

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

50

2022



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Vicente Hernández Pedrero (ULL), Manuel Liz Gutiérrez (ULL), Roberto Rodríguez Guerra (ULL), Carlos Marzán Trujillo (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

Miguel Mandujano Estrada

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque † (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
50

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2022

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.
Semestral. Hasta N.º 7: anual.
ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: 2530-8351 (edición digital).
I. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.
1(05)

Todas las fotografías incluidas en este número de la Revista fueron cedidas por el fondo documental de la Biblioteca ULL.

Esta edición del número 50 ha contado con la colaboración de la Sección de Filosofía de la Facultad de Humanidades (ULL) y de la Cátedra Cultural «Javier Muguerza» (ULL).

Laguna. Revista de Filosofía agradece a los autores y autoras de los artículos su participación como especialistas en los respectivos enfoques temáticos del apartado monográfico dedicado a Jürgen Habermas.

JOURNAL INDEXED IN:
Philosopher's Index.
Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.
CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).
LATINDEX

Laguna, Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Laguna, Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del e-mail laguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna
Revista de Filosofía
E-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es
Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.
Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

Presentación.....	7
JÜRGEN HABERMAS: EL DIÁLOGO QUE NO CESA	
Habermas ante las objeciones de Hegel contra el deber ser kantiano: una concepción realista de lo ideal / Habermas in the Face of Hegel's Objections Against the Ought-be Kantian: a Realistic Conception of the Ideal <i>Antonio Pérez Quintana</i>	9
El programa de la pragmática formal. Revisiones y críticas / The Formal Pragmatics Program. Revisions and Criticisms <i>Cristina Corredor Lanas</i>	47
El debate de Javier Muguerza con Jürgen Habermas. (A propósito de la relación iuspoli(é)tica entre individuo y sociedad) / Javier Muguerza's Debate with Jürgen Habermas. (About the <i>Iuspoli(é)tica</i> Relationship Between Individual and Society) <i>Pablo Ródenas Utray</i>	65
La ética del discurso y las nuevas filosofías del sujeto / The Ethics of Discourse and the New Philosophies of the Subject <i>Pedro Sánchez Limiñana</i>	103
Ética del discurso y conocimiento práctico. Estructuras estables para el razonamiento práctico / Discourse Ethics and Practical Knowledge. Stable Structures for Practical Reasoning <i>Olga Ramírez Calle</i>	117
Capitalismo, género y cuidados o cómo pensar la estructura social: el primer debate entre Jürgen Habermas y Nancy Fraser / Capitalism, Gender and Care, or How to Think About the Social Structure: the First Debate Between Jürgen Habermas and Nancy Fraser <i>Martha Palacio-Avenidaño</i>	141



¿Cómo defender el Estado del bienestar sin medios de regulación sistémica? Habermas y las nuevas energías utópicas / How to Defend the Welfare State Without Means of Systemic Regulation? Habermas and the New Utopian Energies <i>César Ortega-Esquebre</i>	153
Habermas, la filosofía de la tecnología y el siglo XXI / Habermas, Philosophy of Technology and the 21 St Century <i>Rayco Herrera Reyes</i>	167
El último Habermas y Baruj Spinoza. (Sobre el proyecto inmanente de un ser finito) / The Last Habermas and Baruj Spinoza. (On the Immanent Project of a Finite Being) <i>Vicente Hernández Pedrero</i>	183
FILOSOFÍA EN LA LAGUNA: EMILIO LLEDÓ Y JAVIER MUGUERZA	
El legado bibliográfico de Emilio Lledó a la Universidad de La Laguna. Puentes de tinta y papel <i>Luis Aarón González Hernández</i>	199
Javier Muguerza revisitado. (Miscelánea de interpretaciones poli(é)ticas) <i>Pablo Ródenas Utray</i>	211



PRESENTACIÓN

Cuentan las crónicas de la Conquista que cuando los avanzados del Reino de Castilla llegaron a esta parte de la isla de Tenerife se encontraron aquí con una hermosa laguna de aguas limpias y transparentes. Años más tarde, sobre esa laguna crecería una ciudad y en un rincón de esta última sería fundada una universidad. De ese modo, a partir de un accidente geográfico e histórico, La Laguna se constituía en un lugar de saber y de ciencia con vocación universalista [...]

Así comenzaba la presentación del primer número de *Laguna. Revista de Filosofía* hace ahora treinta años, en 1992. Durante todo este tiempo, creemos haber estado a la altura de las circunstancias de esa vocación de universalidad, trasladando a nuestra revista lo mejor y más representativo de la reflexión crítica y el análisis filosófico de toda una época. El contenido teórico y académico de estos cincuenta números de la revista constituye una buena prueba de ello.

Para esta edición especial, conmemorativa de su número 50, hemos planteado un doble contenido. En un primer apartado, bajo el elocuente título de JÜRGEN HABERMAS: EL DIÁLOGO QUE NO CESA, publicamos una serie de artículos dedicados a una figura de la importancia de este filósofo germano. Sobre su influencia en el pensamiento filosófico y social de los últimos cincuenta años hasta la actualidad, poco se puede añadir a lo que es ya sobradamente reconocido. Dedicarle por nuestra parte este apartado monográfico de *Laguna*, en torno a la pluralidad de algunos aspectos y enfoques posibles de su obra, está, por tanto, más que justificado intelectual y académicamente hablando.

El último apartado de este número de *Laguna* nos conduce precisamente al principio, esto es, al comienzo mismo de nuestra andadura insular y *lagunera*. Aquí, bajo el epígrafe de FILOSOFÍA EN LA LAGUNA queremos rendir un homenaje a las figuras de Emilio Lledó y Javier Muguerza, quienes se sucedieron en el tiempo como directores de nuestro antiguo Departamento de Filosofía. De su memoria y ejemplo queremos valernos para seguir potenciando nuestro presente filosófico y no perder de vista la dirección correcta de nuestro futuro.



JÜRGEN HABERMAS:
EL DIÁLOGO QUE NO CESA



Estudiantes en la escalinata del edificio principal de la Universidad de La Laguna (1977).

HABERMAS ANTE LAS OBJECIONES DE HEGEL CONTRA EL DEBER SER KANTIANO: UNA CONCEPCIÓN REALISTA DE LO IDEAL

Antonio Pérez Quintana
Universidad de La Laguna
antperez@ull.es

RESUMEN

Habermas comparte con Kant la apuesta por lo posible, lo ideal y el deber ser morales, y con Hegel, la crítica del carácter abstracto de la posibilidad y del deber ser kantianos, así como la realista atención a las condiciones de lo realmente posible y de lo ideal. En este trabajo me propongo mostrar que la confluencia de tales motivos, kantianos y hegelianos, en el pensamiento de Habermas permite detectar las claves de una concepción del deber ser y de lo ideal que hace justicia a dos rasgos esenciales de lo realmente posible: la referencia al futuro y a condiciones insertas en lo real.

PALABRAS CLAVE: Habermas, Kant, Hegel, deber ser, moralidad.

HABERMAS IN THE FACE OF HEGEL'S OBJECTIONS AGAINST THE OUGHT-BE KANTIAN: A REALISTIC CONCEPTION OF THE IDEAL

ABSTRACT

Habermas shares with Kant the commitment to the posible, the ideal and duty to be moral, and with Hegel, the critique of the abstract carácter of kantian possibility and ought-be, as well as the realistic attention to the conditions of the really posible and the ideal. In this paper I intend to show that the confluence of such motifs, Kantian and Hegelian, in Habermas' thought allows us to detect the keys to a conception of what should be and the ideal that does justice to the two essential features of what is really posible: the refence to the future and to conditions embedded in the real.

KEYWORDS: Habermas, Kant, Hegel, ought-be, morality.



Aprendemos de nuestras tradiciones, nos movemos durante toda la vida en diálogos con textos y cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos. Mientras no se consuma la sustancia de aquello que dijeron y escribieron Kant y Hegel, nosotros seguiremos siendo sus estudiantes¹.

Es un dato sobradamente conocido que existe una relación estrecha entre el pensamiento de Habermas y el de Kant. Habermas presenta su teoría política como un «kantismo republicano», reivindica para su ética del discurso el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la moral kantiana y señala que lo que él ha intentado hacer, en lo que respecta a la justificación de las normas, ha sido reformular la teoría moral de Kant a partir de los supuestos de la ética del discurso. Habermas conserva el marco de la moral kantiana interpretándola en términos de una filosofía de la intersubjetividad. En la ética del discurso adquiere una decisiva relevancia una reformulación del imperativo categórico kantiano que desplaza la atención desde «lo que cada uno puede querer sin contradicción que se convierta en ley general a lo que todos pueden acordar que se convierta en una ley universal».

Pero el expreso reconocimiento de la filiación kantiana de la ética del discurso no le impide a Habermas asumir elementos importantes del pensamiento de Hegel, así como de la crítica que este hizo de la moral kantiana. En el tratamiento de la cuestión del ideal, del deber ser, de la utopía moral y política, Habermas reconoce su deuda con Kant y con Hegel, del mismo modo que rechaza concepciones muy significativas tanto del uno como del otro. La concepción habermasiana de lo posible (lo posible como ideal y como deber ser, como lo utópico del ámbito de la moral, la política y el derecho) integra tanto la firme apuesta de Kant por lo ideal y el deber ser, por lo «posible por libertad», como la realista atención de Hegel a las condiciones de lo realmente posible. Creo, por ello, que puede afirmarse que en el pensamiento de Habermas opera un concepto de posibilidad en el que cabe encontrar comprendidos los dos momentos fundamentales de la categoría «posibilidad real» de E. Bloch: 1. Son características que determinan a lo posible respecto de lo real la novedad y el aún-no-ser. 2. Lo realmente posible se sostiene sobre lo real y sobre condiciones objetivas.

La teoría blochiana de la posibilidad real cuestiona tesis centrales de las filosofías de Kant y de Hegel y a la vez incorpora motivos importantes de las dos. Bloch reivindica el significado utópico del imperativo categórico, del deber ser y del bien supremo kantianos, pero critica el carácter abstracto de un deber ser al que Kant separa totalmente del ser y del mundo; reivindica al Kant pensador de lo ideal, de lo posible, del futuro y de la esperanza, pero lamenta la ausencia en la *Crítica de la razón práctica* de la pertinente clarificación sobre la relación de lo ideal y de lo posible con una práctica capaz de convertirlos en realidad². Por lo que a Hegel se refiere, Bloch hace suyo el compromiso realista del Hegel crítico de la utopía abstracta y profun-

¹ J. HABERMAS, «¿Aprender de la historia?», en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, p. 45.

² E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 425-427, 456-459; vol. III, 1980, p. 441.

damente convencido de la necesidad de dar cuenta de las condiciones objetivas de lo realmente posible, pero también hace una severa crítica del pensador que ignora el futuro y la modalidad de posibilidad implicada en el futuro y que es enemigo de lo ideal y del deber ser. Nos encontramos, así, con que, si el pensamiento de Kant se abre decididamente a la profundidad de lo que aún no es, la preocupación de Hegel por la mediación de lo posible con la anchura del mundo lo lleva a olvidar el futuro y la profundidad del mundo hacia adelante. En la concepción blochiana de la posibilidad real ocupan un lugar importante, por un lado, el cuestionamiento tanto del subjetivismo y la abstracción del deber ser kantiano como del culto hegeliano de lo real y, por otro, la defensa de la necesidad de conciliar la apuesta de Kant por lo posible y lo ideal con el realista reconocimiento por Hegel de la realidad como suelo firme sobre el que se sostiene lo realmente posible³.

Me propongo mostrar en este trabajo que Habermas, por lo que a Kant se refiere, asume la tesis de la irreductible apertura de la razón práctica a lo ideal y al deber ser, pero denuncia la falta de mediaciones de estos con la praxis, y que, en relación con Hegel, reivindica la voluntad de realismo que inspira las concepciones de sus *Principios de la filosofía del derecho*, pero rechazando la unilateral y extremista deriva de sus argumentos contra el deber ser kantiano. De la confrontación crítica con las filosofías de Kant y de Hegel, Habermas, al igual que Bloch, extrae aportaciones que van a desempeñar un papel importante en su propia concepción de la idealidad. Es cierto que existen diferencias notables entre Habermas y Bloch que podrían restar verosimilitud a las correspondencias entre ellos que sugiero: diferencias, en primer lugar, entre las concepciones de la utopía y lo ideal de uno y otro, ya que el pensamiento postmetafísico de Habermas no es compatible con el sesgo especulativo que la ontología de la materia y la Filosofía de la naturaleza confieren a la teoría blochiana de la posibilidad. En todo caso, esto no es óbice para que Habermas pueda reconocer a Bloch el mérito de haber logrado eliminar del término «utopía» la connotación de utopismo y de haber llevado a cabo una rehabilitación de la utopía concreta como propuesta de posibilidades de una vida mejor que han de ser realizadas en la historia⁴. Debe señalarse asimismo una diferencia que atañe a la presencia misma de los dos grandes clásicos del idealismo alemán en las concepciones de lo ideal de Habermas y de Bloch: en la del primero resulta más decisiva la influencia de Kant, en la de Bloch, al igual que en el pensamiento de los representantes más relevantes de la primera generación de la Escuela de , tiene un peso mayor la influencia de Hegel. Pienso, no obstante, que, aun sin dejar de tomar en consideración estas diferencias, es posible ver perfilarse con claridad, en la confrontación de Habermas con el pensamiento moral y político de Kant y de Hegel, los dos momentos del concepto blochiano de posibilidad real a los que antes me he referido.

³ E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982, pp. 410-416, 452 y ss.

⁴ J. HABERMAS, «Ernst Bloch. Un Schelling marxista», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 115, 136-137, 143.



Para dar cuenta de lo que he indicado centraré mi exposición en estos tres puntos: 1. Habermas con Kant. Idealidad y deber ser, 2. Habermas y el realismo hegeliano. Las mediaciones de la moralidad, 3. Habermas, un kantiano poshegeliano. La irreductibilidad del deber ser.

1. HABERMAS CON KANT. IDEALIDAD Y DEBER SER

Kant puede ser incuestionablemente presentado como un pensador de lo ideal, del deber ser, de lo «posible por libertad», que tiene su dominio propio en el ámbito de lo práctico-moral y aporta una dimensión de novedad respecto de lo real. Lo posible por libertad, según Kant, es diferente de lo real y no es todavía, sino que *puede o debe* llegar a ser. Tiene, pues, la cualidad de la excelencia: es un ideal que no solo puede ser sino que también debe ser. En la esfera de lo moral, lo posible por libertad tiene su expresión en las leyes de la libertad, por medio de las cuales la razón práctica proyecta posibilidades ideales que el sujeto debe realizar. Por ello es el deber ser el dominio propio de lo «posible según leyes de la libertad». Es objeto de legislación, pero tiene en la libertad el fundamento de su constitución como posibilidad y el principio de su realización⁵.

En el pensamiento de Habermas puede ser fácilmente detectada la presencia de elementos importantes de esta concepción kantiana del deber ser como posibilidad, así como del protagonismo que en la misma se atribuye al sujeto humano (a diferencia de lo que sucede en Hegel, el cual, según señala Habermas en más de una ocasión, reserva ese protagonismo al Espíritu absoluto). Para poner de manifiesto la sintonía del pensamiento de Habermas con el de Kant en lo que respecta a este asunto, haré una breve referencia a tres figuras de lo ideal que ocupan un lugar importante en los textos de ambos pensadores: a) idealidad habermasiana e ideas de la razón kantiana, b) reino de los fines y comunidad ética, c) el cosmopolitismo.

A) IDEALIDAD HABERMASIANA E IDEAS DE LA RAZÓN KANTIANA

En el pensamiento de Habermas desempeña un papel fundamental la idea de una comunidad ideal de comunicación. Según expone el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, quienes participan en una argumentación aceptan determinados presupuestos «idealizantes» (*idealisierende*), los cuales tienen un sentido contrafáctico y apuntan hacia un ideal situado más allá de la situación presente y de las condiciones realmente ya cumplidas. El discurso práctico obliga a los que participan en él a poner en práctica, bajo la forma de presupuestos de la comunicación, una serie de «anticipa-

⁵ A. PÉREZ QUINTANA, «Lo posible por libertad en la *Crítica de la razón práctica* (Bloch ante Hegel y Kant)», en J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (ed.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 532-535.

ciones idealizantes» que remiten a algo futuro, que no es todavía⁶. A partir de los presupuestos idealizantes de la argumentación, precisa Habermas, cabe formar la idea de una comunidad ideal de comunicación. Por su contenido idealizante los presupuestos trascienden la realidad dada de los mundos de la vida en la dirección del ideal de una ilimitada comunidad de comunicación. Habermas habla de la «anticipación» o «proyección» de una comunidad «ideal» de comunicación, con lo que queda indicado que a esta ha de serle atribuido un sentido utópico. Es cierto que, aunque la idea de una «situación ideal de habla» (esta es la expresión generalmente empleada por Habermas) envuelve una perspectiva utópica, no por ello anticipa una forma concreta de vida, pues solo contiene la caracterización formal de las condiciones de formas no anticipables de vida no errada. El discurso práctico, por su forma, esto es, solo en virtud de presupuestos de la argumentación, no puede proporcionar la utopía concreta de una forma de vida, sino que se limita a señalar las condiciones formales de una intersubjetividad íntegra. Ahora bien, esto no impide que pueda afirmarse que la idea de una situación ideal de habla entraña «importantes proyecciones utópicas» y puede ser entendida como una idea regulativa, como un ideal que solo podemos realizar aproximativamente⁷.

El dato a destacar aquí es que existe una manifiesta relación entre lo que sostiene Habermas sobre la naturaleza y el papel de la idealidad y la concepción kantiana de las ideas, lo ideal y el deber ser. Apel dice que Habermas ha contribuido, a partir de Kant, a revitalizar la dimensión utópica del marxismo⁸. En *Conocimiento e interés*, en un texto en el que remite a Kant, Habermas alude a la comunidad idealizada de comunicación entendiéndola como la «posibilidad» contrafácticamente supuesta de una comprensión universal⁹. La situación ideal de habla, expone Habermas, es una idea en sentido kantiano, a la que solo podemos aproximarnos. Con la destrascendentalización de la razón pura kantiana que es llevada a cabo en la ética del discurso, las ideas de la razón se transforman en idealizaciones realizadas por los sujetos que son capaces de hablar y de actuar. Habermas dice que las presuposiciones idealizantes de la acción comunicativa se emparentan con las ideas kantianas (concede una importancia especial a la correspondencia entre la presuposición idealizante de responsabilidad y la idea kantiana de libertad) y que todo lo

⁶ J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 56-57, 59; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 141, 163-165; *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 167; «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 102, 104.

⁷ J. HABERMAS, *Aclaraciones*, op. cit., pp. 134, 161-163, 165; *Pensamiento postmetafísico*, Madrid Taurus, 1990, p. 186; *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 400-401; *Textos y contextos*, op. cit., pp. 165, 170; *Teoría de la acción comunicativa* (1981), vol. II, Madrid, Taurus, 1987, pp. 139, 154; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 451-452; «La nueva impenetrabilidad», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 134, 208.

⁸ K.-O. APEL, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986, pp. 192, 194.

⁹ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 337.



que aporta el imperativo categórico kantiano ha sido incorporado a la proyección de una situación ideal de habla¹⁰.

B) REINO DE LOS FINES Y COMUNIDAD ÉTICA

Del reino de los fines dice Kant que no es una realidad, sino una idea práctica «para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta». El reino de los fines es, pues, una posibilidad, un ideal. Kant precisa que es «solo un ideal», si bien ciertamente se trata del «magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (de los seres racionales)». El contenido de la idea de un reino de los fines en tanto ideal ligado a la esfera de lo moral es determinado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a partir de las fórmulas del imperativo categórico, especialmente de la fórmula de la autonomía y de la de los fines en sí. De lo prescrito en estas fórmulas se sigue que todo ser racional, por ser un fin en sí, ha de poder considerarse a sí mismo, en relación con las leyes a las que está sometido, como el legislador del que proceden estas leyes. Es la autolegislación de las voluntades libres y autónomas la que hace posible un mundo de seres racionales constituido como un reino de los fines. Este es, por tanto, una posibilidad que tiene su fundamento en la libertad¹¹.

La alusión al reino de los fines aparece con cierta frecuencia en los textos de Habermas. A. Wellmer dice que, del mismo modo que Kant recurre a la idea de un reino de los fines para dar cuenta de lo que entiende por razón práctica, Habermas apela, para alcanzar este objetivo, al concepto de una situación ideal de habla¹². En su comentario de los textos de Kant sobre el reino de los fines señala Habermas que la idea de la libertad (la idea con la que Habermas emparenta la presuposición idealizante de la responsabilidad) es la única de las ideas de la razón práctica de la que Kant dice que podemos intuir *a priori* la posibilidad de su realización y que tal idea aparece asociada al ideal de un reino de los fines al que los seres racionales se vinculan bajo leyes que ellos se dan a sí mismos. La intuición que tenemos de la capacidad autolegisladora de la libertad nos permite ver, en primer lugar, que estamos obligados a convertir en realidad el reino de los fines por medio de lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, y, en segundo lugar, que poseemos la certeza de que podemos promover el cumplimiento de este deber. El ideal de un reino de los fines, dice Habermas, tiene para nosotros el significado de un deber ser, y sabemos que es posible realizarlo. Una república de seres racionales es algo que no está dado,

¹⁰ J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 189-190; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, *op. cit.*, p. 136; *Acción comunicativa*, *op. cit.*, pp. 17, 20 y ss., 31, 36.

¹¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 197, 203, 207, 257.

¹² A. WELLMER, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 124.

sino que más bien está «planteado». Es una posibilidad que «debe» y «puede» ser realizada. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción proyectan un mundo social plenamente inclusivo, un reino de la libertad, idealmente perfilado, que ellos mismos han de intentar llevar a realidad¹³.

La concepción kantiana del reino de los fines contiene implicaciones que Habermas no comparte. Sobre todo no acepta este que Kant vincule esa concepción a la doctrina de los dos mundos, el mundo de lo inteligible y el de lo fenoménico, totalmente separados el uno del otro, una doctrina de la que el pensamiento postmetafísico de Habermas se ha apartado totalmente. Habermas cuestiona el estatuto inteligible del kantiano reino de los fines y aboga por que este sea transformado en un reino de este mundo que pudiera ser entendido como un ideal sociopolítico susceptible de ser realizado cooperativamente en el mundo fenoménico. En todo caso, a juicio de Habermas, ha de atribuirse al mismo Kant el mérito de haber llevado a cabo en su filosofía de la religión, con la teoría de la comunidad ética, la operación de transformar el reino de los fines en un reino de este mundo.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* sostiene Kant que unirse para formar un «Estado ético» (el «reino de la virtud» que es la comunidad ética) constituye para todo el género humano una tarea y un deber y que un Estado ético «sobre la tierra» es un ideal de la totalidad de los hombres al que solo podemos intentar aproximarnos cada vez más¹⁴. Comentando a Kant afirma Habermas que este traduce la idea del reino de los fines desde la «palidez trascendental» de lo inteligible al concepto de un reino de Dios sobre la tierra, esto es, de la utopía intramundana de una comunidad ética cuya realización pueden promover los hombres mediante sus acciones. Con el concepto de la «situación civil ética» propia de una comunidad ética, diferente de la «situación civil jurídica» propia de la comunidad política, Kant, dice Habermas, hace una interpretación intersubjetivista del fin final de los seres racionales mundanos. La comunidad ética trasciende la esfera de la autolegislación puramente moral del reino de los fines (la cual concierne solo a sujetos individuales), para obligar a sus miembros a cooperar participando en una praxis común. A pesar de los inconvenientes que encuentra también en la concepción kantiana de la comunidad ética, Habermas llama la atención sobre la relevancia del concepto de una «república sometida a las leyes de la virtud» y reivindica esta versión del ideal de un reino de los fines sobre la tierra que Kant ofrece en su filosofía de la religión¹⁵.

¹³ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp. 36-37, 52; *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 55, 287, 298.

¹⁴ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 94-95, 97, 125.

¹⁵ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 229-234; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2, Berlín, Suhrkamp, 2019, pp. 356-361.



C) HACIA LA PAZ PERPETUA. EL COSMOPOLITISMO

La paz es, para Kant, un ideal, que solo puede ser convertido en realidad de forma aproximativa. Ya el título de su histórica obra sobre el tema, *Hacia la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*), permite inferir que la paz es una posibilidad, un estado que no es aún real sino que «debe ser instaurado». Del mismo modo que es una posibilidad la situación cosmopolita, a la que Kant presenta como una de las condiciones de posibilidad de la paz. Habermas hace un tratamiento de los ideales de la paz y el cosmopolitismo, que deja ver con claridad la decisiva influencia que en algunas de sus concepciones ejercen determinados motivos del pensamiento de Kant.

Frente a las críticas de los realistas que defienden la primacía de la fuerza sobre el derecho, Habermas reivindica el «idealista» proyecto kantiano de una situación cosmopolita, el cual tiene como objetivo un ideal que trasciende los límites del derecho internacional en tanto es un derecho de los Estados. Con la «grandiosa innovación» que es la conceptualización de una constitucionalización del derecho internacional, Kant, dice Habermas, transforma a este en un derecho cosmopolita que ha de ser entendido como un derecho de los individuos. Habermas hace una enérgica defensa del universalismo y el cosmopolitismo kantianos frente al realista Hegel, que se opone a los mismos y se aferra a la realidad de la vida concreta del Estado nacional¹⁶.

Habermas celebra la superioridad normativa y la relevancia duradera del proyecto kantiano de un orden cosmopolita e invita a que se repare en el hecho de que, pasados 200 años desde la publicación de *Hacia la paz perpetua*, todavía mantienen su vigencia los ideales que en esta obra propone Kant, y ello a pesar de que no sea posible ignorar que en la actualidad estos ideales tienen que ser reformulados a la luz de lo exigido por los cambios que han tenido lugar en el mundo durante un período tan largo de tiempo. Habermas se congratula de la influencia del ideal kantiano de un orden cosmopolita tanto en la teoría como en la realidad del derecho internacional contemporáneo, y, en concreto, en la fundación de la Sociedad de Naciones y de la Organización de las Naciones Unidas. Para Habermas es una realidad que merece ser celebrada la vigencia que aún tiene el proyecto kantiano; piensa que algunas de las reformas de la ONU que han sido propuestas en la actualidad pueden ser consideradas como una prosecución de ese proyecto y aboga por

¹⁶ J. HABERMAS, «¿Es aún posible el proyecto kantiano de la constitucionalización del derecho internacional?», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 101; «El proyecto kantiano y el Occidente escindido. ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?», en *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 113 y ss., 146; «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?», en *Entre naturalismo, op. cit.*, p. 317; *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 119-120; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 99, 104, 109.



que las perspectivas de futuro abiertas por el universalismo y el pacifismo kantianos lleguen a convertirse en realidad¹⁷.

2. HABERMAS Y EL REALISMO HEGELIANO. LAS MEDIACIONES DE LA MORALIDAD

La herencia hegeliana puede ser claramente detectada en los escritos de Habermas, el cual prolonga la línea de pensamiento, manifiestamente emparentada con Hegel, de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, si bien es cierto que en Habermas es predominante la presencia de Kant. Un motivo hegeliano de gran relevancia, que Habermas hace suyo oponiéndolo a la correspondiente concepción de Kant, lo encontramos en la teoría del reconocimiento mutuo entre sujetos defendida por Hegel en *Lecciones sobre la filosofía del espíritu* del período de Jena. Ya en el temprano escrito «Trabajo e interacción» remarca Habermas que en estas Lecciones habla Hegel de una dialéctica del yo y del otro con la que supera el paradigma de la reflexión solitaria, haciendo depender de la intersubjetividad y de la interacción el proceso de formación de la autoconciencia¹⁸. Es verdad que Habermas deplora que Hegel, con su posterior filosofía del Espíritu absoluto pensado como totalidad que no es compatible con la existencia de un verdadero otro fuera de sí, abandonara el planteamiento del período de Jena basado en la tesis del protagonismo de la interacción, pero ello no es óbice para que Habermas reivindique el paso, propiciado por Hegel, de la filosofía kantiana de una solitaria autoconciencia reflexivamente vuelta sobre sí misma a una filosofía de la relación entre las autoconciencias. En *El discurso filosófico de la modernidad* menciona Habermas que ya el joven Hegel, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, oponía a la solitaria razón práctica kantiana la realidad de una intersubjetividad que es identificada como amor. Habermas sostiene contra Kant que la cuestión de la universalizabilidad de las máximas morales no puede ser resuelta monológicamente mediante el recurso a la reflexión de una conciencia solitaria, sino que ha de ser abordada intersubjetivamente mediante el diálogo entre conciencias que examinan discursivamente la pretensión de universalidad de las máximas. Es un dato que es necesario destacar: Habermas recupera de los mencionados textos de Hegel –pertenecientes a los períodos de Fráncfort y de Jena– aportaciones de gran valor que avalan la reinterpretación del imperativo categórico de Kant desde el punto de vista de la razón comunicativa¹⁹.

El elemento hegeliano, cuya presencia en la obra de Habermas ha de ser objeto prioritario de atención en este trabajo, está en relación con la crítica de las

¹⁷ J. HABERMAS, «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999; «¿Una constitución política...?», *op. cit.*, p. 135; «¿Es aún posible...?», *op. cit.*, p. 106.

¹⁸ J. HABERMAS, «Trabajo e interacción», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 15-16, 23.

