

La ética dialógica de Jürgen Habermas

(Paradoja de una idea de racionalidad)

Por Nelson Tepedino*

Resumen

El artículo se divide en tres apartados. En el primero de ellos, el autor expone a grandes rasgos la teoría éticodialógica de Habermas como intento de fundamentar universalmente la moral; la propuesta habermasiana se contextualiza dentro de la tradición moral kantiana del imperativo categórico. El segundo apartado es una presentación de las principales críticas que, contra el modelo de fundamentación dialógico de la ética desarrollado por Habermas, efectúa Albrecht Wellmer en su libro *Ética y Diálogo*. Finalmente, en el tercer apartado, el autor, guiado por la "crítica inmanente" de Wellmer, lleva a cabo su "crítica externa" al propósito de Habermas de fundamentar la moral en una "racionalidad comunicativa". A su parecer, las limitaciones de Habermas que conducen a verdaderas paradojas surgen debido al tipo de racionalidad kantiana ilustrada que sustenta su teoría.

* Doctor en Filosofía (Universidad Libre de Berlín 1997). Licenciado en Filosofía (U.C.A.B. 1992). Profesor de la Universidad Simón Bolívar.

Abstract

The article is divided in three parts. The first of them exposes Habermas' ethical dialogical theory as an attempt for a universal foundation of moral; the proposal of the German philosopher is contextualized within the Kantian moral tradition of the categorical imperative. The second part presents the main critiques that Albrecht Wellmer offers in his book *Ethics and Dialogue* against the model of dialogical foundation of ethics developed by Habermas. Finally in the third part, the author, guided by Wellmer's "immanent critique", develops his "external critique" against Habermas' purpose to found moral on a "communicative rationality". In his opinion, Habermas' limitations which conduct to real paradoxes have their origin in the type of Kantian illustrated rationality that sustains his theory.

El presente ensayo está escrito desde la perspectiva de los problemas que plantea la fundamentación de la moral. En la primera parte se expone el intento de solución que elabora Jürgen Habermas y seguidamente se exponen los aspectos esenciales de la crítica que hace Albrecht Wellmer a dicho modelo. Finalmente, el tercer apartado intenta ofrecer mi visión personal del problema, y consiste en presentar las paradojas de la ética dialógica como una consecuencia directa del modelo de racionalidad que Habermas asume.

1. El postulado de universalización de la ética de Jürgen Habermas

Es bien conocido el hecho de que la fundamentación de la moral se ha convertido en uno de los problemas centrales y más recurrentes de la filosofía moderna y contemporánea. No es el objetivo de este brevísimo trabajo dar cuenta de la historia de esa

problemática, así que daré por sentado el hecho de que la idea misma de fundamentación de la moral lleva un tiempo considerable en crisis. El derrumbe de la visión teocéntrica y tradicional del mundo, el desprestigio de todo pensar metafísico ante el avance arrollador de las ciencias empíricas y el surgimiento de la autonomía moral del sujeto como presupuesto irrenunciable del hombre moderno, han sido, entre otros muchos, algunos de los elementos que han frugado la problematización de una fundamentación última de la moral.

Muchos han sido los intentos de reconstruir la solidez del universo moral sin recurrir a las "hipótesis" propias de la tradición pre-moderna o al pensar metafísico. El más significativo de esos intentos es quizás el modelo kantiano. Kant, como ilustrado consecuente, procura resolver el dilema que plantea la conquista moderna de la libertad y la autonomía moral del individuo. En una conciencia tradicional, heterónoma, la moral está firmemente cimentada como voluntad divina o como "sustancial" a la naturaleza humana. Eliminadas ambas instancias, el sujeto libre queda como único proveedor de la ley moral y de las reglas que guíaran su actuar. El problema es evidente: ¿Cómo garantizar así la objetividad de los juicios morales? ¿Cómo librarlos del capricho subjetivo y darle carácter universal, válido para todos y en todas las circunstancias? ¿Cómo evitar, en fin, caer en un relativismo subjetivista extremo?

