apartado final, en las conclusiones, se presentará el balance obtenido en este recorrido sobre el programa de justificación de la ética de Habermas.

---

<sup>156</sup> HabermasJ-Remarks, op. cit. pp. 30-33

## • CONCLUSIONES

Habiendo considerado los antecedentes, el programa de justificación, algunas de las diferentes críticas y ciertas precisiones y respuestas que Habermas ha ofrecido al respecto, pienso que la propuesta de Habermas comporta un cambio radical de la ontología y de la epistemología, en cuanto al cambio intersubjetivo, que implica una razón social planteada en términos de un rompimiento de la relación directa del yo con el mundo, del yo con los otros y del yo en su identidad propia. Se trata de una relación mediada, indirecta, en donde los enunciados, la regla de argumentación y el reconocimiento del otro, es decir, la razón consensual, es la precondition constitutiva de la verdad, de la normatividad y de la veracidad o identidad de una persona. Por ello, los parámetros para entender la reconceptualización que la ciencia reconstructiva de Habermas propone no tienen que ver con una validez incondicional intuitiva e individualista, sino con la mediación lingüística y el reconocimiento. Implica que el desdoblamiento lingüístico, la inclusión del otro y la participación reflexiva atañen también a la relación entre la realidad en sí y el hecho, entre el individuo y la sociedad, y entre lo cognitivo y lo afectivo del individuo mismo.

Considero que la razón y la acción están limitadas internamente por la lógica de la contradicción performativa y externamente por el reconocimiento del otro o razón social intersubjetiva, aunque pienso que las condiciones de las presuposiciones, que Seyla Benhabib 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.

Efectivamente observo que la posición intermedia que Habermas se propone reconstruir, supera las implicaciones del dilema entre el relativismo y la metafísica, mediante el desarrollo de la pragmática universal. Porque logra desarrollar y conservar su pretensión original ya que su análisis científico-social conserva las dimensiones hermenéutica, práctica y crítica e incluye la categoría de "significado" como categoría básica y elemento constitutivo de la realidad social. A pesar de que no logra escapar a las objeciones de la *reconstrucción de las presuposiciones generales y necesarias de la comunicación* no recurre a

una intuición a priori ni apela a una justificación trascendental fuerte como en el caso de Apel. Su estrategia de justificación racional del momento de decisión que implica el reconocimiento de las presuposiciones de la comunicación no aporta una solución definitiva al problema, sin embargo deja abierta la posibilidad del consenso racional en la búsqueda de la verdad.

A diferencia de lo anterior, no es aceptable la reconstrucción de las presuposiciones pragmáticas universales producto de los actos de habla correspondientes a las competencias universales de los agentes en la etapa moral postconvencional, porque la estructura formal del razonamiento moral postconvencional permite una serie de interpretaciones morales sustantivas diferentes, y no hay una descripción unívoca del *know-how*. Tampoco la pretensión universalista de las presuposiciones generales y necesarias de la argumentación ha sido reconocida ni aceptada ya que sólo es una propuesta entre otras muchas, como la de John Rawls y Lawrence Kohlberg, además de ser presuposiciones hermenéuticas contextuales. Aunado lo anterior al hecho de que incluso los teóricos que comparten en lo fundamental la propuesta de Habermas señalan precisiones sustantivas para superar las inconsistencias e imprecisiones del planteamiento de la ética discursiva.

Uno de los logros importantes de Habermas ha sido rescatar la dimensión positiva de la racionalidad para reconstruir a partir de su tesis de que las cuestiones morales pueden ser decididas racionalmente su programa de justificación; el camino ha sido recuperado y está abierto y como él mismo lo señala el problema de las fundamentaciones últimas sólo podrá remediarse (si es que en absoluto se puede) en la medida en que el futuro progreso de la "ciencia" conduzca a una teoría unificada de la naturaleza y de la sociedad. Por el momento reconoce que la filosofía es la insustituible lugarteniente de una pretensión de unidad y de universalidad, que, sin embargo, o se resuelve científicamente o no se resuelve de ninguna manera, pero la "ciencia" capaz de asumir esas tareas no será la ciencia de hoy.

