

## **¿Puede ser universalizado el procedimiento argumentativo? Una crítica contra la ética del discurso**

*Luis Alfonso Malavé Naime\**

### **RESUMEN:**

En el presente ensayo destacaré, en primer lugar, el rol que juega uno de los aspectos esenciales que conducen a Habermas a formular la ética del discurso, como es la pretensión universalista de la argumentación; y, posteriormente, intentaré sostener una crítica contra el papel que éste juega para fundamentar la validez de las normas morales.

**Palabras claves:** hipótesis culturalista, tesis evolucionistas, racionalidad

## **Can the argumentative procedure be universalized? A critic against the ethics of the speech**

### **ABSTRACT:**

In the present essay I will emphasize, in a first place, the roll that plays one of the essential aspects that lead to Habermas to formulate the ethic of the discourse, such it is, the universalist pretension of the argumentation. After that, I will try to maintain a criticism against the roll that he develops to base the validity of the morals norms.

**Key words:** culturalist hypothesis, evolucionists reason, rationality

\*Abogado graduado en la UCAB de Guayana. Cursante de la Maestría de Filosofía y profesor de teoría de la argumentación en la Escuela de Derecho en la propia UCAB de Guayana. Correo electrónico: [lama529@cantv.net](mailto:lama529@cantv.net)

## **Introducción**

En el presente ensayo intentaré destacar, en primer lugar, el papel que juega uno de los aspectos esenciales que conducen a Habermas a formular la ética del discurso, como es, la pretensión universalista de la argumentación; y, posteriormente, sostendré una crítica contra la función que cumple dicha pretensión para fundamentar la validez de las normas morales. Para conseguir tales propósitos, en un primer paso, (I.1) analizaré algunos postulados esenciales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y su vínculo con las teorías de Piaget, Mead y Durkheim, concentrándome especialmente en el análisis de la tesis evolucionista de la razón; para luego, (I.2) intentar vincular los puntos esenciales de tal tesis con la propuesta habermasiana sobre el papel universalista de la ética del discurso; en un segundo paso, (II.1) dibujaré una hipótesis culturalista sobre "procederes" a la luz de la propuesta wittgensteiniana sobre los juegos del lenguaje; con ello, (II.2) trataré de sostener una crítica hipotética contra las tesis evolucionistas de la razón de Durkheim y Mead desde el punto de vista habermasiano, proponiendo posibles aspectos investigativos desde la perspectiva del trabajo de Weber sobre la racionalidad moderna y el papel jugado por las religiones; por último, (II.3) mostraré una posible solución a la autocontradicción realizativa que supone el poner en tela de juicio la argumentación, lo cual me servirá para reafirmar la hipótesis que sostengo, y coadyuvará para (II.4) formular y apoyar la proposición de una paradoja desde la que decantaré mi crítica contra la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso.

### **I. Análisis de los textos de Habermas**

En el presente apartado recorro dos textos de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* y *Aclaraciones de la ética del discurso*, ambos fundamentales para entender la función que cumple la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso.

I.1.- Teoría de la acción comunicativa - la evolución de la racionalidad

a) Desde el principio del texto, Habermas nos aproxima al concepto de racionalidad que tiene en mente. Partiendo de la crítica contra propuestas anteriores, nos adentra en su propia definición, la de una racionalidad inmanente a las prácticas comunicativas que “se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones”<sup>1</sup>. Según Habermas, quienes entran a la práctica comunicativa actúan racionalmente en la medida en que son capaces de fundamentar sus emisiones en las circunstancias apropiadas. Esto nos remite a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa cuando se producen desacuerdos sin que tengan que ser resueltos por prácticas cotidianas, estratégicas o por decisiones arbitrarias de instancias de poder.

b) Por argumentación, Habermas entiende “un tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos”<sup>2</sup>. La racionalidad de un sujeto puede ser juzgada dentro del juego argumental, apoyándonos en Toulmin, siempre y cuando se muestre abierto a los argumentos, es decir, no sordo o ignorante de los argumentos en contra, o replicando con aserciones dogmáticas.

c) La argumentación sería instrumento o procedimiento fundamental tanto para el discurso teórico (el de las ciencias), como para lo que denomina Habermas el discurso práctico, es decir, aquél en el cual los sujetos buscan un asentimiento racionalmente motivado sobre las normas de acción convirtiéndose, por ello, en fundamento de la validez de éstas. Desde tal punto de vista, es racional aquella persona que: “interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades”<sup>3</sup>.

d) Habermas se da cuenta de que al tratar de aclarar el concepto de racionalidad mediante el uso de la expresión “racional” se está apoyando en una precomprensión anclada en actitudes de la conciencia moderna, por esto, con el fin de realzar la universalidad de la racionalidad, luego de la explicación de las críticas planteadas

1 Habermas, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Mexico D.F., traducción de Manuel Redondo, Madrid, Taurus Humanidades, 2002 (1981), Vol.I, p.36

2 Ibid., Vol. I, p. 37

3 Ibid., Vol. I, p. 39

por P. Winch y los argumentos contra éste, concluye reformulando algunos de los estudios de Piaget sobre las estructuras cognitivas; afirma, así, que la evolución cognitiva de las formas de vida lleva a la "descentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico"<sup>4</sup>.

e) Puede formarse un concepto reflexivo del mundo, que conduce al actuar comunicativo, por cuanto la descentración de la comprensión del mundo implica la distinción de los sistemas formales de referencia de los tres mundos: El subjetivo, el objetivo y el social.