Kant resuelve el problema recurriendo a su famoso "imperativo categórico", el cual permite a la conciencia moral del sujeto garantizar la objetividad de sus máximas de acción. El mismo Kant lo formula de diversas maneras, entre las cuales se encuentran las dos siguientes:

Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.

¹ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Colección Austral, Edición de Luis Martínez de Velasco, 9ª Edición, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1990, pág. 92

*Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*¹.

Así, el imperativo resulta ser una especie de "procedimiento" que ha de llevar a cabo el individuo en la soledad de su conciencia para saber si determinada máxima de acción que se tiene propuesta es moral, esto es, si actuar conforme a ella es actuar conforme al deber. Una máxima será moral si el individuo puede querer que todos los demás actúen conforme a dicha máxima; es decir, si esa máxima es universalizable. Una tal máxima pasará entonces a ser una ley: una norma moral vinculante para todos en todas las circunstancias (¡Kant la compara nada más y nada menos que con una ley universal de la naturaleza!).

Kant, consigue así preservar el carácter objetivo de la moral sin sacrificar la libertad de la voluntad del sujeto a alguna instancia *heterónoma*. Sin embargo, la propuesta kantiana fue criticada, a su vez, desde diversos frentes. En primer lugar, se le hace al modelo kantiano la crítica de ser un mero formalismo rigorista. Sin embargo, la crítica que más nos interesa en función de nuestra línea argumentativa no es esa, sino la del que el imperativo no satisface realmente la necesidad de explicar cómo es posible el paso del fuero subjetivo del individuo a la plena objetividad de las normas. Por la sencilla razón de que la "prueba" kantiana de la universalización no toma en cuenta que cualquier conciencia individual hará el ejercicio de generalización descrito no desde una pretendida "neutralidad" de su razón, sino desde unas determinadas valoraciones previas, que bien pueden hacer lo que Kant, en absoluta coherencia con su sistema, hizo: postular una "razón trascendental", pero es obvio que semejante idea no está, a su vez, libre de críticas.

He hecho esta brevísima (y por lo tanto, injusta) mención al núcleo del pensamiento moral kantiano para contextualizar el

¹ *ibid.*

pensamiento de Habermas en esta materia. Porque la "ética dialógica" se inscribe, claramente, dentro del ámbito de la tradición moral ilustrada de raigambre kantiana. El problema que preocupa a Habermas es, precisamente, el de la objetividad de los juicios morales. Objetividad que es entendida por Habermas al modo de Kant: como posibilidad de universalización de las normas. Habermas quiere, explícitamente, enfrentar la actitud escéptica ante la moral, que no cree posible hablar de ninguna fundamentación que le confiera estatuto de objetividad y de corrección o incorrección a los enunciados normativos. Y puede decirse que lo hace "reformulando" el imperativo categórico kantiano, introduciendo, en lugar del solitario monólogo de la conciencia moral consigo misma, la categoría comunicativa del *diálogo*. Lo que Habermas pretende es conseguir un "principio" que permita lograr el salto frustrado de Kant de la conciencia individual a la plena objetividad intersubjetiva de las normas. Es decir, que al igual que Kant, Habermas busca un principio de generalización de las normas. Dejemos que el mismo Habermas exponga el núcleo de su teoría:

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).

Por lo demás, no debemos confundir este postulado de universalidad [que Habermas identifica como (U) N. T.] con un principio en el que ya se expresa la idea fundamental de una ética discursiva. De conformidad con la 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

es válida. Este postulado ético discursivo (D)... ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas... He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discursiva. En todo caso he dado tal forma a (U) que excluye una aplicación monológica de este postulado; únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes y hasta contiene la perspectiva de argumentos reales, que están por hacerse y a los que se permite entrar a los afectados³.

