ÉTICA DEL DISCURSO Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Estructuras estables para el razonamiento práctico*

Olga Ramírez Calle
Universidad de La Laguna
olga.ramirez@ull.edu.es

Resumen

Partiendo de las críticas a la distinción habermasiana entre moral y ética y a su fundamentación universalista de la moral, se concluye que la prioridad de los objetivos morales resulta de forma constitutiva de la estructura de la reflexión normativa del sujeto cognoscitivo, de la cual dependerían también, de forma jerarquizada tanto los objetivos de vida y organización social dentro de contextos específicos, como los personales; ampliando así el marco de lo estructuralmente constitutivo en la reflexión práctica. Así mismo, se reconsidera la pervivencia de la reflexión moral kantiana en la arquitectura fundacional de la ED.

Palabras clave: Ética del Discurso, ética y moral, crítica a las formas de vida, fundamentación de la moral.

DISCOURSE ETHICS AND PRACTICAL KNOWLEDGE

Stable structures for practical reasoning

Abstract

In the face of the criticism raised against Habermas distinction between morality and ethics and its universalist foundation of morality, it is argued that the priority of moral objectives results constitutively out of the normative reflection structure of the thinking subject, on which depend both the life objectives and corresponding social order in the specific contexts, as well as the personal ones; expanding, thus, the frame of the structurally constitutive in practical reflection. Additionally, the persistence of the Kantian moral thinking in the foundational architecture of ED is reconsidered.

Keywords: Discourse Ethics, Ethics and Morality, Critique of Forms of Life, Foundations of Morality.

La distinción entre moral y ética ha sido uno de los puntos más controvertidos de Ética del Discurso habermasiana, desde las críticas de Comunitaristas (neoaristotélicos y neohegelianos) ya desde las décadas de los 70 a 90 (Taylor, San-

DOI: https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.05
Revista Laguna, 50; julio 2022, pp. 117-142; ISSN: e-2530-8351

del, MacIntyre)[1] a los ataques metaéticos de neoaristotélicos postwittgensteinianos (Putnam, Williams, McDowell)[2] en las últimas décadas, o los más recientes cuestionamientos de las alas neohegelianas de la nueva Teoría Crítica (Jaeggi)[3], que característicamente disputan, no sólo el carácter formalista, sino también su neutralidad crítica respecto a las distintas forma de vida y la pretendida imparcialidad histórica del proyecto discursivo.

Se tiende a ver reflejada en esta distinción el contraste entre una actitud *quasi*-fundamentalista que aspira a estructuras estables y validez universal, y el devenir histórico-cultural concreto de nuestras cambiantes y plurales formas de vida, donde, todo lo más, somos instrumentos racionales, mediadores del cambio, pero sin mayor garantía de objetividad o de permanencia para nuestros juicios. Es decir, en torno a ella parecería girar el cruce de coordenadas entre Kant y Hegel sobre cuya compatibilidad aún nos queda bastante que pensar.

Esta rápida forma de ordenamiento de distinciones y perspectivas es, no obstante, sólo momentáneamente satisfactoria e ilustrativa. A poco que se ahonda algo más, las cosas no encajan tan limpiamente como querríamos, y no sólo porque la distinción entre moral y ética sea difusa, como se señala desde esos mismos frentes. El juego entre lo estable y lo cambiante, entre los polos fijos de la racionalidad y el mundo y el desarrollo lingüístico-fenomenológico de la información a través del tiempo, requiere una consideración más cautelosa.

De ello, precisamente, trata este artículo. El análisis de la diferenciación Habermasiana entre ética y moral será el hilo conductor para plantear a qué podemos aspirar en términos cognoscitivos de objetividad en el ámbito práctico.

---

* Este trabajo se inserta dentro del Proyecto I+D «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?» (PID2020-114718RB-I00) del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia la Educación y el Lenguaje de la Universidad de la Laguna. Se han consultado, además de los textos mencionados en las notas específicas, el libro de María José Guerra Palmero *Habermas. La Apuesta por la Democracia,* Batiscafo, S.L., 2015, y también Juan Carlos Velasco *Para Leer a Habermas,* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2015.

[1] Charles Taylor, «Atomism». *Philosophical Papers I. II.* Cambridge University Press, 1985, Alisdair Macintyre, *After virtue,* University of Notre Dame Press, Indiana, 2007, Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press, 1982, o «The Procedural Republic and the Unencumbered Self». *Political Theory,*12-1, 1984, pp. 81-96.

[2] Hilary Putnam, «Werte und Normen» en Wingert, L. y Günther, K. (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Festschrift für Jürgen Habermas.*, Suhrkamp, Fráncfort/Main 2001, Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Fontana, London, 1985, John McDowell, «Non-Cognitivism and Rule Following» in Steven Holtzman and Christopher Leich, eds. *Wittgenstein: To Follow a Rule.* London: Routledge and Kegan Paul, pp. 141-165.

[3] Rahel Jaeggi, *Crítica de las Formas de Vida,* Suhrkamp, Berlín, 2014.

1. A VUELTAS CON LA MORAL Y LA ÉTICA

La distinción entre moral y ética en la filosofía de Habermas viene motivada por el deseo de diferenciar entre aquellas normas morales susceptibles de alcanzar el acuerdo discursivo de todos los seres humanos afectados, independientemente de culturas y épocas históricas, aquellas normas que siguiendo el dicto kantiano 'todos querríamos como ley universal', y aquellas otras valoraciones que pudieran depender del contexto, circunstancias y pre-comprensiones socioculturales, la evolución del conocimiento, la susceptibilidad de la interpretación, o bien, simplemente admiten diferentes respuestas perfectamente satisfactorias. Lo característico de la propuesta de la Ética del Discurso, no obstante, frente a la tradicional kantiana es que, si bien los términos procedimentales en que se plantea la pregunta son similarmente estables, habría margen para la revisión y reconstrucción cognitiva de qué se correspondería con ellos a la luz de la creciente y más completa información adquirida a través del tiempo.

Este último aspecto y el talante declaradamente postmetafísico de la filosofía habermasiana dejan claro que pese a la defensa de condiciones *quasi-trascendentales* o pragmático-universales de la argumentación y la necesidad atribuida al punto de vista moral que de ellas se deriva, su reconstrucción misma estaría sometida a un proceso de revisión y clarificación a lo largo del tiempo. En este sentido, y como Habermas ha recalcado, no sería cierto que el procedimiento quede completamente desligado de nuestra condición histórica ni siquiera en su más abstracta formulación. Antes bien, habría que decir que desde ella podemos reconocer también estructuras estables; estructuras que una y otra vez, y con la claridad que nos permite la reflexión lingüísticamente mediada, intentamos reconstruir. Especialmente, la posterior determinación de aquellas normas que, desde este punto de vista moral, serían correctas requeriría del escrutinio renovado a través de discursos prácticos históricamente circunscritos.

No faltan, sin embargo, las críticas que han querido ver una falsa imparcialidad en la propuesta e intentado reducirla a la particular concepción de la moral de una forma de vida más entre otras. Con la publicación de *Crítica de las Formas de Vida,* Rahel Jaeggi[4] reabre nuevamente este tema desde filas neohegelianas. Por un lado, Jaeggi cuestiona el planteamiento fundamentalista y la pretensión de estabilidad universal de éste, arguyendo que en tanto instrumentos de nuestro tiempo podamos aspirar a algo más que a la crítica inmanente. Una crítica cuyo carácter, habría que decir, sólo puede ser en último término coherentista, en el caso de Jaeggi de un coherentismo pragmático. Por otro lado, denuncia que con la pretendida neutralidad crítica que la posición habermasiana exhibe con respecto a la pluralidad de formas de vida, se favorecería un efecto de inmunización de éstas frente a un posible cuestionamiento. Un aspecto que merece mayor consideración. Jaeggi echa en falta la intervención crítica en cuestiones prácticas o instituciones de las distintas formas de vida para la mejora de éstas.

---

[4] Rahel Jaeggi, *op. cit.,* 2014.

> Las dos manifestaciones de esta posición son aquí por supuesto, por un lado, el liberalismo político y su fundamentación pragmática de una necesaria neutralidad frente a las formas de vida, y, por otro, la afirmación defendida, entre otros, por Jürgen Habermas de una diferencia categorial entre la ética y la moral. En lo que sigue, quiero inspeccionar brevemente ambas posiciones y en base a sus deficiencias motivar la necesidad de retomar la pregunta por la evaluación racional y la crítica de las formas de vida[5].

En mi opinión hay buenos motivos para tener en cuenta esta crítica o, al menos, necesidad de explicitar cuál es o debería ser la posición de la ED a este último respecto. Así, en primer lugar, voy a reconsiderar, con independencia de las aproximaciones neohegelianas, la posición de la Ética del Discurso frente a las valoraciones éticas y las dificultades que presenta.