f) Habermas aclara que sólo pueden ser señaladas características formales de la vida racional (conciencia moral universalista, derecho universalista e identidad colectiva de tipo reflexivo), y no características sustanciales de ésta -que pueden dar lugar a muchas formas de vida-. Si existe una hipostatización de características sustanciales de la racionalidad, puede criticarse, efectivamente, la caída en el error del utopismo, "que piensa que de los conceptos de comprensión descentrada del mundo y de racionalidad procedimental podría obtenerse, simultáneamente, el ideal de una forma de vida perfectamente racional"<sup>5</sup>.

g) Para concluir este esbozo de los puntos más resaltantes de la teoría de la acción comunicativa a los efectos de este trabajo, considero necesario resumir parte de la reconstrucción que hace Habermas de las propuestas de Durkheim y Mead, desde donde se muestra claramente uno de los postulados esenciales que maneja el autor para fundamentar la ética del discurso, como es la existencia de una tendencia evolutiva de la razón en las formas de vida. Para responder a la pregunta de en qué dirección se han transformado las constelaciones de partida determinantes de la acción regida por normas, Habermas sostiene la hipótesis de que "las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se reputa fundado"<sup>6</sup>; tal idea la explica a partir de la reconstrucción de las teorías de Durkheim y Mead, caracterizándolas por lo siguiente: 1.- Durkheim reflexiona

4 Ibid., Vol. I, p. 103

5 Ibid., Vol. I, p. 108

6 Habermas, Jürgen; Op. cit., Vol. II, pp. 111-112

sobre la evolución moral del derecho como forma o sintoma del desencantamiento de las sociedades, una tendencia evolutiva que va desde lo sacro y su autoridad moral hasta las instituciones modernas. 2.- En las sociedades primitivas la cuestión sobre la autoridad moral de lo santo no está planteada partiendo de las instituciones del derecho penal, sino del derecho civil tardío y el nacimiento del derecho de propiedad. 3.- La autoridad sacra se ve sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a lo que el símbolo sacro ya apuntaba: A la universalidad del interés subyacente. La conciencia colectiva se encarna en el Estado. 4.- Señala Habermas: "A medida que el consenso religioso se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la unidad *del colectivo* sólo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública"<sup>7</sup>. Esta es la interpretación que Habermas efectúa sobre por qué Durkheim piensa en la democracia como el mejor régimen; puede situarse en un grado superior de evolución porque permite la reflexión moral. 5.- El proceso evolutivo que implica el desencantamiento es considerado por Durkheim como emancipatorio. Las personas se guían por una moral universalista cuando aprenden a actuar responsablemente. 6.- Habermas indica que sólo una moral convertida en ética del discurso fluidifica comunicativamente, permitiendo así la sustitución de la autoridad de lo sacro. 7.- Con Mead se destaca un punto importante que enlaza con los postulados de Durkheim sobre la democracia y la posibilidad de reflexión. Según Habermas, Mead desarrolla supuestos fundamentales de una ética comunicativa desde dos perspectivas, una sistemática y la otra desde una teoría evolucionista. En cuanto a la segunda perspectiva, señala que la idea teórica fundamental de una ética de la comunicación es la del discurso universal, el cual se encuentra ya contenido en la estructura del lenguaje y, por tanto, está inserto en la reproducción de la vida social.

## 1.2. La ética del discurso

A.- La ética del discurso pretende la protección tanto de los derechos del individuo, entendiendo con ello el valor de la dignidad de cada persona y su vulnerabilidad, como de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco mediante las que los individuos se hacen miembros de una comunidad. Ambos

<sup>7</sup> Ibid., Vol. II, p., 118

principios morales están conectados a una misma raíz moral, pues, la individuación viene dada a la par que se hacen más complejas las relaciones intersubjetivas. Tal objetivo intenta alcanzarlo a través de las condiciones idealizadas de un discurso universal, donde el sujeto que juzga moralmente no examina las normas, que deben ser fundamentadas, por sí solo, sino junto con todos los demás afectados mediante la argumentación.

B.- En lo siguiente, intentaré reconstruir ciertas características esenciales de la ética del discurso a partir de algunos párrafos esparcidos en la obra *Aclaraciones de la Ética del Discurso*<sup>8</sup>, los cuales servirán, a su vez, como ilustración de dichas características. Veamos:

1.- La ruptura con la idealización del reino nouménico marca la gran diferencia entre la moral universalista de Kant y la postulada por Habermas. "Una motivación que consista sólo en un tornarse consciente de, en un ver, en un entender lo que es moralmente debido, no puede ir empero más allá de la fuerza motivadora que quepa atribuir a las buenas razones. Por eso Kant tiene que reclamar para la razón práctica la superior autoridad de un mundo inteligible"<sup>9</sup>. Kant podía justificar la universalidad del comportamiento moral, apuntando por encima de todos los seres humanos a un reino al cual pertenecían los seres racionales –que no sólo son los Hombres-, la fuerza motivadora del comportamiento moral estaba firmemente unida a la idea trascendental de formar parte del reino nouménico. "Pero a nosotros, que no podemos contar ya con tales supuestos metafísicos de fondo acerca del reino de lo fenoménico y lo nouménico, se nos impone la cuestión de por qué hemos de hacer nuestro el punto de vista moral aun en los casos en que ello no redunde en interés nuestro"<sup>10</sup>. En otras palabras, al quebrarse la idealización de los dos mundos, difícilmente puede conseguirse un vínculo tal que apunte por encima de las intuiciones morales de grupos culturales específicos y que, por tanto, justifique la universalidad y fuerza motivacional del comportamiento moral.

