

## Habermas y el universalismo moral

Angel PRIOR OLMOS(\*)

**Resumen:** El artículo plantea las relaciones entre la ética del discurso de Habermas y el universalismo moral, especialmente en su forma kantiana. La lógica del discurso práctico y la formulación de un principio de universalización interpretado como núcleo del "punto de vista moral" constituyen las principales piezas del intento de reformular la ética kantiana. La polémica entre Habermas y Agnes Heller sobre el alcance del cognitivismo muestra la compleja y difícil relación entre moralidad y legalidad. En los últimos años, Habermas ha dado cabida a objeciones procedentes de la tradición hegeliana, que amortiguan sus pretensiones iniciales y reiteran la necesidad de volver a un planteamiento de teoría crítica.

**Palabras clave:** Ética del discurso, universalismo moral, principio de universalización, rectitud, cognitivismo, moralidad, legalidad, justicia, solidaridad, voluntad racional.

**Abstract:** The article states the relations between the Discourse Ethics of Habermas and the moral universalism, specially in its kantian form. The logic of the practical discourse and the formulation of an principle of universalization interpreting as nucleus of the moral point of view constitutes the principle pieces of the intention to reformulate the kantianian ethics. The controversy between Habermas and Agnes Heller about the range of the cognitivism shows the complex and difficult relation between morality and legality. During the last years Habermas has given space to objections proceeding from the hegelianian tradition, that reduce the force of their initial pretensions and reiterate the necessity to turn back to a planning of Critical Theory.

**Key words:** Discourse ethics, ethical universalism, principle of universalization, rightness, cognitivism, morality, legality, justice, solidarity, rational volition.

### I

Uno de los rasgos más característicos de la tarea emprendida por Habermas en los últimos veinte años radica en la reformulación de las pretensiones clásicas del universalismo moral, especialmente según su forma kantiana. Desde la tesis de que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente, se trata de dar cumplida respuesta a las diversas formas del escepticismo moral que caracterizan a la filosofía contemporánea. La reconstrucción del "punto de vista moral" permitiría una defensa racional y universalista, al tiempo que falibilista, del mismo, lo que la alejaría de teorías que acuden a presupuestos sustancialistas de tipo metafísico.

El programa del desarrollo de una lógica del discurso práctico tiene como una de sus tareas básicas la formulación de una ética comunicativa universal derivada de las condiciones del lenguaje, y más en concreto de la argumentación. A tal efecto parece necesaria una reinterpretación procedimental del imperativo categórico. Finalidad del discurso práctico sería llegar a acuerdos racionalmente motivados sobre pretensiones de rectitud. La teoría de la argumentación proporciona el marco común a discurso teórico y discurso práctico y define los procedimientos de las

(\*) Dirección para correspondencia: Angel Prior Olmos. Dpto. de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia. Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

respectivas pretensiones de validez de cada una de ellos. Lo que puede ser objeto de fundamentación por parte de los discursos prácticos es la rectitud de las normas fácticamente establecidas, y a partir de ellas se derivaría la rectitud de las acciones particulares. Frente al mero reconocimiento fáctico de una norma, la rectitud añade el importante componente de *ser reconocida con razón*. Cuando tal pretensión es problematizada, se exige la discusión argumentativa de la misma por medio de justificaciones.

Pieza clave de la lógica del discurso práctico es la formulación del principio de universalización como criterio de fundamentación de las normas de acción. En el escrito "*Teorías de la verdad*" (1972) encontramos una de las presentaciones más sistemáticas del mismo. Según el citado principio, "sólo se permiten normas que en su ámbito de validez pudiesen encontrar un asentimiento general"(1). Dado que las normas regulan oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades, "el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso todas las normas que encarnan intereses particulares, intereses no susceptibles de universalización"(2). Desde la distinción entre consenso alcanzado como compromiso entre intereses particulares y consenso alcanzado argumentativamente, la universalización, lo mismo que la inducción "cumple la función de un principio puente que ha de explicar por qué la norma de acción propuesta puede hacerse plausible por referencia a las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de la norma para las necesidades interpretadas. Ese tránsito resultará convincente si la evidencia casuística puede apoyarse en necesidades *generalmente* aceptadas" (3).