1.1. La concepción habermasiana de la ética y sus dificultades

El tratamiento que da Habermas a las valoraciones éticas, ciertamente, parecería relegarlas a meras preferencias individuales o comunitarias de acuerdo con los ideales de vida buena en las diferentes formas de vida[6]. El multiculturalismo y la existencia de plurales concepciones valorativas sobre la forma de entender y reglamentar distintos ámbitos de la vida humana exigirían una actitud tolerante frente a las diferencias. Las cuales vendrían sólo limitadas por el acuerdo en base a normas morales comunes para el respeto mutuo y la prevención de conflictos.

Las razones por las que esta forma de concebir el ámbito de la ética resulta poco clara e insatisfactoria, independientemente de si se quiere o no defender una posición comunitarita, son varias:

1.1.1. La distinción entre lo justo-correcto y lo ético-valorativo es más aparente que real

Ésta es una crítica esgrimida contra Habermas usualmente para defender la universalidad de muchas de las valoraciones 'éticas'. Sin embargo, yo creo que hay, además, una razón constitutiva para cuestionarla. Especialmente no sería atinada cuando se trata de la valoración de tipos de comportamientos o personas. Los juicios éticos valorativos que nos encontramos en las distintas formas de vida no sólo tienen pretensiones de validez, sino que podrían expresarse perfectamente en términos normativos. Es más, se podría decir que la expresión normativa sería más originaria

---

[5] Rahel Jaeggi, *op. cit.*, p. 28.

[6] Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* II, Surhkamp, Fráncfort/M, 1992, 100-118. [Hay traducción al castellano: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000].

que la valorativa[7]. Las atribuciones valorativas, y no sólo las prudenciales o pragmáticas, como argumentaré más adelante, lo son, en su mayoría, con respecto a un fin, a menudo implícito (e inconsciente). Lo son relativas a un objetivo, o función, por referencia al cual se dice que tal o cual comportamiento, persona, acontecimiento, etc., es o no beneficioso o bueno. El objetivo determina *en qué sentido* lo es[8]: si lo es para mí, para ganar un campeonato, acabar con el enemigo, con vistas a los intereses de un determinado grupo, la evasión de una epidemia, los impuestos, o con vistas a la convivencia vecinal, comunal... o universal. Esto es así también en el caso de los así llamados conceptos éticos densos, cuya deconstrucción los devuelve a enunciados valorativos simples[9]. En la medida en que una valoración se aplica a tipos de comportamientos, lo que se nos está diciendo es que 'comportarse así *de forma generalizada* es correcto' o, dicho de otra forma, '*debe ser* la norma' (para tal fin). Esto significa que también aquí estamos estableciendo normas de comportamiento que consideramos válidas (a un determinado respecto). Exactamente igual que en la validación de normas morales a las que se refiere Habermas. En realidad, las normas morales, en tanto enunciados imperativos admiten tratamiento cognitivista sólo en la medida en que el *deber ser* que expresan se refiere a un objetivo. La atribución de pretensiones de validez requiere, también en su caso, tornar el enunciado normativo en uno *valorativo,* que sólo en esa medida puede ser válido o correcto. El no hacerlo claramente ha suscitado confusión en la interpretación de la propuesta habermasiana respecto a la corrección de normas[10]. Por eso merece la pena dedicarle un minuto. Es decir, el enunciado

(i) N es con respecto a un objetivo moral correcta (buena)

sólo es un enunciado asertivo si el término 'correcto' se entiende como una valoración, y sólo en esa medida puede un enunciado metalingüístico considerar la afirmación correcta, en sentido de verdadera.

---

[7] Ésta es una posición defendida ya en mi tesis doctoral, Olga Ramírez, *Consecuencias de la Filosofía del Lenguaje Post-empirista para la Reflexión Metaética. El Realismo Moral y la Pregunta por la Fundamentación de la Moral,* Universidad de Fráncfort, Academic Publications, Fráncfort am M., 2004, § 5.2.

[8] Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 100-118, reconoce esto, en parte, en su explicación de los enunciados pragmáticos y las preferencias personales o comunales.

[9] No puedo desarrollar este punto aquí en la extensión que requeriría, para ello remito a la versión más elaborada de mi argumentación sobre el tema en Olga Ramírez, «Entre el realismo y el cognitivismo en la ética. Un modelo tripartito», *Prolegomena,* Croatia, 2011, 10(1), pp. 101-112.

[10] Véase la crítica de Cristina Lafont a este respecto que trataré más adelante en este texto, y la discusión de este problema en Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp. Fráncfort/M, 1999, pp. 293-303. Me he permitido aquí ofrecer una formulación distinta de la diferenciación entre ambos sentidos de validez, en los enunciados (i) y (ii) a fin de expresar lo que considero sería la forma correcta del enunciado de acuerdo con mi propia lectura que permite revelar su carácter propiamente valorativo.

(ii) es correcto (verdadero).

Una insuficiente diferenciación de este punto por parte de Habermas ha dado lugar a críticas que van a entender la primera aparición de correcto en (i) en el sentido metaético de (ii).

Por tanto, si la relación entre normas y valoraciones es como hemos descrito, habría que tener más cuidado en dar a la distinción una significación excesiva en esta disputa. Antes bien, es el carácter universalizable *del objetivo* el que marca la diferencia, determinando si la valoración puede o no tener pretensiones de validez universal y considerarse moral.

1.1.2. No se puede afirmar de forma generalizada que entre las, así llamadas, 'valoraciones éticas' no las haya con pretensiones de universalidad

Ahora sí me voy a referir al problema bajo el aspecto de la universalidad. Éste ha sido uno de los caballos de batalla de Hilary Putnam[11] quien afirmaba frente a Habermas que, si no se puede atribuir pretensiones de validez universal a las valoraciones morales, entonces la validez de las normas morales mismas, a las que Habermas sí quiere atribuírselas, estaría en peligro. Siendo así que el contenido de éstas proviene de nuestras formas de vida e incluiría valoraciones éticas implícitas.

A este respecto habría que decir que, si bien es cierto que hay enunciados 'éticos' valorativos con pretensiones de validez universal, también tiene Habermas buenas razones para, al menos con la inmediatez con que la presumen, denegársela. La disputa se centra especialmente en los llamados enunciados éticos densos, cuyos conceptos tendrían un carácter a un tiempo evaluativo y descriptivo y parecen tener claras condiciones de aplicación. Aparte de su constatable pluralidad y diversidad fáctica en las distintas formas de vida, Habermas argumenta en contra de las aspiraciones de verdad de dichos enunciados de la siguiente forma:

> ¿Puede un mundo social, que no asumimos como dado independientemente, imponer igual grado de restricciones a nuestra cognición socio-moral que el mundo objetivo del conocimiento fáctico? ¿Cómo puede el mundo simbólicamente estructurado de las relaciones interpersonales, que nosotros mismos producimos de cierta manera, decidir si los juicios éticos son válidos o no?[12].

Antes bien, habría que decir, según Habermas, que el «espíritu objetivo» del mundo social *refleja* nuestras convicciones sociomorales. En consecuencia, lo que tales posiciones «culturalistas» consideran conocimiento moral no sería otra cosa que la constatación de lo que corresponde a las comprensiones y valores predominantes.

---

[11] Hilary Putnam, *op. cit.*, 2001.

[12] Jürgen Habermas. *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1999, p. 281.

Ésta es una argumentación que considero absolutamente correcta. De hecho, Habermas, aunque termina entendiendo estos enunciados como preferencias, aceptando, acaso, atribuirles verdad por referencia a preferencias culturales determinadas, atina en el diagnóstico general del problema. Ya que, ciertamente, lo que estamos verificando con la verdad de dichos enunciados es lo que ya de antemano hemos establecido nosotros. Según mi propia interpretación[13], los enunciados éticos densos sólo son verdaderos en la medida en que podemos verificar que un caso particular de comportamiento 'artero', por poner un ejemplo, cae bajo la regla general previa que valora comportamientos de tipo x negativamente. Es decir, que el que tales tipos de comportamientos hayan de ser evaluados de esa forma es algo que está ya predeterminado en el concepto con anterioridad a su aplicación, y no está siendo verificado en la realidad. Sólo si la valoración implícita en el concepto se puede considerar correcta con respecto a un fin aceptado, también lo sería su aplicación al caso particular. No obstante, una vez las valoraciones fosilizadas en estos conceptos, como las describe ya Hare[14], son reconstruidas en términos de enunciados valorativos simples, podemos preguntarnos en vistas a qué objetivo merecerían los comportamientos en cuestión la valoración propuesta. Es entonces cuando podremos dar tratamiento cognitivista al enunciado y determinar si dichos objetivos están en interés de todos o no y, en esa medida, si la valoración puede obtener aceptación universal. Como Putnam defiende, y Habermas reconoce, las valoraciones densas expresadas en conceptos como 'cruel' o sádico', u otras como 'mentiroso' o 'traidor', expresarían valoraciones negativas universales. Éstas no sólo son aceptadas en todas las culturas, sino que son equivalentes a normas a las que atribuiríamos carácter moral. 'No se debe hacer daño intenso a una persona innecesariamente o para disfrute personal', por ejemplo. Se trata de normas cuya aceptación queremos poder esperar de todos. Como conclusión podemos decir que hay enunciados valorativos, que pese a estar asumidos en nuestras formas de vida hasta el punto de adoptar forma conceptual, son en realidad *morales*. Pero, frente a Putnam, habría que argüir que no siempre es así. De ahí, que el uso meramente atributivo de las mismas y la identificación de las condiciones de aplicación de los conceptos correspondientes con su verdad es engañoso. Nos producen un espejismo de confirmación en la realidad que impide reconsiderar su validez.[15] Hay que decir que, si bien es cierto que Habermas no plantea la posibilidad de un replanteamiento en términos cognitivistas de los enunciados éticos, contra lo que sugiere Jaeggi, este espejismo, al menos, es una trampa en la que no cae.