2.- La ética del discurso no puede pretender resolver el problema motivacional de atenerse o no al comportamiento moral, pues, tal dificultad es anterior a la moral, corresponde a la interrogante

<sup>8</sup> Habermas, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Barcelona, traducción Manuel Redondo, Europa Fin de Siglo, 2000 (1991)

<sup>9</sup> *Ibid.*, Cap. 4, pte. II. ¶ 15

<sup>10</sup> *Ibid.*, Cap. 4, pte. II. ¶ 15

sobre lo que es bueno para mí y para nosotros, el problema de la identidad propia. "Bajo las premisas del pensamiento postmetafísico no se ve ni por qué ni cómo las teorías habrían de tener la fuerza de tracción suficiente como para motivar a los hombres a atenerse a sus convicciones morales aun en los casos en los que entienden que lo que es moralmente debido contraviene a sus intereses" <sup>11</sup>. La ética del discurso pone sólo el proceder universalmente válido que debe seguirse si se quieren resolver los problemas morales, mientras que "las decisiones concretas ha de dejárselas a los implicados mismos; sólo puede ponerles delante de los ojos la manera de proceder a la que han de atenerse si quieren resolver sus problemas morales" <sup>12</sup>. Pero dado que ese proceder está conformado por normas del discurso argumentativo, no hay forma de que argumentando pueda conseguirse que los afectados se identifiquen y se atengan a sus convicciones morales. Que esos motivos racionales se impongan, dependerá de las personas, circunstancias, intereses e instituciones.

3.- Veamos la distinción que, partiendo de un ejemplo de Kohlberg, Habermas ilustra entre los dilemas morales y los problemas éticos:

Kohlberg, recurriendo a las respuestas de una mujer joven, que informa sobre una decisión crítica para su vida, comenta lo siguiente: "Su resolución del dilema maltrato al niño versus unidad de la familia puede pretender ser universalizable, imparcial y algo en lo que podrían ponerse de acuerdo, por considerarlo correcto, todos los seres humanos. La decisión relativa a su divorcio..., no puede ser resuelta desde el <punto de (sic) vista moral>, mientras que el dilema del maltrato a los niños sí que puede"<sup>13</sup>.

En el caso específico del dilema moral, los afectados que quieren resolver el problema que confronta a los principios de la unidad de la familia y del bienestar del niño -en los casos de maltrato a los niños-, de acuerdo con la ética del discurso, deberían confrontar sus argumentos en un procedimiento público, con motivaciones racionalmente fundamentadas y ateniéndose a las posibles consecuencias laterales que puede ocasionar el cumplimiento de la norma válida.

<sup>11</sup> Ibid., Cap. 4, pte. V. 15

<sup>12</sup> Ibid., Cap. 4, pte. V. 15

<sup>13</sup> Ibid., Cap. 4, pte. V. 11

C.- ¿Cómo logra la ética del discurso sus pretensiones formalistas y universalistas? ¿En qué consisten? a.- Señala Habermas<sup>14</sup> que universalista es una ética que afirma que el principio moral no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. La universalidad conlleva la “deslimitación” del entendimiento que, en principio, estaría circunscrito a una forma de vida determinada. b.- Tal pretensión sólo puede ser lograda mediante una forma de comunicación que apunte más allá de las formas de vida concretas, por esto, es necesario el discurso entendido como procedimiento argumentativo. c.- Mediante el discurso se busca la voluntad colectiva de los afectados para la resolución del conflicto moral. d.- A través de un procedimiento tal, se cumple la doble exigencia básica de la moral: La protección simultánea de sujetos individuados e incanjeables y la inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. f.- En una comunidad discursiva, además, se cumplen dos características importantes: - Damos cuenta del punto de vista desde el que las cuestiones morales deben enjuiciarse (punto de vista moral) dado que los participantes en prácticas argumentativas deben partir de que, en principio, todos los afectados participan como iguales y libres en la búsqueda cooperativa de la verdad bajo la coerción del mejor argumento. - Los participantes no tienen por qué romper con la forma de vida a la que pertenecen; el proceso argumentativo apunta por encima de éstas.

D.- El lugar más alto de la ética del discurso, antes ocupado por el imperativo categórico kantiano, lo ocupa el procedimiento argumentativo: Principio “D” “Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”<sup>15</sup>. El discurso práctico puede entenderse como proceso de entendimiento que, debido a los presupuestos universales de la argumentación, obliga a los participantes a una asunción ideal de rol, de manera que actúan como iguales y libres en la búsqueda cooperativa de la verdad, no a foro interno, sino, al menos en principio mediante un acto público practicado por todos los afectados. Partiendo de tal contexto argumentativo en que se funda la ética del discurso, puede plantearse el principio de universalización “U”: “En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, Cap. 1, pte. I. ¶ 2

se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos<sup>16</sup>.

## **II. Crítica a la Pretensión Universalista de la Argumentación**

Paso ahora a objetar algunos puntos esenciales de la pretensión universalista de la argumentación. Para ello, en primer lugar, partiré de la perspectiva de los juegos de lenguaje, bajo la premisa hipotética fundamental de que el proceso argumentativo, el discurso, es un juego del lenguaje que, como todo juego del lenguaje, está enmarcado en una forma de vida; ello dará pie a una crítica a la tesis evolucionista de la razón desarrollada por Durkheim y Mead; y, posteriormente, centraré mi análisis crítico en el problema de una autocontradicción realizativa al momento de poner en tela de juicio la argumentación, con lo cual me permitiré formular cierta paradoja inter-cultural en la resolución de dilemas morales.