Habermas es consciente de las limitaciones y debilidades de su planteamiento cuando reconoce que las fundamentaciones últimas y las cuestiones de medida de la ciencia social está pendiente y es algo que será probablemente solucionado en el futuro. Sin embargo, está

convencido de que la razón práctica también es susceptible de análisis formal, en el mismo sentido que las cuestiones teóricas. Acepta que la formulación de conceptos sociológicos conecta de forma inmediata con experiencias comunicativas que están estructuradas precientíficamente, por ello las operaciones de medida tienen que adaptarse *a posteriori* a un *acuerdo trascendental* desarrollado en la autocomprensión cultural de los mundos de la vida sociales sin tener en cuenta en absoluto la práctica de la medida como control técnico. Por esta razón no puede haber una protofísica (idealizaciones de operaciones de medida del espacio, del tiempo y de la masa, en las cuales se basan la geometría y la física) de las ciencias de la acción. En rigor, *su puesto lo ocuparía un análisis de las reglas que determinan trascendentalmente la construcción de los mundos de la vida sociales*. Pero como estas reglas no coinciden con las exigencias ideales hechas a las operaciones de medida, la disparidad entre teoría y datos no es accidental, y en todo caso no depende de los progresos de la teoría

Debido a que la reconstrucción racional de los principios universales para justificar la validez de las normas es producto de la reflexión con base en enunciados lingüísticos, resultado de la investigación epistemológica de la comunidad de científicos son inaplicables las objeciones al cognitivismo habermasiano puesto que no ha existido a través de la historia otra forma de acercamiento a la realidad para controlarla, el conocimiento es en esencia cognitivo-lingüístico. Por otra parte, la pretensión del descubrimiento y reconstrucción de los *imperativos trascendentales* como presuposiciones universales constitutivas de la práctica comunicativa es una práctica del pensamiento filosófico y teológico a través de la historia, es la necesidad de encontrar la unidad que le dé sentido y significado a la razón y a la práctica humana, en el programa de Habermas esta necesidad reconstruida apela a un momento de decisión basada en razones, que tendrán que seguirse desarrollando hasta encontrar consenso para reconocer su universalidad falible pero fundamento que sustente el avance y desarrollo de la ciencia social.

No estoy de acuerdo con las objeciones de inconsistencia y correspondencia que sugieren que la teoría consensual de Habermas debe presuponer un paradigma o estructura de significado subyacente frente al cual, pudieran comprobarse los consensos alcanzados. La teoría ética de Habermas, por ser procedimental, se refiere a la regla de

argumentación como principio de universalizabilidad para lograr el consenso racional, por lo cual sólo apela a una decisión común justificada en razones que no implica ni presupone dicho paradigma o estructura de significado subyacente respecto del cual haya o deba compararse la verdad de las afirmaciones. La decisión se hace a través de la evaluación de los ajustes propuestos a nuestra red de presuposiciones compartidas consideradas verdaderas, en un proceso de revisión retrospectiva y proyectiva desde el mismo centro de la red, hasta que podamos alcanzar lo que es considerado por todos como el mejor balance.

Considero que la reconstrucción racional de Habermas sólo será universal cuando "la regla de argumentación y el reconocimiento del otro" sean aceptados universalmente como una idealización pragmática necesaria o una hipótesis abstractiva como en el caso de "la cosa en sí", es decir reconocer que los propios límites reconstruidos y autoimpuestos por la misma razón social, son los únicos justificados epistemológica, histórica, hermenéutica y críticamente y que implican un momento de decisión racional.

Aunque la relación que nos une a los otros y al mundo es una relación epistemológica, Habermas no reduce la realidad al conocimiento o a la razón, al estilo hegeliano. En el plano de la acción racional con respecto a fines, Habermas acepta como una hipótesis abstractiva que existe "la realidad en sí" que comprueba o refuta el conocimiento, sin embargo, "la cosa en sí", o el "ser en sí" trascienden el conocimiento, por ello la relación humana, el entendimiento y el conocimiento se da sobre la base de la epistemología y no de la ontología. En cuanto al plano de la acción comunicativa, considero que Habermas también recurre a esta hipótesis abstractiva como 'consenso ideal' o 'acuerdo comunicativo', es decir, la justificación racional intersubjetiva trascendental, en el sentido de contrafáctica y que excede los límites de una experimentación real, asume como límite de la razón y de la acción, el reconocimiento del otro. Con este recurso "del reconocimiento del otro" Habermas limita la razón cognitiva con apego a una justificación real, pragmática a través de la igualdad de condiciones que supera el apriorismo abstracto y solipsista que sólo reconoce los propios límites autoimpuestos y que tiene que cumplir un deber racional impuesto externamente. El límite de la razón cognitiva tampoco obedece exclusivamente a las buenas intenciones, deseos o sentimientos, son los