---

[13] Olga Ramírez «Entre el realismo y el cognitivismo en la ética. Un modelo tripartito», *Prolegomena,* Croatia, 10(1), pp. 101-112.

[14] Richard Hare, *The Language of Morals,* Oxford Univ. Press, Oxford 1961.

[15] Olga Ramírez, *op. cit.*, 2011.

1.1.3. Algunas 'valoraciones éticas' son en realidad casos de aplicación de normas morales bajo los condicionamientos específicos de una determinada sociedad

Algunos comportamientos que parecerían preferencias sobre la vida buena de sociedades específicas son, en realidad, casos de aplicación de normas morales compartidas por referencia a determinadas condiciones medioambientales, sanitarias o económicas específicas más o menos conscientes. Pueden ser formas de organizar las relaciones maritales, la salud pública, que, bajo tales condiciones, admitirían consideración cognitivista sobre su validez. En realidad, habrían de considerarse en el esquema habermasiano como normas aptas para consideración discursiva en discursos de aplicación.

1.1.4. Otras son valoraciones de los tipos 2 y 3 pero estarían obsoletas

Muchas valoraciones presupuestas, conceptualmente o no, en distintas culturas, están obsoletas, por más que inicialmente fueran, en el caso 2, concebidas con pretensiones de universalidad. Éstas serían especialmente difíciles de detectar cuando están fosilizadas conceptualmente y ratificadas como verdaderas en cada juicio de aplicación. Devolverlas a la forma de enunciados activos, como dijimos, permitiría replantear su validez universal. Algo que, en realidad, no sólo no iría en contra de la Ética del Discurso, sino que respondería a la idea de elevar principios de acción cuya validez se vuelve problemática a la pregunta por su aceptabilidad universal. Las del tipo 3 serían justo aquellas valoraciones que se mantienen pese a que los condicionamientos que dieron lugar a ellas no existen y su origen hace tiempo que pasó al olvido; de ahí que este tipo de valoraciones parezcan meras preferencias. Pero, justo por eso, reconstruir su origen y revisar la actualidad de sus pretensiones de validez sería cuando menos aconsejable. Si no presentan mayores inconvenientes, como el no comer cierto tipo de carne cuando no hay hambruna, no hay grandes motivos para no mantenerlas como meras curiosidades culturales. En caso contrario, un discurso de aplicación podría mostrar que traicionan precisamente aquellos principios que pretendían servir. Ciertamente, como ha señalado Jaeggi el relegarlas al ámbito de la preferencia parecería inmunizarlas contra la crítica. Pero, en el momento en el que mantenerlas atentara contra derechos básicos de los ciudadanos, a su supervivencia, por ejemplo, se estaría atentando contra normas universales (si estamos de acuerdo en hacerlas valer) y serían en esa medida criticables desde una perspectiva moral. Por otro lado, nada impide, incluso cuando no atentan contra normas morales básicas, someter a examen su validez relativa a sus contextos de aplicación para los fines que habían de servir. Nuevamente, son los mecanismos discursivos los que habrían de servir a tal menester, a no ser que como se sugiere desde perspectiva hegeliana la pretensión de imparcialidad moral hubiera de ponerse en entredicho.

1.1.5. Respecto a las preferencias e ideales identitarios personales o comunitarios

Las tradiciones culturales de las distintas comunidades están cargadas de multitud de prácticas, ritos e instituciones que son resultado de 'preferencias valorativas' cuyo sentido original hemos olvidado. Muchas prácticas religiosas que conservamos son de ese tipo, también ellas son valorativas. Algunas devienen rituales festivos semisecularizados transmutando su finalidad inicial en otra finalidad relativa a la cohesión social e identidad comunitaria. Desgraciadamente, en algunas culturas muchas concepciones valorativas obsoletas se pretenden elevar al rango de prácticas identitarias como estrategias de inmunización. Muchas de estas prácticas supuestamente 'preferencias identitarias' atentan, de hecho, contra normas morales universales (si se hacen valer). Considerarlas meramente parte de una forma de vida distinta no puede ser en esos casos la respuesta. Aquí de nuevo estoy plenamente de acuerdo con Jaeggi[16]. Pero, en un sentido opuesto, creo que el problema es precisamente que contradicen los principios de justicia que hemos aceptado (si se hacen valer) y es en base a éstos que son criticables. La neutralidad que se adopta en la práctica en estos casos es una neutralidad pragmática que no debería confundirse con una teórica, ni defenderse como tal, y es posible que Habermas obvie a veces entre las teóricas las que son en realidad razones pragmáticas de evitación de conflictos. Éstas responden, en realidad, a fenómenos de naturaleza psicológica relacionados con el derecho a la autodeterminación cultural (traspasando categorías del plano personal al comunal). Aspectos que, indudablemente, han de tenerse muy en cuenta a la hora de resolver conflictos de forma pacífica, pero que pertenecen en último término al ámbito de la aplicación.

La naturaleza psicológica de estos conflictos se revela fácilmente en el plano personal. Basta observar como incluso cuando las personas actúan en la determinación de su propia existencia en base a conocimientos, preferencias y principios que claramente dañan su propia salud y bienestar, no aceptarían que otros decidieran por ellos. Ni siquiera si, en base a evidencias, se les muestra que están equivocados, tienden a ceder fácilmente. Es más, muy a menudo, es contraproducente intentarlo. Consideran una cierta humillación de la propia capacidad y del derecho a ejercer el control racional de la propia acción, etc., dejarse *mandar* o verse a sí mismos disminuidos en sus juicios por otros. Ello, al margen, por supuesto, de que todos tengamos aspectos irracionales y necesidades emocionales, que exigimos nos dejen ejercer en paz ocasionalmente como forma de recreo y descanso de la propia razón. Pero hablo de inversiones en lo claramente dañino a más largo plazo. Las reacciones de identidad comunales son en muchos sentidos parecidas. No obstante, una sociedad no es un individuo cuyo derecho a jugarse la propia vida pudiéramos considerar, ni puede por la vanidad psicológica de la autodeterminación exigirles a *sus* miembros vivir una vida determinada en base a conocimientos obsoletos y cerrados a la inspección. No se puede tan fácilmente extrapolar del derecho a determinar la propia

[16] *Op. cit.*, 2014.

vida, o muerte, al derecho de un Estado a determinar la de sus ciudadanos como si se tratara de una propiedad equivalente[17].

Ahora bien, si el problema es que, dada la dificultad *en algunos casos* para determinar si en el más largo plazo algunas prácticas u otras son o no beneficiosas, o qué se entiende por beneficioso más allá de aquellas dimensiones constitutivas de la vida humana protegidas por las normas morales (si se hace valer) o bien, si el conocimiento disponible es suficiente para creerse con derecho a dictaminarlo, entonces estamos en otro escenario. Aquí es donde verdaderamente estaríamos en el terreno de las preferencias. Pero no de preferencias arbitrarias, sino de apostar en base a lo que sabemos por la opción u opciones que nos parecen más acertadas o adecuadas a nuestro caso y apelar a la humildad intelectual para no querer decirle al prójimo, individual o social, cómo ha de hacer las cosas. Lo que no es equivalente al reconocimiento de que puesto que el conocimiento *evoluciona* con el tiempo (y no que se puede falsar continuamente, como a veces se da a entender) no podemos pretender adoptar un punto de vista objetivo desde el cual juzgar tanto pretensiones de conocimiento como otras prácticas y comportamientos cuando proceda.

Por último, las preferencias personales sobre la vida buena admiten también en cierta medida consideraciones cognitivistas; esto es, si ha de haber una diferencia entre la preferencia arbitraria que meramente identifica volición con bondad y las preferencias o atribuciones de bondad con sentido. Es decir, aquéllas que admitirían preferencias de segundo orden en el esquema de Harry Frankfurt[18], querer o aprobar reflexivamente lo que a nivel de primer orden se quiso espontáneamente por considerarlo, tras la reflexión, bueno, valioso, etc., con vistas a un objetivo o jerarquía de objetivos cuyo fin último (si seguimos a Aristóteles y, en este sentido, también a Habermas) sería la felicidad personal. Así, el peso de las atribuciones de valor recaería de nuevo sobre los objetivos. No sólo podemos decir que una acción sirve *verdaderamente* a un objetivo y es en esa medida buena para ese fin, y evaluable en términos de corrección o verdad, también respecto a nuestros objetivos caben planteamientos de segundo, tercer, cuarto o *n* orden: en qué medida dichos objetivos sirven en último término a la satisfacción de los objetivos últimos de mi vida y por referencia a éstos son buenos. No entro más en este punto ya que volveré a retomarlo más adelante. Pero, quitando casos excepcionales, creo que la dificultad de estos temas, y la importancia para la identidad personal de la autodeterminación de primera persona, aconsejan en estos casos actitudes clarificadoras y no impositivas[19].