En esta cita podemos observar cómo el postulado (U) aparece con toda claridad como una auténtica reformulación del imperativo categórico. La validez universal de una norma viene dada por su posibilidad de ser aceptada en sus consecuencias por *todos los afectados*. Ahora bien, la novedad habermasiana es la manera en que se fundamenta dicha posibilidad, que no será ya un *experimento mental monológico* susceptible de ser realizado por cualquiera, sino un diálogo real en el cual los *afectados* por la norma en discusión establecen su validez en conformidad con (U). Es decir, que (U) viene a ser la *regla de argumentación* que garantiza que la norma sancionada como válida en un acuerdo dialógico real esté positivamente fundamentada y sea, por lo tanto, una norma objetiva:

(U) funciona en el sentido de una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas imbrincadas en la totalidad de una forma vital o de una historia vital individual, por considerarlos contenidos no susceptibles de universalización (...)

³ HABERMAS, Jürgen: "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón García Cotarelo, segunda edición, Barcelona, Ediciones Península, 1991, pág.86

La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético (...) (D) pone de manifiesto que (U) se limita a expresar el contenido normativo de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad y, en consecuencia, debe distinguirse cuidadosamente de los contenidos argumentativos⁴.

Para Habermas, entonces, la ética encuentra su fundamento sólo en un acuerdo dialógico real, que es visto como el puente necesario para pasar de la clausura de la conciencia individual al ruedo de la intersubjetividad, única instancia en la cual se puede aspirar a una objetividad. Un intercambio comunicativo es la única manera efectiva de hacer presentes los reales intereses en juego de los afectados, cuyo adecuado conocimiento no está de ninguna manera garantizado a cada conciencia individual. La comunicación es así la categoría que permite a Habermas mantener, a la vez, la autonomía individual de cada sujeto y la pretensión de objetividad (validez universal) de la moral.

Pero este fundamento no se hace posible en cualquier acuerdo, sino sólo en un acuerdo *racional*. No todas las "normas" fruto del diálogo entre los interesados obtienen su validez objetiva por el mero hecho de provenir de dicha convergencia discursiva, sino que lo decisivo es que ese diálogo se haya ajustado a las condiciones implícitas en la regla de argumentación (U). Así, una norma sancionada como válida para todos en un diálogo semejante tendrá garantizada su objetividad no gracias a una especie de transacción de intereses subjetivos en la que cada cual cede un poco para recibir alguna ventaja, sino por la corrección lógica del procedimiento argumentativo, cuyos presupuestos serán siempre válidos para todos los seres racionales. Habermas concibe

⁴ HABERMAS, Jürgen: Conciencia moral y acción comunicativa, en *Ibid.*, pp. 142-144

una racionalidad universal, la cual consiste en una serie de presupuestos o condiciones previas necesarias para fundar cualquier argumentación, independientemente de sus contenidos materiales. Si se le da el caso de una argumentación que no observe estas condiciones primarias de racionalidad, es obvio que sus resultados carecerán de la pretendida validez. Habermas nunca expone exhaustivamente estos "principios" lógicos de la argumentación, aunque se sirve, a manera de ejemplo, de algunas "reglas" propuestas por Alexy⁵.

Ahora bien, una situación dialógica que cumpla con todas estas "reglas es, evidentemente, una situación ideal. De hecho, el mismo Habermas reconoce que ha querido describir estos presupuestos "como determinaciones de una situación de habla ideal"⁶. Esta "situación de habla ideal" queda así como una especie de "horizonte presupuesto" de toda argumentación que busque fundamentar una norma. Es inevitable hacer notar en este punto que con esta idea se introduce también una ambigüedad que

⁵ Para no recargar de excesivos detalles la argumentación principal, he considerado mejor citar estas reglas en la presente nota. Las reglas numeradas con (1) pertenecen a la esfera lógico-semántica; las numeradas como (2) son reglas de tipo procedimental, mientras que las numeradas con (3) son presupuestos necesarios de la comunicación:

(1.1) Ningún hablante debe contradecirse.