### **II.1.- Una hipótesis desde la perspectiva de Wittgenstein y los juegos del lenguaje**

Considero los juegos del lenguaje como estructuras de reglas que proyectan una particular imagen del mundo por estar a su vez circunscritos a una estructura anterior cuya propia existencia no está justificada o fundamentada, como es, la forma de vida. De acuerdo con Wittgenstein, las formas de vida son conjuntos de reglas y convicciones fundamentales que conforman una representación del mundo.

Puesto que las formas de vida no pueden ser fundamentadas, parece que tampoco pueden ser criticadas, al menos desde dentro de ellas mismas; están más allá de lo justificado y lo injustificado, presupuestas en las reglas que forman parte del juego del lenguaje<sup>17</sup>.

Una de las críticas contra tal concepción de las formas de vida ha sido formulada por Karl Popper, quien, de manera acertada, señaló que aunque somos prisioneros de nuestras expectativas,

---

16 Ibid., Cap. 1, pte. I. 14

17 Ver: Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Madrid, Alianza Editorial. 1988, parágrafos 23, p. 241

nuestro lenguaje y nuestra experiencia, mediante la discusión crítica y la comparación de diversos sistemas conceptuales podemos romper con tales formas de pensar y reformular nuestras concepciones; de manera similar, Alexy advierte que una cosa es que en el juego del lenguaje se presuponga algo que no se critica y otra es que lo presupuesto no pueda ser criticado en un momento determinado<sup>18</sup>.

Sin embargo, estimo que contra la hipótesis que aquí he planteado, es decir, si consideramos que el procedimiento discursivo es un juego del lenguaje propio de nuestra forma de vida, no es posible enarbolar tales posiciones críticas, pues, no podemos criticar o cuestionar el papel de la argumentación sin enmarcarnos con ello dentro de la forma de vida a la que pertenecemos. Dado que sólo podríamos utilizar argumentos para criticar la argumentación, estaríamos presuponiendo aquello que queremos criticar —un círculo vicioso<sup>19</sup>. Las propias características del juego argumentativo, sus normas, nos impiden criticarlo desde dentro de nuestra forma de vida. De allí podemos mostrar la imposibilidad de justificar, así como cuestionar, el fundamento del discurso o proceso argumentativo, sólo podemos descubrir y mostrar sus propios límites.

Veamos qué posibles consecuencias críticas trae consigo esta premisa hipotética y cómo puede sustentarse.

## II.2.- Puntos críticos sobre la "Estructura de lo Racional de la Lingüistización de lo Sagrado"

Tal como señalábamos al principio de este análisis, siguiendo la línea argumental de Durkheim, observamos que sus estudios se sustentan, al igual que los de Habermas, en la tesis que afirma la tendencia evolutiva de la razón, desde donde se explica cómo el desencantamiento de las sociedades modernas produce el cambio de paradigma de la autoridad de lo sacro, legitimante de las relaciones sociales, a la comunidad de comunicación,

<sup>18</sup> Alexy, Robert: *Teoría de la Argumentación Jurídica*, traducción de Manuel Atienza e Isabel Espejo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989

<sup>19</sup> Es de destacar que Wittgenstein, en *Zettel*, habla expresamente de que la reflexión es parte de un juego del lenguaje, así, podemos decir que de cierta manera tampoco tocaría la crítica a los señalamientos del autor sobre las formas de vida. Wittgenstein, *Zettel*: "Propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la reflexión. La reflexión es una parte del juego de lenguaje. Y el concepto, por lo mismo, está en el juego de lenguaje como en su casa". Wittgenstein, Ludwin: *Zettel*, traducción de Octavio Castro y Carlos Moulines, México, Universidad Autónoma de México, 1979 (1967), 1391

legitimante mediante el consenso general; perspectiva desde la que comprendemos las razones de Durkheim para sostener que el régimen democrático es el mejor al permitir la reflexión en su seno. No obstante, cabe preguntarse: ¿Por qué, desde la perspectiva racional, existen sociedades en la actualidad estancadas en lo que podríamos denominar etapas anteriores a las de las sociedades occidentales modernas? Puesto que hasta sociedades instituidas formalmente con una estructura democrática de poder, y las implicaciones constitucionales de apertura reflexiva de los individuos e instituciones que ésta conlleva, en la realidad tienen un comportamiento irregular, dependiendo más -por ejemplo- de los sujetos estatuidos en determinado momento en puestos de poder político que de verdaderas instituciones democráticas. Incluso, encontramos sociedades en las que las creencias en una autoridad (oráculo, libro sagrado, etc.) conllevan a la expresa negación del valor de la argumentación, cuestión esta de la que no estuvo exento ni siquiera Occidente en épocas anteriores<sup>20</sup>.

Desde el punto de vista de la hipótesis que planteo en este ensayo, cabría preguntarse si la racionalidad (entendida como procedimiento argumentativo) que conlleva a la institucionalización del discurso y la permisión de la reflexión no se sigue, más bien, de la forma de vida a la que pertenece la cultura e institucionalidad occidental, mientras que en otras formas de vida no cristalizarían los procedimientos discursivos tal como se dan en la primera; en otras palabras, una visión tal mostraría que la comunidad de comunicación no es un producto necesario de la evolución cognoscitiva de las culturas de lo sacro en general. Desde este panorama las irregularidades de una sociedad con estructuras propias de los Estados democráticos modernos podrían ser vistas como parte de vacíos estructurales y de perspectivas del mundo formados por su específica aprehensión de concepciones circunscritas a una forma de vida que se ha desarrollado con diferencias a las de aquello que caracterizaríamos, estrictamente, como forma racional de vida -occidental-.