Como conclusión de todo lo anterior podemos decir que los términos de la distinción entre moral y ética no son suficientemente definitorios ni en el sentido

---

[17] A este respecto, es muy atinada en mi opinión la discusión en torno a la 'Responsabilidad de proteger', donde se plantea la necesidad de contrarrestar la supeditación de los derechos de los ciudadanos a las condiciones impuestas por el Estado en el que se ven inscritos.

[18] Harry Frankfurt, *The importance of what we care about: philosophical essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

[19] Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1992, refiere para estos casos al análisis psicológico como forma de clarificación personal.

de la dualidad valores/normas, ni en el de la universalidad/particularidad, ni en el del cognitivismo/noncognitivismo. Antes bien, hemos dicho que si algo parece determinante es más bien la universalidad (o fundamentalidad) de los objetivos, y esto sería compartido tanto por algunas concepciones valorativas como por las normas morales. También hemos señalado que entre las valoraciones éticas un buen número de ellas admitiría tratamiento discursivo para determinar su validez, una vez formuladas adecuadamente. Ahora bien, si esto ha de ser posible y tener algún viso de aceptación dependerá, precisamente, de si podemos defender la existencia de un punto de vista objetivo para nuestras valoraciones. Es decir, de si podemos responder a las críticas según las cuales lo que se ofrece desde el punto de vista moral es a) meramente identificable con el punto de vista liberal; b) un mero formalismo reducible en la práctica a meros acuerdos fácticos históricamente determinados y en base; c) un conocimiento históricamente rebatible.

Procede revisar, pues, de qué forma los planteamientos fundamentalistas trascendentales clásicos o postmetafísicos pueden en efecto defender tanto la estabilidad de sus propuestas formales o procedimentales, como los resultados de éstas.

1.2. La fundamentación de la moral de nuevo

Si lo que determina la pretensión de universalidad de las normas y evaluaciones morales es, como hemos dicho, la aceptabilidad universal del objetivo de cuya satisfacción se deriva la corrección, lo primero que habría que hacer sería aclarar cuál es dicho objetivo. Pero justo eso es lo que parece no estar del todo claro en los planteamientos formalistas de tipo kantiano, así como de la ED.

De hecho, la crítica según la cual estos planteamientos constituyen meros formalismos vacíos parece denegar la posibilidad de que un planteamiento formal pudiera llevar en sí mismo las condiciones de su validez[20]. A este respecto, lo que voy a defender es que esta crítica que en su día esgrimiera Hegel contra Kant, no sólo no se aplica a Kant, sino que no se aplica *especialmente* a Kant[21], para quien la apelación al ser humano 'como fin en sí mismo' marca ya el polo híbrido 'formal-epistémico' del razonamiento. Ya en la propuesta kantiana al plantearnos las normas que los seres humanos elegirían como ley universal somos remitidos *so pena de contradicción* a aquéllas cuyo seguimiento generalizado no fuese en contra de aquello que hace posible su elección misma por parte de ellos. Es decir, que no fuesen en contra de su existencia plena como los seres humanos racionales y sociales que son y, sólo en esa medida, necesitados de normas de acción y con intereses con respecto a ellas. Ellos

[20] Nótese que éste es un argumento formal en términos de condiciones de posibilidad existenciales, si se me permite, argumento completamente distinto a la exigencia de un principio sustantivo en base al cual se confirme la norma.

[21] Emmanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* [traducción española Manuel García Morente, Colección Universal Espasa Calpe, Madrid, 1921, del alemán *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785].

mismos, su propia existencia psicofísica y social son la condición de posibilidad de todo cuanto, más allá de ésta, pudieran querer y de su elección de normas mismo. Pues no tendría sentido elegir normas cuyo seguimiento generalizado fuera en contra de la existencia que nos permite elegirlas y las razones que tenemos para hacerlo. En este sentido, no se trata de un objetivo *extra* que nos marcamos, por respecto al cual consideramos una norma valida. La referencia al ser humano como fin en sí mismo se torna por mediación de un proceso reflexivo, de condición de posibilidad en objetivo que todos podrían reconocer para sí mismos. Este objetivo se revela sólo en un segundo momento, tras preguntarnos por las normas que aceptaríamos. Es esta constatación la que nos llevaría *a entender* que el respeto o protección del ser humano así entendido sea el objetivo último de nuestra reflexión normativa.

La Ética del Discurso en su voluntad de superar el carácter monológico y solipsista del planteamiento kantiano, que tras las críticas hegelianas y el giro lingüístico parece insostenible, renuncia a este camino para determinar lo propiamente moral del planteamiento. Pero, de esta forma, no sólo transforma a Kant, sino que, en cierta forma, se desvía de la ruta original kantiana proponiendo una fundamentación de la moral significativamente distinta. Ya que en el planteamiento original de la ED se pierde esta autorreferencialidad que nos devuelve sin abandonar el planteamiento formal al objeto que marca el objetivo último de la norma. Como argumenta Apel[22], al reemplazar al 'yo pienso' por el 'yo argumento' se supera una concepción del sujeto del conocimiento como individuo cognitivo aislado, que obviaría la naturaleza siempre ya intrínsecamente lingüística y, con ello, social del ser humano. Ahora bien, esto es determinante a la hora de plantearnos la determinación de normas morales específicas y la necesidad de justificar nuestros juicios a través de procesos argumentativos de carácter lingüístico. Pero el planteamiento kantiano es un planteamiento verdaderamente lógico-formal que no se contradice con el *posterior* planteamiento de la ED que especifica cómo habría de llevarse a cabo la evaluación específica de normas de acuerdo con lo especificado en la reconstrucción lógica. El hecho de que nos sirvamos del lenguaje para el planteamiento del procedimiento formal no significa que aquello que planteamos tenga más dependencia social de lo que tienen las matemáticas por el hecho de expresarlas a través de un lenguaje común. En realidad, lo que Kant hace es hacer productivo el Cogito cartesiano para fines morales: (i) si querer, o elegir normas, exige existencia y (ii) sólo por la existencia tiene sentido querer algo, (iii) no puedes querer aquello que impida que quieras y el sentido que puede tener para ti hacerlo. Lo que en realidad vendría a expresar una paradoja: el conjunto de todas las cosas que puedo querer no puede incluir en sí mismo no poder querer ni aquello por lo cual quiero. O, de otro modo, el conjunto de todas las cosas que puedo querer no puede incluir un miembro que implique la negación del conjunto mismo, que, si no me equivoco, sería una ver-

[22] Utilizo aquí un corto texto *online* de Karl Otto Apel, «Ética del Discurso», https://www.mercaba.org/DicPC/E/etica_del_discurso.htm.

sión de paradoja de teoría de conjuntos[23]. Sería una confusión de niveles pretender que la forma lingüística de la expresión ha de afectar en todos los casos a su corrección, someterla a vaivenes históricos o recelos por su posible invalidación falibilista o que hubiera de requerir el consenso para determinar su verdad. Característico de los enunciados formales es no depender de la experiencia para su verdad. No obstante, al menos desde Frege, la reconstrucción formal incluye ya la referencia a objetos epistémicos en abstracto. Podemos obtener una mejor o peor formulación de la estructura lógica que está en juego, expresar que sería una paradoja negarla. Sin embargo, es la necesidad del razonamiento la que determina que todos los que lo siguen pueden llegar a constatar su corrección.

Ahora bien, al sustituir al 'yo pienso' por el 'yo argumento', primero, no parece que podamos autorreferencialmente deducir de igual forma la existencia de otros, ya que éstos podrían darse en el imaginario del yo trascendental. Pero supongamos que podemos y seguimos la ruta kantiana, de aquí no podríamos extraer directamente tampoco que al elegir normas tuviéramos que elegir aquéllas que salvaguardaran la vida de todos los afectados. No habría el mismo tipo de necesidad autorreferencial en el razonamiento que en el caso kantiano. De hecho, coherentemente no es ésta tampoco la línea de argumentación de la ED. Siguiendo la reconstrucción que da Apel, la toma de conciencia del sujeto en tanto inmerso siempre ya en prácticas comunicativas de argumentación nos lleva por un procedimiento reflexivo-transcendental a reconocer que estas prácticas no son posibles sin el reconocimiento del otro como un igual, con los mismos derechos de participación y pretensiones de validez; es decir, no son posibles sin el reconocimiento de unos presupuestos morales. Esta moralidad implícita en el intercambio argumentativo requiere el reconocimiento del derecho de todos los demás a determinar en idénticas condiciones de igualdad qué normas serían correctas. No obstante, como argumenta Tugendhat[24], esto no nos lleva *por si solo* al punto de vista moral, a concluir la necesidad de que las normas y sus consecuencias hayan de estar por igual en interés de cada uno. Sólo presuponiendo la argumentación kantiana, que cada uno en esta coyuntura rechazará aquello que afecte negativamente la propia existencia, llegamos *a entender* que todos cuantos participen querrán que las normas salvaguarden la existencia de cada uno.[25] Es decir, sólo cuando, adoptando la perspectiva del otro, pensamos en qué es lo que

---

[23] Posiblemente esto se haya presentado así anteriormente, pero hasta la fecha no soy consciente de nadie en concreto.