participantes mismos en cuanto a la razón del *self* y la razón del otro encontradas en el diálogo auténtico y autotransparente, los que van a exigir el cumplimiento y apego a la racionalidad, asumiendo individualmente los desniveles o desequilibrios propios de la identidad de cada quien.

La separación de la racionalidad comprensiva de la dimensión social, de las relaciones intersubjetivas y de la constitución de la identidad de los individuos ha implicado la imposibilidad de que los valores, producto de las necesidades, las emociones, los deseos y los sentimientos, puedan asumirse conscientemente y comprometerse con ellos como parte de la autonomía y responsabilidad asumida.

Considero que desde la reflexión es posible justificar y reconocer la universalidad de las presuposiciones intuitivas de la normatividad del lenguaje como condiciones generales estipuladas por Habermas 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 realizado 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 (diversas religiones) 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.

En Habermas la "comunidad ilimitada de comunicación" le sirvió para reemplazar la idea de la "incondicionalidad", o naturaleza atemporal de la verdad absoluta, con el principio universal de la regla de argumentación.

Son los procesos de aprendizaje de la comunidad ilimitada de comunicación los que salvan las distancias espacio temporales de las sociedades presentes e históricas; trascienden los contextos de referencia y los criterios provincianos y suponen pretensiones incondicionales de validez trascendente. Esta recuperación de la formación de la racionalidad, del conocimiento histórico y de la comunidad comunicativa supera la razón individualista para justificar los principios universales horizontal y verticalmente, es decir, deductiva y empíricamente, estableciendo principios que den sentido y significación a la actividad humana desde sus mismas posibilidades.

La comunidad ilimitada de diálogo puede entenderse como el punto de encuentro o de equilibrio de diferentes posibilidades, universalidad construida dialógica y consensualmente y posibilidad empírica y de experiencia se pueden unir, si se reconocen estos principios y se aplican en la praxis, la unión no puede ser teórica sino práctica. La teoría justifica formal racionalmente la unión; la praxis, el reconocimiento debe efectuarla en la aplicación porque es la experiencia la que determina la posibilidad para darle existencia.

La mediación que la reconstrucción de la razón social o intersubjetiva implica en el ámbito del individuo por lo que se refiere al reconocimiento del otro, implica 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 dar razones, 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, confianza y seguridad; 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 nueva de concebir 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.

Al igual que sucede con el problema de los fundamentos en cuanto a los límites de la ciencia actualmente, Habermas también 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. 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 (supererogatorias) a la obligación, con lo cual la moral racional termina con la víctima y con los intentos para contrarrestar los efectos del sufrimiento injusto.

Estoy de acuerdo con Habermas en rechazar, las alternativas que se oponen a la regla de argumentación, como es el caso del criterio prudencial de la *phrónesis*, por considerarlo una oscura noción de "olfato", es preferible el consenso racional apegado a reglas de argumentación, lo cual elimina dogmatismos, en cuanto a clausurar el movimiento del conocimiento proveniente de las definiciones sustantivas o de criterios discrecionales.

## • BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Benhabib, Seyla [et al], *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York: Routledge, 1995
- "The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The case of Rawls and Habermas", in *Neue Hefte für Philosophie*, no. 21 (Spring 1982), pp. 47-74
- Bloom, Allan, *Gigantes y enanos: Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de occidente*, Buenos Aires: Gedisa, 1991.
- Casullo, Nicolás (comp.), Habermas [et al], *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires: Puntosur, 1989.
- Ferrara, Alessandro, A critique of Habermas's consensus theory of truth, en: *Philosophy & Social Criticism*, Editor David M. Rasmussen, Boston College, 13:1, 1987, pp. 39-68
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975
- Habermas, Jürgen [comp], *Perfiles filosóficos, políticos*, Madrid: Taurus, 1984.
- [ed.], *Observations on the spiritual situation of the age: contemporary German perspectives*, Cambridge, Massachusetts: MIT, c1979.
- [et al], *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra 1994.
- *El discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid: Taurus, Buenos Aires, 1989.