<sup>20</sup> Me refiero a la época de los fideístas, en el siglo XI. Personajes como Pedro Damiano encarnan el fideísmo antidialéctico: Lo que la razón y la naturaleza enseñan debe ser rechazado y, contrariamente, lo que rechazan debe ser acogido como verdadero. El primer gramático fue el diablo. Si Dios es omnipotente, lo único que tenemos que hacer es seguir las Sagradas Escrituras, no la razón y la ciencia. Aquí, aunque se utilizan ciertos argumentos -y podríamos objetarlo, sin mucho que ganar, como contradictorio- éstos están al servicio total de la creencia, de allí que, si quisiéramos entablar una discusión con personas como ésta, dándole razones no enmarcadas en el libro sagrado, difícilmente nos salvaríamos de algún tipo de suplicio por herejes.

Sería posible retomar la investigación de Weber sobre la racionalización social y por qué en las sociedades occidentales modernas existe la posibilidad de verificar el cambio de la autoridad de lo santo por la autoridad de lo racionalmente determinado a causa del desencantamiento. Recordemos que Weber estudió cómo las religiones abren la posibilidad de tal descentramiento, mostrando que, especialmente, la conjunción de las perspectivas del mundo enraizadas en la ética protestante y las religiones que priorizan la reflexión y la contemplación –caso de la forma de vida de la Grecia Antigua- dan lugar a este tipo de sociedades racionalizadas.

Más allá de posibles críticas de fondo contra los postulados teóricos de Weber, deseo reinterpretar el punto antes señalado desde la perspectiva de las formas de vida que sirven de telón de fondo a los juegos del lenguaje; propongo varios puntos investigativos que podrían llevarse adelante:

- No sólo sería necesario seguir la línea evolutiva racional de las sociedades occidentales europeas, sino también, observar las irregularidades en aquellas sociedades que han seguido patrones institucionales más o menos occidentales, por ejemplo: Las sociedades latinoamericanas, así como sociedades africanas y orientales.

- Aunque exista formalmente una estructura institucional, podríamos analizar, con Foucault, las efectivas prácticas sociales siguiendo la hipótesis de que en éstas se enmarcan juegos de verdad muy diferentes a los de la gran estructura formal y sus fundamentos. Por ejemplo, que existen sociedades democráticas en las que el estudio de ciertas prácticas sociales institucionalizadas podría mostrar que los juegos de verdad en ellas inscritos se guían más por la autoridad de la "información publicista" que por la de los buenos argumentos (casos judiciales en los que están de por medio "hechos comunicacionales notorios" podrían ser estudiados a la luz de esta perspectiva).

- Podríamos interpretar las prácticas sociales que conducen por caminos diferentes a los de la gran estructura institucional como el jugar juegos de lenguaje enmarcados en formas de vida diferentes, o como vacíos en el ajuste institucional a la sociedad (las instituciones no serían fiel reflejo de la evolución cognoscitiva de algunas culturas). Aun cuando a partir de la gran estructura estatal sería posible advertir el proceso de desencantamiento,

realmente, en el plano de las prácticas cotidianas notaríamos estructuras e ideales basados esencialmente en lo sacro.

A la luz de la hipótesis mantenida, las sociedades en las que los conflictos intersubjetivos se resuelven mediante el convencimiento por la autoridad de lo sacro, más que ser interpretadas como sociedades de un grado evolutivo racional menor, se interpretarían como formas de vidas distintas y, desde nuestro punto de vista, menos efectivas en el uso de la razón argumentativa.

### II.3. Habermas y Epicteto, la autocontradicción realizativa y una vía de escape

De acuerdo con la teoría de la acción comunicativa y su fundamento en las teorías de la evolución de la razón, damos cuenta de una base que no puede rebasarse mediante el cuestionamiento de la validez de proposiciones, límite que sustenta el consenso normativo para su posterior aplicación. Si el cuestionamiento de la validez de las proposiciones nos remite al discurso, podemos plantearnos posibles críticas a la validez de normas morales, pero sería contradictorio cuestionar si debemos utilizar el discurso o las reglas en las que se basa. En este sentido, señala Habermas<sup>21</sup> que no podemos poner en tela de juicio el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación sin autocontradicción realizativa.

Esto recuerda el discurso de Epicteto cuando uno de sus oyentes dijo "convénceme de que la lógica es útil", a lo que Epicteto respondió: "¿Debo demostrarlo?" "Sí" "Entonces, ¿no debo usar un argumento demostrativo?" y cuando el oyente se mostró de acuerdo, Epicteto sentenció: "¿Ves como tú mismo aceptas que la lógica es necesaria?, sin ella no podrías aprender siquiera si es o no necesaria".

De manera semejante, ambos denuncian una contradicción. Epicteto: Si pides que te convenza de que la lógica es necesaria, me pides que demuestre mediante la lógica que ella no es necesaria, pero, en el momento en que te convenzo de la innecesidad de la lógica, entonces, ello realza su necesidad. Habermas: No podemos poner en tela de juicio el papel del discurso y sus presupuestos normativos porque tal cuestionamiento sólo puede remitirnos al discurso mismo. Una pregunta como ¿Y por qué argumentar?, trae

21 Habermas, Jürgen: Op.cit, Cap. 6, pte.3, 17

consigo una autocontradicción realizativa, pues, mediante ella, quien cuestiona quiere que se le den argumentos, que se utilice la argumentación en contra de la argumentación<sup>22</sup>.