[24] Ernst Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Gedisa Editorial, 1993, pp. 157-158.

[25] Tugendhat, *op. cit.*, 1993, p. 160, ofrece una argumentación distinta del papel del imperativo categórico (IC) en la construcción de la Ética del Discurso; no obstante, también considera que la puesta en práctica de este razonamiento no se fundamenta discursivamente. El IC es tenido en cuenta como una razón para requerir que los afectados hayan de ser consultados para expresar sus intereses particulares, basándose en último término en *el reconocimiento de su autonomía*. Desde mi perspectiva, no es necesaria la participación de los afectados por esta razón, lo que ofrece el IC a cualquier sujeto reflexivo es saber que cada afectado no puede querer normas que vayan en contra de las condiciones de posibilidad que les llevan a querer normas morales en absoluto, o, que de no ser así sería por desinformación o negación de sí.

necesariamente se plantean esos sujetos que reconocemos como iguales, llegamos a esa conclusión. Dado el carácter lógico de la argumentación a este nivel, donde lo que se está determinando es el 'punto de vista moral', no es preciso que cada uno de ellos lo confirme. De hecho, en la formulación de el principio (D) Habermas se refiere a las normas que todos podamos elegir *en tanto afectados* recogiendo por esta vía la autorreferencialidad kantiana del ser humano como fin en sí mismo. Pero mientras que el contexto kantiano se mantiene a nivel formal, la ED quiere hacer referencia a situaciones fácticas (ideales, pero fácticas) de argumentación. Por eso, Habermas va a considerar necesario complementar (D) con el principio de universalidad (U). Puesto que el que cada uno elija normas que salvaguardan su propia existencia, en tanto afectados, no significa que cada uno vea la necesidad de salvaguardar la de todos. A través de (U) se evitaría, según Habermas, ese uso meramente monológico de la razón. (U) exige la referencia a los intereses de cada uno, tanto en la elección de la norma como en sus consecuencias, respondiendo así también a la crítica utilitarista.

Habría dos cuestiones importantes a considerar aquí: la primera hace referencia a la discrepancia entre el contexto kantiano y el de la ED. La propuesta kantiana nos ofrece, a mi entender, una estructura formal en la que en la variable del sujeto elector podemos situar cada vez la *representación existencial* de un sujeto, el cual, en virtud de la autorreferencialidad será tras la reflexión *objeto* existencial de la misma también. Cada uno de nosotros puede usar esa estructura y constatar que al colocar en ese lugar del sujeto reflexionante cada vez distintos individuos de un dominio ordenado, obtendría para todos ellos el mismo resultado, cada uno querrá salvaguardar su propio lugar existencial. En ese proceso, el artífice del experimento no ha de identificarse a sí mismo con ninguno de los lugares existenciales concretos, que son los que determinan que pese a ser representaciones existenciales lo sean de individuos distintos. El modelo de Rawls[26] parecería construido de forma similar para lograr que el elector no sepa cuál de los individuos del dominio será equivalente a su propia situación existencial y así pueda querer que cualquiera de ellos se vea beneficiado por la norma. En este sentido el modelo de Rawls sería más afín a la reconstrucción que estoy proponiendo de la estructura kantiana. El velo de la ignorancia no sería sino la utilización de la estructura descrita, satisfecha cada vez por los distintos lugares de existencia como si de un teatro se tratara. La razón por la que Habermas rechaza esta propuesta en el caso de Rawls es porque entiende, correctamente, diría yo, que Rawls quiere usar este procedimiento para la elección de normas concretas. En sus palabras:

> Sin embargo, con (U) yo he dado una versión que excluye una aplicación monológica de este principio; sólo regula las discusiones entre los diferentes participantes e incluso contiene la perspectiva de las discusiones reales a realizar, en las que todos los afectados son admitidos como participantes. En este sentido, nuestro principio de universalización difiere de la conocida propuesta de Rawls[27].

---

[26] John Rawls, *A Theory of Justice,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971.

[27] Jürgen Habermas, *op. cit*., 1992, p. 76.

La propuesta de Rawls, sugiere Habermas, seguiría siendo una aplicación monológica del planteamiento kantiano. Esto, desde mi punto de vista, no es un problema cuando hablamos del procedimiento, más bien diría que es la mejor forma de alcanzar el objetivo moral (acaso implícita también en la ED). Pero en lo que tiene razón Habermas es en que este procedimiento monológico no es utilizable para la elección de normas morales concretas. Sirve meramente para concluir que nos interesa que las normas que elijamos, sean éstas cuales fueren, tengan en consideración por igual los intereses de todos y cada uno. Rebobinando: tendríamos que distinguir muy claramente dos momentos: 1) la determinación del procedimiento por el que obtenemos el objetivo moral; 2) la utilización del procedimiento obtenido en la elección de normas. Lo que he defendido es que mientras para 1) el uso monológico no sólo no es un problema, sino que se presupone en el razonamiento de la ED, para 2) el planteamiento monológico es insuficiente y el discursivo superior. Es decir, en la situación fáctica uno ocuparía un lugar concreto, y lo sabe, y desde ese lugar no tiene por qué querer que los intereses de quienes ocupan otros lugares sean servidos también, por más que pueda entender que éstos lo quieran. Entenderlo no equivale a quererlo, y Kant es consciente de que para ello en su modelo se exige la intervención de la volición. Lo que Habermas pretende es solucionar este punto a través de (U). Con la introducción de (U) se va a exigir a los participantes en la situación fáctica aceptar sólo aquellas normas, las (previsibles) consecuencias de cuyo seguimiento generalizado estén en interés de cada uno.

Aquí tenemos plateada la segunda cuestión que quería considerar: (ii) ¿cómo se ha derivado U en el planteamiento de Habermas? De acuerdo con la explicación que da el propio Habermas[28] (U) resulta de la 'operalización' de (D). (D) nos dice cuándo una norma es correcta, cuando 'todos los afectados en tanto participantes del discurso prácticos estarían de acuerdo con su vigencia', pero es cuando nos planteamos en qué caso aceptarían los participantes la norma, cuando concluimos (vía reflexión kantiana) que cada uno la aceptaría cuando su seguimiento generalizado estuviese en interés de cada uno. Es esta reflexión la que nos proporciona aquí también el objetivo moral. A partir de este logro *del entendimiento* es cuando, si consideramos el discurso fáctico y la necesidad de llegar a un acuerdo con otros participantes, dada esta necesidad de acuerdo, y habiendo concluido que cada uno de ellos va a querer proteger la propia existencia, vamos a *querer también* que los intereses de todos sean protegidos. De esta forma, lo que la ED nos explicaría sería cómo en la situación práctica de comunicación pasamos del entendimiento a la volición de forma necesaria. Algo que no teníamos en el planteamiento kantiano.

Es a partir de aquí, y a la hora de aplicar el procedimiento de acuerdo con (U) para la elección de normas concretas, cuando el procedimiento de la Ética del Discurso es claramente preferible al kantiano. Ya que, si bien los polos formales de la reflexión se mantienen estables e históricamente inamovibles, nuestro acceso y comprensión de aquello a que se refieren sólo puede ser epistémico y lingüísticamente

[28] Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1999, p. 309, *op. cit.*, 2002.

mediado. Para ello, como en cualquier otro ámbito del conocimiento, el intercambio de información, la aportación de distintas perspectivas y la búsqueda conjunta de la verdad son, sin lugar a dudas, enriquecedores. En nuestro caso concreto, la aproximación discursiva permitiría responder más adecuadamente (1) en qué consistiría salvaguardar o beneficiar la existencia de (cada) ser humano psicofísico y social (Kant), o 'los intereses de cada uno'. (Habermas), y (2) cuándo el seguimiento generalizado de la norma contribuiría a hacerlo y nos permitiría afirmar su corrección. Además, como Habermas y Apel argumentan, la práctica discursiva, en tanto sitúa ya a los participantes en una situación ideal de 1) mutuo reconocimiento en pos de la verdad y 2) orientada al entendimiento y acuerdo, requiere de ellos de por sí adoptar la perspectiva del otro para valorar sus argumentos[29]. No obstante, es precisamente al concretar epistémicamente el procedimiento, mostrando la dependencia del acuerdo de aspectos fácticos dependientes de nuestro conocimiento, que se va a cuestionar la posibilidad de una fundamentación universalista que pudiera servir a las aspiraciones de objetividad ahistórica a que aspira la ED. Argumentando que dicho conocimiento es falible y revisable y, por tanto, no aportaría la estabilidad que requiere lo que se pretende el fundamento para la crítica social.