En estas formulaciones podemos subrayar dos momentos distintos (4). Por un lado, la rectitud encierra el elemento del *consenso*, la necesidad de un asentimiento general, reconocido con razones. Aquí nos encontramos ante una presentación formalista del principio 'U' y dominan elementos lógicos en la justificación del paso de *Backing* a *Warrant*. Por otro lado, la rectitud se hace depender de la encarnación de intereses universalizables, por tanto, la validez de una norma queda vinculada con la expresión de un interés común y ya no habría un paso meramente lógico entre *Backing* y *Warrant*.

Con la lógica del discurso práctico y la formulación de un principio de universalización interpretado como núcleo del "punto de vista moral", Habermas justifica su pretensión de que las normas pueden ser intersubjetivamente reconocidas como válidas o vinculantes según criterios de racionalidad. Hay una relación directa entre norma e interés a que responde. Las necesidades, en principio procesos psíquicos, se transforman por la estructura de la intersubjetividad lingüística en deseos que "*pueden* ser expresados como objetivos; en tal caso pretenden expresar intereses generalizables, capaces de ser justificados por normas de acción, es decir: como mandatos" (5).

Precisamente en esta concepción de las normas y de la voluntad moral de la que no queda excluido el examen de los intereses, reside una de las diferencias que cabe apreciar entre la ética comunicativa de Habermas y la ética kantiana (6). Indudablemente, el aspecto más espectacular de dichas diferencias viene dado por la introducción del diálogo entre sujetos como condición de la validez de la norma, frente a la conciencia kantiana monológica y solitaria. Otro aspecto importante de confrontación viene dado por la distinta relación entre materia y forma de la máxima, entre fin en sí y fines concretos. Frente a la separación kantiana del "reino de los fines", como único fin en sí, respecto a los fines concretos objeto de la máxima, Habermas realiza no sólo una reformulación procedimental del fin en sí, sino que da cabida al contenido concreto de la acción en la consideración del discurso (7). Por último, frente a la separación kantiana entre moralidad y legalidad, Habermas opera un estrechamiento de la distinción entre ambas (8).

## II

En el importante escrito "*Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*", Habermas realiza una defensa de su posición respecto a algunas críticas recibidas y como matización de su propuesta en el contexto de la ética contemporánea, tanto de las diferentes corrientes objetivistas y subjetivistas que caracterizan la ética analítica de las primeras décadas del siglo, cuanto de posiciones coetáneas a la suya como puedan ser las propuestas de Apel y Tugendhat.

Frente al intento de disolver las pretensiones del deber ser de las normas en enunciados intencionales, emotivos o prescriptivos, Habermas se reafirma en un planteamiento cognitivista, según el cual la elección de normas puede realizarse racionalmente, dado que es posible el entendimiento en cuestiones morales. El principio de universalización juega a ese respecto un importante papel. De nuevo siguiendo la propuesta de Toulmin, dicho principio se fundamenta desde las condiciones y presupuestos de la argumentación. Habermas entiende el principio de universalización como el principio moral que permite reconstruir el "punto de vista moral", interpretado no como norma de contenido, sino como regla de argumentación para cuestiones prácticas. Su papel es semejante al principio de inducción para el discurso científico-experimental. Su formulación queda así: "Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)"(9).

Simultáneamente al principio de universalización ('U'), Habermas complementa su propuesta con la formulación de ('D'), el postulado ético-discursivo, obtenido a partir del procedimiento de argumentación moral, principio en el que se expresa la idea fundamental de una ética discursiva. "Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo *en cuanto participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida" (10).

Habermas considera explícitamente que con su propuesta de un principio moral y de un procedimiento ético-discursivo conecta con el programa kantiano, de manera que aquella puede considerarse como una reformulación de la intuición que Kant formuló como el imperativo categórico, es decir, la de dar cuenta del carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos. "El imperativo categórico puede entenderse como un principio que fomenta la capacidad de generalización de formas de acción y de máximas, así como de los *intereses* a que atiende" (11). Según ello, sólo se corresponden con nuestra idea de justicia, "aquellas normas de acción que incorporen en cada caso intereses susceptibles de universalización" (12).