No obstante, en una sociedad en la que los conflictos planteados a partir de preguntas o cuestionamientos se resuelven mediante un juego del lenguaje diferente al nuestro (por ejemplo: Ante tales preguntas consultamos a un oráculo o lanzamos piedras sagradas), yo, como tercero, afirmaría que no existe autocontradicción realizativa en quien plantea la pregunta "¿Debemos argumentar para resolver conflictos?" Pues, el cuestionante no quiere argumentos como respuesta -caso en el que si estaríamos en presencia de autocontradicción-, sino que, por ejemplo, desea una consulta al oráculo para que dé una sentencia que creamos fielmente sin más cuestionamiento, o que lancemos nuestras piedras sagradas. *La pregunta remite a un procedimiento.*

Veamos qué consecuencias trae a colación tal conclusión, a la luz de un dilema intercultural.

II.4.- Un dilema intercultural conduce a una paradoja propia de la pretensión universalista de la ética del discurso.

Bajo tal subtítulo esbozo una situación extrema pero que no por ello se aparta de algunas perspectivas de vida. Para ello, me serviré de un dilema inter-subjetivo en el que está de por medio el maltrato infantil:

Supongamos que a una remota ciudad de Asia llegan un grupo de exploradores occidentales.

Luego de transcurrir meses desde su llegada, los extranjeros, quienes llevan a sus hijos y esposas a vivir con ellos, notan que los habitantes de la ciudad tienen un grupo de creencias religiosas muy arraigadas e incuestionables. Una de ellas perturba en demasía el espíritu de los exploradores. Los niños varones menores de seis años de toda la ciudad eran iniciados a los tres años en mitos que sólo conocen los hombres, con el objetivo de clasificarlos en jerarquías y elegir al sucesor del oráculo; el problema era que cada vez que

<sup>22</sup> Apel, cita Habermas, señala que: "Quien en serio plantea un <¿por qué?>, a más tardar con ese <¿por qué?> ha pisado ya el terreno del discurso argumentativo, lo cual significa que por vía de reflexión acerca del sentido de esa su acción puede convencerse de que necesariamente ha reconocido ya las reglas... de la argumentación cooperativa y con ellas también las normas éticas de una comunidad de comunicación". Habermas, Jürgen. Op. cit., Cap. 6, pte.10, ¶ 1. Habermas señala que este argumento ha sido parte fundamental para sostener el principio de universalidad como regla de argumentación.

un niño no pasaba una de las pruebas para subir de categoría en los misterios propios del pueblo, una parte de su cuerpo era amputada, y en los casos de niños que no pasaban siquiera la primera prueba (sólo tienen una oportunidad para hacerlo) eran sacrificados en honor a los dioses que se comunicaban a través del oráculo.

Los dioses, a través del oráculo, deciden que también los hijos de los forasteros deben ser iniciados y realizar las pruebas tradicionales.

Los exploradores se ven en una situación impostergable, el peligro inminente que viven sus hijos de ser iniciados en lo que consideran prácticas bárbaras, y tratan de convencer al pueblo para que dejen de efectuarlas, argumentando que dichas prácticas merman su productividad con hombres lisiados de por vida. Tal propuesta inquieta a los habitantes, quienes no tienen más remedio que consultar al oráculo, pues, sólo él se comunica con los dioses y así puede tomar las decisiones trascendentales de la ciudad. La respuesta del oráculo es un rotundo no, por lo que los habitantes del pueblo rechazan enérgicamente la propuesta de los occidentales, quienes no aceptan el rechazo, sino que cuestionan, por primera vez, la autoridad del oráculo para comunicarse con los dioses, y enarbolan la bandera de la sana crítica y el raciocinio como medio para que juntos –habitantes y exploradores- resuelvan el siguiente dilema moral: ¿Es justo que los niños sean separados de sus madres y sacrificados o ultrajados en nombre de un oráculo que se comunica con supuestos dioses? ¿Qué debe pesar más, la tradición cultural o el bienestar de los niños –entre ellos los hijos occidentales- y el pueblo entero?

Sin embargo, los habitantes sólo conocen una forma de resolver el problema puesto detrás de tales dilemas –el dilema de los dilemas, como es, qué tipo de procedimiento debe utilizarse para resolver los dilemas morales ¿El discurso –identificado, en principio, con los argumentos de los exploradores- o el oráculo? Los habitantes se dirigen al oráculo para que resuelva dicho problema. El oráculo dictamina que el modo de resolver los problemas morales es mediante la respuesta de los dioses que se comunican con el oráculo, tal respuesta es defendida apasionada y dogmáticamente por los pobladores. Los exploradores quedan indignados por lo que consideran una respuesta irracional, acomodaticia y circular.

Imaginemos que un popular periódico europeo se entera del problema intercultural surgido en aquella apartada ciudad asiática y se plantea la siguiente duda: ¿Es justo que unos forasteros intenten enseñar tradiciones nuevas a una sociedad que se niega a aprenderlas y despojarse de sus tradiciones vigentes? ¿O es preferible que una tradición vigente lisie de por vida a sus pobladores y a forasteros? Ante tal dilema ¿podemos llamar a los afectados para que discutan? ¿Los habitantes de la ciudad deben aceptar discutir con argumentos? ¿Podríamos al menos idealizar un auditorio universal en el cual los pobladores -como afectados- den argumentos a favor de su propio método?