La argumentación que ofrece Habermas[30] para responder a esta cuestión consiste en diferenciar entre la verdad de los enunciados teóricos y la concepción de verdad atribuible a los enunciados normativos prácticos en términos de corrección. La corrección de estos últimos sí dependería del acuerdo de los seres humanos. No voy a entrar a detallar los pormenores de su argumentación[31] pero diré que en mi opinión ésta no sirve a sus objetivos por razones opuestas a las que Habermas baraja. Ya que la cuestión no es que haya una diferencia en este sentido entre los enunciados teóricos y los prácticos, sino más bien que no la hay, pero no porque los prácticos se rijan por criterios epistémicos y los otros no, sino porque ambos lo hacen por criterios epistémicos.

De hecho, es precisamente la atribución a los enunciados del conocimiento teórico de una concepción de la verdad realista la que subyace a la concepción hegeliana e idealista del conocimiento, según la cual todo nuestro saber es siempre falible y sometido a un proceso de continuo cambio, cuya verdad dependería en último término de una entidad transcendente. Todo lo racional es real pero sólo al final de la realización y objetivación del espíritu, cuando supuestamente alcanzaríamos la identidad ideal. En tanto la verdad de nuestros juicios depende de una realidad independiente de lo que podamos nosotros decir al respecto, nunca podemos saber si lo que tenemos por verdad es la verdad, y, por tanto, tampoco podemos basarnos en ello con la firmeza necesaria. Mañana todo se podría revelar como falso. Esta visión del conocimiento, así entendida, es perniciosa e ilusoria. Cierto es que el conocimiento evoluciona, nuevos descubrimientos empíricos nos permiten sacar nuevas conclusiones, restringir nuestras generalizaciones, precisar nuestros concep-

[29] Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1992, pp. 13-14.
[30] *Op. cit.*, 1992 o 2002.
[31] Lo he hecho en Olga Ramírez, *op. cit.*, 2008, § iii.

tos, tener en cuenta nuevos fenómenos, añadir nuevos datos, pero ello ni mucho menos significa la continua falsación de nuestros enunciados. ¿Quién se atrevería a montarse en un avión si así fuera, ¿quién a tomar una penicilina?, ¿quién tomaría sin preocupación todos los alimentos que tomamos sin miedo a envenenaros?, ¿quién a lanzar un cohete a la luna y volver!, ¡¡a dejar que le arrancaran el corazón y ponerse otro!!, ¡¿a escribir en una pantalla a su amado esperando una respuesta del otro lado del mundo?! De hecho, la concepción realista de la verdad es cuestionable por más de una razón, (1) presupone que habría una realidad capaz de hacer verdaderos nuestros enunciados, independientemente de lo que nosotros tenemos o tuviéramos (si no estamos) que decir al respecto. Es decir, que, si afirmamos, por ejemplo, 'Hay un profesor en la clase', el hecho de que lo haya o no sería independiente de lo que los seres humanos equipados con el conocimiento lingüístico necesario para ello podemos, o pudiéramos (si no estamos presentes), reconocer como haciendo verdadero nuestro enunciado. Lo que equivale a presuponer la existencia de una realidad ya de por sí individuada de acuerdo con nuestros conceptos, algo así como un 'ready made world' en el sentido del primer Putnam[32]. La realidad por sí misma presentaría instanciaciones *eidéticas* de nuestros conceptos que ellas solas se ocupan de la verdad de nuestros enunciados. La aplicación conceptual respondería así al modelo de 'Reglas como raíles' denunciado por Wittgenstein[33], un proceso mecánico que procedería sin necesidad de nuestra mediación como estuviera ya todo predecidido. Cuando precisamente no está de principio claro qué estados de cosas caerían bajo un concepto, encontrándonos a menudo con casos limítrofes o discutibles respecto a los cuales es preciso decidir si han de ser o no incluidos en su extensión. De ahí, que sea preciso recurrir a nuestra propia capacidad de apreciación para determinar esto o, de resultar necesario, cambiar los conceptos mismos[34]. (2) La concepción realista tampoco se puede hacer valer sobre la base del supuesto falibilista. Ya que, si bien es posible el error en nuestras comprobaciones, y no es cierto, por ejemplo, que la persona que vimos al frente de la clase fuera el profesor, mostrar dicho error requiere, como también argumenta Wittgenstein, nuestra propia apreciación de nuevo para determinar lo que *ahora sí* consideramos correcto haciendo falso lo anterior en base a los mismos medios.

---

[32] Hilary Putnam, «The Meaning of Meaning» incluido en *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, ed. Keith Gunderson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975, pp. 131-193.

[33] Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, 1953.

[34] Ha de tenerse en cuenta que la posición que aquí se defiende no es ni mucho menos la de un realismo ingenuo del tipo de John McDowell, *Mind and World,* Harvard University Press, London, 1994. Que la verdad sólo pueda decirse con referencia a nuestros enunciados asertivos y no exista en ningún vacío ni real, ni ideal (la realidad simplemente es, no es ni verdadera ni falsa sino con respecto a lo que podamos decir de ella), no significa que haya que concebirla como conceptual, ni, tampoco, que no podamos tener acceso a una realidad prelingüística que estructuramos cognitivamente previa aplicación de conceptos y en base a la cual se introducen los conceptos mismos. Esto es algo muy distinto a pretender que la realidad sea en sí misma y de por sí una versión eidética de nuestros conceptos a la que nos podamos referir en general con independencia de éstos.

La razón por la que Habermas se aferra a la concepción epistémica de la verdad como corrección en el caso práctico es precisamente su voluntad de defender que la corrección de las normas morales sí depende de lo que nosotros podemos determinar y, por tanto, podemos asumir su validez. Puesto que, si dicha validez se hiciera depender de una verdad que transciende nuestros juicios, y con respecto a la cual podemos estar siempre errados, el fundamento mismo de la crítica se ve desfondado. Pero si resulta que la supuesta diferencia constitutiva entre los enunciados teóricos y prácticos no se puede mantener, estaríamos precisamente en ese escenario. O, al menos, lo estaríamos si mantenemos una concepción realista de la verdad para los enunciados teóricos. Hay que decir que la defensa de nuestra capacidad para determinar la validez de las normas morales no implica negar la revisión y matización de las mismas en sucesivos discursos o reconfirmar lo ya sabido.

Ahora quiero cuestionar precisamente que haya tal diferencia constitutiva entre la corrección de los enunciados teóricos y los prácticos. La línea de argumentación que ha seguido Habermas[35] pasa por defender que la justificación de normas morales no depende de la misma forma de nuestro conocimiento sobre el mundo. Las normas morales se refieren al mundo de las relaciones sociales y una norma es correcta si consigue la aceptación discursiva de los interesados, y ello no depende directamente de estados de cosas. De ahí la formulación que da Habermas a U, donde la corrección de la norma depende de la medida en que ésta salvaguarda los intereses de cada uno, siendo esto último determinado precisamente por el acuerdo de estos con respecto a la vigencia de la norma. Es decir, aquello a lo que los interesados apelan para acordar esto último queda fuera de la ecuación, basta con que confirmen que está en su interés.

Pero si Habermas no quiere caer en la crítica que le hace Lafont, según la cual la propuesta de la ED supone un decisionismo vacío[36], ha de ofrecer una lectura distinta de esta idea. De no ser así, se podría entender, como ha sugerido Lafont, y como señalábamos anteriormente, que la aceptación que determina la corrección metalingüística de la norma dependería de que los afectados confirmen que la aceptan, expresando así que está en el interés de todos ellos. Siendo esto no otra cosa que una nueva formulación del acuerdo. A mi modo de ver, ni formalmente (como defendí anteriormente) ni a fin de mantener la coherencia interna de sus propios planteamientos puede Habermas obviar que ha de haber algo que los participantes en el discurso tienen que considerar a la hora de determinar si la norma está en su interés. Lo que no significa que no vaya a ser a través de la constatación epistémica

[35] Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1999, 2002.

[36] Cristina Lafont, «Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana – El ejemplo de la Ética del Discurso», *Isegoría,* 27, 2002, pp. 115-129. También otros autores como Ernst Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Gedisa Editorial, 1998 (1993 original alemán), pp. 161-162, o Felmon Davis, «Discourse Ethics and Ethical Realism. A Realist realignment of Discourse Ethics», *European Journal of Philosophy,* 2 (2), 1994, pp. 125-142, han incidido similarmente en una confusión en la forma de determinar la validez de la norma y la determinación de su legitimidad de acuerdo con un criterio sustantivo.

del interés que de ahí derivan y su correspondiente aceptación de la norma la que determine la corrección de ésta, como él quiere defender.