La polémica con Tugendhat tiene a nuestro juicio una significación especial, ya que en ella se muestran dos distintas maneras de entender el universalismo moral, la posición habermasiana, que responde a un planteamiento cognitivista, frente a la de Tugendhat, que resalta el sentido volitivo del deber ser de las normas. Habermas parte de la necesidad de distinguir entre consenso racional y consenso fáctico, pretensiones de validez y pretensiones de poder, argumentación y mera participación. Mientras el objetivo de la argumentación para Tugendhat sería la formación autónoma de la voluntad, Habermas resalta la formación imparcial de juicio como consecuencia de la misma. La imparcialidad no queda reducida a mero equilibrio de poder, pues entonces no

se explicaría el carácter vinculante de las normas de acción. Desde el recurso a las condiciones para el logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado, las normas morales deben justificarse únicamente recurriendo a principios y procedimientos universales.

En este punto nos parece conveniente acudir a la lectura que hace Agnes Heller de la polémica entre Habermas y Tugendhat. Si el objetivo de la argumentación fuera alcanzar una voluntad común, independientemente de si surgió o no de un procedimiento racional de argumentación, entonces no sería posible distinguir entre consenso falso y consenso verdadero. En palabras de Heller, "Tugendhat consigue fundir la "voluntad de todos" con la "voluntad general", pero ¿es la voluntad de todos, como la voluntad general, también, por definición, la *buena voluntad*? (13).

En la interpretación de Heller, la ética del discurso se presenta como una alternativa a las teorías del contrato, aunque no podría decirse al mismo tiempo que lo fuera del imperativo categórico. Más que una propuesta de teoría moral intrínseca cabe considerarla como una teoría de la justicia y de la legalidad democrática a la que es inherente un aspecto moral, pero al que no cabe reducirla. "El "exclusivo principio moral" de Habermas es el *principio de justicia*. Por supuesto, la justicia incluye un aspecto moral, y por este motivo el principio de justicia no es un puro principio moral *por excelencia* (como lo es el imperativo categórico), porque tiene que recurrir a intereses y consecuencias, cosa que no debe hacer un principio moral puro" (14).

Esta matización a la ética del discurso es importante porque plantea el problema de las relaciones entre moralidad y legalidad. Desde luego en la pretensión habermasiana, la ética del discurso incluye tanto el aspecto de reformulación del imperativo categórico y, por consiguiente, del "punto de vista moral", cuanto se presenta también como una teoría de la legitimidad democrática basada en la idea de justicia. Por el contrario, A. Heller interpreta la ética del discurso desde una separación entre moralidad y legalidad. Así, en su opinión, "el 'principio fundamental de universalización' de Habermas es una importante alternativa al "contrato social", pero no al imperativo categórico" (15).

Heller saluda el paso dado por Habermas desde "*Teorías de la verdad*" a "*Ética del discurso. Notas para un programa de fundamentación*". Mientras que en el primer escrito, y en coincidencia con Apel, la norma moral está implícita en la voluntad de argumentación, en el segundo, la norma fundante está antes de la argumentación. "El discurso no genera un verdadero consenso a menos que esté guiado por el "principio fundamental de universalización" ... La *Sittlichkeit* del discurso está informada por la moralidad, a saber, por el "principio fundamental de universalización" " (16). Con ello Habermas se acercaría a la posición mantenida por algunos críticos de su formulación inicial, es decir, ningún discurso puede abocar a un "verdadero consenso" a menos que los participantes compartan al menos un valor, norma o principio antes de entrar en el discurso" (17).

Por otro lado, Heller discute el alcance que los mismos procedimientos cognitivos adquieren en la propuesta de Habermas. Desde la formulación del principio 'U' por Habermas, la rectitud de las normas se mide por la libre aceptación de las consecuencias y efectos secundarios que suponen para la satisfacción de los intereses de los afectados por la norma. Pero si esto es así, Habermas acaba aceptando un planteamiento similar al de Tugendhat. "El discurso se centraría en la libre aceptación de las consecuencias y efectos secundarios, y no en determinar mediante un proceso cognitivo si la norma es *correcta* o *justa*" (18). El problema radica en que el discurso no puede cifrarse sobre la relación entre la norma y la satisfacción de los intereses, ya que los propios intereses o necesidades no pueden ser objeto de discusión (la discusión relativa a las necesidades nunca es concluyente), las necesidades están informadas por valores y normas y, a la vez,

la voluntad de aceptar una norma está informada por necesidades (intereses), con lo que se produce un círculo vicioso entre necesidades, por un lado, y valores y normas, por otro.