(1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca en todos los aspectos importantes.

(1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos (...)

(2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.

(2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello.

(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.

(3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.

b) Todos pueden introducir cualquier información en el discurso.

c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

(3.3) A ningún hablante puede impedirle el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso". HABERMAS, Jürgen: *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, en *Ibid.*, pp. 110-113.

⁶ *Ibid.*, pág. 112.

retomaremos más adelante: Habermas ha hecho especial hincapié en la idea del "diálogo real" como procedimiento para la validación de las normas. La corrección de las mismas depende de la "observancia" de unas ciertas reglas argumentativas de la comunicación. Ahora bien, si esas reglas son sólo descripción de una "situación ideal" y, por lo tanto "condiciones inverosímiles"⁷, nunca alcanzables en los "diálogos reales", ¿no está Habermas mezclando ilegítimamente dos niveles? ¿No queda así como algo "fuera de este mundo" la posibilidad real de fundamentar una norma? En el próximo apartado volveremos sobre estas preguntas.

2. Albrecht Wellmer y su crítica al modelo de fundamentación dialógica de la ética

Albrecht Wellmer ha dirigido una aguda y exhaustiva crítica a la ética dialógica en su libro *Ética y Diálogo*⁸. Obviamente no se pretende aquí reproducir la totalidad de esa crítica, sino simplemente anotar algunos aspectos suyos que resultan especialmente relevantes para nuestra argumentación.

Las objeciones de Wellmer que vamos a tratar aquí son, por decirlo así immanentes a la argumentación de Habermas. Atacan la *teoría de la verdad* que sustenta el principio de universalidad de la ética dialógica: la teoría consensual de la verdad. En un segundo momento, Wellmer se dirigirá también a las paradojas que se originan al hacer uso de una *situación ideal del habla*⁹ como criterio de racionalidad último de una teoría semejante. Wellmer enuncia así el núcleo de su programa crítico:

⁷ *Ibidem*.

⁸ WELLMER, Albrecht: *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, traducción castellana de Fabio Morales, inédito, sin fecha. Edición original: *Ethik und Dialog*, Surkhamp, Frankfurt am Main, 1986.

⁹ En rigor, Wellmer ejemplifica esta crítica dirigiéndola a la versión que elabora Apel de la ética comunicativa, en la cual, en lugar de la *situación ideal de habla*, se habla de una *comunidad ideal de comunicación*. Wellmer afirma que ambas concepciones se iluminan mutuamente (*Ibid.*, pág. 86) y, para los

La tesis central de la teoría consensual o discursiva de la verdad en su versión habermasiana es que se pueden clasificar como "verdaderas" o "válidas" exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que se ha dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal de habla —cuya existencia, según afirma, estaría presupuesta en toda argumentación seria— tanto a través de una repartición equitativa de las oportunidades para realizar distintas clases de actos de habla, como mediante el rasgo de la liberalidad en el cambio de planos del discurso. De ahí que la tesis central de la teoría consensual permita definir, en primer lugar, la "racionalidad" de los consensos a través de los rasgos estructurales y formales de una situación ideal de habla y, en segundo lugar, "la verdad" como el contenido de un consenso racional. Frente a ello, deseo mostrar: (1) que la racionalidad de los consensos no se puede caracterizar formalmente, (2) que la racionalidad y la verdad de los consensos no tienen por qué coincidir, de lo cual se sigue (3) que el consenso racional no puede constituir criterio alguno de la verdad, y por último, (4) que aunque una interpretación no criterial de la teoría del consenso no llegaría a despojar a esta de todo contenido, por lo menos la haría inservible a efectos de cimentar un principio ético-discursivo de universalización¹⁰.