La segunda motivación que tiene Habermas para oponerse a un planteamiento realista de la verdad en terreno práctico es su rechazo de una concepción de los intereses humanos en términos metafísicos, y la defensa que ofrece Lafont de ello, en términos de la existencia de una esfera de intereses independientes de lo que nosotros podamos decir al respecto. Pero no es preciso en absoluto aceptar esto, Habermas puede mantener una concepción epistémica de la verdad sin por ello denegar contenido sustantivo al acuerdo. La disputa entre realistas y antirrealistas a este respecto[37] habría que entenderla, no en el sentido de que para los unos sí haya objeto de acuerdo y para los otros no. Sino, más bien, que para la posición antirrealista es sólo desde la perspectiva humana que se puede determinar si algo está o no en nuestro interés. Ello no significa, como Habermas a veces da a entender, que por ello todos los afectados tengan que participar en el acuerdo o decir cómo la norma les afecta y que sólo entonces podríamos considerar la norma correcta. Esta exigencia sólo se entendería bajo el supuesto de que, en tanto los intereses no existen de por sí sin un sujeto que los genere, sólo podríamos saber de ellos a través de la perspectiva de primera persona en su contribución al discurso. Pero esto no parece ni siquiera encajar con su forma de ver las cosas. Pese a que los intereses no son algo dado, calcularlos desde una posición de tercera persona no es ni mucho menos impensable; de hecho, la posibilidad de asunción de roles, que según Habermas va de la mano ya del intercambio argumentativo, vendría precisamente a permitirlo. Para ver esto más claro, habría que plantear qué son en realidad los intereses.

En primer lugar, un interés expresa una actitud proposicional determinada de un sujeto en pos de un objeto (entendido el objeto en sentido amplio: acción, situación, acontecimiento). Esta actitud proposicional es siempre función de un estado informativo. Sólo porque tengo información previa sobre la forma en que algo es beneficioso directa o indirectamente para seres como yo o para algunos de mis objetivos, genero un interés por tal cosa. Así podemos decir también que los intereses son actitudes que se desarrollan sobre la base no sólo de información sino de juicios evaluativos previos. El interés haría explícito que algo (sobre cuyo valor y capacidad para afectarme me he informado previamente) redunda a favor (o en contra) de mi persona en particular o de mis objetivos vitales. Puedo desearlo o no, y no por eso dejar de constatar en base al conocimiento que de ello poseo y de mí mismo, que redundaría en beneficio de mi persona. Si esto es correcto, y si esa información puede estar disponible para un tercero (tanto el posible beneficio como las características de la persona), éste podría, sobre esa base, *calcular un interés* en representación mía de la misma forma que lo haría yo. De ello se deriva que no sería preciso que todos los integrantes del discurso manifestaran su acuerdo a la hora de determinar la corrección de la norma. Lo que sí podemos esperar es que, dada la información necesaria, pudieran, siguiendo el mismo procedimiento, confirmar su interés y así

[37] Para un desarrollo más amplio de esta discusión, Olga Ramírez, *op. cit.*, 2008, § III.

llegar a intereses generalizables. No porque se trate de una condición especial en el caso del discurso práctico, como hemos dicho, sino porque no tenemos disponible ninguna otra forma de determinar la verdad del mismo. En este sentido sí se podría entender la exigencia de Habermas de que todos han de poder dar su aprobación y defender la concepción de la verdad epistémica en términos de corrección (*Richtigkeit*) que él quiere defender[38]. De hecho, en las últimas formulaciones que ofrece Habermas habla de «merecer reconocimiento»[39] (*Anerkennungswürdigkeit*). Es decir, se trataría precisamente de que los participantes *pudieran* reconocer la validez de la norma, no de que lo hagan de hecho. Acaso, la insistencia en la aceptación por parte de todos sea un intento de asegurarse de que las informaciones necesarias para considerar qué está y qué no en interés de los otros participantes estén disponibles.

Esta concepción pondría, no obstante, a Habermas en la disyuntiva de tener que renunciar a la concepción realista de la verdad. Ya que la apelación a la experiencia para determinar estos aspectos necesarios, incluso para determinar los intereses mismos, parecería exigir entendimiento en términos de la concepción realista que él ha adoptado para los enunciados teóricos, devolviéndole a los problemas que él quería evitar con la concepción epistémica para el discurso práctico. En mi opinión, esta renuncia a la concepción realista lejos de ser un problema sería una ventaja en general. La medida en que podemos confiar en el conocimiento que tenemos sobre la realidad, sobre todo en lo que se refiere a nosotros mismos y nuestros intereses más básicos, se ha podido reafirmar una y otra vez durante siglos. El hecho de poder hacerlo nos reconfirma. Mañana podemos descubrir que la energía que necesitamos para vivir se puede obtener directamente por algún otro medio, sin con ello falsear que necesitamos energía para vivir o que la obtenemos de los alimentos. Como esto, son muchos otros los aspectos de nuestro conocimiento en los que podemos confiar y sobre cuya confianza es posible nuestra vida en absoluto.

Volvamos ahora, una vez repensada la validez y susceptibilidad de estabilidad del planteamiento fundamentalista, a reconsiderar la posibilidad de un planteamiento cognitivista y una reflexión crítica sobre cuestiones éticas.

2. JERARQUÍA DE OBJETIVOS Y CONOCIMIENTO ÉTICO

Dije anteriormente que la mayoría de las valoraciones lo son por referencia a un objetivo. Habermas[40] reconoce esto con respecto a los valores prudenciales, o pragmáticos, y a las preferencias éticas. Los primeros responderían a la estructura estratégica de medios para fines prácticos. Los segundos dependerían de los objetivos comunales o personales ligados a la determinación de la propia identidad. No

---

[38] Davis, *op. cit.*, 1994, pese a que su forma de entender los intereses es distinta a la aquí propuesta y a que defiende una posición realista, hay en él un intento de explicar de forma parecida por qué los participantes tendrían que llegar al acuerdo en el sentido de Habermas.

[39] *Op. cit.*, 1999, 2002.

[40] *Op. cit.*, 1992, pp. 100-118.

obstante, en el caso moral, si bien Habermas[41] defiende que el procedimiento de la ED exige el uso de un contenido sustancial expresado en el punto de vista moral, no va a reconocer que éste pudiera constituir igualmente un objetivo. Es decir, que también aquí tengamos un caso en el que la determinación del valor de la norma se decida por referencia a un objetivo. Como hemos visto anteriormente, Habermas quiere denegar que, en el caso moral, donde de lo que se trata es de tomar decisiones prácticas sobre qué debemos hacer, tengamos que ver con la verificación de enunciados en la realidad. Y tiene razón en que los enunciados normativos no son enunciados asertóricos que podamos comprobar en base a la experiencia empírica. Un enunciado imperativo que expresa que 'debemos hacer tal cosa' sólo se puede justificar por referencia a un ¿por qué?, ¿por qué debe ser respetada esta norma? Y la respuesta que podemos dar es siempre 'porque sirve a un propósito', porque su vigencia es con respecto al mismo beneficiosa. En mi opinión en los tres casos prácticos señalados por Habermas, pragmáticos, éticos y morales, tendríamos la misma estructura y se trata de una estructura funcional. Tal cosa, ya sea una norma, un comportamiento o un objeto, es valorada en la medida en que satisface una función previamente determinada. Ahora bien, Kant característicamente niega que esta estructura, que él reconoce para los enunciados que llama hipotéticos y prudenciales, se aplique en el caso moral. El 'deber ser' moral no lo sería por referencia a un objetivo, sino que sería bueno en sí mismo, categóricamente. Sin embargo, con la introducción del ser humano como fin en sí mismo, Kant lo que marca no es la ausencia de objetivo, sino *el objetivo último* de toda valoración, que no es lo mismo. La estructura de la valoración de la norma moral es la misma, es el objetivo el que sería 'el último'. En este sentido lo que Kant reconoce aquí es una jerarquía de objetivos, de forma no tan distinta a Aristóteles, donde el objetivo último es aquél con respecto al cual no cabe preguntar más para qué es bueno: ¿para qué es buena la vida humana? Lo que no cabría sería una supranorma que nos dijera que debemos respetar la vida humana en función de otra norma más omniabarcante que avanzara progresivamente hacía un nuevo fin. Pero es aquí donde la justificación del objetivo funciona hacia atrás, por autorreferencialidad reflexiva a las condiciones de posibilidad de la elección de normas mismo, porque su negación nos lleva a contradicción. Lo categórico es en realidad el objetivo, último y fundamental, pero no por ello deja de haberlo. Como decíamos anteriormente también, en la formulación del problema de la ED se abandona la justificación kantiana para obtener (U) renunciando de esta forma al camino más directo para acceder al objetivo moral. Por otro lado, en la medida en que se entiende la aceptación de normas por referencia a (U) como aceptación discursiva que expresa los intereses de los participantes, parecía perderse de vista la existencia de objetivo ninguno y quedar diluido en la mera aceptación. Pero, como también vimos, no hay que confundir que su determinación sólo pueda tener carácter epistémico, y depender de nuestra constatación, con su inexistencia.