La única salida posible para Heller es sugerir que el discurso debe desarrollarse entre valores, "siempre que cada valor tenga afinidad con una u otra necesidad de los agentes" (19). Un discurso racional sobre intereses y necesidades es posible, pero tal discurso no puede abocar en el consenso, sino en el compromiso racional. "Sólo si se alcanza el consenso sobre la *bondad* de un valor (o de determinados valores) puede ser la "buena voluntad" (equivalente a la "voluntad de todos") realmente la buena voluntad de todos" (20). Por otro lado, Heller añade una especificación más: un discurso valorativo del tipo propuesto por Habermas requiere un "consenso de orden superior" "sobre la validez *incondicional* y *absoluta* de al menos un único valor (anterior al discurso)" (21).

Así formuladas las matizaciones de Heller, cabe plantearse si su propuesta permite ir más allá de lo pretendido por Habermas para el terreno de una ética del discurso y si a su vez no se expone a serias objeciones. Por un lado, Heller parece partir de una interpretación unilateral del carácter cognitivo de la propuesta de Habermas basada en el principio procedimental de la argumentación discursiva. Por otro lado, aboca a un decisionismo último como condición misma del discurso. El problema entonces es obvio: ¿quién decide qué valor sustantivo es supremo e inquestionable?. Como ha señalado J. Cohen, sostener la validez incondicional y absoluta de un valor anterior al discurso es o asegurarlo dogmáticamente o declarar que tal valor es ya un universal empírico (22).

Heller ha pretendido interpretar la ética del discurso como la institución central de una ética de la ciudadanía y reducir 'U' a principio de la legislación sociopolítica como principio universal de la justicia dinámica. Al hacer esta propuesta, acentúa la separación entre las normas morales y las sociopolíticas, por tanto entre moral y derecho. En lo que respecta al principio 'U', puede decirse que encierra un aspecto moral, pero no puede considerarse como alternativa al imperativo categórico.

Acorde con esa interpretación, la diferencia principal entre normas morales y normas legales radica en que las primeras están relacionadas con valores, no pueden ser consideradas como medios para conseguir algo. Por su parte, las normas legales están relacionadas con problemas u objetivos. Así, "la máxima "preserva tu dignidad humana", por ejemplo, no es válida (y nunca puede ser validada racionalmente) con respecto a un problema que "resuelve" o a un objetivo no evaluado que alcanza. Sin embargo, la validación de leyes y otras normas y normativas sociopolíticas se da precisamente en conjunción a estos objetivos y problemas, o al menos esto es lo que debería suceder si ha de suponerse *racional* la validación" (23).

Pero aquí ocurre algo paradójico, pues al tiempo que Heller acentúa la separación entre moralidad y legalidad, antepone la primera como condición previa de la segunda. En efecto, el principio universal de la justicia dinámica "no es sino la exigencia de observar plenamente una *máxima moral universal*. Esta máxima es la kantiana, que ningún ser humano debería servir de mero medio a otro ser humano. La máxima moral está a nivel superior que el principio universal de la justicia dinámica porque el principio universal deriva su "derecho moral" de la máxima moral" (24).

Con la proclamación de esta primacía de la moralidad sobre la legalidad, Heller asume una interpretación que vuelve a borrar las diferencias entre ambos. Tras sus críticas al principio 'U' y a la pretensión habermasiana de integrar moralidad y justicia, la alternativa que ofrece, la necesidad de un consenso anterior al discurso, no hace sino ofrecer otra versión distinta de esta

misma integración, ahora en la forma de una primacía (y presuposición) de los valores (vida y libertad) sobre la justicia, con lo que esto significa de decisionismo y recaída en un cierto sustancialismo. Precisamente elementos básicos que Habermas ha intentado evitar en su ética del discurso.