A partir de este ejemplo podemos extraer ciertas conclusiones:

1.- Presentado un dilema de carácter moral, la forma de resolución en formas de vida distintas puede remitir a procedimientos distintos -juegos del lenguaje diferentes-. En nuestra forma de vida occidental es posible atenernos a la discusión mediante argumentos racionalmente fundamentados, una de las características de la discusión crítica es no apegarse a posiciones dogmáticas, sino, mantenerse con criterios abiertos a posibles cambios de posición si son presentados mejores argumentos por otro interlocutor, postulamos la autoridad del mejor argumento. Pero en otras sociedades, hemos visto, el procedimiento puede ser muy distinto, pudiera depender de una posición dogmática como la de la autoridad divina.

2.- Es posible, entonces, que para resolver un dilema moral intercultural sea necesario, en primer lugar, dar resolución a un dilema anterior (dilema procedimental): Mediante cuál procedimiento deben resolverse los dilemas. Pero ninguna solución que se dé al dilema procedimental puede justificarse en términos de lo que llamamos racional. Desde la perspectiva de la racionalidad discursiva no podemos justificar el uso de un oráculo mediante las respuestas del mismo oráculo, pero tampoco podemos justificar el uso de argumentos dando argumentos a favor; esto viola una de las reglas de la propia argumentación, como es, justificar una posición mediante argumentos tautológicos; por tanto, es posible mantener la hipótesis planteada al principio, el procedimiento argumentativo es un juego del lenguaje que, entre otras funciones, puede ser puesto al servicio de la resolución de los problemas morales, pero, en sí mismo -como juego de lenguaje que es- no

está justificado, sino que presupone una forma de vida como telón de fondo.

3.- ¿Cómo afectan tales consecuencias la pretensión universalista de la argumentación en la ética del discurso? Pues bien, la argumentación no apunta por encima de los contextos culturales, ni mucho menos pueden entrar al proceso discursivo cualesquiera afectados sin que por ello se vean descontextualizados de su entorno cultural. Si un hipotético afectado perteneciente a la apartada ciudad asiática entra al juego discursivo, entonces, ya no actúa partiendo de sus principios culturales –que le imponen un procedimiento muy distinto al argumentativo- y no puede pretender ser íntegro representante de su cultura. La ética del discurso expresaría las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época y, por tanto, la validez de las normas producidas, mediante ella, no puede ser generalizada.

4.- Partiendo de lo anterior, es posible mantener una crítica contra el supuesto carácter meramente formal de la ética del discurso, porque las consecuencias antes apuntadas son síntoma de que en ese plano meta-dilemático la argumentación no sólo es adjetiva sino sustantiva –para utilizar términos jurídicos-, es necesario un fundamento cultural para utilizar la argumentación como forma de resolver dilemas morales.

5.- Como contra-argumento pudiera aducirse que el papel de la ética del discurso y la fundamentación universalista del procedimiento discursivo no es el que estoy considerando en este capítulo, que muy bien señala Habermas que sólo puede ponerse delante de los ojos de las personas la forma de resolver los problemas morales, pero de ninguna manera puede darse argumentos para motivar a la gente a utilizarlos, eso es papel de la cultura y una educación racional. No obstante, considero que tal contra-argumento no tiene un basamento fuerte, pues, la ética del discurso no puede sólo justificarse, como sí podía Kant, señalando que aunque nadie en la historia haya actuado moralmente, eso no es lo importante, de todas formas allí está la moral puesta en el tapete. Si Kant podía señalar esto era porque consideraba la distinción entre el reino fenoménico y el reino nouménico. Ello puede servir también de justificativo para un religioso aunque nadie haya actuado como Dios manda, no quiere decir que no esté delante de sus ojos la forma de actuar como Dios manda. Pero la ética del discurso pretende aferrarse fácticamente a la argumentación, no puede dar excusas

de carácter trascendental, no hay un reino de lo racional; si esto es así, entonces, el procedimiento argumentativo debe ponerse a prueba, también sus postulados básicos, su fundamentación universalista y formalista; debe existir la posibilidad de refutarlo, no debe hacerse irrefutable.

Un caso de irrefutabilidad puede rastrearse cuando se señala que una moral universalista depende del auxilio que la socialización del entorno le preste, dependiendo de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo del yo, impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de la identidad convencional atendida a roles sociales determinados, de lo contrario, tal moral universalista quedaría sólo en buenas intenciones y opiniones<sup>23</sup>. Si la ética del discurso debe confiar en un proceso de socialización tal, más cuando se habla de mundos racionales de vida haciendo referencia sobre todo a occidente, cabría nuevamente preguntarse sobre las posibilidades de racionalización de otras formas de vida, cuestión por cierto pertinente en los actuales momentos cuando parece desencadenarse un proceso de radicalización de posiciones religiosas –por ejemplo en Medio Oriente–; digo, si la ética del discurso parte de dichas necesidades para concretarse, puede excusarse a la espera de que se den las condiciones indicadas para la racionalidad de los mundos de vida; pero, desde una perspectiva religiosa también podríamos justificar medidas, ideales y realidades, señalando que si todos tuviéramos una educación tal que insertara la religiosidad concreta en nuestros espíritus, entonces, podríamos llevar a la realidad los ideales, cumpliríamos estrictamente una ética religiosa.