¹⁹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 45, 352.



abstracciones de la moral kantiana y con la teoría de las mediaciones del deber y los ideales morales. Habermas contrapone el realismo hegeliano a los ideales excesivamente puros que propone Kant en su filosofía de la moral, el derecho y la política. Veremos que Habermas otorga una considerable relevancia a la objeción de la impotencia del deber, una objeción que Hegel esgrime contra el carácter abstracto del deber kantiano. Las normas y los ideales «quedan sin consecuencias si la realidad no les sale al encuentro», dice Habermas. En esto Hegel lleva razón contra Kant. Las exigencias morales, para que puedan hacerse realidad, han de ser mediadas con principios y fuerzas que forman parte del mundo real (eticidad, instituciones, impulsos e inclinaciones...). La ética del discurso en su versión habermasiana propone unir al «idealismo» de la moral kantiana del deber ser el realismo de la eticidad hegeliana. Me ocuparé de la interpretación que hace Habermas, desde este punto de vista, tanto de algunas concepciones de Hegel relacionadas con el mismo como de su objeción al concepto kantiano de deber ser, y lo haré tomando como guía esta afirmación del mismo Habermas: «el permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant... (una) visión realista de las cosas»²⁰.

Hegel desconfía de las posibilidades e ideales que una razón práctica excesivamente pura proyecta en un mundo del futuro desconectado de las condiciones y tendencias que operan en el mundo real. Las normas que prescriben «cómo debe ser el mundo» sin tomar en consideración condiciones realmente existentes que proporcionan la medida de lo verdaderamente posible no poseen otro valor, para Hegel, que el que puede serles concedido a las fabulaciones de la ficción. La pasión realista que inspira la filosofía práctica de Hegel exige que el deber ser y lo posible del orbe de lo práctico sean referidos al dinamismo del conjunto de condiciones subjetivas y objetivas que permiten que el deber ser y lo posible puedan ser evaluados como auténticas posibilidades reales.

En su teoría de las modalidades, Hegel da una gran importancia a la distinción entre «posibilidad real» y «posibilidad formal». De la posibilidad real de una cosa dice que es la «existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella». El carácter de «real» de la posibilidad de una cosa se determina en función del conjunto de condiciones, circunstancias y cosas del mundo existente que hacen que la cosa sea posible. En muchos textos de Hegel pueden encontrarse aplicaciones de la categoría de posibilidad real a situaciones de los ámbitos moral, político-social e histórico, en las que se concreta la naturaleza de una notable diversidad de condiciones de lo posible²¹.

A diferencia de lo realmente posible, que se sustenta sobre condiciones y cosas del mundo real, lo solo formalmente posible es, según Hegel, todo lo que puede ser pensado sin contradicción. Se corresponde, por tanto, la posibilidad formal (o lógica) con la pura forma de la identidad consigo misma que encontramos

²⁰ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, op. cit., p. 85; ver también *Entre naturalismo*, op. cit., p. 330; *La reconstrucción*, op. cit., pp. 89-90, 112.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 484-485.



en aquello que no se contradice en sí mismo. Si nos atenemos a este concepto de posibilidad puede afirmarse, piensa Hegel, que todo es posible, pues cualquier cosa cumple la condición mínima de la ausencia de contradicción. La conclusión que de ello extrae Hegel es que no hay discurso más vacío que el que tiene por objeto posibilidades con las que la fantasía puebla el ilimitado mundo en el que cualquier cosa puede pasar por posible. Hegel insta a desconfiar de la tendencia a dejarse arrastrar por la fantasía a un paraíso de ilusiones y sueños descabellados que no pueden ser puestos en conexión con una práctica real. Sobre todo en el terreno de la moral, la política y la historia, advierte Hegel, es necesario desechar las elucubraciones sobre posibilidades e ideales vacíos y ocuparse en la comprensión de lo que es efectivamente posible en el mundo real²².

Incluso el concepto kantiano de posibilidad real, si se lo juzga a la luz de la definición hegeliana de posibilidad real por la relación de esta con cosas y condiciones subjetivas y objetivas existentes en el mundo real, es valorado por Hegel como insuficiente. Pero aquí es al papel que según Hegel tiene la categoría de posibilidad formal en la moral kantiana a lo que he de hacer una especial referencia. Hegel emite sobre el formalismo moral kantiano el mismo juicio de desaprobación del que, según hemos visto, considera mercedores a los discursos que tienen por objeto cosas que son solo formalmente posibles. La primera fórmula del imperativo categórico de Kant exige que las máximas de nuestras acciones puedan ser pensadas sin contradicción como leyes universales. Esto lleva a Hegel a ver en el deber formal kantiano la expresión de una posibilidad meramente formal. En su artículo del período de Jena sobre el derecho natural, Hegel reconoce que Kant en la *Crítica de la razón pura* había establecido la distinción entre la posibilidad real y la posibilidad formal y había denunciado la insuficiencia de esta última en el ámbito de lo teórico, pero, al mismo tiempo, deplora Hegel que Kant no hiciera extensiva la crítica del formalismo de lo posible al dominio de lo práctico. El deber kantiano, piensa Hegel, introduce en la moral el requisito de la identidad consigo al que da expresión el principio de no-contradicción, pero la universalizabilidad sin contradicción no puede ser aceptada como suficiente en el ámbito de lo práctico. Al igual que lo formalmente posible, cualquier máxima de nuestras acciones puede cumplir el requisito mínimo de la pensabilidad y de la ausencia de contradicción, y ser consecuentemente asumida como una ley universal²³. En la *Filosofía del derecho* dirá Hegel que, si se parte del concepto del deber como «falta de contradicción o concordancia consigo mismo», cualquier acción injusta e inmoral podría ser aprobada como buena²⁴.

Habermas incluye entre las clásicas objeciones que Hegel planteó contra la moral kantiana la objeción contra el formalismo, según la cual, dado que el imperativo categórico excluye todo contenido de las máximas de las acciones, la aplicación

²² G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, pp. 480-481; «La ciencia de la lógica», en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 143 y adición.

²³ G. W. F. HEGEL, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 34-39.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 135.

de tal imperativo permite enunciados tautológicos y puede conferirle a cualquier máxima la forma de una ley universal. Pero Habermas cuestiona el valor de esta objeción porque piensa que, al plantearla, Hegel supone erróneamente que Kant se limita a exigir la consistencia lógica o semántica de los enunciados morales universales. En opinión de Habermas, Hegel no toma en consideración que Kant exige también la aplicación de un punto de vista moral: lo decisivo para Kant no es la forma gramatical de los enunciados, sino si «todos podemos querer» que la máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal²⁵. Cuando Hegel centra su crítica en el carácter abstracto del criterio kantiano de la ausencia de contradicción (o de la simple conformidad consigo mismo) asimila, dice Habermas, la universalización exigida por el imperativo categórico a una prueba de consistencia. Habermas piensa que Hegel, con su objeción, no lleva razón contra Kant en este punto, ya que, donde Kant con la universalización quiere excluir la contradicción pragmática de los afectados por la norma, Hegel solo atiende al criterio de la exclusión de la contradicción en la norma misma²⁶.

La observación de Habermas llama la atención sobre un dato importante: en los textos de Kant desempeña un papel de gran relevancia la distinción entre que una máxima «pueda ser pensada» sin contradicción como una ley universal y que «pueda querer» que esa máxima se convierta en una ley universal, esto es, entre la «imposibilidad interna» a ciertas máximas si son «pensadas» como leyes universales y la imposibilidad referida a la voluntad, la cual se contradiría a sí misma si «quisiera» que determinadas máximas fueran elevadas a la universalidad de una ley²⁷. El imperativo categórico exige dos cosas: que las máximas puedan ser pensadas sin contradicción como leyes universales y que todos los afectados por las leyes puedan querer la conversión de las máximas en leyes universales. Puede sostenerse, por tanto, que Kant no valora como suficiente el requisito de la consistencia interna de los enunciados tampoco en el dominio de la práctica.

Sin embargo, aun reconociendo que esto es cierto, pienso que hay razones que avalan la validez de la objeción de Hegel contra el deber kantiano en la medida en que este puede ser asimilado a una posibilidad abstracta. Aunque se acepte que Hegel no presta la debida atención a la exigencia de que todos puedan querer que la máxima sea elevada a la universalidad de una ley, es necesario reparar en la relevancia que tienen en la explicación kantiana del imperativo categórico las observaciones sobre la otra exigencia del imperativo: la que hace referencia a las máximas que no pueden ser pensadas sin contradicción como leyes universales, unas máximas que, si se las transforma en leyes de esa naturaleza, no concuerdan consigo mismas, sino que tienen que contradecirse y se destruyen a sí mismas. Estas observaciones sancionan en el dominio de lo práctico el concepto de posibilidad cuya insuficien-

²⁵ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?, *op. cit.*, p. 115.

²⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band II, *op. cit.*, pp. 544-545.

²⁷ I. KANT, *Fundamentación*, *op. cit.*, pp. 175, 177-179; *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 92.

cia había denunciado Kant en la primera *Crítica*, y la introducción del requisito de que todos los implicados puedan querer que una máxima se convierta en ley universal no corrige el carácter abstracto de la posibilidad que es el deber. Este es el blanco al que apunta la crítica de Hegel. La objeción que esgrime contra Kant pone de manifiesto las deficiencias del deber y el deber ser kantianos entendidos como posibilidades o ideales de la razón práctica. Hegel sostiene que lo realmente posible, además de no contradecirse en sí mismo, tampoco ha de contradecirse con las condiciones y circunstancias que lo sustentan²⁸. Aunque Habermas cuestiona el valor de la objeción de Hegel contra el formalismo de la moral kantiana, no deja de parecerme pertinente señalar que Hegel, cuando somete a examen, a la luz de lo que él concibe como una posibilidad real, la idea de deber de Kant, no ve en esta otra cosa que la expresión de una posibilidad formal y vacía. En todo caso, es necesario añadir que Habermas, según vamos a ver, asume aspectos capitales de la crítica que hace Hegel de la falta de mediaciones del deber y los ideales kantianos con condiciones subjetivas y objetivas.

Centraré la exposición de elementos, que Habermas asume, de la crítica de Hegel a la moral kantiana y de aportaciones de la filosofía hegeliana a una teoría de las mediaciones de la moral en estos dos puntos: a) la historización de la razón, b) el problema de la realización del deber ser.

A) DE LA RAZÓN TRASCENDENTAL A LA RAZÓN HISTÓRICA

Habermas valora como uno de los más incuestionables méritos que ha de serle reconocido a Hegel el haber llevado a cabo la historización de la razón que tan decisivamente determinó la marcha del pensamiento contemporáneo. En «Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás» dice Habermas que Hegel fue el primer filósofo que cuestionó la posición «noumemal... más allá del espacio y del tiempo» del sujeto trascendental kantiano y que insertó a este en contextos mundanos, «situando» a la razón, que penetra estos contextos, «en el espacio social y en el tiempo histórico»²⁹. Hegel vincula la razón a la historia. Sostiene que la razón tiene una historia y que la historia es el proceso de realización de la razón. Hegel piensa desde la convicción de que nuestros patrones de racionalidad tienen un origen histórico y están ligados a una determinada cultura, de que es necesario, en consecuencia, elaborar la historia genética de la razón, del surgimiento de esos patrones de racionalidad y del proceso de la experiencia que la conciencia hace con ellos.

Habermas toma partido por una destrascendentalización de la razón kantiana que ha sido manifiestamente influida por la historización de la razón efectuada por Hegel. Esto supone unir rasgos de la razón histórica hegeliana y rasgos de la

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 485.

²⁹ J. HABERMAS, «Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás», en *Verdad y justificación*, *op. cit.*, pp. 181, 191.





razón kantiana (evitando el trascendentalismo fuerte de esta), con lo que Habermas se sitúa del lado de quienes, avanzando en la dirección señalada por Hegel, piensan que es necesario llevar a cabo una reforma de la razón kantiana que la habilite para afrontar los problemas sociohistóricos que plantea la cultura de la época³⁰. Habermas apuesta, con Hegel, por una «razón situada» que está ligada a los contextos históricos, pero que no por ello ha perdido una capacidad de la que está dotada la razón kantiana, la capacidad de trascender esos contextos proyectándose a fines y exigencias a realizar en el futuro. La razón práctica habermasiana propone normas e ideales que dependen de un contexto histórico determinado, que son establecidos aquí y ahora, en un momento concreto del tiempo, pero que a la vez apuntan más allá de ese contexto histórico y del tiempo presente³¹. En Habermas, la justificación genética hegeliana toma la forma de una «reconstrucción racional» que elabora una historia de la razón y que recupera asimismo, con Kant, presupuestos idealizantes universales de la razón práctica³². Es objetivo de la pragmática universal habermasiana efectuar una reconstrucción racional de las condiciones universales de la acción comunicativa y de la argumentación racional, pero excluyendo que esta tarea pueda ser llevada a cabo de acuerdo con las exigencias del estricto apriorismo característico de la kantiana reflexión sobre las condiciones del uso de la razón. Habermas habla de un uso destrascendentalizado de la razón a propósito de la operación de transformar las ideas de la razón pura de Kant en presuposiciones idealizantes de la acción comunicativa, pues no entiende estas presuposiciones en el sentido trascendental fuerte de Kant, esto es, como condiciones universales e inteligibles fundadas *a priori*, sino como condiciones «presuntamente universales» que solo son irrebasables de hecho para nosotros. La reconstrucción racional aspira a dar cuenta de la dimensión histórica de la moralidad y no puede compartir la idea kantiana de una fundamentación *a priori*³³.

Una de las manifestaciones más importantes de la realización de la razón en la historia es, para Hegel, la eticidad. Hegel opone a la atemporalidad de la moral kantiana una eticidad ligada a la historia de un Estado, y Habermas asume, hechas las pertinentes matizaciones, la tesis hegeliana: la razón se realiza (parcialmente, según Habermas) en la historia, encarnándose en las estructuras de la acción comunicativa y de los mundos de la vida, en la realidad ética alcanzada por un pueblo. Habermas señala que su concepción del proceso histórico de racionalización de formas de vida pone de manifiesto la condición no trascendental de su filosofía, así como la incorporación a esta de un motivo central del pensamiento de Hegel. Veremos en el apartado siguiente el papel que le otorga Habermas a la teoría hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad.

³⁰ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., p. 13.

³¹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 180.

³² J. HABERMAS, «Caminos hacia...», op. cit., p. 191; Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 141.

³³ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp.17-19; *Teoría de la acción... Complementos*, op. cit., p. 323.



La transformación de la razón pura kantiana en una razón histórica traslada, dice Habermas, la dialéctica entre lo real y lo ideal al terreno de la práctica social. A los ideales fundados en la razón trascendental de Kant opone Habermas la estrategia de una razón práctica inserta en un contexto histórico concreto, la cual propone ideales, como la situación ideal de habla, que, para poder ejercer una influencia en la vida práctica de los sujetos, han de contar con el impulso que reciben de la conexión con determinadas tradiciones históricas. El pensamiento utópico necesita, según Habermas, situarse en una posición de equilibrio entre, de un lado, la proyección de posibilidades que trascienden la continuidad del acontecer histórico y, de otro, el contrapeso de un conocimiento histórico arraigado en el realista modo de ver de la experiencia y que somete a crítica a las utopías. Al final de su escrito sobre las objeciones de Hegel a la ética kantiana, Habermas recomienda al filósofo acudir a las ciencias históricas y sociales como fuente de información realista con la que es necesario contar para evitar los desvaríos de ciertas utopías. Habermas apunta su recomendación con la cita de un texto de Horkheimer en el que se alude a la «idea kantiana de una Constitución perfecta» como un ejemplo de las utopías a las que conviene someter a examen³⁴.

El significado realista, por lo que respecta a la evaluación de lo ideal y del deber ser, del uso destrascendentalizado de la razón lo ve Habermas reflejado en el pensamiento de Hegel. El autor de la *Fenomenología del espíritu* comprueba que la razón pura, con sus normas, anticipa ideales y exigencias sin aportar las pertinentes instrucciones sobre la forma en que estos pueden ser realizados, y esto lo lleva, dice Habermas, a traducir el discurso emanado del modo de operar de una razón que Kant sitúa más allá de la historia a términos de una teoría de la génesis de una razón penetrada por la historia³⁵. Habermas subraya como expresión muy significativa de la intención realista que decide la orientación del pensar de Hegel el hecho de que este se toma en serio el pensamiento histórico hasta el punto de sostener que la tarea de la filosofía es pensar la propia época.

B) LA IMPOTENCIA DEL DEBER SER. EL PROBLEMA DE LA REALIZACIÓN

Habermas piensa que la ética del discurso ha de abordar tres cuestiones diferentes: la de la fundamentación de las normas, la de su aplicación y la de la realización de las mismas. Una cosa, en efecto, es fundamentar o justificar la validez de una norma, otra cosa es justificar el juicio singular mediante el cual la norma válida es aplicada a una situación determinada y otra cosa diferente es dar cuenta del impacto de la norma en la vida práctica de los destinatarios de la misma.

³⁴ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp. 17-19; *Ensayos políticos*, op. cit., p. 114; *Teoría de la acción... Complementos*, op. cit., p. 439.

³⁵ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 310.

En primer lugar debe señalarse que la fundamentación de normas generales de la moral, debido al carácter abstracto de las mismas, plantea un problema para el que no tiene solución: el de la aplicación de esas normas. La pretensión universalista a la que ha de atenerse la razón práctica en el proceso de justificación de normas obliga a efectuar una abstracción muy estricta respecto de las situaciones y los casos particulares, lo cual plantea el problema de dilucidar cómo pueden aplicarse normas generales y abstractas a estas situaciones y casos particulares. Habermas piensa que Hegel acierta cuando cuestiona la unilateralidad de la ética kantiana, que se concentra exclusivamente en la tarea de la fundamentación de normas y no da una respuesta al problema de la aplicación de las mismas³⁶. A propósito de este asunto, Wellmer dice que suscribe la opinión de Habermas y afirma que Hegel no se equivocó cuando, en su polémica con Kant, advierte que los verdaderos problemas de la moral comienzan con el de la mediación entre lo particular y lo general³⁷.

La aplicación de una norma está en relación con la realización de la misma. Es un paso hacia la realización. Pero, al igual que la cuestión de la fundamentación de normas, la de su aplicación es un asunto de índole cognitiva, y la resolución de la misma no proporciona respuesta alguna al problema de la desconexión del juicio moral respecto de los motivos que impulsan al sujeto a ejecutar la acción que hace efectivo el cumplimiento de las normas. Las cuestiones de la fundamentación y de la aplicación de normas son de naturaleza diferente de la de la cuestión relativa a las fuerzas que dotan al sujeto del poder para poner a las normas en conexión con la práctica moral. Dado que la fundamentación de normas exige hacer abstracción también de los motivos empíricos del comportamiento de los sujetos, nos encontramos, según Habermas, además de con el déficit cognitivo relativo a la aplicación de las normas, con un déficit motivacional que obliga a plantear el problema de la realización de normas basadas en fundamentos racionales. Lo que proporciona la moral racional, dice Habermas, es un saber que «orienta» al sujeto en lo que respecta a un comportamiento correcto, pero que no lo «dispone» a actuar en consecuencia. Una moral racional que se presenta como un saber es débil porque «no mantiene contacto con los motivos, que son los que confieren a los juicios morales fuerza tractora para convertirse en práctica»³⁸. A juicio de Habermas, Kant no tiene respuesta tampoco para este problema, el problema de la realización o de la eficacia de las normas en la vida práctica de las personas, esto es, el problema del déficit de motivación, el cual pone de manifiesto la necesidad de que entren en juego compensaciones que permitan dar cuenta de la realizabilidad del deber moral³⁹.

Habermas le presta una especial atención al problema del déficit de motivación. El dato decisivo que da lugar al problema es, según he indicado, que las normas

³⁶ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?» *op. cit.*, p. 119; *Aclaraciones, op. cit.*, p. 122; *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, p. 543.

³⁷ A. WELLMER, *Ética y diálogo, op. cit.*, p. 144.

³⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 179-181.

³⁹ J. HABERMAS, *Ensayos políticos, op. cit.*, p. 204; «Cuestiones y contracuestiones», en AA. VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 333, 341.





y los ideales morales fundamentados racionalmente carecen de la fuerza motivacional capaz de mover a los agentes a convertirlos en realidad. El carácter cognitivo de la fundamentación de normas determina que estas no constituyan un motivo suficiente para impulsar a la acción a quienes han estado implicados en el proceso de fundamentación. Ciertamente, la pretensión de validez de las normas comporta una fuerza motivacional fundada en razones, pero esta es una fuerza débil (Habermas habla de «la fuerza débilmente motivante de las buenas razones») que no puede desempeñar por sí sola el papel de principio motor de la acción. Tanto las normas generales como los juicios que las aplican padecen este déficit motivacional. Una decisiva distancia separa de la práctica moral a las normas y a los juicios morales, ya que tanto aquellas como estos están desconectados de los recursos motivadores capaces de hacer posibles los comportamientos que convierten en realidad a los deberes. «No hay transferencia asegurada... del juicio obtenido discursivamente a la acción»⁴⁰.

El déficit motivacional depende, pues, de que la moral racional proporciona solo razones, las cuales no pueden suministrar el impulso suficiente para convertir el conocimiento de las normas en una resolución de la voluntad que lleve al sujeto a comprometerse con la puesta en práctica de esas normas. Este es el meollo de la seria objeción que suele plantearse a las morales racionales: el conocimiento moral no resuelve el problema de la debilidad de la voluntad. El conocimiento de los deberes le señala una dirección a la voluntad, pero no le aporta la fuerza impulsora de los motivos empíricos. Si nos atenemos a lo que piensa Kant, solo puede ser considerada autónoma una voluntad determinada por convicciones morales, pero las convicciones, advierte Habermas, no proporcionan ningún tipo de compensación a la debilidad de la voluntad.

Kant establece una conexión entre fundamentación de las normas y motivación de la acción. De ahí que pueda pensar que el deber es el motivo de la acción y que la moral no necesita recurrir a motivos diferentes del deber. Una concepción como esta comporta, a juicio de Habermas, confundir la voluntad autónoma con una voluntad omnipotente. Se trata de una concepción que está ligada a la teoría de los dos reinos. Habermas dice que Kant, para pensar la voluntad como «lo absolutamente dominante», tuvo que situarla en el reino de lo inteligible. Pero, si nos atenemos a lo que es la realidad del reino de los fenómenos, el único reino que existe según Habermas, nos veremos obligados a admitir que la voluntad autónoma solo puede promover una acción de verdad comprometida con la realización del deber si la débil fuerza motivante de las buenas razones logra imponerse al poder de otros motivos. En el mundo fenoménico la voluntad autónoma, aunque esté bien informada, es una voluntad débil y necesita contar también con el impulso de motivos diferentes de las buenas razones⁴¹. La moral kantiana, piensa Habermas, propone ideales y deberes que exigen mucho de la voluntad de las personas, pero prescinde de la fuerza impulsora de motivos que deben ser valorados como decisivos de cara

⁴⁰ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, op. cit., p. 66; *Aclaraciones*, op. cit., p. 143.

⁴¹ J. HABERMAS, *Aclaraciones*, op. cit., p. 118.



a la realización de ideales y deberes de esa naturaleza. En esto radica el déficit motivacional que afecta a la moral kantiana, y para cuya superación Habermas encuentra en Hegel indicaciones de una singular relevancia.

Hegel habla de la impotencia del deber kantiano. Es uno de los asuntos en los que centra su discusión con las filosofías del deber ser. Al deber y al deber ser⁴² les falta fuerza, poder. Están desconectados de los motivos que impulsan al sujeto a actuar para convertirlos en realidad. Y por esa razón son impotentes. La idea de un déficit motivacional de la moral racional implica un deber ser carente de potencia. Al estar separado del ser, el deber ser queda desconectado de la potencia que hay en lo real y no es una posibilidad real de la que puedan ser señaladas sus condiciones de realización. Esta relación del presupuesto de la separación del deber ser respecto del ser con el problema de la impotencia y de la realizabilidad del deber ser queda muy bien reflejada en la formulación que ofrece Habermas de la objeción de Hegel contra la «impotencia del simple deber ser (Sollen)» kantiano: «como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales»⁴³.

Hegel denuncia el abismo que separa al deber ser del ser en las filosofías (de Kant y de Fichte) que han otorgado una relevancia tan grande al deber ser y critica el «formalismo de la posibilidad» y la «abstracción del poder» que aquejan al concepto de deber ser de estas filosofías. El idealismo subjetivo de Kant y de Fichte propone, según Hegel, un deber ser desligado del poder del ser, un deber ser que no es otra cosa que un «mero exigir», una posibilidad abstracta separada de toda condición objetiva. Hegel reprocha al idealismo trascendental el carácter abstractamente subjetivo de su concepto de deber ser y de su postulación de ideales y les opone a estos un deber ser que hunde raíces en el ser. En contra del idealismo subjetivo, defiende Hegel en la *Ciencia de la lógica* un deber ser determinado como momento inmanente al ser en tanto el ser es un algo (*Etwas*), como momento del algo, que surge en el movimiento dialéctico de este, como una dimensión del algo que no depende de la mera proyección de un sujeto, sino del dinamismo propio del algo⁴⁴.

Bloch ve realismo y sentido de lo concreto en la polémica de Hegel contra el concepto kantiano de un deber ser abstracto separado de lo real. Este es el lado positivo que Bloch reivindica de la virulenta crítica de Hegel a las filosofías del deber ser, a pesar de que no ignora la ceguera para el futuro y para lo posible que hay detrás de esta crítica⁴⁵. Me ocuparé del lado negativo de la crítica de Hegel a Kant y de la posición de Habermas al respecto en la tercera parte de este trabajo. Otros comentaristas de la crítica hegeliana del deber ser destacan que la misma pone de manifiesto la inoperancia de los ideales excesivamente alejados de las condiciones de posibilidad y de las mediaciones de la realizabilidad de los mismos. Así, Odo Mar-

⁴² «El deber (*Pflicht*) moral es un deber ser (*Sollen*) dirigido contra... el deseo egoísta», dice Hegel. Ver *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 120.

⁴³ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, pp. 118-120.

⁴⁵ E. BLOCH, *Sujeto-Objeto*, *op. cit.*, p. 411.

quard sostiene que lo que cuestiona Hegel de las filosofías del deber ser es la separación de realidad y deber ser, y, por tanto, el que estas filosofías no vinculen el deber ser al estado histórico de sus mediaciones y de las condiciones de su posibilidad y de su realización. Un deber ser situado a una gran distancia de lo real, del curso del mundo, del desarrollo histórico de los medios que permiten llevar a realidad a lo que debe ser, es lo que Hegel rechaza por no ser otra cosa que una abstracción⁴⁶. Este aspecto de la crítica hegeliana del deber y del deber ser kantianos exige que prestemos una especial atención al comentario que hace Habermas de las ideas de Hegel sobre mediaciones de la moral de las que Kant prescinde. Centraré la exposición de este asunto en la respuesta que el problema del déficit de motivación de la moral, o de la impotencia del deber, encuentra, según Hegel y Habermas, en la mediación de la moral por la eticidad y en la fuerza motivacional de las inclinaciones.

UNA RESPUESTA AL PROBLEMA DEL DÉFICIT DE MOTIVACIÓN: LA RELACIÓN DE LA MORALIDAD CON LA ETICIDAD

La ética del discurso da una gran importancia a la doctrina hegeliana de la relación entre moralidad y eticidad. La operación de abstracción que lleva a cabo la moral deontológica respecto de la vida buena tiene como consecuencia la apertura de una brecha que separa totalmente al deber ser de los motivos para actuar que proporcionan las instituciones, las costumbres, las leyes... Con esto la moral plantea un grave problema motivacional, para el que Hegel encontró una solución en la eticidad, la cual aporta al sujeto la fuerza motivacional inherente a instituciones, costumbres, hábitos, tradiciones, leyes, procesos de socialización, cultura... existentes en un mundo de la vida.

Hegel opone a la moral kantiana el concepto de una síntesis de moralidad y eticidad. Hegel, señala Habermas, rechaza tanto la unilateralidad del universalismo abstracto de la moral kantiana del deber como la unilateralidad del particularismo de éticas de bienes como la ética de la *polis* de Aristóteles. Al exponer la objeción con la que Hegel denuncia la impotencia del deber kantiano, dice Habermas que Hegel tiene razón contra Kant cuando advierte que este, al separar de la eticidad vigente en un mundo de la vida a las normas morales, las desvincula de motivos sin los que no es posible entender cómo pueden ser llevadas a realidad. Habermas está de acuerdo con Hegel en que las ideas morales «no tendrían ninguna consecuencia para la práctica si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora que les proporcionan los motivos» ligados a la eticidad⁴⁷. La conexión que en el mundo de la vida une la ética a la idea de una vida buena confiere al ideal ético una fuerza motivadora de la que se priva al ideal moral de la justicia cuando es pensado abstractamente, separán-

⁴⁶ O. MARQUARD, «Hegel und das Sollen», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964), pp. 112-114.

⁴⁷ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 122.



dolo de la realidad ética de un mundo de la vida. Para tener una eficacia práctica, la moral universalista ha de contar con el respaldo de la eticidad, la cual favorece tanto el proceso de justificación de las normas como el compromiso práctico con la realización de las mismas.