### III

Las referencias históricas básicas de la ética del discurso giran en torno a Kant y Hegel. El intento habermasiano pretende conectar con un principio de universalización al modo del imperativo categórico, pero sin olvidar su inserción en una eticidad concreta. Algunos de los escritos de los años ochenta han profundizado en las consecuencias de la relación entre moralidad y eticidad.

En la polémica con Bubner, que se remite a un concepto culturalista y pragmático de eticidad, Habermas defiende un concepto normativo de lo ético. Mientras que en un neohegelianismo como el de Bubner, la eticidad supone la integración en un todo continuo de justicia y buena vida, de validez normativa y validez social, de cuestiones morales y cuestiones evaluativas, Habermas resalta la diferenciación, discontinuidad e irreductibilidad entre los términos de esos pares de conceptos. Si las cuestiones morales remiten a un contexto históricamente acuñado y particular de mundo de la vida, no comparte Habermas que en ellas concorra una continuidad respecto a la racionalidad con arreglo a fines. Si desde un concepto pragmático de lo ético se produce la mediación histórica de moralidad y eticidad, con sus momentos de aplicación y motivación, todos ellos remitidos a un concepto de frónesis, Habermas, desde un concepto normativo de lo ético, quiere resaltar la validez deóntica de las normas, irreductible al ámbito de lo pragmático y la racionalidad con arreglo a fines, y para ello subraya la necesidad de justificación del principio moral, de atender a cuestiones de fundamentación como diferentes de las de aplicación y motivación.

La referencia a la ética kantiana parece así irremediable. Un párrafo de los *Escritos sobre moralidad y eticidad* presenta un buen resumen de la cuestión: "Permítanme antes que nada explicar el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana. Como Kant pretende limitarse estrictamente al conjunto de los juicios normativos susceptibles de fundamentación, tiene que partir a su vez de un concepto estricto de moral. Las éticas clásicas se habían referido a *todas* las cuestiones de la "vida buena", la ética de Kant sólo se refiere ya a problemas relativos a la acción correcta o justa ... Pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética *deontológica*. Esta entiende la rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica ... Yo entiendo la validez normativa, como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta tiene que poder responder a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Y aún cuando Kant elige la forma de un imperativo ..., el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización ... En este aspecto hablamos de una *ética formalista* ... Finalmente llamamos *universalista* a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. Sólo una fundamentación del principio mo-

ral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica" (25).

Habermas se atiene al programa kantiano en su distinción entre el contenido concreto de la moral, lo que podríamos llamar la moralidad como doctrina (quedaría en manos del participante de cada particular mundo de la vida) y lo que sería la tarea propia del filósofo: la formulación no de la doctrina, sino del principio, la ocupación en el problema de la fundamentación, y de ahí el acento en el formalismo procedimental, el discurso práctico como forma de argumentación moral y la lógica del discurso como justificación del principio 'U'.

El carácter básicamente kantiano de la ética del discurso, con sus pretensiones de una ética deontológica, cognitivista, formalista y universalista, no debe hacernos olvidar al mismo tiempo las diferencias que Habermas mantiene respecto al sistema kantiano. En distintos escritos ha reiterado su propuesta básica y más conocida de superar el planteamiento monológico y la doctrina kantiana de los dos reinos, así como de dejar atrás la hipoteca teológica mediante la defensa de una racionalidad procedimental. Otra diferencia básica reside en no eludir el problema de fundamentación, como Kant en última instancia si hacía "apelando a un *factum* de la razón, a la experiencia del sentirse obligado por el deber-ser". Habermas pretende haber resuelto el problema "con la deducción del principio 'U' a partir de los presupuestos universales de la argumentación" (26).

Pero más allá de estas diferencias intrínsecas o internas con respecto al paradigma kantiano, Habermas ha presentado una serie de matizaciones a la ética del discurso al hilo de las polémicas en las que ha entrado tras la formulación de su programa. Algunas de las críticas coinciden con las objeciones que Hegel realizó a la ética kantiana y que en síntesis serían las de formalismo tautológico, universalismo abstracto, formulación de un deber ser impotente y de un concepto de virtud terrorista. Al hilo de la consideración de estas objeciones, Habermas ha matizado su concepto de ética del discurso y ha reintroducido aspectos hegelianos. De alguna manera ha expandido su inicial concepto de justicia hasta incluir aspectos estructurales de lo relativo a la buena vida.