6.- Analicemos el siguiente señalamiento de Habermas: "En asuntos de moral, quien cree tener la solución correcta, lo que sabe es precisamente que no tiene buenas razones para actuar de otra manera"<sup>24</sup>. Si reflexionamos sobre las consecuencias de tal postulado, encontramos que serviría para socavar las conclusiones críticas a las que he llegado hasta ahora, pues, probablemente deberíamos interpretar que los habitantes de mi ejemplo actúan de esa forma porque no tienen mejor razón, y si eso es así, es porque actúan con razones. Ello es suficiente para postular que también tales habitantes imaginarios se guían por la autoridad de las mejores razones y que esto es así porque la idea

23 Habermas, Jürgen: Op.cit, Cap. 2, pte.3, ¶ 10

24 Ibid., Cap. 4, pte. IV, ¶ 4

del discurso universal se encuentra ya contenida en la estructura del lenguaje, y por tanto, está inserto en la reproducción de la vida social. Sin embargo, aquí hemos caído en un equívoco: Las respuestas a los problemas pueden apoyarse –de manera general– en razones, pero una razón en este sentido puede ser emotiva o dogmática –por ejemplo–; en cambio, en el proceso discursivo se debe actuar con razones en sentido estricto, es decir, según normas fundamentales de la teoría de la argumentación, tales normas son reglas del juego del lenguaje discursivo, entre las reglas fundamentales de la argumentación se encuentran, como señalaba antes, la prohibición de dar justificaciones dogmáticas y la posibilidad de que los interlocutores cambien de posición si sus argumentos son desplazados por mejores razones. De allí que, si con la frase citada se pretendiese resaltar la universalidad del proceso argumentativo, caeríamos en el equívoco de dar a la palabra “razón” dos significados distintos; es por esto que considero posible que los dilemas morales tengan respuestas apoyadas en justificaciones que remitan a un procedimiento enmarcado en un juego del lenguaje, pero no necesariamente en argumentos o razones *stricto sensu*.

7.- Una consecuencia que puede desprenderse del dilema intercultural es la relativización del principio de la argumentación -D- de la ética del discurso: *sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico*; de acuerdo con este principio, veíamos, se exige el tener presente por igual los intereses de todo aquél del que puede suponerse que es capaz de adoptar el punto de vista de todos, y señalaba Habermas “sin su potencial <<si>> o <<no>> no puede comprobarse si tal norma podría encontrar el asentimiento de todos, ni si, por tanto, es válida”<sup>25</sup>; ese potencial “si” o “no” debe comprobarse dentro de la práctica discursiva; sin embargo, desde la perspectiva del dilema intercultural el único “no” posible para las formas de vida con un proceder distinto en cuanto a la resolución de conflictos, constituiría la negación de entrar en el proceso discursivo, sin que, por ello, pueda aducirse autocontradicción realizativa desde que la respuesta no está basada en argumentos –estricto sentido– sino en un juego de lenguaje que constituye un posible procedimiento de resolución. Entonces, ¿puede existir un potencial “si” o “no” para afectados pertenecientes a formas de vida distintas? La respuesta es negativa si para ello exigimos resoluciones enmarcadas en las

25 Ibid., Cap. 6, pte.13, 17

reglas propias de la teoría de la argumentación a individuos que deciden –por otros medios– no entrar a la práctica argumentativa. La respuesta, en cambio, es afirmativa si entendemos que las potenciales respuestas negativas o positivas se dan, dentro de la práctica discursiva, por individuos que, al menos potencialmente, decidan entrar al juego discursivo; pero, entonces, las normas morales decididas por los participantes del discurso sólo serán válidas para todo aquél que al menos potencialmente pueda jugar, quedando fuera de la esfera de validez de las normas aquellos individuos culturalmente reactivos a la práctica discursiva; de allí que, todavía la validez normativa estaría circunscrita a las decisiones de determinados individuos enmarcados en ciertas culturas, el principio “D” se relativiza en función de éstos.

Queda la pregunta: ¿Qué status y qué trato deben tener aquellos hipotéticos individuos culturalmente reactivos a la práctica discursiva? ¿Acaso debemos decidir por ellos? O ¿Debe imponérseles los resultados normativos a través de la juridización de los mismos?

### **Conclusiones. Los límites del discurso**

Considero que mediante el dilema presentado podemos entender que la imposibilidad de darnos argumentos para justificar dar argumentos, al enseñarnos nuestros límites, nos remite a una estructura anterior al propio juego argumentativo, una estructura que parece más bien estar formada por intuiciones propias de la cultura a la que pertenecemos. Desde tal perspectiva nos vemos limitados a nuestra forma de vida, donde las reglas de la argumentación pueden ser utilizadas a cabalidad porque forman parte de la respuesta que procuramos a nuestros problemas. Nuestra forma de vida sería algo así como un submarino desde el cual no podemos nombrar como finalidad del mundo entrar en éste, pero desde el cual sí podemos conocer sus propios límites.

Sin embargo, aunque desde este punto de vista la argumentación sería un juego del lenguaje que no puede, a su vez, fundamentarse, es necesario admitir algo que lo hace diferente a otro tipo de juegos del lenguaje: Parece ser el único que puede reconocer sus límites y, con ello, debería reconocer los demás juegos puestos al servicio de la resolución de los problemas morales (nuestro submarino tiene

ventanillas que permiten mirar al exterior y, por tanto, conocer nuestros límites).

La teoría habermasiana sobre la ética del discurso confundiría ese reconocimiento del otro con absorción y, con ello, el reconocimiento del límite como "deslimitación". Si estamos en un submarino con ventanillas desde donde vemos a los demás submarinos y nos damos cuenta de nuestros propios límites, ¿se nos ocurriría pensar, tras el reconocimiento de los otros, que nuestro submarino es el Océano?