Que los procesos morales hagan abstracción de los motivos dependientes de la eticidad obliga a plantear el «problema de Hegel», que es el problema del rebasamiento de las capacidades de los individuos. La crítica de Hegel a la moral abstracta de Kant parece dar a entender, dice Habermas, que esta exige a los individuos un esfuerzo motivacional tan grande que convierte en necesidad el que la eticidad objetiva compense el déficit motivacional que padecen esos individuos rebasados en sus capacidades y los descargue del peso de tener que afrontar la tarea de realizar el deber sin otra ayuda que la débil fuerza de las buenas razones que proporciona la justificación de normas. La solución al problema de Hegel remite, pues, a instituciones sociales que aportan impulso motivacional y descargan moralmente la buena voluntad de unos agentes morales sobrepasados en sus capacidades. Dar una respuesta al problema de Hegel, y evitar que una moral universalista del deber como la de Kant quede «flotando en el aire», exige que las normas morales entren en relación con una fuerza motivadora, inserta en las instituciones, que ayude a los individuos a hacer efectiva la realización de lo que prescriben las normas⁴⁸. Cuando Habermas expone la defensa de este punto de vista, hace constar explícitamente su deuda con la intención realista que lleva a Hegel a denunciar la impotencia del deber kantiano y a oponer a la concepción moral universalista de Kant la teoría de una mediación de la moralidad por la eticidad.

La crítica de Hegel a Kant, en lo que respecta a la ausencia en este de una teoría de la relación entre moralidad y eticidad, abre paso, según Habermas, a la cuestión de la capacidad de una forma de vida para ayudar a las personas a hacer frente al «déficit práctico» provocado por el hecho de que los principios morales estén desconectados de motivos diferentes del puro deber y para facilitar así a esas personas la tarea de actuar ateniéndose a los principios de una moral universalista. Una capacidad de esa naturaleza proporcionaría el criterio por el que habría de ser medido el grado de racionalidad de una forma de vida. Según expone Habermas, no es posible dar una respuesta al problema de la eficacia práctica de una moral universalista como la de Kant si no se da cuenta del arraigo de la misma en una forma de vida, en la que las cuestiones del deber y la justicia se entrelazan con las de la vida buena. Sin la fuerza motivacional que aportan las formas concretas de la eticidad (instituciones, costumbres, leyes...) ligadas a un mundo de la vida, la moral queda reducida a buenas intenciones; sin formas de vida que puedan incorporar las normas morales no habrá condiciones objetivas que posibiliten la puesta en práctica de esas normas. Esta, dice Habermas, es «la sustancia» de la crítica de Hegel a la teoría de

⁴⁸ J. HABERMAS, «Caminos hacia la detranscendentalización», *op. cit.*, pp. 216-217, 219.



la moralidad de Kant, una crítica que, advierte también Habermas, ha sido siempre tomada en consideración por la teoría crítica de la sociedad⁴⁹.

Habermas da una gran importancia a la capacidad de motivar inherente a las instituciones, la cual impulsa a las personas a poner en práctica los ideales morales. Según la conocida doctrina que expone Hegel en la *Filosofía del derecho*, la eticidad tiene su realidad en la institución que es el Estado, y Habermas, aunque piensa que no es el tipo de Estado propuesto por Hegel el que puede desempeñar esa función, está de acuerdo con Hegel en atribuir al Estado un papel decisivo en relación con la eticidad y la moralidad. En un texto de *Facticidad y validez* en el que se hace eco de la cuestión, planteada por Rawls, de las condiciones de la realización del proyecto de una sociedad justa, advierte Habermas que podría afirmarse con Hegel que «la moralidad del individuo encontraría en las instituciones de una sociedad justa su contexto ético». Se da a entender con esto que la consolidación de una sociedad justa depende de la «fuerza socializadora» de instituciones en las que ya se ha hecho realidad en alguna medida el ideal de la justicia y que contribuyen a reforzar «la inclinación de los ciudadanos a la justicia»⁵⁰. Con su concepción política de la justicia, Rawls da respuesta, dice Habermas, al problema hegeliano de la relación entre moralidad y eticidad⁵¹.

Como un medio particularmente eficaz para hacer frente a la impotencia del deber destaca Habermas la relación de complementariedad entre moral y derecho coactivo. El derecho proporciona a los individuos motivos que los ayudan a actuar de acuerdo con el deber moral. Y el derecho tiene una dimensión institucional. También en esto Habermas sigue de cerca ideas de Hegel, aunque precisando que es el Estado constitucional democrático la institución que proporciona el marco político-jurídico en el que la moral racional conecta con una fuerza motivacional que la complementa en lo que respecta a su eficacia de cara a la acción.

La viabilidad de una mediación de la moralidad por la eticidad supone que determinados aspectos de la moralidad y de la racionalidad ya son reales en la eticidad vigente en una forma de vida. Hegel habla de la realidad de una razón objetiva en la eticidad y Habermas se hace eco de esta idea de Hegel cuando sostiene que una moral universalista «necesita una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya están encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo post-convencional»⁵². De que una parte del ideal propuesto por la moral universalista se

⁴⁹ J. HABERMAS, «Cuestiones y contracuestiones», en *Habermas y la modernidad*, *op. cit.*, pp. 333, 341.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁵¹ También en las páginas citadas de *Facticidad y validez*, en un texto en el que alude a la necesidad de tender puentes entre el discurso del derecho natural racional y el discurso de ciencias como la economía política y la teoría de la sociedad, pone Habermas de relieve el significado realista del pensamiento de Hegel llamando la atención sobre la actualidad, en el discurso normativo sobre el derecho natural racional, de la cuestión de la impotencia del deber, la cual, dice, llevó a Hegel a estudiar a A. Smith y a D. Ricardo «para asegurarse de la estructura de la moderna sociedad civil como de un momento de la realidad de la idea ética».

⁵² J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 122.



haya realizado ya en el mundo de la vida depende el que pueda abrirse el proceso de una progresiva plasmación en la realidad de nuevas dimensiones de lo contrafáctico e ideal. Este punto de vista contiene un «elemento hegeliano» que Habermas hace suyo⁵³.

En el escrito «¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?», el elemento hegeliano es aludido en términos que hacen referencia al nivel de racionalidad alcanzado por una forma de vida, el cual ha de ser medido por la cantidad de fuerza motivacional con la que esa forma de vida impulsa la puesta en práctica de ideales morales. La razón se ha realizado ya, al menos parcialmente, en algunas formas de vida. Habermas piensa que, en los últimos doscientos años, una porción de lo que Hegel denomina «razón existente» ha dejado ver su realidad en las instituciones democráticas, en los movimientos sociales, en las costumbres asociadas a la eticidad moderna⁵⁴. Y, sin las manifestaciones históricas de una «razón (pese a todo) existente» en las formas de vida no puede ser estimado como viable, dice Habermas, un proceso de desarrollo de la moralidad.

Wellmer dice que la tesis habermasiana acerca de la realidad de un contenido racional y normativo de la modernidad alerta al hombre actual sobre la oportunidad de abrirse a posibilidades relativas a una moral universalista presentes en las sociedades modernas⁵⁵. Se trata de posibilidades que están unidas a potencia, que se sostienen sobre condiciones objetivas insertas en una forma de vida. Habermas habla de «potenciales de racionalidad» —a los que da una gran importancia— existentes en las estructuras de los mundos de la vida. El despliegue de estos potenciales favorece el desarrollo de la moralidad. Los potenciales de racionalidad existentes en la eticidad, en la acción comunicativa propia de la vida cotidiana, sustentan la posibilidad real de la moralidad y de una racionalidad que se realizan progresivamente en la historia. De ahí la relevancia que, para el tratamiento de la cuestión de la mediación de moralidad y eticidad, adquiere la explicación de la positiva repercusión que sobre la moral universalista tiene el proceso de racionalización de los mundos de la vida. En este punto Habermas toma distancia frente a M. Weber y asume algunas de las implicaciones de la tesis de Hegel sobre el significado positivo de la realización de la razón en la historia. Habermas piensa que el proceso de racionalización que tiene lugar en la modernidad no puede ser entendido exclusivamente en términos de una constante expansión de la racionalidad instrumental. Weber, dice Habermas, no ve que también cabe descubrir en ese proceso potenciales de una racionalidad práctico-moral, posibilidades que abre un mundo de la vida en el que han sido convertidas en realidad algunas de las dimensiones de la razón comunicativa. Weber «no proyecta el perfil histórico» del proceso de racionalización «sobre el trasfondo de aquello que estructuralmente hubiera sido posible»⁵⁶. A juicio de Habermas, la racio-

⁵³ J. HABERMAS, *La necesidad de revisión...*, op. cit., pp. 190-192.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 219.

⁵⁵ A. WELLMER, *Ética y diálogo*, op. cit., p. 179.

⁵⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, op. cit., pp. 197 y ss., 286 y ss., 305, 433 y ss.



nalización que en la modernidad ha tenido lugar en las instituciones democráticas, en la cultura, en las costumbres... trae consigo la aparición de condiciones que abren paso a una realista proyección de posibilidades e ideales de signo práctico-moral.

A la luz de esta comprensión del proceso de racionalización y moralización ha de ser entendida la reivindicación que hace Habermas de la teoría hegeliana de la realización, en la historia, de la razón y la eticidad. Habermas considera justificada la crítica de Hegel a la naturaleza ahistórica de la moral kantiana y aprueba su tesis sobre la historización de la razón y sobre la encarnación de la eticidad en la vida histórica de un pueblo. La eticidad, la moralidad y la mediación entre ellas son realidades históricas, y, por ello, Habermas opone al estricto trascendentalismo de Kant un método de reconstrucción racional que toma en consideración la aparición y despliegue de los potenciales de racionalidad en la historia y que da cuenta de la dimensión histórica de la eticidad y la moralidad. En el método de reconstrucción racional interviene un elemento hegeliano cuya presencia en el pensamiento de Habermas desempeña un importante papel en la defensa que hace este de la mediación entre potenciales de racionalidad e ideales morales, entre lo real y lo racional, entre el ser y el deber ser, entre realidad y posibilidad. La ética del discurso estima como necesario haber alcanzado un determinado nivel de racionalidad como condición de posibilidad de una exitosa implantación de la moralidad. Al igual que Hegel, rechaza Habermas la idea kantiana de un deber ser totalmente separado del ser (la realidad ética del mundo de la vida), del mismo modo que cuestiona el supuesto kantiano de una razón abstractamente opuesta a la realidad y situada en un mundo nouménico radicalmente separado del mundo de los fenómenos y de la historia.

Una filosofía que se opone a la doctrina kantiana de los dos mundos y que denuncia la ausencia en el pensamiento kantiano de una teoría de la mediación de moralidad y eticidad ha de confrontarse con un dato cuya relevancia para la comprensión de la concepción moral de Kant no puede ser ignorada: en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en sus textos sobre filosofía de la historia se propone Kant levantar un puente sobre el abismo que separa de la naturaleza a la libertad y a la moralidad, y esto le permite señalar mediaciones del fin moral de la libertad por la naturaleza a través de la cultura y de la legalidad jurídica en una sociedad civil. Estas mediaciones conciernen a la realización del fin moral, y la aparición de las mismas tiene lugar en la historia. Es la facultad de juzgar la que proporciona, con el concepto de una finalidad de la naturaleza, el «concepto mediador» que hace posible representarse la naturaleza como conforme a fines en relación con la posibilidad de la realización del fin moral de la libertad⁵⁷.

Hegel valora como una de las más interesantes aportaciones de Kant el haber planteado en su tercera *Crítica* el problema de la relación entre naturaleza y libertad, entre naturaleza y moralidad, pero piensa que la solución que Kant da a este problema debe ser juzgada como insuficiente, ya que refiere la relación entre naturaleza y libertad a una facultad del sujeto, reduciéndola así a algo subjetivo: a

⁵⁷ I. KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, §§ 83, 87, y segunda introducción § 1x.



una simple representación. En Kant, dice Hegel, la relación de finalidad no es más que una idea del sujeto, un juicio reflexionante, que se limita a considerar ciertos productos naturales «como si» fueran fines de la naturaleza y al que no corresponde nada real en la naturaleza misma. Por esa razón, la finalidad no puede desempeñar en Kant la función de una mediación de verdad real entre lo verdadero y lo bueno, entre la naturaleza y la libertad⁵⁸.

Habermas formula en términos muy próximos a los de Hegel el argumento con el que pone de manifiesto la insuficiencia de la explicación que, en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en los textos de filosofía de la historia, da Kant de la mediación de naturaleza y libertad, de legalidad y moralidad. A Ferrán Requejo le sorprende que Habermas no saque más partido a los textos de filosofía de la historia de Kant, «mucho más realistas» que aquellos en los que se ocupa de cuestiones morales⁵⁹. En relación con esta observación cabe señalar que Habermas ve en el presupuesto kantiano de los dos mundos, el de lo inteligible y el de lo fenoménico, el origen de una dificultad que pone en cuestión el valor de lo que pudiera aportar la filosofía de la historia de Kant a una concepción de la relación entre eticidad y moralidad. Habermas pone en relación con su opción de abandonar la doctrina kantiana de los dos mundos la defensa de una mediación de la libertad y la moralidad con la eticidad y, como veremos en el próximo apartado, con los intereses y las inclinaciones. Entre los dualismos característicos de la filosofía de Kant figura, según Habermas, el que separa a lo interior de lo exterior, a la moralidad de la legalidad. Kant parte de presupuestos que le impiden ver la conexión que existe entre derecho, política, cultura, tradiciones, costumbres, de un lado, y la moralidad, de otro. Al problema que plantea el kantiano dualismo de los mundos, del que derivan las dificultades para dar cuenta de la relación entre naturaleza y libertad, entre razón teórica y razón práctica, entre legalidad y moralidad, no le da Kant una solución satisfactoria con la introducción del concepto mediador de la finalidad, que pone «la consideración de la naturaleza y de la historia bajo puntos de vista teleológicos», porque este concepto no pasa de ser el «*focus imaginarius*» de una forma de considerar las cosas que procede «como si» la naturaleza y la historia estuvieran ordenadas a fines⁶⁰.

Una atención especial merece la valoración que hace Habermas de lo que dice Kant en relación con los impulsos motivacionales que, para poner remedio a ciertas debilidades de la moral racional, aporta la religión. Habermas destaca a este respecto el papel de los impulsos que, según Kant, la moral puede recibir de la comunidad ética, cuyas imágenes han sido conservadas por la religión. Es mérito del Kant de la filosofía de la religión, dice Habermas, haber visto que la moral fun-

⁵⁸ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, op. cit., pp. 651-652; *Enciclopedia*, op. cit., § 58; *Estética I*, Barcelona, Península, 1989, pp. 55-58; *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 1955, pp. 452, 455.

⁵⁹ F. REQUEJO COLL, *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 108 y ss.

⁶⁰ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», op. cit., p. 114; *La inclusión del otro*, op. cit., p. 160; *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., pp. 166-167.

dada en razones necesita ser puesta en conexión con la «fuerza impulsora» que le proporciona el estar inscrita en una forma de vida. La idea kantiana de un proceso de acercamiento a la comunidad ética impulsado por la colaboración de las comunidades religiosas históricas recuerda, según Habermas, el respaldo que la moral debe buscar en el bien de formas de vida no fallidas. Tanto las comunidades religiosas históricas como la comunidad ética constituyen un respaldo con el que ha de contar la moral⁶¹. Desde luego, de la comunidad ética dice Kant que su objetivo es el mantenimiento de la moralidad y que solo merced a ella resulta posible una victoria del bien sobre el mal⁶².

Habermas valora positivamente que Kant asumiera como filosóficamente legítima la estrategia que está orientada a apropiarse contenidos morales de las tradiciones religiosas con el fin de superar ciertos déficits de la razón práctica en relación con la moral. A juicio de Kant, la religión aporta a la filosofía elementos de una moral que se atiene a criterios de la razón. Al exponer su punto de vista sobre el modo de proceder de Kant, Habermas cita un texto de la *Crítica de la facultad juzgar* en el que aquel llama la atención sobre el hecho de que la religión cristiana «ha enriquecido a la filosofía con conceptos morales mucho más... puros» que los que la filosofía había proporcionado antes de su encuentro con el cristianismo, unos conceptos morales que luego son aprobados por la razón autónoma y a los que esta habría podido llegar por sí misma⁶³.

LA FUERZA MOTIVACIONAL DE LAS INCLINACIONES

Habermas dice que una de las objeciones contra el formalismo ético que debe ser tenida en cuenta es la que cuestiona que este exija hacer abstracción de las inclinaciones y de los motivos empíricos de los agentes. También en esto Habermas procede como un discípulo de Hegel y rechaza la radical contraposición que establece Kant entre las inclinaciones y los motivos puramente subjetivos, de un lado, y el deber, de otro, y pone en relación esta contraposición con la doctrina kantiana de los dos reinos, el de lo sensible y el de lo inteligible.

En la ética de Kant ocupa un lugar central el principio que excluye que los fines perseguidos por las inclinaciones sean el fundamento de determinación de la elección del libre albedrío. La voluntad solo puede ser considerada buena, según Kant, cuando no se deja atraer por los móviles de las inclinaciones y no tiene otro

⁶¹ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber», *op. cit.*, pp. 234, 245; *Carta al Papa*, *op. cit.*, pp. 64, 221-223. Conviene tener presente aquí que Habermas entiende también a la comunidad ética como una forma de vida y que piensa, contra Kant, que hay más de una representación de la comunidad ética.

⁶² I. KANT, *La religión*, *op. cit.*, p. 94.

⁶³ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber», *op. cit.*, p. 234; *Carta al Papa*, *op. cit.*, p. 233; I. KANT, *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* § 95, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 698.





motivo que el deber. La moral, dice Kant, «no necesita de otro motivo impulsor que la ley misma para observar» el deber⁶⁴. El hombre puede pensar como «posibles por él mismo» acciones cuya causalidad reside en él como inteligencia, acciones que solo pueden tener lugar si son postergados los apetitos, las inclinaciones, los impulsos. Solo en la razón tiene su fundamento lo «posible por libertad». Porque es un ser racional, el hombre está destinado a un fin más digno que la felicidad. La satisfacción que propiamente corresponde a la razón depende de la realización de «un fin que a su vez solo la razón determina», y ello incluso en el caso de que se produjera algún quebranto de los fines de las inclinaciones⁶⁵.

Hegel somete a una severa crítica la «contraposición absoluta» que establece Kant entre razón práctica, autonomía, ley, de un lado, e inclinaciones, impulsos, naturaleza, de otro⁶⁶. En la parte que dedica a la moralidad en su *Filosofía del derecho* defiende Hegel el derecho del sujeto al bienestar, a la felicidad, esto es, a la satisfacción de sus necesidades e inclinaciones. Hegel se pronuncia con rotundidad contra quienes piensan que el valor de las acciones queda rebajado por el hecho de tener como motivo a las inclinaciones o a las pasiones y, en términos que lo alejan totalmente del rigorismo característico de la kantiana moral del deber por el deber, atribuye un significado positivo a las inclinaciones y a la felicidad en la esfera de la moralidad. El autor de la *Filosofía del derecho* valora como vacías afirmaciones del entendimiento las tesis de quienes sostienen que solo deben ser queridos los fines «válidos en sí y por sí» y de quienes piensan que estos fines y los fines subjetivos, como la felicidad, se excluyen los unos a los otros. La reflexión abstracta, dice Hegel, fija unilateralmente el momento de lo particular (inclinaciones, felicidad) en su contraposición y diferencia con lo universal, dando lugar con ello a una «visión de la moralidad que la presenta como una lucha contra la satisfacción propia». Hegel opone al modo de ver del entendimiento kantiano, que divide y separa, el punto de vista de la razón dialéctica, para el cual el principio de lo particular es «por lo menos tan idéntico como diferente» de lo universal⁶⁷. Este punto de vista permite afirmar, no solo que los fines de las inclinaciones y los fines «válidos en sí y por sí» no son incompatibles, sino también que cabe atribuirle a la felicidad, fin de las inclinaciones, un valor moral positivo⁶⁸.

A lo indicado es necesario añadir que, para Hegel, los impulsos representan la realidad de un poder que contribuye a compensar la impotencia del deber kantiano. Contra quienes, como Kant, oponen radicalmente la moralidad y el deber por el deber a los impulsos y a las pasiones sostiene Hegel que estos no son otra cosa que «la vitalidad del sujeto», que mueve a este a ejecutar la acción por medio de la

⁶⁴ I. KANT, *La religión*, op. cit., p. 19.

⁶⁵ I. KANT, *Fundamentación*, op. cit., pp. 121-123, 245-247.

⁶⁶ G. W. F. HEGEL, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 85.

⁶⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 123-124.

⁶⁸ L. STEP, «¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la “Filosofía del Derecho” de Hegel?», en G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 176.

cual el deber es realizado. Por esta razón, puede Hegel aceptar lo que Kant había desaprobado en su *Antropología*⁶⁹: que sin pasión nada grande puede ser llevado a cabo. Hegel piensa que es una moralidad muerta «la que se separa de la fuerza de la pasión». Más aún, llega a afirmar que «el tratado de los impulsos, inclinaciones y pasiones de acuerdo con su verdadero contenido es esencialmente la doctrina de los deberes jurídicos, morales y éticos»⁷⁰.

La crítica de Habermas al rigorismo moral kantiano incorpora elementos centrales de esta crítica de Hegel a Kant. Habermas señala que la limitación de la ética formalista de Kant se pone de manifiesto en el hecho de que en ella se defiende que el punto de vista moral exige que sean excluidos como motivos de las acciones aquellos motivos que están vinculados a las inclinaciones⁷¹. Al ocuparse de la objeción de Hegel que denuncia la impotencia del deber ser kantiano, dice Habermas que la ética de Kant, que defiende la separación de ser y deber ser, de deber e inclinaciones, de razón y sensibilidad, no puede ofrecer una explicación de cómo pueden ser realizadas las ideas morales y «ha de permanecer sin consecuencias en la práctica»⁷². Dado que prescinde del impulso de las inclinaciones y de los motivos vinculados a ellas, la moral kantiana se priva de una fuerza sin la que el deber ser no puede ser llevado a realidad. La desconexión del deber respecto de los motivos asociados a afectos e inclinaciones es un aspecto fundamental del déficit de motivación que padece la moral de Kant y del que depende en parte la impotencia del deber. Kant, dice Habermas, concibe erróneamente a la voluntad autónoma como autosuficiente, como omnipotente: dotada de un poder que le permite prescindir de la ayuda que podrían prestarle las inclinaciones y los motivos empíricos. La contraposición de la razón a las inclinaciones de la que parte Kant le impide plantear adecuadamente y dar una respuesta satisfactoria al problema de la debilidad de la voluntad y de la impotencia del deber⁷³. Puede afirmarse, por ello, que, para Habermas, el deber ser kantiano, proyectado por la razón pura práctica y totalmente desconectado de la potencia de las inclinaciones, es, como piensa Hegel, una posibilidad abstracta, una posibilidad sin poder.

⁶⁹ I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, § 81.

⁷⁰ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, §§ 474-475.

⁷¹ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 111.

⁷² J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, pp. 99, 121.

⁷³ En un texto en el que se ocupa Habermas de la defensa que hace Adorno –en discusión con la filosofía moral de Kant y, en particular, con su concepción de una libertad inteligible situada más allá de la naturaleza– de la idea de un entrelazamiento de libertad y naturaleza interna al hombre, de razón e impulsos, señala Habermas que, según expone el autor de *Dialéctica negativa*, para que de las buenas razones no se siga solo una voluntad impotente como la buena voluntad kantiana, sino también la acción que realiza el propósito, es necesario que a las buenas razones se añada la fuerza que procede de la naturaleza interna, pulsional del hombre. El entrelazamiento del proyectar de la voluntad ética anticipadora y de la naturaleza subjetiva del hombre, que es impulso, deseo, emociones, comporta la transformación por el agente, mediante reflexión, de sus propios impulsos en «razones motivadoras». Ver J. HABERMAS, «Yo mismo soy un fragmento de naturaleza»: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza», en *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pp. 194-197, 199.



Habermas comenta textos de *El espíritu del cristianismo y su destino* en los que Hegel expone que en la moral kantiana el deber es para los impulsos y la sensibilidad un poder extraño al que han de estar sometidos. En esta obra de juventud presenta Hegel lo posible –lo que debe ser– proyectado por la razón práctica kantiana como la fría abstracción de la ley universal, que ejerce violencia contra el yo sensible. A la desintegración (*Zerstückelung*) y desgarramiento (*Zerrissenheit*) del ser del hombre a que dan lugar la dominación y opresión ejercidas por el deber kantiano sobre la sensibilidad opone Hegel la idea de una reconciliación de las inclinaciones con el deber y lo universal⁷⁴. Habermas dice que, desde Schiller, la rigidez de la moral kantiana ha sido criticada una y otra vez con toda razón. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, el joven Hegel prolonga la línea de pensamiento abierta por la crítica de Schiller a la moral kantiana del deber⁷⁵.

Habermas expone que el carácter represivo que tiene la razón en la moral kantiana está ligado al protagonismo que en la filosofía de la autoconciencia le es otorgado a la relación que mantiene consigo mismo un sujeto que es objeto para sí mismo: la relación de dominio de la razón sobre las inclinaciones está asociada a la relación sujeto-objeto generada en el seno de la autoconciencia por el objetivante volverse reflexivamente del sujeto sobre sí mismo, el cual comporta la objetivación de una dimensión del ser del hombre que ha de estar sometida a la razón. Muy diferente de este es el modo de ver las cosas que nos propone la ética del discurso, pues el paradigma de la intersubjetividad permite pensar una relación consigo mismo liberada del factor objetivante y del elemento de dominación de los que es portadora la relación consigo mismo en la filosofía de la autoconciencia. A Hegel ha de serle reconocido, según Habermas, el mérito de haber puesto en relación el dominio que en la moral kantiana ejerce la razón sobre la sensibilidad con los desgarramientos que genera la relación sujeto-objeto en el seno de la relación reflexiva del sujeto consigo mismo. Habermas piensa que el concepto kantiano de una razón práctica solitaria, centrada en un sujeto que se relaciona consigo mismo, ha sido acertadamente superado por la concepción expuesta por Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*, que enfatiza el papel de la intersubjetividad y abre paso al concepto de una razón comunicativa. Aunque deplora que Hegel, a partir de la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, abandonara la tesis del protagonismo de la relación intersubjetiva, Habermas cree que el joven Hegel, en los textos en los que somete a crítica la contraposición que establece Kant entre deber e inclinaciones, entre razón y naturaleza interna del hombre, llega a vislumbrar la perspectiva de la sustitución de la filosofía kantiana de la autoconciencia por una filosofía de la relación inter-

⁷⁴ G. W. F. HEGEL, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, pp. 307, 310-311.

⁷⁵ En un importante párrafo de la *Filosofía del derecho* sobre la contraposición de deber e inclinaciones en la moral kantiana, el Hegel del período de madurez recurre, para apoyar su crítica de la posición de Kant, a un conocido texto de Schiller, del que ofrece una cita literal. Ver *Filosofía del derecho*, § 124.



subjetiva en la que tendría un lugar el concepto de una razón reconciliada con la sensibilidad y las inclinaciones⁷⁶.

Esta toma de partido de Habermas por Hegel frente a Kant tiene en la ética del discurso una decisiva importancia, de cuyo alcance cabe dar cuenta poniendo de relieve los puntos de concordancia que existen entre lo que piensa Hegel y la concepción, central en el pensamiento de Habermas, según la cual, la ética del discurso abre la perspectiva de la aprobación de intereses en torno a los que se ha alcanzado un acuerdo en un discurso práctico intersubjetivo. La objeción contra el rigorismo moral afecta, dice Habermas, a una ética como la de Kant, que depende de la filosofía de la autoconciencia y no puede dejar de objetivar a la naturaleza subjetiva del hombre y de someterla al dominio de la razón; afecta a una ética que procede monológicamente y que, por ello, no puede tomar en consideración las consecuencias previsibles que, para la satisfacción de los intereses, inclinaciones y necesidades de los implicados en la justificación de normas, se seguirían de la observancia general de una norma justificada⁷⁷. Pero esta objeción no afecta, precisa Habermas, a la ética del discurso, la cual ha roto con el monologismo kantiano y no hace depender la justificación de normas de una operación que es llevada a cabo en la mente del individuo solitario, sino de una argumentación desarrollada intersubjetivamente, en la que cada uno de los implicados ha de situarse en el punto de vista de todos los que participan en el proceso de argumentación y prestar atención a las consecuencias que, para los intereses de los mismos, puede tener el seguimiento general de las normas que son aprobadas. La ética del discurso sostiene que, por medio del discurso práctico llevado a cabo de forma intersubjetiva, puede y debe ser abandonado el presupuesto de una contraposición insuperable entre razón e inclinaciones, entre moralidad e intereses.

3. HABERMAS, UN KANTIANO POSHEGELIANO. LA IRREDUCTIBILIDAD DEL DEBER SER

Habermas toma en consideración, según hemos visto, motivos importantes del pensamiento de Hegel y de su crítica de la moral kantiana. La ética del discurso hace suyos aspectos muy relevantes de las objeciones de Hegel al carácter abstracto de la posibilidad y del deber ser kantianos, a la vez que reivindica la realista apuesta de Hegel por una teoría que vincula lo posible a condiciones, y la moralidad a su mediación con la eticidad y con la naturaleza interna (las inclinaciones) del hombre. Pero hay algo en la discusión de Hegel con Kant que Habermas no puede aceptar de ninguna manera. Me refiero sobre todo a la neutralización del deber ser kantiano en la que se traduce la supresión por Hegel de la distancia que separa a lo que es de lo que debe ser, así como a la comprensión hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad como superación de la moralidad en eticidad. Habermas deplora que

⁷⁶ J. HABERMAS, *El discurso filosófico*, *op. cit.*, pp. 42-45, 352-354, 362.