---

*Between facts and norms: contribution to a discourse theory of law and democracy*, tr. William Rehg, Cambridge, Massachusetts: MIT, c1996.

---

*Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos, 1984.

---

*Communication and the evolution of society*, tr. e intr. Thomas McCarthy, London: W. Henemann, 1979.

---

*Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1996.

---

*Conocimiento e Interés*, tr. Manuel Jiménez Redondo, José F. Ivars y Luis Martín Santos, Madrid: Taurus, 1982.

---

*Debate sobre el liberalismo político*, J. Habermas y J. Rawls, Barcelona: México: Paidós: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

---

*Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 1988.

---

*Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: México: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991.

---

*Facticidad y Validez sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 1998.

---

*Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid: Trotta, c1999.

---

*Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, c1989.

---

*Justification and Application*, tr. Ciaran Cronin, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994, 197p.

---

*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Valencia: revista Teorema, 1977.

\_\_\_\_\_ *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: México: Paidós-Iberia, 1999.

\_\_\_\_\_ *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, c1988. Título original: Habermas, Jürgen, *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Beiheft 5 de *Philosophische Rundschau* (Thübingen, 1967); reimpresso en Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970

\_\_\_\_\_ *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, c1981. Título original: Habermas, Jürgen, *Zur rekonstruktion der historischen materialismus*, Frankfurt, 1976

\_\_\_\_\_ *Legitimation crisis*, tr. Thomas McCarthy, London: Heinemann Educational Books, c1976.

\_\_\_\_\_ *Mas allá del estado nacional*, Madrid: Trotta, 1997.

\_\_\_\_\_ *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*, Cambndge, Massachusetts: MIT, c2001.

\_\_\_\_\_ *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus humanidades, 1990.

\_\_\_\_\_ *Philosophical-political profiles*, London: Hernemann, 1983.

\_\_\_\_\_ *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

\_\_\_\_\_ *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, REI-México, 1993.

\_\_\_\_\_ *Teoría de la acción comunicativa*, 2v. Madrid: Taurus, 1987-1988.

\_\_\_\_\_ *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y Estudios Previos*, Madrid: Cátedra, 1984.

\_\_\_\_\_ *Teoría y Praxis: estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_ *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996.

\_\_\_\_\_ *The new conservatism: cultural criticism and the historians debate*, Cambridge: Massachusetts, MIT, c1989.

\_\_\_\_\_ *The past as future*, entrevistado por Michael Haller, Universidad de Nebraska Press, Lincoln y London 1994.

\_\_\_\_\_ *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, Cambridge, Massachusetts, MIT, c1989.

\_\_\_\_\_ *Toward a rational society: student protest, science, and politics* Boston: Beacon, c1970.

Herrera, María (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, Alianza Editorial, 1993

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press 1974.

McCarthy, Thomas, *Ideales e ilusiones, reconstrucción y deconstrucción en la teoría contemporánea*, Ed. Tecnos 1992.

\_\_\_\_\_ *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 1998

\_\_\_\_\_ Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa en *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, Madrid 1994

McIntyre, Alasdair, *Revisions: Changing perspectives in moral philosophy*, Notre Dame, Indiana: Universidad de Notre Dame, 1983

- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972
- Rosenblum, Nancy [ed.], *Liberalism and the moral life*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Artículo de Seyla Benhabib: "Liberal Dialogue vs. A Discourse Theory of Legitimacy", pp. 143-157,
- Sandel, Michael J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- Sobrevillas, David (comp.), J. Habermas [et al], *El derecho, la política y la ética: II Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía* (Lima, Perú 1987), México Siglo XXI: UNAM, IIF 1991, 231p.
- Spaeman, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona: Eunsa, 1993, y *Basic Moral Concepts*, London: Routledge 1989.
- Taylor, Charles [et. al] *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton, N.J.: Universidad de Princeton, 1994.
- Thompson, J. y Held D. [eds.], *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.
- Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986)
- White, Stephen, Habermas' communicative ethics and the development of moral consciousness, en: *Philosophy & Social Criticism*, Editor David M. Rasmussen, Boston College, 10:2, 1984, pp. 25-48