A continuación intento reconstruir, de manera sintética y global, el núcleo de la argumentación de Wellmer frente a Habermas. Los números (1), (2) y (3) se refieren a la teoría consensual de la verdad de manera directa, el número (4) enuncia la consecuencia final de toda la argumentación, la cual es,

efectos sintéticos de este breve ensayo, creo que es válido aplicarla, *a grosso modo*, a la teoría de Habermas.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 73.

sencillamente, que una teoría tal no puede fundar la validez de moral alguna. Para llegar a esto, Wellmer expone con lujo de detalles la aporía que para este intento supone la postulación de una comunidad ideal de comunicación (Apel) o, -tal es el caso que nos ocupa- una situación ideal de habla (Habermas).

Los tres primeros puntos son relativamente sencillos de entender. Lo decisivo del argumento es que no juzgamos la racionalidad de una norma porque haya sido fruto de un consenso, sino porque encontramos buenas razones que avalan dicha norma. Esas buenas razones pueden haber sido esgrimidas o alcanzadas mediante un consenso, pero serán siempre ellas los presupuestos que justifiquen la norma y no al revés. Es decir, que la verdad de la norma es independiente, en el plano formal, de las condiciones en que es alcanzada. Y, por lo tanto, los presupuestos de una situación de habla ideal puede que determinen cómo ha de ser un consenso para que realmente sea tal, pero nunca podrá caracterizar que es o no racional y, mucho menos, que es o no verdadero. Supongamos, para ilustrar la idea con una imagen, un conflicto moral que es resuelto recurriendo al consejo y al buen tino del chamán de una tribu. Aunque todos los demás aprueben mancomunadamente la solución que se proponga, no es este hecho colectivo el que la avala, sino las buenas razones que aduce el anciano y que aparecen como razonables y buenas para todos. Ciertamente, no puede hablarse de "irracionalidad" en este ejemplo. Todo consenso, por más útil y necesario que sea para la fundamentación de normas de acción humana, presupone siempre una racionalidad previa de la argumentación, que no viene dada en el consenso mismo.

Habermas, sin embargo, ha suavizado su teoría, argumentando que los consensos reales tienen una función meramente "corroborativa" y que la función criterial del consenso se refiere a un consenso "infinito", en el cual se cumplirán todas las condiciones de una situación ideal de habla y que sería, por lo tanto, inmune a cualquier cuestionamiento por medio de razones. Es la misma idea con la cuál cerrábamos el apartado anterior.

Este "consenso infinito", cuyas condiciones ideales de habla garantizarían la posibilidad de una verdad última y definitiva, sirve como una especie de "horizonte regulador" inexcusable que se propone en todo intento de dilucidar el fundamento racional de una norma. Dejemos que Wellmer mismo exponga la consecuencia principal de esta idea para toda la teoría moral comunicativa:

Ahora bien, un consenso racional infinito no sólo puede tener ninguna función criterial, sino que, estrictamente hablando, ni siquiera está en condiciones de desempeñar una función cercioratoria: no constituye un "objeto de experiencia posible", sino una idea que pretende llevarnos más allá de los límites de toda experiencia posible. Con ello se altera también el sentido posible de una teoría consensual de la verdad; si el consenso que puede garantizar la verdad no es cualquier consenso racional, sino sólo aquél que, además de racional, sea infinito, entonces la teoría pierde la fuerza explicativa que Habermas ha querido infundirle¹¹.

Y esto, sencillamente porque toda la teoría de Habermas quedaría así empantanada en la ambigüedad que genera una mezcla ilegítima del nivel real con el ideal. No hay manera de explicar cómo esta "idea regulativa" que son las condiciones de habla ideal del consenso infinito garantiza la verdad de un enunciado normativo alcanzado en el consenso real. Y no hay que olvidar el hincapié que hace Habermas en la necesidad de un diálogo real. Tampoco se puede saber si Habermas está utilizando —a la manera de Hobbes o Rousseau— una especie de modelo para explicar o describir de qué manera se fundamentan las morales realmente existentes o una "aspiración ideal" de cómo debería fundamentarse la moral de una sociedad emancipada y democrática.