⁷⁷ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 119.





la voluntad de realismo que inspira la crítica hegeliana de la moral kantiana derive en ceguera para lo ideal y para el deber ser, y comparte decididamente con Kant la defensa tanto de la irreducibilidad del deber, la cual supone la realidad de una distancia nunca del todo superada entre lo que es y lo que debe ser, como de los derechos de la libertad y la razón práctica subjetivas, a las que están vinculados lo posible, lo ideal y el deber ser. Estrechamente unida a este punto de vista va en Habermas y en Kant, además del compromiso con la función crítica que desempeña el concepto de deber ser, la reivindicación del decisivo papel que ha de serle reconocido a la acción humana. Habermas opone el punto de vista moral de Kant al modo de ver las cosas de Hegel, pensador conservador que identifica a lo racional con lo real y al deber ser con el ser, y, en cuya filosofía, por tanto, no hay lugar para el futuro, lo ideal, lo que debe ser. Por ello creo que tiene sentido hablar, como lo hace P. Ricoeur a propósito de su propio pensamiento, de un kantismo poshegeliano de Habermas, ya que también la filosofía moral de este ha pasado por las objeciones de Hegel a Kant, pero en ella sobrevive a la crítica hegeliana una buena parte del kantismo.

La tesis hegeliana de la identidad de razón y realidad es frecuentemente objeto de la crítica de Habermas. Según vimos en la segunda parte de este trabajo, Habermas reivindica la razón histórica hegeliana frente a la razón trascendental de Kant, pero no puede estar de acuerdo con que la historización de la razón sea pensada por Hegel como el proceso en el que la razón se ha realizado de forma completa y necesaria. La razón plenamente realizada es una razón objetiva, idéntica con una realidad en la que el deber ser se ha realizado; es una razón sustantiva a la que Habermas opone la función procedimental de la razón kantiana, esencialmente abierta a lo ideal y a pretensiones de validez. El idealismo hegeliano defiende una confluencia de razón, realidad y deber ser, de la que la *Fenomenología del espíritu* deja constancia en un conocido texto en el que puede leerse lo siguiente: «Lo que debe ser de hecho también es, y lo que solo debe ser sin ser no tiene ninguna verdad». La razón no se deja seducir por «cosas del pensamiento» que solo deben ser, «pues la razón es la certeza de tener realidad», y lo que no es real «no es absolutamente nada para ella»⁷⁸. En la *Ciencia de la lógica* dirá Hegel que, en la realidad, la racionalidad «no se halla en una situación tan triste que solo le pertenezca el deber ser»⁷⁹.

Hegel cuestiona que Kant le asigne un lugar tan elevado al deber ser en la moral, a un deber ser concebido como el fin que nunca es realizado completamente, como la meta ideal a la que una mayor o menor distancia separa siempre del ser. Para Kant, el deber ser constituye un momento de la finitud humana que tiene que ser

⁷⁸ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 325.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, p. 121. En ocasiones, la crítica de Hegel a las filosofías del deber ser adopta un tono particularmente virulento. Por ejemplo, en este texto de la *Enciclopedia*: «A quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber (moral) que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabiduría de su deber ser?» (*Enciclopedia, op. cit.*, § 6).

catalogado como insuperable. Es este un punto de vista que Hegel no puede dejar de rechazar. La dialéctica de lo finito expuesta en la lógica hegeliana comprende como uno de sus momentos la superación del deber ser. Kant, en cambio, firmemente instalado en el punto de vista de la finitud, sostiene en un texto capital de su tercera *Crítica* que, dada la índole de la capacidad práctica del hombre, la diferencia entre real y posible, entre ser y deber ser, ha de ser considerada como ineludible e insuperable para la razón humana⁸⁰. Para un ser finito como el hombre, piensa Kant, el tener que confrontarse con un deber ser constituye una situación existencial inevitable; solo para una razón infinita no tiene sentido alguno la diferencia entre deber ser y realidad. Habermas reprocha a Kant haber agrandado, hasta convertirla en un abismo, la distancia que separa al deber ser del ser, pero cuestiona asimismo la alternativa a Kant que propone Hegel: la unidad de ser y deber ser. En opinión de Habermas, pagamos un alto precio si abandonamos la idea kantiana de la esencial apertura de la razón humana a una dimensión de deber ser irreductible a lo que es.

Habermas subraya las consecuencias que para la determinación del papel de la filosofía tiene, según expone Hegel en muy conocidos textos del prefacio de la *Filosofía del derecho*, el concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Si lo efectivamente real es racional y como debe ser, el objetivo de la verdadera filosofía no será decirle al mundo cómo debe ser o hacer crítica de lo que es la realidad, juzgándola de acuerdo con lo que exige de ella un ideal al que, según dictamina la conciencia subjetiva, tendría que ajustarse, sino simplemente alcanzar una genuina comprensión de lo que verdaderamente es la realidad⁸¹. La verdadera filosofía, dice Hegel, se ocupa de la realidad objetiva, que es racional; se ocupa de la Idea, «la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva»⁸².

Se desprende de lo indicado que aquello que, según Hegel, ha de ser objeto de crítica para la filosofía son los ideales y exigencias que la conciencia subjetiva proyecta sobre la realidad. Hegel ataca con dureza el sesgo subjetivo que, por su dependencia de la voluntad del sujeto finito, tiene el deber ser en la moral kantiana. Al vincular Kant el deber ser a la razón subjetiva, dice Hegel, lo reduce a ser solo una «cosa del pensamiento». A lo que no es, sino que solo debe ser, no le corresponde otra realidad que la que le proporciona la representación. Para Hegel, el deber ser kantiano no pasa de ser algo meramente pensado, una nada.

A la deslegitimación del sujeto finito que anticipa fines y exigencias a realizar en el futuro va unida, en el idealismo absoluto de Hegel, la consagración de un macrosujeto que es el Espíritu absoluto, dotado de un poder que garantiza la realización de lo que debe ser. El presupuesto del Espíritu absoluto, presentado como el verdadero sujeto de la historia, es otro de los blancos preferidos de la crítica de Habermas a Hegel. Con este presupuesto, dice Habermas, Hegel retorna a la metafísica

⁸⁰ I. KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 76, B 342-343.

⁸¹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico, op. cit.*, pp. 57-60; «A propósito de los escritos políticos de Hegel», en *Teoría y praxis, op. cit.*, pp. 148-149, 154.

⁸² G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 6.





después del giro postmetafísico propiciado por Kant. Hegel desconfía del protagonismo de una subjetividad movilizada por la conciencia de la distancia que separa a lo que es de lo que debe ser y, por eso, confía al Espíritu absoluto, y no al trabajo de los movimientos sociales y políticos, el proceso de la realización de la razón y de la moralidad en el mundo⁸³. Habermas ve una elocuente ilustración de lo que piensa Hegel al respecto en la interpretación que hace este de la Revolución francesa como una «revolución sin revolucionarios». El papel protagonista en la Revolución francesa no le correspondería, según Hegel, a la conciencia subjetiva que anticipa los fines, ideales y exigencias, de acuerdo con los cuales ha de ser transformada la realidad, sino a la marcha del Espíritu mundo. En la interpretación hegeliana de la revolución, esta es concebida como un proceso objetivo del que es principio motor el Espíritu del mundo, y no como el resultado de la intervención de un sujeto humano que se arroga el papel de ser quien con sus ideas (de las que Hegel dice que son meras abstracciones) define los fines y metas ideales del proceso revolucionario, y quien, con las acciones que él mismo lleva a cabo, convierte en realidad esos fines e ideales⁸⁴.

De la concepción del Espíritu absoluto como sujeto de la historia forma parte la tesis del destino. Habermas llama frecuentemente la atención sobre este dato y sobre las consecuencias que el mismo tiene para la explicación que da Hegel del papel de la acción del sujeto humano. La filosofía del Espíritu absoluto, dice Habermas, sabe que todo acontecimiento al que pueda atribuírsele un relevancia histórica está ya decidido y tendrá lugar incluso sin la intervención de los hombres. Para Hegel, la razón se realiza «por encima de las cabezas» de los ciudadanos políticamente activos. En la filosofía del Espíritu absoluto la historia es un proceso necesario, y es de la fatalidad de la dialéctica histórica de la que se hace depender el que tenga lugar la aproximación de la realidad a la norma racional, algo que Kant confiaba a la praxis ética de sujetos individuales que actúan en la historia. Habermas remarca que la doctrina del Espíritu absoluto lleva a Hegel a apartarse de la idea kantiana de que los sujetos racionales tienen una tarea que ellos han de realizar y a expropiar a estos de sus actos⁸⁵. La tesis del destino incide de forma decisiva en la posición que se mantiene ante el deber ser, el futuro y la esperanza, y de ahí también su afinidad con una concepción que infravalora el papel de la praxis humana. Habermas dice que, en la filosofía de la religión de Hegel, el fatalismo de un Espíritu absoluto que vuelve sobre sí mismo «clausura la dimensión escatológica» por la que se siente concernida la esperanza de los creyentes⁸⁶. Una apertura esperanzada al futuro no es compatible con la idea de un proceso sometido a necesidad. Y, ante lo que es determinado por el destino, al sujeto humano no le queda otra salida que el «repliegue estoico», la «retirada quietista» de la teoría, que vuelve la espalda a la praxis. Habermas reivindica, frente al

⁸³ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, op. cit., p. 123; *Verdad y justificación*, op. cit., p. 55.

⁸⁴ J. HABERMAS, «La crítica de Hegel a la revolución francesa», en *Teoría y praxis*, op. cit., pp. 122, 127, 129.

⁸⁵ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, op. cit., pp. 217-218, 310; *Auch eine Geschichte*, Band 2, op. cit., pp. 511, 516.

⁸⁶ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 237.

protagonismo que en el sistema del Espíritu absoluto tienen la necesidad y la razón teórica, el papel que la filosofía de la religión de Kant otorga a la esperanza, al ideal de la comunidad ética y al primado de la razón práctica.

En una concepción que se mantiene firme en la defensa de la irreductibilidad del deber ser kantiano, así como de la vinculación de este al factor subjetivo humano, y que, por esta razón, da una gran importancia al papel de las acciones de los hombres, ve Habermas una alternativa que es necesario oponer a algunas de las implicaciones de la teoría hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad. Hegel presenta la eticidad como realidad y la contrapone al deber ser de la moralidad, al que asimila a la «mera posibilidad» de algo que aún no es, sino que simplemente puede y debe ser. Ser bueno y justo significa, para Hegel, atenerse a la eticidad, que es real en la realidad de las costumbres, tradiciones, leyes, instituciones existentes en un Estado. Para el sujeto, la sustancia ética objetiva tiene la «autoridad del ser», una autoridad más sólida que el ser de la naturaleza⁸⁷. Esta interpretación de la eticidad como realidad forma parte de una teoría de la reconciliación de la moralidad con la eticidad que, según la entiende Hegel, comporta no solo la subordinación de la primera a la segunda, sino también la superación de la moralidad en eticidad y, con ello, la superación del deber ser en tanto comprende la dimensión del aún-no ser: de lo ideal que aún no es, sino que puede y debe ser. La eticidad hegeliana neutraliza el deber ser y el posible por libertad kantianos. Hegel dice que la eticidad es «absoluta presencia» y, en cuanto tal, unidad de la posibilidad y la realidad⁸⁸.

Habermas critica que la hegeliana mediación de la moralidad por la eticidad sea una «mediación superadora» y que en ella la moralidad quede subordinada a la eticidad⁸⁹. En su recientemente publicada *También una historia de la filosofía* confronta Habermas la teoría hegeliana de la reconciliación de moralidad y eticidad con la concepción kantiana de la moralidad. Hegel, dice Habermas, tiene razón al apostar por la inserción de la moral en una forma de vida ética, pero Kant tiene razón contra Hegel cuando defiende la primacía de la moral. En tanto la inserción de la moral en una forma de vida ética implica la superación de la moralidad y la subordinación de la misma a la eticidad, la distancia entre ser y deber ser queda eliminada; se cierra así para el sujeto moral y para el ciudadano el «horizonte de futuro», y «el impulso a una praxis transformadora» pierde su objeto. La justificada crítica del carácter abstracto de la moralidad kantiana lleva a Hegel a vincular la moralidad a una forma de vida ética, pero, al concebir esta vinculación como una superación de la moralidad en eticidad, reduce el deber ser al ser y priva de su aguijón crítico a la moralidad. Habermas defiende la legitimidad de la moralidad para someter a crítica a la eticidad y a las formas de vida, y la moral kantiana apunta, según Habermas, a una dimensión de idealidad y exigencia que trasciende a la eticidad hegeliana y

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 145-146, 149, 151, 154, 257.

⁸⁸ G. W. F. HEGEL, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en *G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme*, Fráncfort/M, Ullstein, 1974, pp. 137-138.

⁸⁹ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., p. 90.



sin la cual quedaría anulada la función crítica del punto de vista moral, que permite a los sujetos identificar las injusticias⁹⁰. La ética del discurso concede, al igual que Hegel, una gran importancia a la realidad de una conexión entre moralidad y eticidad, pero advierte que, para explicar la naturaleza de esta conexión, se vale de medios kantianos⁹¹. Significa esto sobre todo que de ningún modo puede admitirse que la supresión de la distancia entre lo que es y lo que debe ser tenga que ser asumida como una consecuencia ineludible de la mediación de la moralidad por la eticidad. La ética del discurso sostiene contra Hegel que es necesario evitar que la mediación de moralidad y eticidad derive en una «disolución historicista» de la moralidad en eticidad o que la historización de la razón venga a ser el equivalente de la identificación de la racionalidad con la realidad. Habermas une a la razón histórica hegeliana rasgos de la razón práctica kantiana que impiden que la historización de la razón derive en historicismo y anule el deber ser y la universalidad de la moral. En lo que respecta a la reafirmación de los derechos del deber y la moralidad, Kant representa, según Habermas, una alternativa válida frente a Hegel⁹².

La neutralización del deber ser, fuertemente entrelazada con la subordinación de la moralidad a la realidad que es la eticidad, va a quedar ratificada de forma más concluyente aún en la concepción hegeliana del Estado, a cuya realidad está vinculada la eticidad. Hegel, en efecto, sostiene que el Estado es «la realidad efectiva de la idea ética». La racionalidad real y el espíritu ético existen, dice Hegel, como Estado, y la constitución del Estado no es algo «hecho» por los ciudadanos, sino que es «lo existente en y por sí», que debe ser considerado como «lo divino y persistente»⁹³. Habermas rechaza esta concepción del Estado. Desde luego, no comparte la opinión de Hegel según la cual la racionalidad y la moralidad se han hecho realidad de una vez por todas en la eticidad del Estado pensado en su *Filosofía del derecho*. Por otra parte, Habermas piensa que en la concepción hegeliana del Estado pueden ser encontradas indicaciones que avalan la interpretación de quienes sostienen que Hegel creyó que ya habían existido en la historia Estados en los que llegaron a ser reales una racionalidad, una eticidad y una moralidad verdaderas⁹⁴. En este punto, la deriva historicista del pensamiento político de Hegel lleva a conclusiones a las que filosofías que, como las de Kant y Habermas, se mantienen firmes en la defensa de la primacía del punto de vista moral no pueden dejar de oponerse.

El punto de vista moral asocia el deber ser a la razón práctica subjetiva, y Hegel no hace otra cosa que atenerse a lo que pide la coherencia cuando une a la crítica del deber ser kantiano el cuestionamiento del sujeto que proyecta metas ideales y que pretende enseñarle al Estado cómo debe ser. Hegel no le reconoce a la conciencia moral legitimidad alguna para juzgar a la realidad ética del Estado desde la supuesta preeminencia de un criterio o medida subjetiva a la que esa reali-

⁹⁰ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 347-348, 515, 542, 550-551.

⁹¹ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 109.

⁹² J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, *op. cit.*, p. 93; *Aclaraciones*, *op. cit.*, 109.

⁹³ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 257-258, 270, 273.

⁹⁴ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, *op. cit.*, p. 78; *La reconstrucción*, *op. cit.*, p. 104.



dad debería ajustarse. Al contrario, piensa que es la subjetividad moral la que ha de someterse a la sustancialidad ética objetiva. Lo que Hegel espera del individuo es que se atenga a la realidad ética del Estado, esto es, que sea un buen ciudadano. «El supremo deber del individuo –dice– es ser miembro del Estado»⁹⁵. Habermas llama insistentemente la atención sobre el significado y consecuencias de este punto de vista: la subordinación de la libertad subjetiva –asimilada a capricho– y de la conciencia moral a una razón objetiva superior encarnada en las leyes del Estado priva de sentido al compromiso de los individuos con la tarea de anticipar lo que puede y debe ser en el futuro y de intentar realizarlo.

Lo que piensa Hegel sobre el papel que tienen el sujeto, su conciencia moral o la voluntad libre frente a la eticidad y al poder del Estado, es objeto de discusión y ha dado lugar a interpretaciones bastantes diferentes. Ciertamente, en la reconciliación hegeliana de la moralidad y la eticidad entran el sujeto individual, su conciencia moral y su autonomía. Hegel piensa que ya no es posible renunciar a las conquistas de Kant en lo que respecta a los derechos de la libertad y de la conciencia moral de los individuos y que es necesario, por tanto, integrar esos derechos en la sustancia ética objetiva del Estado. Esto permite pensar que, con la tesis de la unidad de moralidad y eticidad, la filosofía hegeliana de la reconciliación proporciona un buen argumento a quienes sostienen que Hegel mantiene a salvo a la subjetividad individual. No es esta la lectura que hace Habermas de esa tesis, pues cree que debe ser valorado como determinante el que, en la unidad hegeliana de moralidad y eticidad, la primera es superada y ha de estar subordinada a la segunda, y, en la reconciliación de espíritu subjetivo y espíritu objetivo, la subjetividad, con su conciencia y su libertad, quedan manifiestamente menoscabadas. Hegel, dice Habermas, subordina la libertad subjetiva a la razón objetiva y le concede el papel de sujeto principal al Espíritu absoluto y al Estado; defiende un orden jurídico construido a partir de los derechos subjetivos, pero, en contra de Kant, lo sustrae al juicio de los ciudadanos. Hegel no puede dar satisfacción en su sistema a lo que él mismo valora como «el más alto derecho del sujeto», el de no aceptar nada que no reconozca como racional. A juicio de Habermas, Hegel no hace justicia a la altura alcanzada por Kant con su concepto de libertad racional. Más bien, la concepción hegeliana de la eticidad priva a este concepto de su mordiente crítico, y al sujeto individual, del derecho a poner en tela de juicio, amparándose en el dictamen de su conciencia moral, la realidad ética del Estado. Hegel exige a los individuos insertarse en esa realidad ética y hacer suyos los deberes ya encarnados en las instituciones del Estado⁹⁶.

En su exposición de la crítica hegeliana del sujeto y el deber kantianos, Habermas llama insistentemente la atención sobre la relación que existe entre esta crítica y la posición de Hegel ante la democracia. Hegel piensa, dice Habermas, que los sujetos no se mantienen como sujetos «que juzgan moralmente» cuando intervienen en el dominio de la política y, con este modo de ver las cosas, despo-

⁹⁵ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 152, 258.

⁹⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 513-514, 527, 530, 549-550.

see a los ciudadanos del principio crítico que es esencial a la práctica democrática. La reconciliación hegeliana del espíritu subjetivo con la «razón objetiva de lo existente» entraña la sumisión de aquel a esta, y Hegel, en opinión de Habermas, se atiene estrictamente a este supuesto cuando desautoriza a quienes, pensando «más allá del presente», abogan por la participación democrática de los ciudadanos en la legislación política. Hegel desconfía de los sujetos que pretenden saber cómo debe ser organizado el Estado y les niega el derecho a cambiar como colegisladores democráticos aquello que consideren injusto desde el punto de vista moral en la realidad ética de su forma de vida. Lo que, a este respecto, les incumbe, según Hegel, hacer a los ciudadanos es ajustar las exigencias de la moral universalista al bien particular que «encuentran ya realizado» en esa forma de vida.

También aquí, Habermas se sitúa del lado de Kant frente a Hegel: reivindica contra este el significado democrático de la kantiana constitución del Estado republicano y, poniendo de relieve la asociación, en el pensamiento político de Kant, de la apuesta por la democracia a la defensa de la libertad subjetiva, señala que el giro trascendental de Kant lleva al concepto de autonomía, el cual a su vez abre paso a la comprensión moderna de la democracia. Kant, dice Habermas, tiene razón contra Hegel, cuando ampara el derecho del individuo, en su condición de ciudadano que participa democráticamente en el debate político, a pronunciarse de acuerdo con lo que le dicta su conciencia moral sobre asuntos que conciernen a la realidad del Estado⁹⁷.

En la filosofía del Espíritu absoluto, con la subordinación de la moralidad a la eticidad, y de la subjetiva libertad de la voluntad de los individuos al Estado, lo que se espera de estos es que tomen conocimiento de la necesidad de lo que acontece. Esta es, para Habermas, la conclusión a la que conducen el presupuesto hegeliano del Espíritu absoluto y la tesis del destino que acompaña a ese presupuesto. Hegel dice que lo ético es la voluntad «que se presenta como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos»⁹⁸. De una concepción que atribuye tales poderes a lo ético forma parte la idea de que la eticidad anticipa los esfuerzos morales de los individuos, pero este anticipar por parte de la eticidad, señala Habermas, es referido por Hegel al automovimiento del Espíritu absoluto, que despoja a los sujetos morales de su autonomía. Con su visión fatalista de las cosas, la filosofía del Espíritu absoluto priva de valor a un futuro en el que ya no puede acontecer nada nuevo⁹⁹. Una concepción que deslegitima al sujeto aferrado al punto de vista del deber ser, y que lo somete al dominio de un macrosujeto al que atribuye el poder de hacer que sea como debe ser lo que acontece en el ámbito de la historia y de todo lo que concierne a la vida de los hombres, no es compatible con la valoración positiva ni del significado de la apertura de la conciencia moral al futuro y a lo posible ni del compromiso práctico de los hombres con la realización de la dimensión de novedad e idealidad que el futuro contiene.

⁹⁷ J. HABERMAS, *ibidem*, pp. 524, 531-532, 534, 548-549.

⁹⁸ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 145.

⁹⁹ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 509, 586.

EL PROGRAMA DE LA PRAGMÁTICA FORMAL. REVISIONES Y CRÍTICAS

Cristina Corredor Lanas

UNED

ccorredor@sof.uned.es

RESUMEN

El objetivo de esta contribución es estudiar tres importantes revisiones que Habermas ha introducido en el curso del desarrollo de su teoría de la acción comunicativa, así como algunas de las críticas a que esas revisiones han dado lugar. Se tratará de ofrecer una reflexión sobre si el proyecto de Habermas de fundar una teoría crítica de la sociedad en la acción comunicativa resulta definitivamente amenazado tras esas revisiones.

PALABRAS CLAVE: acción comunicativa, discurso, pretensiones de validez, principio moral, racionalidad comunicativa.

THE FORMAL PRAGMATICS PROGRAM. REVISIONS AND CRITICISMS

ABSTRACT

The aim of this contribution is to study three central revisions that Habermas has carried out in the course of developing his theory of communicative action, together with some of the criticisms raised by those revisions. A reflection is suggested concerning whether Habermas' project of grounding a critical theory of society on communicative action is definitively threatened after those revisions.

KEYWORDS: communicative action, communicative rationality, discourse, moral principle, validity claims.

1. INTRODUCCIÓN

De manera análoga a Kant, pero tomando una distancia crítica respecto a él, Habermas ha planteado su propia investigación como una reconstrucción racional, ya no *a priori* sino desde la perspectiva de un participante, de los presupuestos máximamente generales e inevitables de la comunicación y la acción humanas. Su objetivo era mostrar que esos presupuestos son los de una interacción correctamente regulada, cuya falta de realización haría posible una teoría social crítica. La noción central en este proyecto es la de acción comunicativa.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.02>

REVISTA LAGUNA, 50; julio 2022, pp. 47-64; ISSN: e-2530-8351



El proyecto de una teoría de la acción comunicativa comienza a fraguarse en un periodo de transición en el pensamiento de Habermas que se desarrolla con posterioridad a *Conocimiento e interés* y llega hasta la publicación de la obra que inicia el periodo de madurez, *Teoría de la acción comunicativa*. Aquí puede encontrarse ya el cambio de enfoque que se ha identificado como un giro lingüístico. Habermas propone un nuevo paradigma, en el que la interacción lingüísticamente mediada de sujetos capaces de habla y acción, empíricamente situados, constituye el marco desde el que ha de ser posible llevar a cabo una teoría reconstructiva y crítica de la sociedad. El interés de Habermas se orienta ya a la reconstrucción racional de las estructuras formales y los presupuestos normativos implícitamente presentes en la interacción social. Este enfoque normativo y lingüístico encuentra su realización en la etapa de madurez en que, además de la *Teoría de la acción comunicativa*, hay que tener en cuenta *Conciencia moral y acción comunicativa* y la obra fundamental para la filosofía política y del derecho de Habermas, *Facticidad y validez*, además de *Verdad y justificación* y otros escritos relevantes¹. Este periodo ha podido verse como una amplia y fructífera etapa en la que, a partir del marco fundamentador que proporciona la teoría de la acción comunicativa, Habermas ha desarrollado su sistema filosófico.

A partir de su proyecto inicial de ofrecer una teoría de la acción comunicativa y en el curso de su desarrollo, Habermas ha llevado a cabo al menos tres importantes revisiones. En primer lugar, ha renunciado a la teoría consensual de la verdad que había defendido inicialmente y que formulaba en términos de aceptabilidad racional en condiciones ideales, para proponer en su lugar un concepto de verdad no epistémico. En segundo lugar, ha reformulado el principio moral de universalidad para incluir una condición adicional relativa a la *igual* consideración de los intereses de todas las personas afectadas. En tercer lugar, ha revisado su concepción inicial de la acción comunicativa para diferenciar dos tipos, una débil y otra fuerte, dependiendo de si las razones que podrían justificarla son razones relativas al agente o independientes de él. Cabe preguntarse en qué medida estas tres revisiones introducen cambios fundamentales en el proyecto inicial de la pragmática formal y en el objetivo de mostrar que la orientación al entendimiento y al acuerdo se encuentra dada en las estructuras mismas de la comunicación lingüística.

¹ Las obras de HABERMAS a citar son las siguientes: *Teoría de la acción comunicativa* (1981), 2 vols., Madrid, Taurus, 1999; *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Barcelona, Península, 1999; «The Christian Gauss Lectures», en *On the pragmatics of social interaction* (1971), Cambridge, Mass., MIT Press, 2001; «Some further clarifications of the concept of communicative rationality» (1982), *On the pragmatics of communication*, Cambridge, Polity Press, 1998; *Verdad y justificación* (1999), Madrid, Trotta, 2002; *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), Madrid, Trotta, 2004; *Facticidad y validez* (1992), Madrid, Trotta, 2005; «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2011.

2. ACCIÓN COMUNICATIVA, RAZÓN COMUNICATIVA Y PRAGMÁTICA FORMAL

Con el concepto de acción comunicativa, Habermas se refiere a una interacción lingüísticamente mediada en la que las personas participantes, con sus actos de habla, se orientan a alcanzar un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales. Se contraponen al concepto de acción racional con arreglo a fines, en la cual la persona se orienta a la consecución de fines particulares. Habermas llama además acción estratégica a una acción racional con arreglo a fines cuando esta acción se valora según su grado de influencia sobre las decisiones de oponentes igualmente racionales. La teoría de la acción comunicativa quiere mostrar que en la estructura pragmático-normativa de la comunicación lingüística se encuentra ya dado el fundamento normativo de una interacción orientada al acuerdo. Habermas ha defendido que a la acción comunicativa le subyace la puesta en ejercicio de una forma específica de racionalidad, a la que ha llamado razón (o racionalidad) comunicativa.

Reconociendo que una teoría social científica tiene que ocuparse de ambos tipos de acciones: la acción estratégica y la acción comunicativa, define sin embargo la que va a ser una noción central para el conjunto de su proyecto filosófico:

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Está gobernada por normas vinculantes que definen expectativas recíprocas sobre la conducta, y que han de entenderse y adoptarse o reconocerse por al menos dos sujetos que actúan².

Habermas encontrará en la teoría de actos de habla (Austin, Searle) el modelo teórico más apropiado para reconstruir las estructuras de la comunicación lingüística ordinaria y explicar cómo se generan los contextos interpersonales del entendimiento posible, donde las personas capaces de habla y acción se ponen de acuerdo y coordinan sus planes.

Estas ideas se formulan con mayor detalle en el ensayo «¿Qué significa pragmática universal?». Aquí Habermas sienta las bases para la formulación de una teoría de la competencia comunicativa que ha de servir como fundamento para toda su teoría social. Esta teoría, que Habermas denomina inicialmente pragmática universal y más adelante pragmática formal (para diferenciarla de la *pragmática transcendental* propuesta por K.-O. Apel), se presenta como una ciencia reconstructiva: su objetivo es hacer explícito y sistematizar con intención teórica el saber preteórico y práctico que subyace a las realizaciones de personas competentes que conocen y hablan, que juzgan y actúan.

Con ello, Habermas pretende estar identificando las condiciones y presupuestos normativos generales que hacen posibles los procesos comunicativos con-

² J. HABERMAS, *On the pragmatics of social interaction*, p. 12.



ducentes a alcanzar un entendimiento (*Verständigung*). Habermas defiende que (i) las condiciones y presuposiciones que identifica son inevitables para que la comunicación y el entendimiento puedan tener lugar en cuanto tales; (ii) se refieren a una competencia genérica, no situada local o contextualmente; (iii) son condiciones y presupuestos de carácter formal y no sustantivos. Para desarrollar esta teoría, Habermas se apropia de la teoría de actos de habla y le da un desarrollo original que encontrará de nuevo expresión en *Teoría de la acción comunicativa*. Para defender la plausibilidad de esta investigación, su método consiste en poner de manifiesto las contradicciones prácticas que se siguen cuando se intenta negar la existencia de alguno de estos presupuestos normativos.