Desde una consideración modesta de la teoría ética, reducida a la formulación del "punto de vista moral", la moralidad se presenta en una diferencia cualitativa con respecto al contexto de la racionalidad con arreglo a fines, insertada en un contexto de interacción normativa y en contacto, por un lado, con el ámbito de la legalidad y, por otro, con el de las cuestiones evaluativas. Precisamente su inserción en un particular mundo de la vida en su aspecto normativo, hace que el problema de la fundamentación del principio moral no pueda prescindir de aspectos como la aplicación y la motivación, entendidos como condiciones y requisitos previos del mismo principio moral. En este mismo sentido cabe entender las condiciones históricas y socioculturales que hacen posible la implantación del citado principio.

En efecto, en sus últimos escritos Habermas ha procedido a una ampliación de su planteamiento sobre el "punto de vista moral", de manera que ahora su concepto deontológico de justicia abarca también aspectos estructurales de la buena vida. Frente a una ética puramente deontológica de lo justo, habría una ética de la solidaridad incardinada en las mismas expectativas de solidaridad de la acción comunicativa. "Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas *a la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad.

A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo; el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo" (27).

Teniendo en cuenta esta distinción queda ligeramente amortiguada la contraposición entre éticas del deber y éticas de lo bueno. Lo bueno ya no es puramente axiológico, sino que se produce una integración de las estructuras de la integridad personal y de las relaciones de reconocimiento recíproco, del interés individual y del lazo social, de la autonomía de los individuos y de las formas de vida intersubjetivas, de la igualdad de trato y de la empatía por el prójimo. La moralidad reclama de ciertos aspectos de la eticidad, como la eticidad necesita del aspecto de validez normativa implícita en la moralidad.

Con este planteamiento, Habermas se enfrenta a las objeciones que se hacen a la ética del discurso desde perspectivas hegelianas, retoma a la vez las críticas mismas de Hegel a la ética kantiana y dilucida si afectan también a la ética del discurso. A la objeción de constituir una ética en la que la formulación del principio moral incurre en un formalismo tautológico, responde manteniéndose en una perspectiva ortodoxamente kantiana. No acepta que la definición formal del principio moral sólo permita enunciados tautológicos, pues éste exige "la aplicación de un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales" (28). Tiene razón parcialmente Hegel en que una ética formalista ha de establecer una separación entre estructura y contenidos del juicio moral, pero como pone de manifiesto el ejemplo de los derechos humanos, su carácter generalizable no conlleva que no sean relevantes para la eticidad de las formas de vida. Con ello, espera que la ética del discurso "logre acertar con algo sustancial valiéndose de un concepto procedimental" (29). La dificultad reside en poder formular un concepto universalista y normativo de justicia, rectitud, punto de vista moral, etc., independientemente de la visión de una buena vida. La matización de Habermas al respecto consiste en ofrecer una formulación del principio moral absteniéndose de toda descripción positiva de una forma de vida determinada, refiriéndose "en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena" (30).

Atendiendo a la acusación de recaer en un formalismo abstracto, renovada por el neoaristotelismo en los recientes debates éticos, Habermas responde que la universalizabilidad de las normas no sólo no es incompatible, sino que permite una mayor diferenciación social. A diferencia de la formulación kantiana del imperativo categórico, la ética del discurso no se expone a ser reducida a una ética de la intención, ya que contempla las consecuencias y efectos laterales que se siguen de la aplicación de una norma. Queda un reto pendiente. Sin renunciar a la distinción entre cuestiones de justificación y cuestiones de aplicación, por tanto, entre razón práctica y prudencia, "ha de plantearse la difícil cuestión de si la aplicación de reglas a los casos particulares no exige una suerte de *prudencia* o juicio reflexivo, ligado a las convenciones locales de la situación hermenéutica de partida y que, por tanto, no tiene más remedio que minar la pretensión universalista de la razón práctica" (31).