¹¹ *Ibid.*, pp. 8283

En conclusión, las observaciones de Wellmer demuestran, en primer lugar, que una teoría consensual de la verdad como la descrita es insuficiente para fundamentar la validez de las normas morales, ya que las pretendidas "condiciones de racionalidad" que posibilitarían dicha fundamentación no pueden sostenerse sino al precio de imponer una formalización de la racionalidad que soslaya la capacidad de juicio racional previa de los participantes en el hipotético consenso. En segundo término, el carácter ideal de dichas condiciones de racionalidad es absolutamente inútil a la hora de explicar cómo se garantizaría, en el plano real, la validez de las normas morales determinadas en consensos también reales.

Así las cosas, la crítica de Wellmer es, en cuanto crítica inmanente, impecable, y servirá como punto de apoyo sobre el cual elaborar mi propia visión sobre el problema que nos ocupa, que se oriente en la dirección de una crítica más bien "externa" de la postura de Habermas, centrada en el modelo de racionalidad moral que este autor propone.

3. ¿Fundamentar la moral y olvidar la realidad? La ilustración en su laberinto

Creo que Wellmer logra hacer manifiestas las reales limitaciones que malogran el intento habermasiano de fundamentar la moral en una "racionalidad comunicativa". Claro está que la idea de un consenso y de un diálogo en torno a las normas morales y a las encrucijadas éticas es un elemento realmente importante en una sociedad cada vez más pluralista como la nuestra, en la cual, además, el reconocimiento del otro debe asumirse con auténtica responsabilidad, si es que queremos construir una sociedad más abierta y justa. En eso, la intención que palpita bajo el árido discurso de Habermas es de claro corte democrático. Pero esta "condición necesaria" que es el diálogo en torno a los acuciantes problemas de la ética no es, como hemos visto, una condición suficiente para su fundamentación. En la ya clásica tensión entre la "autonomía moral del sujeto" y la "objetividad de la moral", Habermas ha inclinado tanto la balanza

hacia el lado de la objetividad que la legitimidad moral de los individuos corre el peligro de verse sometida no ya a la heteronomía de la "tradición" o la "autoridad", sino a la del colectivo...

Desde mi personal punto de vista, las limitaciones de Habermas obedecen al tipo de racionalidad que ha escogido como soporte de su reflexión. Al inscribirse dentro de la tradición kantiana, Habermas se muestra claramente comprometido con el proyecto de Ilustración, y al hacer eso asume también una serie de presupuestos que podrían ser los que, en el fondo, terminan llevando su pensamiento hacia los callejones sin salida que presentamos en el anterior apartado.

El primer presupuesto es típico de Kant, y consiste en asumir que el problema de la fundamentación de la moral es idéntico al de la fundamentación de las normas morales. O lo que es lo mismo, que cuando hablamos de moral hablamos de normas. En este punto es bueno mencionar que Wellmer hace una interesante interpretación del pensamiento kantiano —la cual no voy a repetir aquí—, según la cual el imperativo categórico sólo puede fundamentar normas objetivas *via negationis*¹². Para Wellmer, el "poder querer" que los demás actúen según mi propia máxima es igual a decir que yo *no puedo querer* que la máxima contraria se haga general. La norma que obliga a decir siempre la verdad es sólo producto de imaginar lo absurdo que se volvería el mundo si todos pudiéramos mentir. De esta forma se obtendría sólo un pequeño núcleo de normas vinculantes derivadas del carácter franco y evidentemente negativo para la vida y la convivencia humana que tendrían ciertas conductas. Las normas que no se obtuvieran con dicho procedimiento quedarían siempre imbuidas de una cierta vaguedad que las ubicaría en un nivel distinto de moralidad. Lo que me interesa hacer notar aquí es que el imperativo categórico, como criterio de lo que es moral conduce inexorablemente a considerar la ética como un problema de normas. Cosa que obedece, además, a la idea kantiana de que

¹² *Ibid.*, pp. 25 y ss.

sólo es moral la actuación que se orienta por el puro deber. La ecuación kantiana es: moral = deber = norma.