Ya en «¿Qué significa pragmática universal?» y antes, en la «IV Christian Gauss Lecture», aparece con claridad una tesis central en la que es posible reconocer la influencia del marco conceptual kantiano. Como es bien conocido, la tesis central de la pragmática universal afirma que los actos de habla empleados comunicativamente deben su fuerza pragmática³ al conjunto de pretensiones de validez (es decir, compromisos o responsabilidades) que hablante y oyente elevan (asumen) y se reconocen mutuamente con esos actos. Estas pretensiones de validez, que pueden ser de verdad, corrección normativa y sinceridad, han de poder considerarse justificadas para que la comunicación tenga éxito y se generen vínculos y expectativas legítimas capaces de coordinar la acción. Así, con su acto de habla, una hablante puede elevar tres pretensiones de validez. Puede pretender verdad para el contenido proposicional de su acto de habla, o para las presuposiciones de carácter existencial de ese contenido; puede pretender corrección para las normas o valores que, en un contexto dado, justifican la relación interpersonal que queda así establecida; y, finalmente, puede pretender que las experiencias o vivencias subjetivas que está expresando son sinceras. Cada una de estas pretensiones remite a la localización de la interacción comunicativa sobre el trasfondo de una dimensión de la realidad: respectivamente, el mundo objetivo de hechos y estados de cosas posibles, el mundo social e intersubjetivo de relaciones interpersonales (e instituciones, normas y valores) y el mundo subjetivo de deseos, emociones, intenciones, etc.

Cuando el reconocimiento o aceptación de las pretensiones de validez no tiene lugar, el acto de habla se vuelve problemático. La fuerza del habla para coordinar la acción se ve entonces interrumpida. Pero las personas que participan en la interacción comunicativa tienen aún la posibilidad de iniciar un intercambio en el que las pretensiones de validez problematizadas se examinan críticamente y se tratan de justificar. El examen crítico y justificación de los actos de habla tiene lugar en el

³ Su fuerza ilocutiva, en la terminología de la teoría de actos de habla originalmente debida a Austin. La fuerza ilocutiva de un acto de habla (de la emisión de una oración, o de un fragmento suboracional equivalente a una oración) en un contexto comunicativo es la fuerza que hace posible que esa emisión lingüística equivalga a realizar una acción, que cumpla una función en ese contexto comunicativo. Un acto de habla puede tener así la fuerza de una promesa, de un mandato o de un ruego, de una recomendación, un juicio, un testimonio, etc. Véase AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford, Blackwell, 1962.



uso argumentativo y reflexivo del habla que Habermas llama discurso. Es en este tipo de uso del lenguaje, el discurso, donde la racionalidad comunicativa que subyace al habla se despliega explícitamente, a través del intercambio argumentativo en el que se ofrecen y examinan críticamente (argumentativamente) razones y argumentos. El fin intrínseco de este intercambio es lograr ver justificados los actos de habla problematizados o, cuando esto no se logre, reformular las bases del entendimiento.

Para que el habla tenga la fuerza de coordinar la acción, el análisis pragmático-formal de la comunicación defiende que existe una conexión interna entre, por una parte, las estructuras racionales del conocimiento y la acción, y por otra las prácticas discursivas, es decir, la argumentación. Esta conexión es la que se muestra en el discurso, a través de la racionalidad discursiva. Habermas nos invita a constatar que consideramos a alguien racional cuando es capaz, si se le pide, de ofrecer razones que justifiquen lo que cree, hace o dice. La racionalidad, así entendida, no es distinta de la capacidad de participar en intercambios argumentativos donde se examina críticamente y se justifican las pretensiones de validez problematizadas.

Pero para que la racionalidad comunicativa así entendida pueda verse como una forma general de la racionalidad que forma parte de la competencia comunicativa, es preciso mostrar que está ya dada con los presupuestos mismos de la comunicación cotidiana. Habermas articula esta fuerte asunción a través de dos tesis que son clave para que el análisis pragmático-formal pueda proporcionar la base de fundamentación que Habermas pretende. De acuerdo con la primera tesis, la comunicación lingüística se orienta, intrínsecamente, a alcanzar el entendimiento entre quienes participan en ella. Habermas formula esta tesis diciendo que:

El entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje⁴.

Esto significa que otro tipo de actividad comunicativa que no tenga como orientación esencial el entenderse con otros sobre algo en el mundo, en especial, la acción estratégica, ha de poder verse como una forma derivada de comunicación que Habermas llama «parasitaria»⁵. Para defender la fuerza del habla para coordinar la acción, además de esta se necesita una segunda tesis fuerte, que Habermas enuncia diciendo:

Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable⁶.

Es decir, entender un acto de habla, tanto su contenido (nivel semántico) como su fuerza (la acción que se lleva a cabo: afirmar, testimoniar, prometer, autorizar o prohibir, etc.), puede hacerse equivaler a conocer las razones con las que el acto de habla podría justificarse, así como las consecuencias que se siguen de aceptarlo para la interacción subsiguiente.

⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 369.

⁵ *Ibidem*, p. 370.

⁶ *Ibidem*, p. 382.



En relación con la primera de las tesis: la que considera que la orientación esencial de la comunicación lingüística es entenderse con otros, se ha podido observar que el término entendimiento (*Verständigung*) resulta ambiguo. En un sentido más débil, puede hablarse de entendimiento cuando las convenciones lingüísticas y lo que dice una hablante resulta inteligible para su oyente. Esta forma de entendimiento puede estar basada, meramente, en el conocimiento común de las convenciones lingüísticas. Sin embargo, para que el análisis pragmático-formal pueda proporcionar la base de fundamentación que necesita una teoría social crítica, el concepto de entendimiento ha de tener un sentido más fuerte. El entendimiento, en este segundo sentido, tiene lugar cuando el oyente conoce también las condiciones de validez del acto de habla, y cuando su aceptación del acto de habla se basa en el reconocimiento de que esas condiciones se cumplen. Habermas escribe:

[E] significado de una expresión elemental estriba en la aportación que esta hace a un acto de habla aceptable. Y para entender lo que un hablante quiere decir con ese acto el oyente tiene que conocer las condiciones bajo las que puede ser aceptado⁷.

De este modo, la segunda tesis que ha enunciado, y que vincula el conocimiento del significado de un acto de habla con el conocimiento de las razones que permitirían justificarlo, da respaldo a la primera, que defiende que la orientación de la comunicación lingüística es lograr el entendimiento. Cuando un oyente entiende un acto de habla, puede conocer y tomar una posición crítica respecto a su validez, pues conoce y puede tomar una posición crítica respecto a si se dan las condiciones que permitirían aceptarlo. Cuando esto último ocurre y el oyente acepta el acto de habla porque lo considera justificado, lo que tiene lugar es un entendimiento entre hablante y oyente que está basado, precisamente, en que hablante y oyente reconocen y aceptan la validez del acto de habla, lo que incluye tanto considerar cumplidas las razones que permiten aceptarlo como conocer las consecuencias que se siguen de hacerlo para la interacción posterior. Es así como se hace posible coordinar racionalmente la acción. Contrapuestamente, cuando las condiciones que harían al acto de habla aceptable no se dan, se tiene la capacidad de adoptar una actitud justificadamente crítica.

3. RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y DISCURSO

Como ya hemos recordado más arriba, una asunción fundamental de la teoría de la acción comunicativa es que a la comunicación lingüística le subyace una forma especial de racionalidad, a la que Habermas llama racionalidad comunicativa, que ha de diferenciarse tanto de la racionalidad epistémica (presente en el conocimiento del mundo objetivo) como de la racionalidad teleológica (orientada a fines).

⁷ *Ibidem*, p. 393. Sobre los conceptos de *entendimiento* y *acuerdo*: pp. 368-369.

La racionalidad comunicativa se manifiesta en la capacidad para entenderse con otros sobre algo en el mundo y, por tanto, con la capacidad para realizar y entender actos de habla vinculados con pretensiones de validez.

Cuando una pretensión de validez (de verdad, corrección práctica o sinceridad) resulta problematizada, el acuerdo tácito sobre la aceptabilidad del acto de habla se rompe y, con ello, la comunicación queda interrumpida. Para restaurarla se hace preciso continuar el intercambio en el nivel reflexivo y crítico del discurso, es decir, del diálogo argumentativo. Aquí, el acuerdo solo puede restablecerse a partir del reconocimiento de la fuerza del mejor argumento. A la capacidad que se pone en ejercicio en el discurso, en tanto que competencia argumentativa para justificar con razones lo dicho (y valorar críticamente esas razones), es a lo que Habermas ha dado el nombre más específico de racionalidad discursiva. Habermas escribe:

Una persona se expresa racionalmente en la medida en que se orienta realizativamente hacia pretensiones de validez: decimos que no solo se comporta racionalmente, sino que ella misma es racional, si puede dar cuenta de esta orientación hacia pretensiones de validez. A este tipo de racionalidad también la llamamos capacidad de rendir cuentas o responsabilidad [*Zurechnungsfähigkeit*]⁸.

La responsabilidad se entiende aquí como la capacidad de dar razones que puedan justificar la pretensión de validez problematizada; es decir, es la capacidad y la disposición a justificar con razones la validez (verdad, corrección práctica y sinceridad) del acto de habla realizado en primera instancia. Cada tipo de pretensión de validez corresponde a un tipo de racionalidad: epistémica, comunicativa y teleológica, respectivamente. La racionalidad discursiva aparece como la capacidad que puede integrar las otras tres formas de racionalidad, al aportar razones que pueden justificar la pretensión de verdad, de corrección práctica y de sinceridad.

Habermas ha defendido que la posibilidad de examinar críticamente las pretensiones de validez problematizadas está ya presupuesta en la propia práctica de la comunicación cotidiana. Una posible reconstrucción de su argumento es esta. Para que podamos entender un acto de habla, necesitamos conocer, primero, cuáles son las condiciones de verdad del contenido proposicional de ese acto de habla; en segundo lugar, necesitamos reconocer los presupuestos normativos que están vinculados con la relación interpersonal que el acto de habla, en tanto ilocución, pretende o puede establecer; y, en tercer lugar, tenemos que poder valorar la sinceridad de quien lo realiza. Así, se concluye la tesis ya enunciada: para entender un acto de habla, tenemos que conocer las razones que podrían aducirse a favor de su validez y que lo harían, por tanto, aceptable. Habermas añade que es precisamente la confianza que cabe poner en la capacidad de una hablante para justificar su acto de habla lo que le da a ese acto de habla su carácter de acción comunicativa y su fuerza de vínculo para la interacción posterior.

⁸ J. HABERMAS, «Some further clarifications of the concept of communicative rationality», *op. cit.*, p. 310 (mi traducción).



Una asunción importante, interconectada con la noción misma de racionalidad discursiva, es la de que la práctica de la argumentación para justificar lo que decimos transcurre sobre la base de un conjunto de presupuestos que hay que ver como inherentes a la propia práctica y, por tanto, generales e inevitables. Habermas ha concretado esta idea tomando como punto de partida la teoría de la argumentación de Robert Alexy. De acuerdo con esta reelaboración, los presupuestos normativos inherentes a la práctica de la argumentación incluyen condiciones básicas lógico-semánticas (como son las exigencias de inteligibilidad y consistencia), condiciones dialécticas de procedimiento (incluida la regla de oro: la obligación de justificar lo que se dice, cuando algún participante lo pide) y condiciones que atañen al reconocimiento y relación interpersonal de las personas que participan, y que han de garantizar que la aceptación final de un acto de habla descansa sobre el poder de convicción de las razones y que el acuerdo adoptado está racionalmente motivado (condiciones de simetría y ausencia de coacción, iguales oportunidades de participación y crítica, etc.).

Si esta caracterización es correcta, entonces las condiciones discursivas para la aceptación racional de los actos de habla problematizados imponen constricciones a las posibles normas de acción sobre las que cabría un acuerdo. Pues aquellas normas de acción que contradigan las condiciones del discurso (incluidas la obligación de justificar lo que se ha dicho, la simetría y ausencia de coacción, las iguales oportunidades de participación y crítica, etc.) incurrirían en un tipo de contradicción realizativa que las haría irracionales.

4. REVISIONES

Recapitulando lo que hemos visto, podemos destacar las siguientes ideas. El programa de la pragmática formal se orienta a una reconstrucción de los presupuestos generales e inevitables que son inherentes a la comunicación lingüística y se ponen en ejercicio en la competencia comunicativa, haciendo posible el entendimiento mutuo. Esta reconstrucción da lugar a una doble tesis: que la comunicación se orienta al entendimiento y que existe un vínculo constitutivo entre significado y validez. A su vez, esta doble tesis encuentra respaldo en la noción de racionalidad discursiva y en el argumento de que es a través de la práctica de la argumentación como se hace posible revisar críticamente y alcanzar un acuerdo sobre pretensiones de validez problematizadas, teniendo en cuenta las razones que harían aceptable el acto de habla cuestionado.

Habermas ha defendido que, a partir de esta reconstrucción pragmático-formal, se hace posible formular una teoría social crítica que está basada en la noción de acción comunicativa, entendida como la forma más fundamental de interacción personal y social. Al mismo tiempo, y en gran parte motivado por los debates que ha podido mantener y las críticas que se le han formulado, ha llevado a cabo algunas revisiones importantes de su programa. Lo que cabe preguntarse es si estas revisiones inciden de una forma sustantiva sobre el proyecto inicial, hasta el punto de cuestionar su orientación y su finalidad última. En lo que sigue, nos vamos a referir a tres revisiones importantes y al modo en que inciden en ese proyecto inicial.



4.A) NOCIÓN DE VERDAD

En *Verdad y justificación*, Habermas ha renunciado explícitamente a la noción consensual de la verdad que había defendido en sus primeros escritos. Acepta en su lugar una noción no epistémica, de acuerdo con la cual la verdad de un juicio fáctico, relativo a los hechos, depende de cómo sea el mundo y no de un acuerdo intersubjetivo basado en razones. Declara:

Verdad es un concepto que trasciende la justificación y que tampoco puede hacerse coincidir con el concepto de aseverabilidad idealmente justificada [...]. Más bien remite a condiciones de verdad que en cierta medida deben ser satisfechas por la realidad misma⁹.

Por contraposición con los juicios fácticos, la validez de los juicios prácticos en general, y en particular de los juicios y normas morales, sigue considerándose constituida por un acuerdo intersubjetivo alcanzado bajo condiciones ideales: «Por el contrario, el sentido del concepto de ‘corrección normativa’ (*Richtigkeit*) se agota en la aceptabilidad idealmente justificada. Y nosotros mismos contribuimos a la satisfacción de las condiciones de validez de los juicios y normas morales mediante la construcción de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas»¹⁰. Esta diferencia entre los procedimientos de justificación de los juicios fácticos (de los actos de habla que enuncian cuestiones sobre hechos) y de los juicios morales (de los correspondientes enunciados sobre normas de acción) parece que habría de tener incidencia en su significado: pues la diferencia sugiere que a ambos tipos de actos de habla les debería corresponder un tipo de significado diferente; o, cuando menos, que el modo de entender la verdad de un acto de habla constatativo difiere del modo en que entendemos la rectitud de un acto de habla que enuncia una norma de acción moral. Esta observación está directamente relacionada con la segunda revisión del programa de la pragmática formal a la que nos hemos referido.

4.B) LA DISTINCIÓN ENTRE UN SENTIDO DÉBIL Y UN SENTIDO FUERTE DE ACCIÓN COMUNICATIVA

En el caso particular de los actos de habla que Habermas llama regulativos (como las promesas, los mandatos o las súplicas), para entender el acto de habla las personas que se comunican han de conocer el contexto normativo que explica por qué quien habla puede considerarse autorizado u obligado a realizar una determinada acción, o por qué puede contar con la acción cooperativa de quien escucha. Habermas defiende que, en la medida en que las personas interlocutoras reconocen el mismo trasfondo normativo común, pueden aceptar los actos de habla regulativos

⁹ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, p. 273.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 273-74.





por las mismas razones y considerarlos así válidos. Sin embargo, acepta también que hay casos de actos de habla, como los imperativos «desnudos» o las meras declaraciones de intenciones, donde el entendimiento del acto de habla no depende de las razones que pueden reconocerse a partir un trasfondo normativo común, sino de que las personas interlocutoras puedan meramente reconocer la pretensión de verdad y de sinceridad de quien habla. En estos casos, quien habla no estaría comprometiéndose con la corrección práctica de acción de habla, sino tan solo con la verdad del contenido proposicional y la sinceridad de las intenciones que expresa. Habermas considera que lo que tiene lugar aquí es acción estratégica: las personas interlocutoras coordinan sus planes de acción ejerciendo influencia mutua y se orientan a las consecuencias para sus planes de acción individuales.

El análisis anterior, en principio limitado a casos de actos de habla regulativos, se generaliza al conjunto de los actos de habla cuando Habermas introduce la distinción entre dos tipos de acción comunicativa. En la acción comunicativa en sentido fuerte, las personas interlocutoras se orientan hacia un trasfondo normativo intersubjetivamente compartido que va más allá de sus preferencias personales, y al que refieren la justificación de las acciones problematizadas. En la acción comunicativa en sentido débil, se orientan solo por pretensiones de verdad (en relación con el contenido proposicional del acto de habla) y sinceridad (de las intenciones expresadas por quien habla), y el entendimiento se refiere únicamente a los hechos, o a razones que son relativas a cada agente. En la acción comunicativa débil, por tanto, quienes interactúan no esperan que otros agentes se guíen por normas y valores comunes ni que reconozcan obligaciones recíprocas. En contraposición a este tipo de acción, en la acción comunicativa fuerte las personas que interactúan se orientan además por pretensiones de corrección práctica reconocidas intersubjetivamente, y que cabe referir a las normas y valores que podrían justificar las acciones problematizadas.

Una consecuencia paradójica de esta distinción, que Habermas acepta explícitamente, es la de que actos de habla como los que ejemplifican la acción comunicativa débil: los imperativos desnudos o las declaraciones de intención unilaterales, son también actos de habla que se emplean comunicativamente, es decir, «con el propósito ilocutivo de llevar al oyente a un acuerdo racionalmente motivado»; pero en estos casos «lograr el acuerdo no alcanza aún a pretensiones de validez normativas» relativas a la corrección de las acciones¹¹. Esta consecuencia ha sido cuestionada críticamente. Por ejemplo, Cristina Lafont pregunta: «¿En qué medida puede defenderse todavía que la corrección normativa tiene el estatuto de una condición necesaria comparable a la verdad y la sinceridad para entender cualquier acto de habla?»¹². La revisión que Habermas ha aceptado parece que conlleva la aceptación de que puede haber dos tipos de razones: relativas al agente, o basadas en normas y

¹¹ J. HABERMAS, J., «Some further clarifications of the concept of communicative rationality», p. 32 (mi traducción).

¹² C. LAFONT, «Communicative action», en H. BRUNKHORST, R. KREIDE y C. LAFONT (eds.), *The Habermas Handbook*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 503 (mi traducción).

valores intersubjetivamente reconocidos, cuando se trata de establecer en qué consiste entender un acto de habla regulativo a través de las razones que podrían justificarlo.

A favor del planteamiento original de Habermas, podría aducirse que no parece alejado de una concepción inferencialista del significado. De acuerdo con la versión normativa y pragmática del inferencialismo debida a Brandom¹³, entender una preferencia es equivalente a conocer las circunstancias en que es correcto emitirla, así como las consecuencias que se siguen de hacerlo. Podría sugerirse que este inferencialismo normativo es el planteamiento que estaría más próximo al proyecto de la pragmática formal. Sin embargo, Habermas ha tomado distancia crítica con respecto a la pragmática normativa de Brandom por varias razones¹⁴, que no podemos detallar aquí. Pero parece que podría aceptarse que los actos de habla se entienden sobre la base de distintos tipos de pretensiones de validez, sin que la corrección normativa de las relaciones interpersonales así establecidas pueda considerarse en todos los casos una condición necesaria.

Cabría considerar el caso del lenguaje despectivo o peyorativo, como un caso de especial interés en el debate más reciente en pragmática. Aquí, el acto de habla se entiende precisamente porque vulnera las que, en otro caso, serían relaciones interpersonales correctamente establecidas, y en la medida en que hay un reconocimiento o aceptación social de que la preferencia tiene convencionalmente ese efecto. Al mismo tiempo, podría considerarse (utilizando un argumento paralelo al de Habermas) que el uso despectivo del lenguaje tiene un carácter «parasitario» o derivado: precisamente porque sabemos lo que es emplear un acto de habla sobre la base de relaciones interpersonales correctamente establecidas, podemos entender el tipo de vulneración que se produce en el lenguaje despectivo y otros usos abusivos.

4.C) EL PRINCIPIO MORAL REVISADO

Un requerimiento esencial del discurso, en la formulación original de la pragmática formal, es el de que las condiciones y reglas que articulan la práctica de la argumentación han de ser neutrales con respecto al contenido de lo que se discute. Cuando las personas participantes recurren a criterios de carácter sustantivo para justificar (o cuestionar) sus actos de habla, estos criterios no pueden verse como reglas del discurso. Se ha podido cuestionar si este importante requerimiento, del que dependen tanto la concepción procedimental de la racionalidad discursiva como su universalidad, se ha visto respetado en el programa de fundamentación de la teoría moral de Habermas. Pues la corrección normativa (rectitud) de los juicios morales ha de poder examinarse conforme a un criterio formal, el principio de universalidad o principio moral, cuya revisión se ha cuestionado precisamente al

¹³ R. BRANDOM, *Making it explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

¹⁴ Un estudio sistemático de esta posible interrelación es el que ha llevado a cabo Pere Fabra. Véase P. FABRA, *Lenguaje, razón y verdad*, Madrid, Marcial Pons, 2008.



considerarse que carga de contenido la nueva formulación revisada. Si esta crítica es correcta, entonces la universalidad del programa de la pragmática formal quedaría en cuestión y, con ello, la fundamentación que este programa presta a la teoría de la acción comunicativa.

Se ha podido observar que Habermas ha presentado distintas formulaciones del principio moral, lo que puede resultar extraño si se considera su importancia dentro de la filosofía moral y política de su programa. Las primeras formulaciones se encuentran en *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso*. El principio moral reinterpreta, en el ámbito de la comunicación lingüística, el imperativo categórico de Kant, para destranscendentalizarlo. Si este último principio había de permitir identificar las normas de acción susceptibles de ser universalizadas y, con ello, poder justificarse como moralmente rectas, Habermas lo ha reinterpretado del siguiente modo: «lo que en sentido moral está justificado tienen que poder quererlo todos los seres racionales»¹⁵. La primera formulación del principio de universalidad pretende incorporar esta consideración, de tal modo que «tiene que asegurarse que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una voluntad general: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en 'ley general'»¹⁶. La idea de una voluntad general la interpreta Habermas, a su vez, a través del acuerdo discursivo: es a través del acuerdo alcanzado en las condiciones exigidas por el discurso como se manifiesta la voluntad de todas las personas afectadas por la norma.

La formulación del principio moral que resulta de esta reinterpretación del imperativo categórico de Kant es la siguiente:

en el caso de normas válidas, los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos¹⁷.

Es en *Conciencia moral y acción comunicativa* donde aparece por primera vez la formulación del principio moral; se trata de una formulación equivalente a la que acabamos de citar, aunque aún no menciona explícitamente el requisito de la ausencia de coacción. Pero este requisito forma parte ya aquí de las condiciones del discurso y es un requisito formal que ha de garantizar la racionalidad de los acuerdos, en tanto en cuanto estos se alcanzan, y solo se alcanzan, a partir de la fuerza no coactiva del mejor argumento.

En *Aclaraciones a la 'ética del discurso'*, Habermas explica que, en el discurso práctico-moral,

las normas discursivamente fundadas hacen valer dos cosas al mismo tiempo, a saber, la idea (razonadamente obtenida) de que algo es en interés de todos por

¹⁵ J. HABERMAS., *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 77.

¹⁶ J. HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 83.

¹⁷ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 78.

igual, y una voluntad general que, sin represión, ha asumido y recogido en sí la voluntad de todos¹⁸.

Y, en el mismo lugar, añade:

el principio moral debe su contenido estrictamente universalista precisamente a la suposición de que los argumentos merecen una igual atención sin tener en cuenta su procedencia, es decir, *sin consideración de las personas*¹⁹.

Esta segunda observación puede interpretarse, de acuerdo con sus propias declaraciones, en el sentido de que Habermas entiende el principio moral como un principio formal de la argumentación, que ha de capturar el punto de vista imparcial. Lo que no se tiene en consideración son los intereses particulares de cada persona, pero sí lo que está en el interés de todas ellas por igual. Lo explica como una operacionalización, en relación con las normas morales, de un principio más general al que denomina el principio del discurso. El principio del discurso formaría parte de los presupuestos generales e inevitablemente presentes en la comunicación lingüística. Su formulación, en *Facticidad y validez*, es:

D: Válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que pudieran resultar afectados por ellas podrían prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales²⁰.

Si el principio D puede considerarse inscrito en las estructuras de la comunicación, es porque «el principio mismo se funda en las relaciones simétricas de reconocimiento inscritas en las formas de vida comunicativamente estructuradas»²¹. Lo que diferencia al principio moral de este principio discursivo es que el primero incorpora el sentido universalista de la validez de las normas morales, al exigir que puedan ser aceptadas por todos los afectados en un discurso racional en el que se han tomado en consideración los efectos que esas normas tendrían para los intereses de cada uno de los afectados. Habermas escribe:

Pues el principio moral solo resulta de una especificación del principio general del discurso para aquellas normas de acción que solo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos²².

Hasta aquí, en la autocomprensión de Habermas, los requerimientos del principio moral son estrictamente formales. Desde su primera formulación en *Conciencia moral y acción comunicativa*, este principio trata de capturar formalmente

¹⁸ *Ibidem*, p. 274.

¹⁹ *Ibidem*, p. 317.

²⁰ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 172.

²¹ *Ibidem*, p. 174.

²² *Ibidem*, p. 173.



exigencias generales de racionalidad y de imparcialidad; pero su formulación no entraña obligaciones morales concretas ni un contenido sustantivo concreto. Por ello, Habermas considera que debería verse más bien como un principio argumentativo –que, sorprendentemente, compara con la aplicación que Toulmin hace del principio de inducción–. Esta comparación sugiere que Habermas entiende la función del principio moral como una de generalización, permitiendo pasar de la consideración de los intereses en juego de las personas afectadas a la formulación de una norma relativa a cómo deben regularse los intereses de las personas afectadas en general.

Como ya hemos tenido en cuenta, al formular las bases de su proyecto de pragmática formal Habermas diferenciaba tres usos del lenguaje, vinculados con las tres pretensiones de validez ya tratadas. Los actos de habla regulativos subsumían todas aquellas acciones de habla cuya pretensión de validez era la corrección práctica: esta pretensión se refiere, preminentemente, a las normas y valores que regulan las relaciones interpersonales y sociales. Cuando esta pretensión de corrección práctica resulta problematizada, no parecía hacer distinción entre el discurso moral y el discurso práctico de otro tipo.

Joseph Heath ha observado²³, críticamente, que esta comprensión unificadora del discurso práctico se ha visto revisada a partir de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, especialmente en *Facticidad y validez*. En efecto, es en esta última obra donde Habermas ha diferenciado, dentro del discurso práctico, los discursos ético-político, jurídico y práctico en un sentido más restringido, del discurso moral en sentido estricto. La crítica de Heath se dirige, en particular, a la distinción introducida por Habermas entre lo ético y lo moral. A su juicio, Habermas establece esta distinción añadiendo al discurso moral el requerimiento de que las normas moralmente rectas sean aquellas que se acuerdan teniendo en cuenta *los intereses de todos por igual*, o aquellas que resultan ser *igualmente buenas* para todos los afectados. Con ello, el principio moral pasaría de exigir meramente la consideración del interés de todos los afectados a exigir además que las normas resultantes estén *igualmente* en el interés de todos ellos. Pero esta sería una condición adicional, de carácter sustantivo, que no puede derivarse meramente de las condiciones de simetría exigidas por la aplicación del principio del discurso. Con esta revisión, Heath concluye que Habermas ha imposibilitado la fundamentación que estaba originalmente prevista en su proyecto.

5. DISCUSIÓN

La crítica de Heath es paralela a la de Lafont, aunque de orientación opuesta. En ambos casos, identifican una dificultad surgida en el programa de fundamentación de Habermas, precisamente, al introducir una revisión sustantiva que, en su opinión, cuestionaría la coherencia y viabilidad del programa. Sus orientaciones se

²³ J. HEATH, «Rebooting discourse ethics», *Philosophy and Social Criticism*, 40(9), 2014, pp. 829-866.





pueden considerar opuestas porque, en el caso de Heath, cuestiona la diferenciación entre lo ético y lo moral, junto con la caracterización de lo moral a partir de un principio que exige haber tenido en cuenta los intereses de las personas afectadas *por igual*. Defiende que, de este modo, Habermas ha introducido un requerimiento sustantivo que imposibilita verlo como un presupuesto formal inserto en las estructuras de la comunicación. Lafont cuestiona la escisión introducida por Habermas entre la pretensión de verdad y la pretensión de corrección normativa, así como la distinción entre dos tipos de acción comunicativa –y, con ello, entre dos tipos de validez práctica–. De ello se sigue que puede haber entendimiento sin que las relaciones interpersonales invocadas se justifiquen por estar correctamente reguladas (como es el caso de los imperativos desnudos y las declaraciones de intención unilaterales). Y se sigue también que las referencias al mundo social y humano dependen de los acuerdos alcanzados y no de un mundo que, como tal, constituya una instancia objetiva e independiente de esos acuerdos²⁴. Al mantenerse fiel a esta última idea, la pretensión de Habermas de ofrecer una teoría de carácter universal, así como su defensa de la racionalidad de las normas prácticas de acción, quedarían amenazadas.