A la necesidad de plantearse el problema de la aplicación, el reto de Hegel conlleva también la apertura a las cuestiones vinculadas a la motivación. Dado el abandono por parte de Habermas de la teoría kantiana de los dos reinos, no le afecta la objeción hegeliana de constituir un "deber-ser" impotente. Se reclama de un concepto intersubjetivo de autonomía, que permite la consideración de los intereses afectados en cada caso. Si la desmundanización de las normas surge como paso necesario del proceso de fundamentación, el problema de cómo neutralizar esa desmundanización es acogido por la ética del discurso, pues "toda moral universalista depende del sostén y



apoyo que le ofrezcan las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas" (32).

Por último, la objeción clásica sobre el principio moral universalista de justificar de un curso terrorista de la virtud, ha sido renovada en filas neoconservadoras ahora en el sentido de legitimar formas de acción totalitarias. La respuesta de Habermas muestra la incompatibilidad del universalismo moral con la máxima de que el fin justifica los medios y remite a un planteamiento articulado en teoría de la intersubjetividad y con apoyo en espacios de la opinión pública. Subrayando de nuevo la diferencia entre las cuestiones de fundamentación del juicio moral, en este caso, respecto a la realización de las ideas morales, cabe, sin embargo, señalar que las cuestiones morales se tornan a menudo en cuestiones de ética política, especialmente cuando "las relaciones vigentes representan una pura burla a las exigencias de una moral universalista" (33).

En resumen, las objeciones planteadas por Hegel a la ética kantiana suponen, en conjunto, todo un reto para la ética del discurso, que moviéndose en un planteamiento básico kantiano, al que no renuncia, siente, sin embargo la necesidad de abrirse a la consideración de aspectos clásicos de la ética política hegeliana, como la necesidad de que los principios morales encarnen en contenidos concretos, se plantee los problemas de aplicación a contextos particulares, de motivación e institucionalización como condiciones de la ejecución práctica de las ideas morales, y entre en juego en un aspecto de política concreta cuando se trate de cuestiones que afectan a la realización e institucionalización de las mismas.

Cuestión a plantearse es si con la apertura a estos acentos típicamente hegelianos, Habermas está en condiciones de responder a algunas matizaciones a su ética del discurso como las realizadas por Th. McCarthy, que señala la dificultad de armonizar la entrada del discurso en la esfera política con la noción de *voluntad racional* en que se apoya la noción habermasiana de razón práctica. Interpretando la ética del discurso como una teoría moral de la democracia, McCarthy subraya la filiación kantiana de las ideas básicas de razón y autonomía (*voluntad racional*) propias de la teoría habermasiana. Precisamente el movimiento de Habermas hacia Hegel justificaría que las prácticas de los participantes pudieran ser compatibles con el principio del discurso, tal como lo enuncia McCarthy como postura propia. "La idea a la que quiero llegar es la de que el acuerdo *racionalmente motivado* como alternativa político-moral a la coacción bien pudiera implicar elementos de conciliación, compromiso, consentimiento, adaptación, etc. La argumentación, incluida la argumentación sobre lo que sea de interés general, puede jugar su papel en modelar todos y cada uno de esos elementos. Y así la esperanza de que esos elementos figuren en el resultado del debate político, al igual que el consenso en el sentido estrictamente habermasiano, dará de por sí sentido a las prácticas de los participantes" (34).

Por lo demás, si el recurso al universalismo moral en la forma kantiana ha podido ofrecer la impresión de una recaída de Habermas en las pretensiones y límites de un concepto de razón práctica formalista y abstracto, desligado de los contextos de acción, tal impresión ha de ser corregida enseguida por cuanto lo que se trataba era precisamente de salvaguardar la pretensión deontológica inherente a la razón práctica, al tiempo que se insertaba en un planteamiento de teoría crítica de la sociedad que atiende a las dimensiones históricas de la acción. La referencia al planteamiento de Hegel parece así un complemento inevitable.