La asunción acrítica de este presupuesto kantiano-ilustrado hace que Habermas se mueva dentro de una especie de legalización de lo moral que oscurece la diferencia entre el derecho propiamente dicho y la moral. Vale la pena observar que el discurso habermasiano podría tener una perfecta validez como descripción de una manera muy deseable de elaborar el derecho dentro de una sociedad verdaderamente democrática, pero es claro que lo moral no es igual a lo legal. Esto se demuestra con el hecho de que las leyes de una sociedad pueden ser juzgadas por la moral; su justicia e injusticia, su corrección o incorrección, son susceptibles de ser examinadas desde una perspectiva moral *exterior* y que se presenta siempre como superior a cualquier derecho establecido por conveniencia social.

Ahora bien, esta legalización de la ética no reconoce que el ámbito de lo moral excede con mucho el ámbito de lo meramente normado. Hay un espectro amplísimo de hechos morales que no tiene nada que ver con normas y que son difícilmente susceptibles de ser subsumidos u orientados eficazmente por ellas. Así, por ejemplo, la decisión por un determinado estado de vida no se resuelve sopesando enunciados normativos, sino que supone un complejo análisis de la situación en el que entran a jugar otros factores decisivos. Y no creo que se dude del carácter evidentemente moral que poseen este tipo de decisiones.

Ahora bien, no es sólo la filiación kantiana de Habermas lo que lo lleva a cometer esta ilegítima identificación de lo moral con lo normado, sino, sobre todo, el ideal de racionalidad que lo anima. Una racionalidad ilustrada bastante "clásica", aderezada con un condicionamiento lingüístico-analítico muy de moda, cuya característica principal es su negación a incluir principios o fundamentaciones que no provengan del interior de la *propia* razón. Una racionalidad obsesionada por la *objetividad* de los

enunciados, entendida ésta como una especie de *incondicionalidad* de los mismos, de asepsia de todo contenido "subjetivo" o contingente.

Una idea de razón como la sostenida por Habermas sólo es posible a costa de olvidar que la racionalidad no es "independiente" ni está cerrada sobre sí misma, sino que es una de las dimensiones propias de esa precisa realidad que es la realidad humana. Eso quiere decir muchas cosas, pero en primer lugar significa que siempre va estar "condicionada" y situada en un preciso y concreto contexto, pero también que, por más condicionada y problematizada que se encuentre, la racionalidad no tiene otra función que abrir al hombre a lo real y ayudarlo a ir ganando penosamente esa realidad para sí mismo¹³. La razón es un hecho humano, no una instancia absoluta. Un consenso científico no puede entenderse como una suerte de "decreto" obtenido por una comunidad de investigadores en virtud del uso adecuado de tales o cuales "reglas" de la razón o del lenguaje, sino como el reconocimiento intersubjetivo de que el estado actual del conocimiento se adecúa mejor que otras posibles hipótesis a los problemas que la realidad investigada plantea. De no ser así, estaríamos en presencia de "arbitrariedades lógicas" y no de conocimiento alguno. Pero de lo que se habla y lo que se quiere comprender y manipular no es una fantasmagoría racional, sino la realidad misma. Lo contrario supone un solipsismo algo más que cuestionable.