Sugiero que la solución que Lafont ha propuesto para esta dificultad puede verse como una respuesta a la crítica de Heath. Pues la solución propone que, en el discurso argumentativo sobre normas morales de acción, quienes participan en él han de orientarse también por el presupuesto formal de un único mundo objetivo que es el mismo para todos y que no puede identificarse con sus distintas interpretaciones; esta referencia externista a un único mundo objetivo incluye el presupuesto de que las personas afectadas por la norma «comparten aquellos intereses y necesidades básicos que son precisos para mantener sus vidas en tanto seres racionales»²⁵. Lafont argumenta, convincentemente, que de esta forma es posible mantener la pretensión de objetividad e incondicionalidad de las normas morales de acción. Frente a la crítica de Heath, que le imputa a la formulación del principio moral un carácter sustantivo por su apelación a la *igual* consideración de todas las personas afectadas por la norma, cabe oponer que el principio solo fuerza a asumir este presupuesto formal de la existencia de necesidades e intereses humanos básicos, sin que como tal tenga que considerarse una formulación sustantiva.

Es importante recordar aquí que, en el marco del proyecto de Habermas (como lo era en el de Rawls), moralidad y justicia se identifican. El principio moral, en cualquiera de sus versiones, es un principio de justicia, cuyo ámbito de aplicación son aquellas normas (y solo aquellas normas) que han de regular las relaciones interpersonales rectamente y desde un punto de vista imparcial. En otro lugar²⁶ he

²⁴ Véase C. LAFONT, «Moral objectivity and reasonable agreement», *Ratio Juris* 17(1), 2004, pp. 27-51.

²⁵ C. LAFONT, «Moral objectivity and reasonable agreement», *op. cit.*, p. 30 (mi traducción).

²⁶ C. CORREDOR, «Norms in deliberation: the role of the principles of justice and universalization in practical discourses on the justice of norms», *Studies in Logic, Grammar, and Rhetoric*, 55(68), 2018, pp. 11-29. Véase también C. CORREDOR, «Razón, justicia, legalidad y legitimidad», en D. GAMPER y C. UNGUREANU (eds.), *Jürgen Habermas*, Buenos Aires, Katz y Eudeba, 2019.

defendido que el principio moral de Habermas, al igual que el principio de justicia de Rawls, en el contexto de deliberaciones reales en las que quienes participan tratan de llegar a un acuerdo sobre la adopción de una norma justa, tienen el carácter de *mandatos de optimización*. Así entendidos, retienen un valor regulativo que no puede retrotraerse al de las reglas instrumentales de la argumentación orientada a resolver diferencias de opinión. Sin embargo, el principio moral adquiere también en el programa de Habermas el valor de un *mandato categórico*: desde un punto de vista normativo y abstracto, está definiendo en qué consiste que una norma sea justa. Este doble valor, de mandato regulativo en el discurso práctico sobre normas de acción y de mandato categórico en la definición de la justicia, explica las tensiones que se generan dentro del programa de Habermas.

No hay duda de que las tres revisiones que ha llevado a cabo Habermas inciden, en particular, en su programa de fundamentar la acción social y la justicia en una pragmática formal de la comunicación. Es esencial para este programa que Habermas pueda mostrar, de manera convincente, cómo en las estructuras formales de la comunicación lingüística están presupuestas ya las condiciones de una interacción igualitaria, libre de coacciones y guiada por igual consideración y respeto a los intereses y necesidades de cada persona que participe en ella. Habermas considera que estas condiciones se encuentran en el discurso: en los intercambios argumentativos donde se examinan críticamente, a través del intercambio de razones, las pretensiones de validez que han resultado problematizadas. Aquí, la orientación hacia la fuerza del mejor argumento puede garantizar un punto de vista imparcial respecto a los intereses individuales y, de este modo, un acuerdo final que solo dependa del convencimiento sin coacción de quienes participan. En el discurso, la orientación de las personas que participan en él es, y solo puede ser, una orientación al acuerdo basado en la fuerza de las razones.

Fuera de este ámbito argumentativo, en el ámbito de la comunicación informal, Habermas ha defendido que las condiciones para una interacción igualitaria y libre de coacción están ya presupuestas en la acción comunicativa. Aquí, cuando quien habla se orienta hacia el entendimiento con otros sobre algo en el mundo, con sus actos de habla contrae una responsabilidad ante las personas interlocutoras, en una triple dimensión: se hace responsable de la verdad del contenido de lo que dice; también se responsabiliza de la corrección normativa de la interacción que está estableciendo a través, precisamente, de sus actos de habla; y, finalmente, adquiere un compromiso de sinceridad. La aceptación por parte de Habermas de que puede haber acción comunicativa débil, en la cual quien habla no se hace responsable de la corrección normativa de la interacción (aunque sí de la verdad y sinceridad de lo que dice), rompe la coherencia de su proyecto. Pues haría falta mostrar que tanto los casos de acción estratégica como los de acción comunicativa débil son casos que cabe considerar derivados, en el sentido de que solo es posible entenderlos cuando se sabe lo que es emplear el lenguaje comunicativamente en sentido fuerte, orientándose al acuerdo que puede establecerse sobre el reconocimiento de pretensiones de validez.

Los casos de acción comunicativa débil representan, por ello, un desafío problemático para la coherencia del programa. Al menos en estos casos, tanto las razones que podría dar quien habla para defender la validez de su acto de habla como las



consecuencias que se seguirían para la interacción posterior no necesitan ser razones válidas también para las personas interlocutoras; con ello, el habla pierde su fuerza de vínculo para la interacción posterior, si esta interacción ha de basarse en un acuerdo alcanzado a partir del reconocimiento de la validez de dicho acuerdo. Una idea que subyace al proyecto de la pragmática formal, y que Habermas llega a formular en algún momento, es la de que nuestros actos de habla se vaciarían de significado si no pudiéramos fiarnos tanto de quien habla (de que podrá hacer efectivas las pretensiones de validez vinculadas con su acto de habla) como de que de su emisión se seguirán determinadas consecuencias para la interacción. Por ejemplo, una afirmación es aceptable y tiene significado si podemos confiar en que quien la hace cree lo que afirma, y en que, si se lo pidiéramos, podría aportar los datos, razones, etc., que justifican su afirmación. También es esta confianza la que permite que, si aceptamos la afirmación sin problematizarla, podamos aducirla como base argumentativa para nuevas conclusiones. Del mismo modo, entendemos y consideramos aceptable una petición si podemos confiar en que quien la hace expresa sinceramente una necesidad o deseo; y, así mismo, podemos confiar en que, si la petición nos parece aceptable y en consecuencia asumimos el compromiso o responsabilidad que nos transfiere, la conducta de quien hizo esa petición será después consistente. Análogamente, en el caso de un testimonio o una confesión, la entendemos si conocemos qué compromisos y responsabilidades, y así mismo qué conductas subsiguientes, conlleva la aceptación del acto de habla.

La distinción entre una acción comunicativa débil y otra fuerte introduce una diferenciación que repercute, en particular, sobre los actos de habla que Habermas ha llamado regulativos. Como resultado de esta distinción, quienes participan en intercambios comunicativos no necesitan presuponer en todos los casos un trasfondo de relaciones interpersonales y sociales correctamente ordenados; el entendimiento por medio del lenguaje es posible sin que haya garantía de que quien habla pretende establecer una relación interpersonal normativamente correcta, y sin que podamos fiarnos de las consecuencias que la aceptación del acto de habla tendrá para la interacción posterior. Esto, sin embargo, parece ser equivalente a vaciar a ese acto de habla de significado; no impide la comunicación y la interacción, pero sí dificulta que esa interacción esté basada en relaciones de confianza mutua y aceptación de la validez del habla, como requerían las condiciones de la acción comunicativa.

Esta conclusión parece pesimista con respecto al proyecto inicial de Habermas. Hay, sin embargo, algún margen para integrar la acción comunicativa débil en el marco de la teoría de actos de habla. Ya en *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin observó que los actos de habla pueden resultar desafortunados de dos maneras distintas: pueden ser desacertados, o pueden ser abusivos. Un desacierto tiene lugar cuando no se respetan las condiciones de procedimiento que determinan que la emisión del acto de habla tenga un determinado efecto convencional, que dé lugar a una determinada acción. En estos casos, el acto de habla resultará nulo o vacío. Por ejemplo, son casos de desacierto una orden dada cuando la persona que la emite carece de la autoridad requerida, o una sentencia judicial pronunciada sin atenerse a la legalidad. Un acto de habla es abusivo cuando las condiciones que no se cumplen no afectan al procedimiento, sino a las actitudes que cabe esperar que tengan (o que



el procedimiento prevé que han de tener) las personas que participan en la interacción. En estos casos, sin embargo, el acto de habla no es nulo ni vacío, y la acción correspondiente puede verse realizada; pero habrá de considerarse desafortunado o fallido en este sentido. Por ejemplo, una promesa insincera crea, en efecto, una responsabilidad o compromiso por parte de quien la hace hacia las personas interlocutoras; pero la falta de voluntad de cumplirla resulta en un abuso, pues se estará defraudando la confianza legítima que esas personas han puesto en el hablante.

Mi sugerencia es que los casos de acción comunicativa débil podrían analizarse como casos de infortunios en este segundo sentido. Un imperativo desnudo, que no pretenda orientarse a una relación interpersonal correctamente ordenada (porque esté basado, por ejemplo, en la coacción o la fuerza), podría tener el efecto esperado de transferir una obligación, así como guardar una relación de correspondencia con los hechos (en relación con la viabilidad de la acción que se demanda) y expresar sinceramente el deseo del hablante. Pero el carácter ilegítimo de la relación interpersonal así establecida hace que el acto de habla resulte en un infortunio abusivo. Análogamente, si un gobernante autoritario afirma algo en relación con algún hecho en el mundo objetivo, no podrá esperarse de él que asuma la responsabilidad de justificar con razones su afirmación si sus gobernados se lo pidieran; esto no hace que la afirmación resulte nula o vacía, ni impide que se entienda como una afirmación sobre hechos; este sería su efecto ilocutivo. Pero debería analizarse como un caso de infortunio abusivo, pues el hablante no ha asumido la responsabilidad de justificar con razones lo dicho, que va vinculada con ese acto de habla; se hace, así, susceptible de una doble crítica: pues el acto de habla resultará irracional, además de abusivo.

6. CONCLUSIÓN

Hemos examinado tres importantes revisiones que Habermas ha introducido en el curso del desarrollo de su programa de fundar una teoría crítica social en las estructuras pragmáticas de la comunicación. Estas revisiones afectan a la noción de verdad, a la distinción entre una acción comunicativa fuerte y otra débil, y a la separación entre lo ético y lo moral. Hemos tenido en cuenta también las críticas de Cristina Lafont y Joseph Heath, quienes han defendido que, como consecuencia de las revisiones llevadas a cabo por Habermas (en relación con distintos aspectos y por distintas razones), su programa original de fundamentación ha perdido coherencia y ha visto amenazada su viabilidad.

Aquí hemos tratado de dar respuesta a la crítica de Heath teniendo en cuenta, precisamente, la sugerencia de solución de Lafont. Y, en relación con la dificultad que supone para el programa de la pragmática formal el desdoblamiento entre dos tipos de acción comunicativa, hemos sugerido que la teoría de actos de habla puede ofrecer una explicación y evitar así la supuesta dificultad que esta distinción crearía.



EL DEBATE DE JAVIER MUGUERZA CON JÜRGEN HABERMAS

(A PROPÓSITO DE LA RELACIÓN IUSPOLI(É)TICA
ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD)

Pablo Ródenas Utray

Universidad de La Laguna

prodenas@ull.edu.es

RESUMEN

Se explora en este trabajo el debate filosófico entre Muguerza y Habermas, a partir del encuentro de ambos en el verano de 1994 en Madrid. Para ello se interpretan y apostillan algunos de los aspectos medulares de sus respectivos pensamientos éticos y jurídicos, tanto en sus acuerdos como en sus desacuerdos. El texto se centra en la controversia entre dos de sus tomas de posición, en apariencia irreductibles. A saber, la «primacía de la conciencia moral del individuo», defendida por Muguerza, y la «primacía de la ley jurídica de la sociedad», preconizada por Habermas. El trabajo concluye sugiriendo un tercer enfoque, que metódicamente atempere la controversia, en referencia a la dualidad del «individuo» constituido en-relación-intra-societal, y la «sociedad» instituida por individuos-en-inter-relación.

PALABRAS CLAVE: Habermas, Muguerza, ética discursiva, individualismo ético, filosofía jurídica, consenso, disenso, iuspoli(é)tica.

JAVIER MUGUERZA'S DEBATE WITH JÜRGEN HABERMAS

(ABOUT THE *IUSPOLI(É)TICA* RELATIONSHIP BETWEEN INDIVIDUAL AND SOCIETY)

ABSTRACT

This paper explores the philosophical debate between Muguerza and Habermas, starting with the meeting of the two in the summer of 1994 in Madrid. To this end, some of the core aspects of their respective ethical and legal thoughts are interpreted and apostilled, both in their agreements and in their disagreements. The text focuses on the controversy between two of their apparently irreducible positions. Namely, the “primacy of the moral conscience of the individual”, defended by Muguerza, and the “primacy of the legal law of society”, advocated by Habermas. The paper concludes by suggesting a third approach, which methodically tempers the controversy, in reference to the duality of the “individual” constituted in-intra-societal relationship, and the “society” instituted by individuals-in-inter-relationship.

KEYWORDS: Habermas, Muguerza, discursive ethics, ethical individualism, legal philosophy, consensus, dissent, *iuspoli(é)tica*.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.03>

REVISTA LAGUNA, 50; julio 2022, pp. 65-100; ISSN: e-2530-8351





Nos situamos en este trabajo frente a Javier Muguerza, uno de los mejores filósofos morales del mundo hispano de la segunda mitad del siglo xx, apostado ante Jürgen Habermas, a su vez uno de los más grandes filósofos sociales de los ámbitos germano y anglosajón, por no decir del mundo entero. Ambos se encontraron en 1994 en un diálogo general y pormenorizado sobre la obra de este último –recién cumplidos los sesenta y cinco años y a punto de jubilarse y pasar a profesor emérito–, diálogo que se realizó en los cursos de verano de la Universidad Complutense. La conferencia inaugural de Habermas se tituló «El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia», en consonancia con el volumen que había publicado poco antes, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. De ese gran libro de 1992 puede decirse –tal y como escribe Stefan Müller-Doohm en su biografía– que «el primer plano lo ocupa la cuestión de cómo hay que concebir un ensamblaje de democracia y Estado de derecho a través del sistema de los derechos, de tal modo que no quepa servirse del Estado de derecho para enfrenarlo a la democracia ni a la inversa»¹.

Pues bien, en aquella ocasión el conjunto de la obra habermasiana fue analizada y comentada por José Antonio Gimbernat, que a su vez se encargó de organizar aquel curso y de editar el libro que lo recoge, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (1997)², en compañía de una nómina filosófica de lujo: Thomas McCarthy, Lutz Wingert, Ignacio Sotelo, Fernando Vallespín, Albert Wellmer, Cristina Lafont y el propio Muguerza. El diálogo, que duró una semana, fue cerrado con unas «Consideraciones finales» del propio Habermas centradas casi exclusivamente en su réplica a Muguerza, cuyo borrador de conferencia le había sido dado a conocer con anterioridad (también respondió en breve a McCarthy en la disputada cuestión de la llamada «única respuesta jurídica»). El propósito de estas líneas es, pues, recordar (muchas veces recogiendo las propias palabras de ambos interlocutores) y al tiempo apostillar aquel «porfía» entre un «zorro» y un «erizo» –que fue tan memorable como luego relegada–, puesto que sigue siendo crucial para el filosofar del presente.

Habermas en su conferencia inicial defendió la idea de que el vínculo conceptual entre el Estado de derecho y la democracia se fundamenta en el derecho moderno, siempre y cuando el derecho se base en la igual autonomía, privada y pública, de toda la ciudadanía, y no en un supuesto «derecho superior». En síntesis se podría decir que la tesis de Habermas establece *la primacía de la ley jurídica de la sociedad frente a la conciencia moral del individuo*, que es una tesis que asoma por debajo de la cuidada ambigüedad con que la recubre en *Facticidad y validez*. Diré entonces que más que una tesis podría ser una prolija preferencia teórica y tal vez también una actitud práctica. Muguerza, por su parte, apenas si se refirió en su conferencia a ese libro, ni tampoco a lo expuesto *in situ* por Habermas sobre la

¹ Una buena exposición de la trayectoria vital e intelectual del pensador germano es la de Stefan MÜLLER-DOOHN, *Habermas. Una biografía*, publicada en alemán en 2014 y en español en 2020.

² El curso de 1994 en El Escorial –con la conferencia de Habermas incluida, en traducción de Gimbernat– se publicó en 1997. Un año antes se había publicado en alemán como capítulo 10 de *La inclusión del otro* (para la versión española, de 1999, se usó una nueva traducción).

potencia fundamentadora del derecho, sino que se centró en presentar –bajo el título «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?»– algunas de las objeciones que desde tiempo atrás venía haciendo a la filosofía del consenso discursivo habermasiano desde la filosofía del disenso moral que él suscribía³, todo ello con un *fair play* de muy alto nivel entre los dos pensadores. Podría decirse entonces que su tesis, por el contrario, establece *la primacía de la conciencia moral del individuo ante la ley jurídica de la sociedad*, algo que más que una tesis es también una preferencia y actitud que mantendrá de manera consciente y explícita frente a Habermas. De esta manera, el diálogo y la controversia quedaban servidos⁴.

Así pues, las cuestiones que intentaremos explorar en el amplio marco de una crítica a algunos excesos de la filosofía habermasiana se ciñen a esas dos «tesis» (ya sean «preferencias» y/o «actitudes»), en apariencia contrapuestas. Se trata de preguntarnos ¿cómo justifica Habermas en su obra la primacía de la ley societal?, ¿de qué manera la impugna Muguerza en nombre de la conciencia individual? y ¿puede establecerse una ligazón entre ambos enfoques sin caer en el predominio de uno sobre otro o, por el contrario, en un eclecticismo teórico que sería inadmisibile? La respuesta a lo principal de cada una de estas cuestiones será por mi parte afirmativa, aunque será crítica en aspectos derivados, dado que ambas tesis son muy valiosas en sí mismas –y, por tanto, necesarias para comprender la irreductible dualidad individuo/sociedad–, pero siempre y cuando ambos enfoques posicionales se desplacen hacia un tercer enfoque situacional que los abarque⁵.

LA DISCURSIVIDAD COMO MARCO POSTMETAFÍSICO COMPARTIDO

Decía Manuel Sacristán (y alguna vez así lo escribió) que «en filosofía, el matiz es concepto». En la discusión entre Javier Muguerza y Jürgen Habermas la cuestión debatida parece de entrada solo de *matices*, pero de salida resultó ser una controvertida cuestión *conceptual* de alta densidad filosófica que con creces satis-

³ En *Desde la perplejidad*, de 1990 (y también en la versión inglesa reducida, *Ethics and Perplexity*, de 2004), Habermas es después de Kant el autor más citado y, desde luego y con mucho, el más comentado y discutido. Ya antes, en *La razón sin esperanza*, de 1977, Muguerza había dedicado un capítulo a Habermas.

⁴ Por supuesto, ninguno de los dos, que yo sepa, expresó con tanta contundencia y sencillez (o simplismo, según se quiera ver lo que digo) el rasgo fundamental que he planteado para caracterizar el acento principal de sus concepciones de la relación de moralidad y legalidad. El mismo Habermas, sin embargo, escribió en el «Epílogo a la cuarta edición» de *Facticidad y validez* que «un autor solo se entera de lo que ha dicho con su texto por la respuesta de los lectores». Por su parte, Muguerza, como lector e interlocutor de Habermas, trató de facilitar ese entendimiento entre ambos desde el diálogo, al margen de que no creyese viable el acuerdo respecto a la primacía del derecho societal sobre la moral individual.

⁵ Véanse mis textos de 2004 y 2012 «Defensa de la poli(é)tica», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 30 y «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista (Una tentativa de filosofía política de la moral y el derecho)», en *Laguna. Revista de Filosofía* 30, ambos disponibles en Internet.



facía el *dictum* sacristaniano. Mi versión completa del lema, lo adelanto, vendría a decir que «en filosofía teórica, el matiz es concepto, y en filosofía práctica, concepto y compromiso». Este es el caso de ambos pensadores, que aspiraban a que sus ideas pudieran tener concreciones mundanas y no se circunscribiesen solo al supramundo de la «comunidad de los santos». Y esto a pesar de que uno y otro sabían bastante bien –sin hacerse falsas ilusiones– que «entre el dicho y el hecho hay un trecho».

EL COMPROMISO PÚBLICO EN EL FILOSOFAR DISCURSIVO

Empecemos, pues, por el compromiso público de ambos filósofos. En la magnífica conferencia de Ignacio Sotelo «El pensamiento político de Jürgen Habermas», recogida en el libro editado por Gimbernat, queda bien explicitado el *compromiso público* del germano frente al nazismo y la muy contaminada filosofía heideggeriana, que se acompañó del inicio de una reflexión filosófica continuada –a la vez académica y crítica, «reformista radical», como ha dicho en ocasiones–, que le distanciará de forma progresiva no solo del radicalizado movimiento estudiantil de los sesenta, sino también y poco a poco de la dialéctica solo negativa de los primeros filósofos frankfortianos, como asimismo de la empobrecida filosofía marxiana y de algunas de las concepciones más avejentadas de la muchas veces gobernante socialdemocracia alemana. No han sido pocos los sinsabores y las críticas recibidas (por la derecha y por la izquierda) que en su país, no tanto fronteras allende, le han acarreado sus constantes tomas de posición e intervenciones públicas.

En este país, por su parte, Javier Muguerza vivió una situación en cierto modo parecida, aunque mucho más difícil, dado que la vida, y no digamos ya el compromiso público y el filosofar académico, dista mucho –muchísimo– de ser igual en el marco de una democracia que en una dictadura. Baste recordar que por su oposición al régimen franquista tuvo que pagar un alto precio (desde el encarcelamiento hasta los intentos de silenciamiento). Sus pronunciamientos no fueron pocos, pero más como ciudadano resistente ante una administración corrupta y represiva –siempre como «compañero de viaje» (como gustaba decir) de todo tipo de causas justas– que como analista filosófico-político. Como en una señalada ocasión tuve la posibilidad de dar cuenta de una parte de su trayectoria académica y vital no me extenderé ahora en ello. Tan solo recordaré como botón de muestra que, cuando aterrizó semideportado en Canarias, «en solo un curso encandiló a estudiantes y profesores de toda la Universidad de La Laguna: sus informadas clases, sus abarrotadas conferencias, su impulso al innovador Seminario interdisciplinar, su apoyo decidido a las víctimas de todas las tropelías que por entonces eran habituales, dentro y fuera de la Universidad, y, por encima de todo, su lengua insobornable y su entereza democrática causaron una sensación entonces que todavía hoy es recordada con rendida admiración»⁶.

⁶ Comenté una parte de su peripecia pública y académica cuando la Universidad de La Laguna le investió como doctor *honoris causa* en 2007 (véase «Javier Muguerza en Canarias (El



Para el caso de Habermas pondré solo el ejemplo de su repulsa del nazifascismo. La inercia antiautoritaria y antidogmática de su compromiso público le llevaron –desde aquel primer momento hasta la presente actualidad–, con modulaciones a lo largo del tiempo, a cuestionar la Alemania de la posguerra, dado que –como escribió Sotelo– se trata de un país que «ha rehuido sistemáticamente hacer explícita la tradición intelectual que desemboca en el fascismo, así como ha evitado con muy pocas excepciones (la más sobresaliente, la del digno Karl Jaspers) una confrontación directa con las causas y consecuencias del nazismo» (pág. 161 del libro editado por Gimbernat). Habermas, en 2001, mucho después de su participación crítica en la «disputa de los historiadores» (en 1986, cuando algunos de ellos trataron de blanquear al nacionalsocialismo), todavía continuaba insistiendo en que «las heridas del holocausto seguían abiertas», como recogió una información de *El País* (15-10-2001). Por entonces, al recibir el Premio de la Paz de la Asociación de Libreros y Editores de Alemania, en la Paulskirche de Fráncfort, dijo que lo más inquietante era «la irreversibilidad de los sufrimientos del pasado –la injusticia infligida contra personas inocentes, que fueron maltratadas, degradadas y asesinadas–, sin que el poder humano pueda repararlo»⁷.

Sin embargo, a pesar de sus intermitentes contribuciones al debate comprometido en esta y otras muchas cuestiones públicas, Habermas no se desvió del desarrollo persistente de su proyecto filosófico a partir de sus propias intuiciones y conceptualizaciones. Dado que su realización se ha extendido durante más de seis décadas, las inflexiones y cambios no han sido pocos (incluidos el «giro ético» y el posterior «giro jurídico»). En este sentido, somos partidarios de interpretar que la obra que va desde los primeros ochenta a los primeros noventa –es decir, desde la «primera» madurez a la «plena» madurez, o desde *Teoría de la acción comunicativa* a *Facticidad y validez*– ha de ser la guía definitiva para estudiar el conjunto de su pensamiento, excepto en los casos en que los textos anteriores sean valorados en sí mismos y en relación con momentos históricos y a temáticas concretas, como pueden ser entre otros *Historia y crítica de la opinión pública* (1961), *Conocimiento e interés* (1968) y *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973). Lo mismo cabe decir para los textos posteriores, ya en el nuevo siglo⁸.

legado de una lección moral)», *Laguna. Revista de filosofía* 22, pp. 13-22, 2008). Esa *laudatio* antecedió a la intervención del propio Muguerza «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)», pp. 23-33).

⁷ En ocasión de la aceleración de las perspectivas de reunificación alemana, Habermas terminó por manifestarse «contra el alemanismo» –como lo llama Müller-Doohm–, entendida esa actitud como rechazo del resurgimiento de las viejas pretensiones de unidad étnica y hegemonía nacionalista en Europa (¿cómo contrasta esta actitud con las de nuestra intelectualidad doméstica –y domesticada–, casi incapaz de pronunciarse contra la epidemia de desfasado «españolismo» actualmente en alza en España!).

⁸ Por eso, en ocasiones sus tardíos prólogos, epílogos y textos aclaratorios o de síntesis adquieren un gran valor interpretativo.



Con los años, Jürgen Habermas se vio impelido a salir una y otra vez de sus zonas de confort interpellando a muchos pensadores, cultivando otras disciplinas filosóficas y rectificando sus puntos de vista. Por ejemplo, además de su propia filosofía de la sociedad (con incorporaciones y articulación de muy variadas teorías sociológicas) y de sus ensayos políticos (realizados en coyunturas muy diversas del mundo occidental), ha investigado la historia de la filosofía moderna (desde su propia tematización, en el marco de la «inacabada» modernidad), la filosofía del lenguaje (a partir de la pragmática y de las teorías de la comunicación y la argumentación), la filosofía de la moral (como ética discursiva o «teoría discursiva de la ética», que es como prefiere llamarla) y, finalmente, como colofón del proyecto, la filosofía del derecho (en tanto que teoría discursiva del derecho, que incluye la democracia y el Estado democrático de derecho, en un «giro jurídico» que aquí tendremos muy presente)⁹.

Todo ello lo agavillará en un conjunto de textos casi inabarcable, con fuertes tendencias –como se ha dicho– «a la oscuridad y al hermetismo»¹⁰, ciertamente de escritura algo descuidada y desmesurada (sobre todo si se la compara con la más refinada y menos abundante de Javier Muguerza), que no obstante le ha servido –al margen de los muchos reconocimientos y premios recibidos– para ser considerado el «Hegel de nuestro tiempo». En nuestro contexto filosófico no hay opción de más garantía para caracterizar el núcleo de la red de aportaciones habermasianas que hacerlo con palabras del propio Javier Muguerza. Escribió este allá por el año 1986: «con Habermas, la ‘teoría crítica’ romperá con el paradigma de la filosofía de la conciencia y, por ende, con el modelo teórico y práctico de la relación sujeto-objeto, que pasará a ser sustituido –dentro ahora del paradigma de la filosofía del lenguaje– por un modelo en que las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones entre sujetos; y ello acabará dando pie a una transformación del ‘pensamiento utópico’ que lo enderece a interesarse por la utopía de la comunicación»¹¹.

Significa esto que la base en la que se sustenta el proyecto postmarxista habermasiano consiste en un arduo *desplazamiento* problemal, disciplinar y metodológico. El abandono de la filosofía del sujeto-objeto, concebida al estilo de la filosofía prekantiana y kantiana, es sustituido por una filosofía de los sujetos, pensados

⁹ Las permanentes tomas de postura de Habermas en asuntos políticos, analizando y teorizando muchas cuestiones relevantes, al modo de los «zorros» filosóficos (por ejemplo, la esfera pública, el capitalismo tardío, la democracia deliberativa, el Estado de derecho...), no le llevaron hacia una filosofía política que arrancase de su filosofía de la sociedad y se desarrollase en paralelo a su filosofía de la moral y del derecho (algo similar ocurrió con Muguerza, con la diferencia de que en su caso hubo una abstención consciente y voluntaria, que es una actitud más propia de un «erizo» filosófico que respeta los propios límites disciplinares que se ha autoimpuesto).