## Notas

- (1) J. Habermas, "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra, 1989, p. 149.
- (2) *Ibid.*
- (3) *Op. cit.*, pp. 149-150.
- (4) Con matices, los ha presentado, por ejemplo F. Ricken en su *Ética general*, (trad. C. Gancho), Barcelona: Herder, 1987, pp. 144-145.
- (5) J. Habermas, *Conocimiento e interés*, (trad. M. Jiménez, J.F. Ivars, L. Martín Santos, rev. J. Vidal Beneyto), Madrid: Taurus, 1982, "Epílogo", p. 390 (citado por Th. McCarthy, *La teoría crítica de J. Habermas*, (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Tecnos, 1987, pp. 364-365).
- (6) Th. McCarthy ofreció una temprana comparación entre ambas éticas, insistiendo entre otros aspectos en el papel de los intereses generalizables en la ética comunicativa.
- (7) En considerar que la ética del discurso reformula el principio moral kantiano de los fines coinciden Th. McCarthy y J. Muguerza. Otra interpretación diferente tiene A. Heller, que no considera al principio de universalización 'U' como un verdadero principio moral.
- (8) J. Muguerza ha comentado la formulación de McCarthy de las diferencias entre Kant y la ética del discurso en "Habermas en el 'reino de los fines' (Variaciones sobre un tema kantiano)", en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 97-139. Con la reinterpretación de la sociedad libre de comunicación en términos de "concordia discors", Muguerza cuestiona la contraposición habermasiana entre acción y discurso y aboga por una posición kantiana individualista.
- (9) J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, (trad. R. García Cotarelo), Barcelona: Península, 1985, pp. 85-86. En el mismo escrito encontramos otra formulación: Una norma polémica encuentra aceptación cuando 'U' es válida, esto es, "cuando todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno" (*Op. cit.*, p. 116).
- (10) *Op. cit.*, p. 86. Y en otra formulación: "Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico" (*op. cit.*, p. 117).
- (11) *Op. cit.*, p. 83.
- (12) *Op. cit.*, pp. 99-100.
- (13) A. Heller, *Más allá de la justicia*, (trad. J. Vigil), Barcelona: Crítica, 1990, p. 301. El contexto de las discrepancias entre A. Heller y J. Habermas acerca de la interpretación de la ética kantiana nos llevaría a otros escritos de ambos autores. Un comentario de alguno de esos textos puede verse en José G. Caffarena, "La coherencia de la filosofía moral kantiana", J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos-C.S.I.C., 1989, pp. 43-63.
- (14) *Op. cit.*, p. 298.
- (15) *Op. cit.*, p. 299.
- (16) *Op. cit.*, p. 300.
- (17) *Op. cit.*, pp. 299-300.
- (18) *Op. cit.*, p. 302.
- (19) *Ibid.*
- (20) *Op. cit.*, p. 303.
- (21) *Ibid.*
- (22) J. Cohen, "Heller, Habermas and Justice", *Praxis International*, 8: January 1989, p. 494.
- (23) A. Heller, *op. cit.*, p. 314.
- (24) *Op. cit.*, p. 310.
- (25) J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, (trad. M. Jiménez Redondo), Barcelona: Paidós, 1991, pp. 100-102.
- (26) *Op. cit.*, p. 115.
- (27) *Op. cit.*, p. 108. Sobre la integración por Habermas de elementos kantianos y hegelianos, véase M. Jiménez Redondo, "Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas", introducción a J. Habermas, *Escritos sobre la moralidad y eticidad*, edic. cit., pp. 38-46. Una primera aproximación al tema fue realizada por José A. Gimbernat, "Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *op. cit.*, pp. 605-611. Véase también A. Cortina, "La ética discursiva", en V. Camps (de.), *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona: Crítica, 1989, pp. 558 y ss.

- (28) *Op. cit.*, p. 115. C. Thibaut ha acentuado la no distancia absoluta entre momento formal y momento material, en *Los límites de la comunidad*, Madrid: C.E.C., 1992, p. 209.
- (29) *Op. cit.*, p. 111. "Pues el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí mismo, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos" (*Ibid.*).
- (30) *Op. cit.*, p. 117.
- (31) *Op. cit.*, p. 120.
- (32) *Op. cit.*, p. 122. Un análisis de las objeciones hegelianas puede verse en D. Leydet, "Modernité, droits de l'homme et éthique du discours", *Dialogue*, XXVIII (1989), pp. 23-42.
- (33) *Op. cit.*, p. 125.
- (34) Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, (trad. A. Rivero), Madrid: Tecnos, 1992, p. 209. V.D. García Marzá ha acentuado la interpretación de la ética del discurso como ética de la democracia. Véase su *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid: Tecnos, 1992, cp. 12.

(Diciembre de 1993)