[41] *Op. cit.*, 1992, p. 21.

2.1. Ampliando la estructura formal del razonamiento práctico

Si aceptamos la reconstrucción que hemos dado y la idea de kantiana de un objetivo último y fundamental, que nos sugiere esa idea de una jerarquía de objetivos, podemos retomar la discusión anterior sobre la ética y preguntarnos desde esta perspectiva de qué forma encajan las valoraciones éticas y morales entre sí. Siendo así que, por un lado, el hombre histórico particular que se pregunta qué debe hacer es a su vez una instancia del ser humano en general de la reflexión kantiana. Por otro, la sociedad particular en la que ha de interactuar con otros, una instancia de la sociedad de relaciones interpersonales de los hombres entre sí. De este modo, cabe esperar que los objetivos (y preferencias) de este ser humano particular estén circunscritos o tengan su fin último en aquéllos generales de la formulación moral, y las normas sociales en contextos particulares de igual forma aquéllas que sirven a la interacción de hombres en contextos sociales en general. Mi intención es, así, expandir el planteamiento formal para que incluya ciertos elementos de estabilidad en la estructura cambiante de su plasmación en los contextos históricos específicos. Se trataría de intentar rescatar los elementos estables en un planteamiento que pudiera incluir en cierta forma tanto a Kant como a Hegel.

Vamos a empezar por trazar una jerarquía de objetivos y consecuentes valoraciones:

a) *Generales.* Para fines específicos: jugar al fútbol, tocar el piano, salvar el medio ambiente, o, también, la supervivencia de plantas, animales o seres humanos.
b) *Humanos.* Para la supervivencia y desarrollo del ser humano y bajo consideración de su constitución psicofísica y social.
c) *Sociales.* Para la regulación y ordenación de la vida y relaciones sociales en general (interacción y tráfico físico, intercambio de bienes, relaciones humanas).
c.1) Bajo condiciones contextuales concretas de S1, S2, S3.
d) *Personales.* Para la determinación y bienestar de mi vida personal.

Bajo a) se situarían los objetivos pragmáticos de Habermas que, si bien pueden ser estructurados entre sí formando jerarquías desde el punto de vista personal, yo he incluido en principio de forma indiferente y aislada. Entre éstos, he situado la supervivencia de seres vivos, para dar cuenta de que no hay en realidad nada que diferencie en términos estructurales el carácter funcional de nuestras valoraciones por referencia a este fin. Ni tampoco aquello que se consideraría beneficioso con vistas a este fin tiene, en principio, naturaleza moral alguna, sino que es, igualmente, una cuestión meramente empírica. De la supervivencia del ser humano como tal, pasamos a la necesidad de regular la interacción social, que va a constituir un objetivo por referencia al cual valoraremos la institución de normas. Éstas podrán requerir adaptación a contextos específicos, ser meramente formas de organización de la movilidad, el espacio, el intercambio de bienes etc., o bien referirse a la relación de los seres humanos entre sí. Por último, los individuos concretos habrán, a la vista de todo lo anterior, determinar los objetivos de su vida personal.

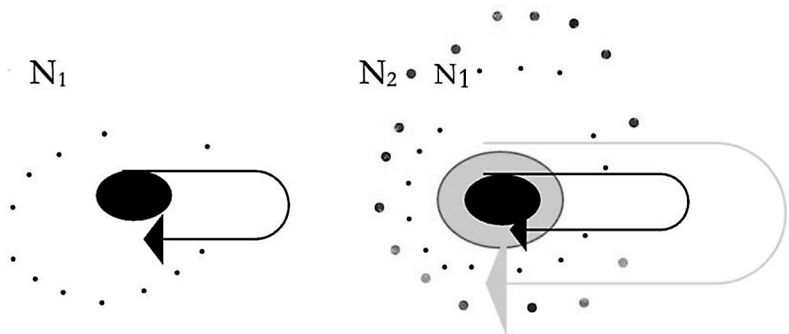

Figura 1.

Si nos damos cuenta la autorreferencialidad a la hora de plantear el fin último de las normas que han de regular las relaciones humanas, se plantea al nivel ahistórico teniendo en cuenta al ser humano como tal (primera figura) y de nuevo al nivel histórico, dónde encontramos a un ser humano inmerso en un contexto determinado (segunda figura)

En el primer ejercicio de autorreferencialidad, figura 1, tenemos que los términos del razonamiento son por un lado lo que sea que determine la preservación de la vida y desarrollo del se humano en lo que lo constituye como tal, y, en segundo lugar (vía participación discusiva si aceptamos la propuesta de la ED), la determinación de una serie de normas que, negativamente, como dice Habermas, servirían a tal fin (representadas aquí por la primera línea de puntitos en 1). Para ello haremos uso de la información empírica y las valoraciones correspondientes acumuladas al respecto. Cuando el ejercicio se vuelve a realizar en la figura 2, nos encontramos a un sujeto en un contexto determinado cuya supervivencia y desarrollo pueden requerir especificaciones más concretas. Las normas que sean beneficiosas a tal fin habrán de tener aplicación teniendo en cuenta tales condiciones del ser humano contextualizado y su contexto específico, pero sin perder de vista la constitución que dicho sujeto tiene en común con todos los demás sujetos del tipo en otros contextos, las normas que sean beneficiosas para la situación particular no podrán entrar en contradicción con las que lo son para la general; ya que en último término son aplicaciones de éstas al contexto.

Si pensamos ahora en el individuo particular con sus especificidades psicobiológicas, sus vulnerabilidades concretas, sus características de genero, peculiaridades de 'raza', etc., podemos cerrar el cerco algo más. De nuevo el sujeto que reflexiona, caracterizado ahora como el resultado de los tres conjuntos tiene como objetivo último la preservación de su existencia en tanto ser humano, pero constreñido por unas circunstancias específicas (que pueden ser bien las de la propia cultura o las de la cultura global presente en la que se inserta) y las peculiaridades que le caracterizan como individuo. No puede elegir objetivos para la propia vida que vayan en contra de su supervivencia, considerando las exigencias de ésta en un determinado

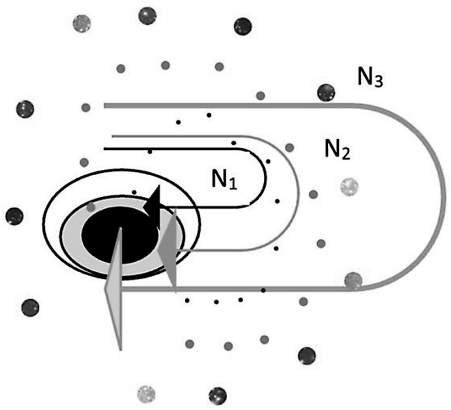

Figura 2.

entorno o entornos; ni tampoco guiar sus acciones particulares por principios N_3, en ignorancia de las normas de $nivel_1$, N1, y de las normas de $nivel_2$, N_2.

Ahora bien, estas capas estructurales de la reflexión no son determinantes en el siguiente sentido: en caso de aparente conflicto entre lo que requiere el contexto social particular, por ejemplo, y las características constitutivas de mi existencia como ser humano, yo puedo, en lugar de intentar preservar mi existencia en el contexto, cambiar el contexto de forma que el conflicto cese. Tales conflictos exponen el orden de relevancia en la determinación de objetivos. Si, por un lado, me encuentro más inmediatamente constreñido por mis circunstancias particulares y las exigencias de mi contexto y momento histórico, lo que prevalece es la defensa y preservación de las características que me constituyen. De igual forma, si las normas de comportamiento (o instituciones) aplicadas específicamente en mi sociedad fueran en contra de las normas que hemos considerado rigen las relaciones de los seres humanos entre sí, prevalecen éstas últimas a costa de las primeras. En cierta forma, esto no es nada nuevo; no obstante, esta reconstrucción que muestra las formas de dependencia normativas como una estructura constitutiva del ser humano y su reflexión en los distintos estadios de su concreción, así como los niveles de constitución e interdependencia normativos, deja claro que lejos de ser una prepotencia de la 'forma de vida liberal', como se ha llegado a decir, estamos ante un fenómeno estructural.

Esto nos permite también desde el punto de vista de la crítica arrogarnos con la misma medida de autoridad a la hora de evaluar las relaciones estructurales entre aplicaciones de normas en contextos concretos o restricciones al desarrollo de aspectos constitutivos del ser humano. De igual forma, sirve al examen desde dentro o desde fuera de un determinado contexto social de normas o conceptos implícitamente normativos, espurios u obsoletos.

Por supuesto, más allá de las restricciones normativas en base a objetivos fundamentales, las concepciones de la felicidad particular pueden ser plurales, como dice Habermas. Pero esta pluralidad tendría lugar sobre un marco de referencia formal estable.