¹⁰ Al decir de Stefan Müller-Doohm. En cierta ocasión también Javier Muguerza se refirió con cierta mordacidad a «su inmoderado afán de figurar en todas las procesiones sin por eso dejar de repicar en ninguna de ellas» (véase «Ética y metafísica», de 2009, p. 36).

¹¹ En *Desde la perplejidad*, 1990, pp. 630-31, anticipado como «Prólogo» al libro de Adela Cortina sobre la Escuela de Fráncfort (1986, p. 12).

en interacción comunicativa y lingüística. Se da un paso desde la relación discursiva sujeto-sujeto hacia la construcción normativa de la razón pública en el ámbito preferente de la sociedad¹². En vistas a nuestro debate, significa también que Javier Muguerza, por entonces filósofo postanalítico y también buen conocedor del giro lingüístico, tenía sus propias y buenas razones para coincidir con el desplazamiento paradigmático de Habermas¹³. Pero para concretarlo en su propio pensamiento ético, el referido a la moral «personal» con derivación a la moral «transpersonal» (la moral «interpersonal» y la «impersonal»)¹⁴. No está ahí, pues, el nudo de la discrepancia en el debate de ambos filósofos.

Sin embargo, Jürgen Habermas, al pretender desarrollar la discursividad desde el giro de la subjetividad a la intersubjetividad en todos los espacios disciplinares a su alcance, incrustó la racionalidad práctica en la dialéctica de la interacción humana, situando a esta en el centro de su universo conceptual, pero, ¡ay!, concibiéndola –en exclusiva– como acción comunicativa desplegada solo en el mundo societal (e invalidándola –casi podría decirse– como acción concienzial realizada de forma discursiva desde el mundo individual). Es aquí donde aparece la «limitación», finalmente acentuada en el «giro jurídico» habermasiano, que dará pie a la divergencia de Javier Muguerza, que precisamente por eso elige convertir al filósofo germano en el principal interlocutor de sus diálogos¹⁵.

¹² Otra cosa es que mientras la sociedad se convierte en el gran objeto de estudio de Habermas, el individuo deje de serlo (una opción que no dejará de acarrear consecuencias indeseables). Juan Carlos Velasco, el mejor de los intérpretes jóvenes de Habermas en el mundo hispano, no ha dejado de reconocer que «de la noción *situación ideal de habla*, clave en el pensamiento habermasiano, resulta criticable no tanto su carácter excesivamente irreal, sino que descansa en un perfil extremadamente empobrecido de los sujetos individuales» (en *Para leer a Habermas*, de 2003, p. 46).

¹³ En fecha relativamente temprana Muguerza escribió bajo un título tan significativo como el de «La sociedad como lenguaje» que «El giro lingüístico ha venido a poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje. Que su misma sustancia es de urdimbre lingüística» («Prólogo» al libro de Raúl GABÁS *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, de 1980, p. 9).

¹⁴ Esa distinción entre morales es propiamente de José Luis López Aranguren, de quien Muguerza la toma. El desplazamiento discursivo en su ética afecta también a las relaciones con el modo de pensar la sociedad, la política, el derecho, la ciencia y la religión, ámbitos en los que nunca dejó de hacer incursiones exploratorias e interpretativas. Respecto a su concepción de la ética pública, centrada en la moral interpersonal e impersonal, puede verse «Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)», en el diálogo con Elías Díaz, *Ética pública y Estado de derecho, 1999-2000*, seminario de la Fundación Juan March, comentado por Antonio García-Santesmases, Francisco Laporta y Carlos Thiebaut.

¹⁵ No hay diálogos sin monólogos, dado que tanto los monólogos como los diálogos forman parte de los discursos, haya convergencias o divergencias, acuerdos o desacuerdos. Thomas McCarthy, uno de los más cualificados intérpretes de Habermas, escribió que lo que Habermas buscaría «es una noción de identidad del yo que se centre en la capacidad para realizarse uno mismo bajo las condiciones de una intersubjetividad comunicativamente compartida» («Epílogo» sobre la *Teoría de la acción comunicativa*, incluido en la versión española de 1987, p. 461, de *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, de 1978).



Habermas dedicó al estudio de la acción comunicativa en las sociedades complejas de la modernidad la que resultó ser su obra magna, a pesar de que da la impresión de que es un «ecléctico rompecabezas», como se ha dicho. Me refiero a la archiconocida *Teoría de la acción comunicativa*. El texto que culmina su primera madurez fue publicado en dos volúmenes, en 1981, tras largos estudios tentativos, algunos de los cuales fueron recogidos luego con el subtítulo de *Complementos y estudios previos*, en 1984. Mirando hacia su obra anterior, casi una década después, escribió que lo que había surgido en la *Teoría...* era «el concepto a dos bandas de sociedad, como mundo de la vida y sistema», con la tendencia «colonizadora» del segundo respecto al primero, algo que a su juicio tendría «consecuencias decisivas para el concepto de democracia»: en adelante el objetivo habría de ser «la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida»¹⁶.

A lo largo de los años Habermas prosiguió esos estudios, cubriendo vacíos o tratando de resolver anomalías que otros, o él mismo, habían ido descubriendo con el paso del tiempo (desde *Pensamiento postmetafísico*, de 1988, pasando por *Facticidad y validez*, de 1992, hasta *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, de 2001, libro en el que trató de «clarificar el concepto realizativo de ‘idealización’ que opera en la acción comunicativa o en la argumentación»). Además, precisó su teoría discursiva con nuevos desarrollos para la ética. Por ejemplo, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, en *Escritos de moralidad y eticidad*, en *Aclaraciones a la ética del discurso* y en *Verdad y justificación*, que son de 1983, de 1984-86-87, de 1991 y de 1999, respectivamente. En el primero de estos libros, Habermas, recapitulando también, concretó que el concepto de *acción comunicativa* estaba «orientado hacia el entendimiento» (y no «hacia el éxito»), siendo el entendimiento un «mecanismo de coordinación de la acción», en una situación de «consenso y ejecución del plan de acción», con el «trasfondo» del mundo de la vida (en *Conciencia moral...*, págs. 157 y ss. de la versión española).

La *acción comunicativa* (en resumen de Manuel Jiménez Redondo) era «la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de ‘acciones de habla’, en que los hablantes pretenden ‘inteligibilidad’ para lo que dicen, ‘verdad’ para el contenido de lo que dicen..., ‘rectitud’ para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente..., y ‘veracidad’ para sus actos de habla como expresión de lo que piensan». Añadía el introductor y traductor del ger-

¹⁶ «Prefacio» a la edición de 1990 de *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962, pág. 24 de la versión española de 1994. La teorización *dual* (como sistema y mundo de la vida) de las sociedades complejas propias de la modernidad, sobre todo en la *Teoría...*, *conflictiva* (es decir, tensionada) y *crítica* (por colonizada), conlleva una *diferenciación de órdenes* en tanto que «subsistemas de acción (racional con arreglo a fines)» y «esferas (culturales) de valor». La *moralidad* (ética) y la *legalidad* (derecho) serán algunos de estos órdenes, pero su conceptualización *discursiva* dará frutos de muy distinto alcance, un alcance restringido, en el primer caso, y expandido, en el segundo.



mano que «Las pretensiones de ‘verdad’ y ‘rectitud’ las entiende Habermas como una *promesa* de posible desempeño por medio de ‘razones’ cuando ello resulte necesario, es decir, cuando la ‘pretensión’ quede en tela de juicio»¹⁷. De este modo, se puede apreciar cómo toda la posible *racionalidad práctica* contenida en los conocimientos, actitudes y acciones de un sujeto moral pasa a ser concebida por Habermas en tanto que *racionalidad comunicativa* con «pretensiones de verdad y de rectitud» –es decir, con «pretensiones de validez»– contenidas de suyo en la *acción comunicativa* entendida, a su vez, desde la pragmática del lenguaje y la teoría de la argumentación.

Desde 1981 Habermas ya había planteado que «Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas» (*Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pág. 27 de la versión española). En párrafos como este se observa la ambigua tendencia a lo que –dicho en términos hegelianos– sería saltar «de lo real a lo racional y de lo racional a lo real», y que en los de Habermas sería más bien (a partir de la enfatización conceptual posterior) saltar «de lo fáctico a lo válido y de lo válido a lo fáctico»¹⁸. Pues menciona un *modelo idealizado* de «generar un consenso racional argumentado» (lo válido) que surgiría de la *realidad concreta* de la «motivación, experiencia y capacidad» de los hablantes (lo fáctico), como si ya ahí, en algún lugar de esa realidad compuesta (entre mundanal y sistémica), apareciesen, a la vista y claramente distinguidos, los discursos válidos (por haber sido acordados) y los que no lo son (por falta de acuerdo)¹⁹.

¹⁷ En la «Introducción» a *Escritos de moralidad y eticidad*, de 1991, pp. 9 y 10, subrayado PRU. «El ‘discurso’, es decir, el efectivo desempeño –continuaba Jiménez Redondo– por medio de argumentos de las pretensiones de verdad y rectitud que el hablante no puede menos de entablar en los contextos de acción, es una ‘prosecución’ de la acción comunicativa en un *plano reflexivo*; es, pues, una ‘*forma de reflexión*’ de la acción comunicativa» (subrayados PRU).

¹⁸ No es extraño, pues, que Habermas llegue más adelante a defender incluso la «fusión» de facticidad y validez de los mundos de la vida en las sociedades tradicionales. Y que también afirme que mucho después, con el giro lingüístico en el siglo XX, quedará «superada la oposición clásica entre idea y realidad», oposición que fue «primero interpretada en términos ontológicos y después en términos de filosofía de la conciencia» (*Facticidad...*, pp. 84-86 y 96).

¹⁹ Thomas McCarthy trató en su momento de suavizar lo anterior: «Lo que simplemente muchos críticos han pasado por alto –escribió– es el hegelianismo de izquierdas de Habermas. Habermas no está tratando de demostrar conceptualmente que lo que es racional es (o será) real ni que lo que es real es (o será) racional, sino de identificar las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en formas de vida concretas» (McCarthy, 1987, 464, nota 12). Pero olvida que esa *identificación* de una posible *racionalidad ideal* a la vez que *realmente encarnada* se hará suponiendo de forma implícita que, en esta, los acuerdos y consensos generados yacen visiblemente separados de los desacuerdos y disensos existentes, adjudicando a los primeros una racionalidad discursiva que se niega a los segundos. La posibilidad de la discrepancia y la controversia ético-política de las personas en un desacuerdo «postconvencional» (del estilo del seña-

Desde el vaivén entre lo fáctico y lo válido, Habermas reconoció, a partir de 1992, su «renuncia» a la *razón práctica* y su «sustitución» sin ambages por la «razón comunicativa» (*Facticidad y validez*, pág. 71). Todo su intento –en definitiva– está radicado en el enunciado crítico con el que se abre esta obra de plena madurez: «El concepto de razón práctica como *capacidad subjetiva* –escribe– es una acuñación moderna» (pág. 63, subrayado PRU). A partir de ahí, siendo como es esta categoría, la de «subjetividad», médula de la tradicional filosofía de la conciencia (con Descartes y Kant como protagonistas principales), Habermas se ratificará en su voluntad de desplazarla en tanto expresa una no fiable cognición, disposición y actuación de las personas (su confianza procedimental en la intersubjetividad discursiva, real e ideal, por el contrario, no decaerá jamás)²⁰.

Al tiempo, Habermas, en su plena madurez, descubrió y nos advirtió de lo siguiente: «En mis estudios publicados hasta ahora sobre ‘ética del discurso’ no he diferenciado suficientemente entre ‘principio de discurso’ y ‘principio moral’²¹. Expresaba así, de una manera no muy explícita, un nuevo «giro», esta vez hacia lo jurídico, que en parte menoscaba su anterior «giro ético». El párrafo continúa así: «El principio de discurso solo explica el punto de vista desde el que pueden *fundamentarse imparcialmente* normas de acción, para lo cual parto de que el principio mismo *se funda en las relaciones simétricas* de reconocimiento inscritas en las formas de vida comunicativamente estructuradas» (*Facticidad...*, págs. 173-174, segundo subrayado PRU). Es decir, el *principio discursivo* ‘D’, que antes solo era «principio moral» y venía a reformular los imperativos categóricos kantianos, ahora (con la aparición de la teoría discursiva del derecho) se hace más abstracto aún, estableciendo que solo son válidas aquellas normas de acción (ya no se precisa en qué ámbito) a las que todos aquellos que puedan verse afectados por ellas puedan prestar asentimiento como participantes en discursos racionales²². De esta manera el principio

lado por Lawrence Kohlberg) se evapora en una intersubjetividad consensual que no hace sino discriminar (en la teoría y en la práctica) a quienes no forman parte del acuerdo ni lo consienten.

²⁰ Todo eso a pesar de que en *Conocimiento e interés* (1968) muestra ya su desconfianza en modos de conocer que pretendan ser «positivos» y «objetivos» sin tener cuenta los intereses humanos de tipo «técnico», «práctico» o «emancipatorio», que los rigen y que venían a conformar la que podría llamarse su primera «teoría social del conocimiento», la que abandonó tras la apuesta por el enfoque de la racionalidad de la interacción comunicativa.

²¹ En este punto resulta llamativo, sin embargo, que la advertencia sobre la confusión, que Habermas se propone resolver, entre el «principio de discurso» y el «principio moral» no se extienda asimismo –en paralelo– a la necesidad de distinguirlo también de un «principio jurídico» (y al mismo tiempo de un «principio político»), que –al contrario que el «principio moral»– parecen no existir para él. En las notas posteriores se abrirá el interrogante de cómo habría que postular estos principios y plantearé los motivos por los que no aparecen o aparecen sustituidos y transmutados en la «forma jurídica» y el «principio democrático».

²² Muguerza manifestó en una entrevista: «La filosofía yo la veo como un conjunto de tensiones irresueltas, y una de las que más me han preocupado es la que existe entre la pretensión de *universalidad* de cualquier propuesta ética y la exigencia de *autonomía* de los sujetos morales, esto



discursivo, retocado, sigue expresando «el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación», pero «se mueve a un nivel de abstracción que, pese a su contenido normativo, es *todavía neutral frente a la moral y el derecho*» (*Facticidad...*, pág. 172, subrayado PRU).

Este principio en su formulación anterior, nueve años antes, aparecía referido –en exclusiva– a la filosofía moral. Venía decir que «la *misma ética del discurso* se puede reducir al escueto postulado ‘D’ según el cual: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico». Y se precisaba a continuación: «La fundamentación bosquejada de la ética discursiva evita confusiones en el uso de la expresión ‘principio moral. El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico» (*Conciencia moral y acción comunicativa*, pág. 117). Así, pasados los años, el principio discursivo continúa siendo *imparcial* en los juicios prácticos, como lo era desde el principio de su formulación; también *simétrico* en las relaciones que surgen de las formas de vida; pero a partir de los noventa pasa a ser también *neutral* ante el par moral/derecho (tal como se señala en *Facticidad...*, pág. 172 y ss)²³. Aunque parece un cambio poco relevante, no lo es. Tras él aparece una restricción de la ética y una expansión del derecho.

EL RESTRINGIDO ALCANCE DE LA ÉTICA DISCURSIVA

La *moral*, para el Habermas de *Facticidad y validez*, es un «saber». Un saber que «lo considera todo a la luz de la universalizabilidad» y que «flota en el plano de la cultura», a la que se ha «retraído». Conformar así una «esfera cultural de valor», pero –al contrario que el derecho– no es un «sistema de acción». Por tanto, «sirve de orientación a la acción», pero «no dispone de por sí a la acción correcta» pues «permanecerá virtual» (*Facticidad...*, pág. 179).

es, entre la aspiración de la ética a constituirse en una ‘legislación universal’ y la de cada sujeto a constituirse en un legislador autónomo... Se trata, sin duda, de una reformulación interesante [la del principio discursivo]. Pero tras ella alienta la idea de Peirce de que, si todo el mundo razonara correctamente, todo el mundo habría de llegar, siquiera sea a la larga, a una y la misma conclusión, idea que no sé si será o no sostenible en el ámbito de la epistemología, pero que me parece harto difícil de sostener en el de la ética» (Mauricio LANGÓN, «Entrevista a Javier Muguerza», *Relaciones*, serie «Entredichos», 1993, Uruguay).

²³ Resulta extraño que Habermas no advierta que al referir el «principio de discurso» a una normatividad de tan idealizadas aspiraciones, está echando mano –como recurso constructivo, sin señalarlo– de las ideas de justicia y democracia, que son las que aportan a este principio general esos valores de imparcialidad, simetría y neutralidad. Esto hace ver que la justicia y la democracia –ideas políticas donde las haya– no son tan solo una *consecuencia* de la racionalidad (de la acción) comunicativa, sino también su *antecedente* para prefigurar una «situación ideal de habla» o una «comunidad ilimitada de discurso».



¿Qué rol juega en ella, entonces, el «principio moral» antes referido? Teniendo en cuenta que «las normas generales de acción *se ramifican* en reglas morales y reglas jurídicas», complementarias pero independientes, el *principio moral* desempeña el papel de «una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales» y se extiende «a todas las normas de acción que *solo* pueden justificarse con ayuda de argumentos morales» (pág. 172, 175-176, subrayados PRU)²⁴. De forma recortada, la ética discursiva será destinada en exclusiva al estudio de la validez y fundamentación de las «cuestiones morales» (disputas sobre lo justo) en la esfera pública. Así pues, nos encontramos con que (dado que los argumentos morales de la ética discursiva únicamente valen para *justificar* normas de acción que estén implicadas en cuestiones morales, pero no para disponer a la acción) la *moralidad* –o la «eticidad», en la terminología hegeliana que Habermas usa a veces– conforma una muy restringida esfera de valor del mundo de la vida en su teoría de la sociedad²⁵.

También en 1991, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, libro de elaboración casi paralela a *Facticidad...*, Habermas declara que, al ocuparse únicamente del «deber categórico de los mandatos morales», la ética discursiva se dirige a la libre voluntad de cada persona; pero no de la persona que actúa –á la Kant– con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma desde una «universalidad falsa, meramente pretendida», sino a la voluntad de la persona que actúa –á la Habermas– «de una nueva manera», tratando de «aclarar una identidad colectiva» que tiene que dejar sitio a «la pluralidad de agentes» y «la multiplicidad de proyectos de vida individuales» («Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones...*, págs. 118 y ss. de la versión española). De esta manera, la validez de una norma moral con pretensiones de verdad y rectitud no es aceptada mientras no forme parte y sea asumida en el intercambio lingüísticamente mediado de los sujetos.

Años antes, en el «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», trabajo de 1983 que antes citamos, Habermas ya había planteado que «De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen (o pueden conseguir) ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida. Este *principio ético discursivo*, sobre el cual he de volver –dice Habermas– en referencia a la fundamentación del *principio de universalidad*, ya presu-

²⁴ En paralelo al «principio moral» que rige las «cuestiones» y «argumentos» *morales* creo que habría que postular –como he adelantado– tanto un «principio jurídico» como un «principio político». El primero debería desempeñar el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de las cuestiones jurídicas y extenderse a todas las normas de acción que solo puedan justificarse con ayuda de argumentos jurídicos. Y lo mismo el «principio político», centrado en las «cuestiones políticas» que dependan de «argumentos políticos». Dado que Habermas no se refiere a ellos, queda abierta de momento la pregunta sobre el porqué.

²⁵ Al interpretar a Habermas, Muguerza llama con acierto a la «eticidad» hegeliana «moralidad social estatalmente institucionalizada», en el sentido de «políticamente institucionalizada», para remarcar la tendencia de Habermas a «politizar la moralidad» en vez de «moralizar la política» (en «De la conciencia...», pp. 92-93).



pone que se *puede* fundamentar la elección de normas»²⁶. De ahí surge la concepción de la ética discursiva como quehacer que tiene nada menos que «carácter procedimentalista, formalista, cognitivista, deontológico y universalista», como señala Juan Carlos Velasco (en *Para leer a Habermas*, pág. 64).

Ese cognitivismo, formalismo y procedimentalismo postulado para la validación de la ética discursiva y de la racionalidad comunicativa en general, ya sea concienical o comunicacional, no solo ha sido objetado por Javier Muguerza, como más adelante veremos, sino por muchos otros pensadores relevantes, no escépticos, pero tampoco cognitivistas, formalistas y procedimentalistas, entre los que sobresalió John Rawls²⁷. El propio Velasco concede que «No hay autonomía moral si no existe un cierto margen de incertidumbre en la elección. Si esto es así, no estaría del todo fuera de lugar caracterizar a la ética discursiva como una ‘moral carente de alma’, en la medida en que en Habermas resulta patente la tendencia a convertir la moral en derecho y, en definitiva, a judicializar los asuntos morales» (págs. 64-65).

Este es el motivo de que Habermas aduzca sin dudarlo que, dadas las restricciones e insuficiencias de la ética discursiva en el terreno de la interacción comunicativa, «el problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el *paso* de la moral al derecho» (*Aclaraciones...*, pág. 125, subrayado PRU)²⁸. Cabe recordar que la «excesiva separación» de la moral y el derecho es una vieja querencia habermasiana. Más de tres lustros antes, en los primeros setenta, ya propugnaba: «que desaparezca la dicotomía entre moral interna y derecho externo, que se relativice la oposición entre los campos regulados por la moral y los regulados por el derecho, y que la validez de todas las normas dependa de la formación discursiva de la voluntad de los interesados potenciales» (*Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, de 1973, versión española, págs. 150-151)²⁹. Pero lo que ya en los noventa se plantea Habermas con el «giro jurídico» (en *Aclaraciones...* y en *Facticidad...*) es el «paso» de la moral al dere-

²⁶ En *Conciencia moral...*, p. 86, con pequeñas modificaciones en la traducción.

²⁷ El caso de Ronald Dworkin tal vez sea excepcional, pues en su tardía *Justicia para erizos* (2011) defendió lo que podría considerarse un «cognitivismo débil» pero muy diferente al de Habermas: se apoya en una concepción del «derecho como una parte de la moral política», con base en la «unidad del valor» y en las «verdades morales», desde una «teoría interpretativa de la verdad».

²⁸ Y agrega a continuación que «la implementación de fines y programas» deberá conducir, por su parte, «a la transmisión y a la utilización neutral del poder político». De este modo Habermas se procura también el paso del derecho discursivo a la política discursiva. No podría ser de otra manera, presupone el pensador germano, porque «el problema del entendimiento mutuo entre partes cuyas voluntades e intereses chocan entre sí se traslada al plano de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones que sea preciso desarrollar realmente».

²⁹ El argumento continuaba de esta forma: «Esto no excluye la necesidad de establecer normas obligatorias, pues nadie sabe (hoy) en qué grado se podría reducir la agresividad y alcanzar el libre reconocimiento del principio discursivo de justificación. Solo en este nivel, al principio solo construido, la moral se volvería universal en sentido estricto, con lo cual, al mismo tiempo, dejaría de ser ‘meramente moral’ en el sentido de su diferenciación respecto del derecho».



cho, pero no a la inversa, el «paso» del derecho a la moral³⁰. Este es el motivo por el que hay que examinar las bases teóricas de dicho «giro» hacia lo jurídico.

EL EXPANDIDO ALCANCE DE LA TEORÍA DISCURSIVA DEL DERECHO

Desde la perspectiva discursivo-comunicativa, el *derecho* no es concebido por Habermas de forma tan restringida como la moral, como un limitado orden específico del trasfondo vital, sino todo lo contrario. De manera expansiva, lo considera desbordando su propia singularidad de orden jurídico. Pues el *derecho* «no es solo un sistema de símbolos, sino un sistema de acción» que «cobra obligatoriedad en el plano institucional» (*Facticidad...*, pág. 172), y, por tanto, se ha de propagar por todos los órdenes de una sociedad. Es un sistema que complementa la moral racional de forma eficaz para la acción justo por la vía de la institucionalización. A diferencia de la ética, «el derecho es ambas cosas a la vez: un sistema de saber y un sistema de acción» (pág. 180), desde el enfoque de la teoría de las sociedades complejas de Habermas (que es una teoría «a dos bandas», como mundo de la vida y sistema, en relaciones de colonización del mundo de la vida por el sistema)³¹.

Resumiéndose a sí mismo (en el «Epílogo» de 1994 a la cuarta edición de *Facticidad...*), Habermas presenta el derecho como la «forma jurídica» de las normas y como «un sistema de normas coercitivas, positivas y —esta es al menos su pretensión— garantizadoras de la libertad» (pág. 645 y ss.). A esto se añade una presunta justificación (surgida del procedimentalismo, formalismo y cognitivismo de la discursividad habermasiana): «Las propiedades formales que representan la coerción y la positividad se unen con la pretensión de legitimidad: la circunstancia de que las normas provistas de amenazas de sanción estatal provengan de las resoluciones cambiables de un legislador político, queda vinculada con la expectativa de que garanticen la autonomía a todas las personas jurídicas por igual» (subrayados PRU). Una montaña rusa de facticidad y validez, de validez y facticidad.

Cabe preguntarse, entonces, ¿de dónde surgen las normas producidas por el legislador parlamentario? Es obvio que la respuesta no puede ignorar que los consensos fáctico-legislativos en un régimen democrático surgen de la actividad política y están limitados por condicionantes de poder, blando o duro. No obstante, para

³⁰ Lo mismo ocurre con el «paso» del derecho a la política, pero silenciando el «paso» de la política al derecho. Así, la supuesta «mediación» entre moral, derecho y política es unívoca: el derecho será determinante pero no determinado.

³¹ Este puede ser el primer motivo de por qué el pensador germano no postula un *principio jurídico* que, en paralelo al principio moral, desempeñe el papel de *regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones jurídicas* y se extienda a *todas las normas de acción que se justifiquen con la ayuda exclusiva de argumentos jurídicos*: el derecho, para Habermas, queda privilegiado desde el momento en que no es una mera esfera de valor cultural que orienta la acción (pero no dispone a ella, como le pasa a la moral), sino un *sistema de acción instituyente que se extiende por, y se aplica en, todos los subsistemas societales: política, economía, etcétera*.

Habermas, como vemos, pesan más las *potencialidades* puramente jurídicas que los impuros *actos* político-jurídicos, esto es, cuentan más las implícitas *expectativas* de autonomía pública igualitaria, con *pretensiones* de libertad y *pretensiones* de legitimidad (que solo son *suposiciones performativas*, sin garantías de que sean ejercitadas), que las explícitas *amenazas* de sanción pública (que son *proposiciones reguladas* de obligado cumplimiento). Así, para nuestro filósofo, el reconocimiento de la incertidumbre *fáctica* de la aplicación política del derecho, promulgado en condiciones institucionalizadas, no logra desteñir ni un ápice su virtual *validez*, fruto tan solo de condiciones ideales.

Con bastante acierto, el iusfilósofo Manuel Atienza, en *Filosofía del Derecho y transformación social*, libro de 2017, después de distanciarse de algunos aspectos del pensamiento habermasiano (estilo filosófico, separación de normas y valores, procedimentalismo, idealización excesiva del derecho —«en términos más clásicos: el derecho puede ser injusto»—, etcétera), hace una lectura favorable de la concepción jurídica general de Habermas, tal como aparece vinculada a los derechos humanos y al Estado democrático de derecho. Su planteamiento destaca estos cuatro puntos: (1) el derecho es la «única instancia» que puede cumplir un papel de integración social en las sociedades complejas; (2) el carácter «mediador» del derecho explica su ambivalente doble dimensión de facticidad social y validez normativa; (3) entre derecho y moral hay una relación de «complementariedad»; y (4) hay una interdependencia entre política, derecho y moral que evita que ninguno de estos tres elementos asuma un «rol dominante» sobre los demás (págs. 337 y ss.). Se trata de una síntesis atinada de la aportación de Habermas, pero que además expresa también —creo que más allá de la propia posición de Atienza— el exceso habermasiano en la caracterización del derecho³².

En efecto, la filosofía jurídica de Habermas, curándose en salud *á la* Hegel, pretende que el derecho sea una categoría «mediadora» entre facticidad y validez en «el triángulo de la racionalidad práctica configurado por la ética, el derecho y la política» (descripción de Velasco en su monografía *La teoría discursiva del derecho* (2000, pág. 79)³³. Velasco dedica sesenta y seis pormenorizadas páginas a describir

³² Porque el primer punto de los destacados parece contradecir al cuarto: el derecho como «única instancia» de integración social indica que el derecho asume en Habermas precisamente un «rol dominante» sobre sus concepciones de la política y la moral, al contrario de lo que afirma el cuarto punto (y en cierto modo también el segundo y tercero, que añaden «mediación y «complementariedad» a la «interdependencia»). Precisamente lo que criticamos es el *rol dominante* que juega el derecho como única instancia de integración social en la teorización habermasiana (que calificamos al inicio como una preferencia y actitud teórica favorable a la primacía de la ley jurídica de la sociedad ante la conciencia moral del individuo).

³³ De subtítulo *Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Se trata de la reelaboración de su tesis doctoral, dirigida por Javier Muguerza, asimismo prologoísta del libro, en el que Velasco expone por extenso el contexto filosófico del tránsito de Habermas «del mundo moral al sistema jurídico», que es el asunto concreto que en definitiva aquí nos importa.



el contexto teórico del tránsito argumental de la moral al derecho (págs. 77-139)³⁴. Pero, sin embargo, Muguerza en el «Prólogo» a ese mismo libro considera –de forma bastante crítica– que «Habermas no solo encapsula a la Moral en el Derecho, sino también a este en la Política, construyendo de esa manera una especie de extravagante muñeca rusa que amenaza con asfixiar en su interior al sujeto moral» (pág. XIII).