En el caso de la moral, esta idea de razón escamotea el hecho de que no hay nada más ligado a lo "contingente" y "subjetivo" que el hecho moral. La moral existe porque el hombre está impelido a resolver su existencia misma como un problema, porque su precisa estructuración psico-física no le garantiza un comportamiento perfectamente "ajustado", sino sometido al penoso proceso de la decisión. Una decisión cotidiana que usualmente se ve comprometida en conflictos acuciantes y de

¹³ Soy deudor, en estas ideas, de la obra de Xavier Zubiri

resolución dramática. El comportamiento moral humano es mucho más complejo que la "aplicación" de ciertas reglas "objetivas" a situaciones concretas. Normalmente, lo que el hombre hace no es fundamentar unas normas para su posterior "aplicación", sino más bien la "fundamentación" de las normas es algo que nace en el preciso momento de la "aplicación". Nadie intenta, primordialmente, fundamentar reglas, sino justificar sus acciones. Lo que espera como solución a un dilema moral no es una regla intemporalmente válida, sino una *respuesta* adecuada a una situación problemática. Más importante entonces que la "validez" lógica (entiéndase como se entienda ésta), será entonces el adecuado "discernimiento" de la compleja *situación real* que se presenta como problema. Este es un hecho que Wellmer ha visto con mucha claridad también, aunque sin duda con un sesgo más kantiano:

El discurso moral vendría a ser, ante todo, un discurso acerca de aquella comprensión de la realidad que es la correcta bajo un punto de vista determinado (...) En suma, mi tesis es que las controversias morales se solucionan por regla general cuando se logra llegar a un acuerdo respecto a las distintas dimensiones del discurso de moral (...) (interpretaciones generales, autocomprensión de los involucrados, descripciones de la situación, así como la comprensión de aquellos cursos de acción y sus correspondientes consecuencias, que sean previsibles en una situación dada). En este sentido, cabría afirmar que la pregunta acerca de si podemos desear (racionalmente) que una manera de actuar se convierta en general es evidentemente la pregunta acerca de una comprensión adecuada de las situaciones accionales concretas¹⁴.

¹⁴ WELLMER, Albrecht, *Ibid.*, pág. 143

Es decir, que el primado en la validez de una determinada manera de actuar no la tiene su adecuación procedimental a los "principios" de la razón, sino su adecuada comprensión y respuesta a la realidad problemática que la hace surgir. Esto demuestra que la racionalidad —sobre todo la racionalidad moral— no se puede descontextualizar y absolutizar como "garantía" de validez, so pena de caer en un auténtico "olvido de realidad" que hace de la reflexión ética una absurda empresa: buscar lo incondicionado y objetivo para un terreno de la experiencia humana que se origina y mueve justo en las tormentosas aguas de lo condicionado y subjetivo.

Lo paradójico, pues, de una racionalidad obsesionada por una objetividad como la propuesta por Habermas, es que termina por desprenderse del mundo "objetivo" al que pretende querer conocer y hacer justicia. Esta clase de "racionalismos" debe tomar en cuenta que lo que fundamenta a la racionalidad no está en ella misma, sino en la realidad humana de la que forma parte esencial como instrumento de su propia realización. Hay algo de prejuicio en la negativa de la razón ilustrada a abrirse a hechos y dimensiones que están más allá de la razón misma y las paradojas a las que conduce esa actitud están bien ejemplificadas por el apretado análisis de la ética comunicativa que hemos realizado.

En conclusión, pues, mi postura ante la ética dialógica es que su intento de fundamentación de la moral está viciado desde el principio por lo presupuestos que sustentan el concepto de racionalidad con el que trabaja. Esos presupuestos la conducen a una concepción tan idealizada de la fundamentación de la moral que resultan absolutamente inoperantes en el campo propio de la misma, esto es, en el ámbito de la acción humana real. Esta desrealización de la ética conduce a la pregunta acerca de la legitimidad de una racionalidad cerrada sobre sí misma que no admita su dependencia del hecho humano y su esencial y compleja apertura a la realidad. Y esto, en el fondo, es una pregunta crítica sobre la viabilidad del proyecto de la modernidad como alternativa realmente satisfactoria para las aporías de la humanidad contemporánea.