Aunque, en lo que a mí respecta, no podría estar de acuerdo con la segunda parte de esa expresión de Muguerza (sobre el encapsulamiento del derecho y la moral en la política)³⁵, frases como esa parecen querer decirle al lector que lo que hace Habermas es, *primero*, restringir la validez universalizable de la argumentación moral a costa de expansionar la validez institucionalizada del discurso jurídico y, *después*, disolver esta en la facticidad realizativa de la acción política³⁶. Por eso el filósofo continuador de la Escuela de Madrid afirmó, desde una crítica externa al filósofo continuador de la Escuela de Fráncfort, que el procedimiento jurídico discursivo se caracteriza por el «acriticismo de las convenciones sociales» y que la crítica moral acaece en el «diálogo con uno mismo», de un modo disensual, subjetivo y monológico, no desde el consenso a través del entendimiento intersubjetivo y dialógico («Prólogo», págs. XIII y XIV).

LA JURIDIZACIÓN DE LA POLÍTICA (Y DE LA JUSTICIA, LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO)

En cualquier caso, la subsunción de la moral en el derecho (o su juridización, tal como plantea Muguerza) queda al descubierto cuando Habermas escribe: «Pues en las sociedades complejas la moral solo puede tener efectividad allende el ámbito

³⁴ De esta manera, Velasco trata de salvar de un modo ecléctico los eclécticos excesos del discursivismo habermasiano en lo referente a la moral en su relación con el derecho, repitiendo términos (que a veces usa Habermas) como «mediación», «complementación», «homología», «coincidencia», «paralelismo», «interconexión», «entrelazamiento», «similitud», «semejanza», etcétera. A mi juicio, esos términos no logran, sin embargo, encubrir la primacía que finalmente tiene para Habermas la tan estimada discursividad intersubjetiva y dialógica de las normas jurídicas respecto a la subjetiva y monológica discursividad de las actitudes morales, que quizá el pensador germano desestima innecesariamente (olvidando que la subjetividad forma parte de los discursos y dista tanto del subjetivismo como –por ejemplo– la relatividad del relativismo).

³⁵ Desde mi punto de vista lo que hace Habermas es más bien juridizar también la política (y, en consecuencia, juridizar la justicia y la democracia). Hay que señalar que una argumentación previa y más matizada por parte de Muguerza se puede encontrar en «La alternativa del disenso», texto recogido en *El fundamento de los derechos humanos* (editado por G. Peces-Barba en 1989, p. 36 y ss.) y luego en *Ética, disenso y derechos humanos* (1998, pp. 44 y ss.), con dos textos de Muguerza y uno de Ernesto Garzón Valdés.

³⁶ El mismo Muguerza ya había apuntado años antes de ese «Prólogo» de 2000 que proceder como ese de la complementación en el caso de la ética y el derecho puede que incurran en la «eticización del Derecho y juridización de la Ética» (en «Primado de la autonomía», texto de 1993 con varias publicaciones [la primera en *Laguna. Revista de Filosofía* 2, 1993-94], que en 1998 formó parte de *Ética, disenso y derechos humanos*, p. 137).



de lo próximo si queda traducida al código jurídico o código ('justo jurídico'/'injusto jurídico') con que funciona el derecho» (en *Facticidad...*, pág. 175, subrayado PRU). Como se aprecia, una vez más, la moral, que primero era complementaria, finalmente queda vaciada en el derecho. La teoría discursiva del derecho –agrego por mi parte– no solo vacía la moral, sino también la política. Pues, al considerar finalmente lo justo como un valor específicamente jurídico (y no genuinamente político, como debiera ser)³⁷, está concibiendo también lo democrático como valor que culmina el derecho (y no como valor que culmina la política).

Habermas, tal como dijimos, diferencia el «principio de discurso» del «principio moral» (pág. 172), pero no lo diferencia –sorprendentemente– de unos plausibles «principio jurídico» y «principio político», como cabía esperar³⁸. No los diferencia y no los postula porque –primero– el *ausente* principio jurídico está *presente* con la denominación política de «principio democrático», pero –segundo– el principio democrático es *juridizado* aun conservando esa denominación estrictamente política. Son las dos caras de cada uno de estos dos principios, el jurídico y el político, fusionados bajo la única denominación de «democrático»: el innominado *principio jurídico* adquiere la *forma* explícita de «principio político» (llamado «democrático») siendo un precepto de naturaleza jurídica, y el innominado *principio político* adquiere el *contenido* implícito de un «principio jurídico» (llamado «democrático») sin ser un precepto de tal naturaleza.

Además, esto es así solo en parte, porque con cierta circularidad, muy hegelianamente de nuevo, el *principio de democracia* o *principio democrático*, como antes dijimos, ya había sido empleado desde el inicio de la fundamentación de la interacción social –aunque de forma implícita– para justificar la validez de la racionalidad (de la acción) comunicativa. Porque esta no es discursivamente «igualitaria» por arte de birlibirloque, sino –entre otros motivos– por su recurso a una deliberación de rasgos muy específicos: rasgos de *justicia* y de *democracia* en una «situación ideal de habla» (o una no muy diferente «comunidad ilimitada de discurso»), que son los

³⁷ Habermas se refiere en muchas ocasiones a la justicia de manera juridizada, confundiendo con la «administración de justicia» (un ejemplo es el apartado «Justicia y legislación: sobre el papel y legitimidad de la jurisprudencia constitucional», en *Facticidad...*). Pero la justicia es en su instancia decisiva un valor político, al menos para muchos pensadores, desde Aristóteles a Rawls. Respecto a este último y la justicia, véase su famosa conferencia «Justicia como equidad: política, no metafísica», de 1986 (que aparece refundida al inicio de *El liberalismo político* [1993] bajo el título de «Ideas fundamentales»). Allí el filósofo de Harvard expone los tres rasgos característicos de «una concepción política de la justicia», que se refieren a su objeto, a su presentación y a su contenido (págs. 33 y ss. de la versión española de 1996).

³⁸ Por una parte, dado que las «normas generales de acción» son abstracciones que –a su juicio– se «ramifican» en «regla moral y regla jurídica», parece que deberían dar lugar no solo al *principio moral*, sino también a un *principio jurídico* también diferenciado del «principio de discurso» (y eso olvidando que la *regla moral* resulta ser una norma de acción restringida, solo con efectividad si queda «traducida» al código del derecho, como ha quedado dicho). Y, por otra parte, Habermas no puede postular un *principio político* diferente del «principio de discurso» dado que concibe la política como mera facticidad juridizada.



que exigen precisamente las condiciones de *equidad* e *igualdad* entre los participantes en el ideal del discurso jurídico³⁹. ¿Cuál es el problema? Uno muy sencillo: a mi juicio, como he dicho, el «principio democrático» no es un principio jurídico, sino que es –por antonomasia– un principio político⁴⁰. Este principio político general solo de forma derivada puede dar lugar a un principio jurídico específico –y debe hacerlo, añadido, para que el derecho (como «código» y como «núcleo de un sistema de derechos») pueda ser antes democrático que autocrático, y para que el Estado pueda ser transformado en Estado democrático de derecho. Pero esta es una cuestión que solo trataré de forma lateral.

La juridización que Habermas hace de la política le autoriza a presentar el principio jurídico como principio democrático, el derecho como democracia y el Estado de derecho como Estado democrático de derecho, de forma errónea, a mi parecer, casi prescindiendo de la política. Al respecto escribe: «Mientras que el principio moral desempeña el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales, el principio democrático presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas, y, por cierto, la posibilidad de *todas* las clases de fundamentaciones efectuables en discursos (y en negociaciones efectuadas por procedimientos), a las que se debe la legitimidad de las leyes» (*Facticidad...*, págs. 175-176). Con ello expande el orden del derecho al de la política a la vez que restringe el orden de esta. Con ello valida como jurídicas las negociaciones políticas e incluso las decisiones políticas. Y todo ello porque está convencido de que «el principio democrático está cortado a la medida de las normas jurídicas», que han de ser diferentes al «resto de normas de acción». Tres consideraciones más parecen convenientes.

³⁹ Sobre la problemática de la deliberación en general y también de la deliberación democrática y la democracia deliberativa pueden verse Luis VEGA REÑÓN, «Deliberando sobre la deliberación. Una revisión», en *Lógoi. Revista de filosofía* 38, pp. 166-200, de 2020; y Jon ELSTER (comp.), *La democracia deliberativa* (1998), Barcelona, 2001. En «Patologías de la deliberación», Susan Stokes trata de «identificar contextos en los cuales la deliberación produce resultados que son perversos desde la perspectiva de la teoría democrática», dado que incluso la deliberación no siempre tiene en su práctica los «buenos efectos que los teóricos le atribuyen» en –cabe decir– las situaciones ideales de habla o en las comunidades ilimitadas de discurso (*ibid.*, cap. 5, págs. 161-181 de la versión española).

⁴⁰ El «principio de democracia» es iuspoli(é)tico porque la democracia no se fundamenta en el derecho, como pretende Habermas, sino en los valores de *la igual libertad para toda la ciudadanía*, que hay que exigir *moralmente*, reconocer *jurídicamente*, realizar *políticamente*, materializar *económicamente*, sostener *ecológicamente*, etcétera (lo mismo ocurre con el que podemos denominar «principio de justicia», basado en los valores de *la igual equidad para toda la ciudadanía*). Y esto porque todos los «órdenes» se legitiman desde la autodeterminación democrática de la ciudadanía que los conforma, precisamente como Habermas afirma con rotundidad aunque solo lo haga para el orden legal: «desde una perspectiva de teoría del derecho, los órdenes jurídicos modernos sólo pueden obtener ya su legitimación de la idea de autodeterminación: en todo momento los ciudadanos han de poder entenderse también como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios» («Épílogo» a la cuarta edición de *Facticidad...*, pág. 647). Lo mismo cabe decir para el resto de órdenes (moral, político, económico, ecológico, etcétera) de los que la ciudadanía también debe ser autora democrática. Para constatar la naturaleza fundamentalmente *política* (y no jurídica) del principio democrático basta echar un vistazo, dentro de la inmensa bibliografía sobre esta temática, a *La democracia y sus críticos*, de Robert Dahl, síntesis publicada por primera vez en 1989.



Por una parte, si se postula, como hace Habermas, un «principio moral» (que opera sobre cuestiones morales conformando un orden moral que las delimita en el conjunto de lo social), debería postularse también que un innominado «principio jurídico» labora, a su vez, sobre las cuestiones jurídicas que conforman el respectivo orden jurídico. Dicho de otra manera, debería poderse decir (en paralelo a lo que se dice del principio moral) que *el principio jurídico ejerce el papel de regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones jurídicas*. Pero Habermas no lo dice (como quedó claro párrafos atrás): en vez de principio jurídico habla de la «forma jurídica» de las normas discursivas de acción. Y al tiempo, postula algo así como que este innominado principio jurídico desborde su propio orden –con razón, a mi juicio (como también he señalado)– en su función regulatoria de los órdenes restantes, penetrando en sus respectivas autonomías precisamente como «forma jurídica» democrática. Sin embargo, este *desbordamiento*, que de hecho ocurre en su teorización discursiva del derecho (y en casi todas las teorías democráticas del derecho), debería darse también en los demás órdenes que se distinguen con sus respectivas funciones específicas. Por ejemplo, el principio moral desborda –a mi juicio– su propio orden y penetra en los restantes, en su función de exigencia ética (es decir, de creencia –o suposición– y actitud –o disposición– moral) en el devenir de toda realidad social cívicamente conformada.

Por otra parte, la argumentación de Habermas para diferenciar el «principio moral» y el «principio democrático» (como innominado principio jurídico y vaciado principio político) resulta también inadecuada. Porque si se admite la juridización de la política, y por ende del principio político, parece que su función de realización (esto es, de decisión y ejecución) en toda clase de cuestiones teóricas y prácticas –como señala nuestro autor– no es una cuestión estrictamente política, como resulta y debe ser, sino una cuestión jurídica (y, en última instancia, lo que es peor aún, judicial, alentando inconscientemente así lo que se ha llamado «el gobierno de los jueces»). Porque el principio político –y específicamente, el principio político-democrático– desborda a su vez el propio orden convencional de la política, esto es, el orden de la estatalidad (gubernamental y administrativa) y penetra en los restantes órdenes con su función decisoria y ejecutiva en cualquier tipo de cuestiones (que afecten a los agentes individuales y societales, y a las esferas públicas y no públicas, es decir, ecológicas, económicas, tecnológicas, militares, culturales, jurídicas, morales, etcétera): se trata de realizaciones políticas específicas en esos órdenes⁴¹.

⁴¹ Hay muchos otros elementos conceptuales que pueden explicar la carencia que tiene Habermas de una filosofía política. Uno que resulta clave –y que se convierte para él, a mi juicio, en un obstáculo insuperable– es la consideración general que hace de que la teoría del derecho y la teoría de la política están «escindidas y desgarradas» entre validez y facticidad, situando a la política únicamente en el campo de lo fáctico (véase *Facticidad y validez*, p. 68), y concibiéndola como una mera derivación de la práctica jurídica. Otro elemento deficitario es su concepción de la racionalidad estratégica –fundamental para todo filosofar iuspoli(é)tico–, racionalidad que es entendida de modo reduccionista, arrancada a la teoría de juegos para desvincularla de esta y aplicarla en su propio marco teórico (de impronta weberiana) a acciones individuales orientadas al éxito (y, por tanto,



Por último, la juridización habermasiana de la política y de su principio político en versión democrática se prolonga también en la presentación *juridizada del Estado democrático*, para justificar que sea el Estado quien desarrolle y aplique el derecho positivo y lo legitime como «equivalente» de la validez normativa. De nuevo, el espectro hegeliano (y weberiano) se sobrepone al kantiano en la obra de Habermas a partir de los noventa. El Estado se hace *receptor* de lo válido, y luego *emisor* de validez, haciéndose a la vez Estado de derecho, *impregnando* de legitimación sus discursos jurídicos y sus prácticas políticas. «Consideramos la *validez* de una norma jurídica –escribe Habermas– como *equivalente* a la explicación de que el Estado garantiza al mismo tiempo la aplicación *fáctica* del derecho y la creación *legítima* del derecho» (en *La inclusión del «otro»*, pág. 249 de la versión española de 1999, subrayados PRU, en el capítulo que fue la conferencia impartida por Habermas en el curso de Aranjuez). El otorgamiento genérico de validez a un Estado, que ya era ético-jurídico para Hegel y monopolio legitimado de la violencia para Max Weber, reaparece con impronta formal y procedimental, sin necesidad de atender a los contenidos y sustancia concreta de las prácticas estatales, gubernamentales y administrativas⁴².

Queda así abierta una grieta por la que el presunto «imperio de la ley», que había de determinar *juridicamente* al Estado, puede convertirse en «imperio del poder», con la opción de que ese poder determine *políticamente* a la legalidad estatal según intereses no precisamente democráticos, sino oligocráticos⁴³. Estamos de esta manera ante la concepción estándar –poliárquica– de las democracias representativas de Occidente en un «desorden mundial» que además hace tiempo que dejó de lado (si es que no ha ocurrido siempre) el derecho internacional⁴⁴. Y resulta obvio,

consecuenciales y similares a las instrumentales), acciones que solo buscan los medios adecuados para unos fines presuntamente dados. Se obvia así la posibilidad y la necesidad política de que los fines –a realizar y a respetar– sean socialmente contruidos de forma argumentada en relación con valores, principios y normas. Ese es el punto de contacto de las racionalidades teleológica y deontológica, punto de contacto de ética, derecho y política. Podríamos continuar con otros elementos obstaculizadores (por ejemplo, la concepción legalista de la legitimidad ético-política), pero baste con lo dicho.

⁴² Ciertamente, la ambigüedad en Habermas se hace en ocasiones eclecticismo conceptual. Así, escribe: «el proceso de juridificación... tiene que *extenderse asimismo* a ese poder político que el propio medio que es el derecho presupone ya», tanto en su «producción» como en su «imposición». Y, además, de este modo pretende que derecho estatal y poder político se constituyen cooriginariamente y se entrelazan conceptualmente conforme a un modelo de dos niveles, de los que opta por el segundo: el de la «posición de un juez-rey que monopoliza funciones» políticas y el de la «institucionalización jurídica de un *staff* de dominación» (en *Facticidad...*, pp. 199 y ss.). Pero la juridificación en una dirección sin politización en la contraria es subordinante y contradice cualquier cooriginalidad constitutiva y entrelazamiento conceptual.

⁴³ Afortunadamente, Habermas no se priva de defender algunos principios sustantivos para el Estado de derecho, que al margen de su más o menos acertada presentación, son los principios de soberanía popular, protección de derechos individuales, vinculación de la justicia al derecho vigente, legalidad de la administración, prohibición de la arbitrariedad y separación de Estado y sociedad (*Facticidad...*, pp. 237 y ss.).

⁴⁴ La teoría discursiva del derecho poco puede decir sobre la legitimidad de los Estados de derecho realmente existentes para validar un derecho internacional que incumplen por sistema. Como he redactado estas líneas antes y durante la guerra militar, económica y cultural que se ha cebado con



a mi juicio, que Habermas no cuenta con una *filosofía política* crítica y posconvencional para cuestionar ese estándar y proponer una alternativa contrahegemónica, esto es, una *teoría discursiva de la política* equiparable a sus teorías discursivas de la sociedad, de la ética y del derecho.

LA PRIMACÍA DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL

Es hora de volver entonces al curso del verano del 94 en El Escorial, dedicado a «la filosofía moral y política de Jürgen Habermas». El debate planteado por Javier Muguerza en su conferencia (recogida en un extenso trabajo de casi cincuenta páginas) a duras penas se expresa, dada su complejidad, en el título que llevaba, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», ni con el aclaratorio subtítulo, «Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas». El debate incluyó tanto la crítica al enfoque habermasiano (que hemos visto ya en parte, desde este y otros textos suyos) como la presentación de su propio enfoque (subido a hombros de un Kant no formalista, enfoque asimismo presente en esos otros trabajos)⁴⁵.

En el curso madrileño no le correspondía a Muguerza ocuparse de la recién publicada por entonces *Facticidad y validez*, libro que al igual que *Teoría de la acción comunicativa* confesó que le decepcionaban por el escaso papel que en ellos juega la ética. No obstante, en un «Apéndice» de su conferencia, agregó una observación a esa obra en relación con la tendencia habermasiana a adherirse a la discutida tesis de la «única respuesta jurídica correcta» (cap. V.II de *Facticidad...*)⁴⁶. En ese «Apén-

el pueblo ucraniano y demás pueblos del mundo afectados, al inicio de 2022, después de tres décadas del siglo XXI largo, con las potencias imperiales imponiendo incesantes contiendas en el actual «desorden mundial», las apelaciones al derecho internacional de los voceros oficiales de los Estados de derecho suenan más a hipocresía que a otra cosa (véase al respecto de la teorización de la guerra mi «Una perspectiva geopolítica de la violencia belicista», de 2015, AAV. V., *Democracia y violencia*, Las Palmas de Gran Canaria). Y los tardíos y probables «consensos discursivos» serán *resultados* inequitativos obtenidos desde *procesos* comunicativos nada ejemplares, es decir, muy distorsionados por los belicistas poderes fácticos y en absoluto expresión de la «voluntad de todos».

⁴⁵ Una apretada síntesis del punto de vista muguerciano, en contraste con el habermasiano, se puede encontrar en el breve escrito de Juan Carlos VELASCO «Javier Muguerza y su diálogo con Habermas», en *Isegoría* 56, de 2017. Al respecto puede verse también mis trabajos «El ciudadano como sujeto de la política (En diálogo con Aranguren y Muguerza)» y «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés)», recogidos en los libros colectivos *Historia y naturaleza de la ciudadanía hoy* (2002) y *Democracia y cultura política* (2008).

⁴⁶ Es una tesis defendida por Ronald Dworkin, que Habermas trató en su réplica a Thomas McCarthy (en las «Consideraciones finales» que realizó para cerrar el debate). Puede verse respecto a esa discusión iusfilosófica el artículo de Manuel ATIENZA «Sobre la única respuesta correcta» (2009), en el que se confrontan sobre todo las posiciones de Ronald Dworkin y de Aulis Aarnio. También «la tesis de la única respuesta correcta de Ronald Dworkin», de Giorgio RIDOLFI (2021). Habermas dijo en sus «Consideraciones finales» que es «racional» pensar que las cuestiones de justicia *solo admiten una respuesta*, pero pensar que *esa solución no es alcanzable* es «realista», dado que no



dice» Muguerza asumió, como no cabía más que esperar, que «el imperio de la ley es, desde luego, una de las más trascendentales conquistas que nos ha legado la modernidad», como Habermas y él habían defendido a lo largo de toda su vida⁴⁷.

Pero —inmediatamente antes— el pensador hispano había reafirmado la existencia de un conflicto entre «las leyes y nuestra conciencia moral», conflicto que ineludiblemente formaba parte —para Kant y para los protagonistas de nuestro debate— de la condición humana misma. En tiempos como los actuales de crisis civilizatoria (de crisis ecológico-económica, sanitario-demográfica y bélico-política), la perspectiva general de Javier Muguerza, nucleada en aquel debate de hace un cuarto de siglo, con sus desarrollos posteriores, que también exploraremos, se presenta ante nuestros ojos con más vigencia y necesidad que nunca⁴⁸. Para comprobarlo, el lector o lectora queda invitado a leer «El individuo ante la ética pública» (*Éndoxa* 12, 2000), en el que Muguerza defiende un «nuevo paradigma político», pero enfocado a una necesaria «política no-institucional» en el marco «transmodernista» de su «ética pública», esa que a veces él mismo llamaba «poli(é)tica».

EL NÚCLEO CONCIENCIAL DE LA ACCIÓN SOCIAL

A juicio de Javier Muguerza, el *derecho* no se debe reducir a una mera silogística (algo que desde luego no pretendía que Habermas haga), sino que debería ser abordado, desarrollado y realizado desde argumentaciones jurídicas diversas, que resultan ser tanto «intersubjetivas» como «intrasubjetivas», a partir de las cuales se han de tomar las «decisiones existenciales» que nos comprometen a todos, en tanto personas o sujetos morales, y no solo en cuanto sujetos jurídicos o jueces. De ahí que Muguerza señalara al final de su conferencia que «la conciencia, la conciencia moral, del juez no es algo que éste pueda colgar en el perchero, como hace con el abrigo, al vestirse la toga y pasar a la sala donde aplica la ley». Por el contrario, el juez decide discrecionalmente —según dice— ante la posibilidad de una única respuesta

siempre se puede llegar a un acuerdo a su debido tiempo por las restricciones a que estamos sometidos. De ahí que sea conveniente introducir «procedimientos jurídicos» de decisión «neutrales», como la regla de la mayoría, que permitan decidir de forma razonable (*La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, pp. 270-71).

⁴⁷ También Arienza escribió un texto bajo el título de «La filosofía del derecho de Javier Muguerza», en el que expone (aun reconociendo la desmesura de ese rótulo, pues no parece que Muguerza pretendiese elaborar una filosofía del derecho) las diversas intervenciones de Muguerza sobre las difíciles relaciones de ética y derecho, contrastándolas al tiempo con su propia perspectiva postpositivista y objetivista sobre el derecho (se puede encontrar en *Diálogos con Javier Muguerza*, volumen de homenaje de *Isegoría* editado por el CSIC en 2016, pp. 339-65).

⁴⁸ De ese «nuevo paradigma político» Muguerza destacaba tres rasgos: negatividad, fragmentarismo y disenso (*Éndoxa* 12, 2000, pp. 799 y ss., accesible en Internet), concepción que hace inviables todas aquellas «operaciones» que pretendan honestamente «integrar» a Muguerza en preconcepciones pseudoconservadoras o socialdemocratizantes, alejado como estaba de toda «tempestad en la tetera académica» provocada por «administrativistas y teóricos del Estado» cultivadores del «poder pastoral».

correcta, o más de una, o ninguna, desde su conciencia moral como persona pero en el amplio marco interpretativo de la ley jurídica («De la conciencia...», pág. 109).

Además, la *conciencia*, como dimensión moral, constituye al sujeto desde una escala concreta —el ser humano particular, la *individualidad*— hasta una abstracta —el ser humano genérico, la *humanidad*—. En ese mismo «Apéndice» Muguerza había recordado que «La tensión, y a veces el conflicto, *entre la ley y la conciencia* es de índole *muy distinta* que la que según Habermas se da *en el interior del derecho mismo*», porque «lo que vendría entonces a distinguir al discurso moral del discurso jurídico-político no sería sino, por así decirlo, el ‘universo del discurso’: la humanidad para el primero, esta o aquella comunidad para el segundo» (pág. 100)⁴⁹. Es decir, uno y otro, Muguerza y Habermas, están respectivamente enfatizando el acontecer en dos ámbitos distintos, para la moral el ámbito del individuo concreto o abstracto, para el derecho el de la comunidad concreta o abstracta. Aunque ambos reconocen su interrelación, tal vez haya que preguntarse si postulan también una cierta reducción, la de la comunidad al individuo (Muguerza) o la de este a aquella (Habermas). Es lo que iremos tratando de examinar.

No es de extrañar que el viaje ético de ida y vuelta que propugna el filósofo hispano sea el inverso del viaje *jurídico* del alemán (que parte de la sociedad y realiza su recorrido normativo por la vida de los individuos para terminar volviendo a la de la sociedad). Por el contrario, el trayecto de la ética muguerziana parte del individuo de carne y hueso para realizar su itinerario por la comunicación social y regresar a los fueros de su conciencia individual. Es decir, arranca de la *razón práctica* de las personas —«razón» que hay que escribir con minúsculas— expresando las actitudes surgidas de su *monológica conciencia* discursiva en el espacio de la *diálógica comunicación* discursiva, para finalmente volver —habiendo transformado sus disposiciones morales o no, con acuerdo o sin él— a su reducto en esa *conciencia* de la que los individuos habían partido (al tiempo y por el camino, los individuos habrán podido también aceptar o no las *normas jurídicas* impuestas y realizar o no las *acciones políticas* propuestas que *creían moralmente* que debían hacer).

El deber moral en la discursividad es, por ende, tanto un deber moral *individual* de carácter monológico-discursivo (en una moral *personal* en tanto que creencia y actitud *conciencial*) cuanto un deber moral *societal* de carácter dialógico-discursivo (en una moral *interpersonal e impersonal* en tanto que creencia y actitud *comunicacional*). Así, en el texto de su conferencia, Muguerza escribe: «Obrar en conciencia, podría decir un *iusfilósofo*, no es lo mismo que ‘obrar como es debido’ ni tan siquiera desde un punto de vista moral, pero un *filósofo moral* podría a su vez responder a esa aseveración que —aun cuando nadie posea jamás la absoluta seguridad de estar haciendo lo que moralmente debiera— *hacer lo que en conciencia cree que debe hacer* es lo más lejos que le es dado ir a un individuo cuando pretende cumplir con su *deber moral*, por lo que, en lo concerniente a tal deber, no se divisa ya otra instancia más allá de la

⁴⁹ La «humanidad» es para Muguerza tanto *principio moral* (el principio de humanidad como un fin en sí) cuanto ámbito moral (el ámbito de los individuos en una comunidad de comunidades de individuos).



conciencia individual» («De la conciencia...», pág. 94, subrayado PRU). Lo que nuestro autor hace es una interpretación libre de la distinción de Aranguren entre «moral como estructura», «moral como contenido» y «moral como actitud» (págs. 80-81). La *moral como actitud* entronca con lo que para Kant era la «buena voluntad» y es una moral precisamente guiada por la «conciencia moral», como acertadamente este señaló.

Ratifico aquí la matización *expansiva* que Muguerza hace a la perspectiva *restrictiva* de la ética habermasiana, que es en sí misma toda una conceptualización. Se trata de una perspectiva capital para entender los *usos éticos y morales* tanto monológicos como dialógicos de la *razón práctica*: «La decisión –escribe Muguerza– de hacerlo así [considerando los *finés* propios de forma racional y los *finés* de otros de forma razonable], esto es, la decisión de pasar de un *uso* meramente *instrumental*⁵⁰ a un *uso moral* de la razón práctica tendría que ser con toda probabilidad una *decisión ética* de los individuos. Y eso sería también, con toda probabilidad, lo que habría que decir del *ulterior paso* que les lleve desde un *uso* simplemente *moral* a un *uso moral-discursivo* de la razón práctica –esto es, *de su uso monológico o intrasubjetivo a su uso dialógico o intersubjetivo*» («De la conciencia...», págs. 70-71, subrayados PRU)⁵¹. Muguerza postula, según creo, ese «ulterior paso» para diferenciar su propia perspectiva de los usos de la razón práctica de la perspectiva de los de Habermas. Pero, por mi parte, no estoy seguro de que la distinción entre «uso moral» y «uso moral-discursivo» de la razón práctica sea necesaria, sobre todo si se tiene en cuenta que, de suyo, todo contenido concienical se ha de expresar de forma lingüística y todo diálogo se ha de componer, siempre, de monólogos intrasubjetivos de personas concretas, monólogos argumentalmente entretejidos en diálogos intersubjetivos en comunidades concretas de personas⁵².

⁵⁰ Cito como «uso instrumental» de la razón práctica el que Muguerza llama «uso instrumental-estratégico» por los motivos que aduzco en una nota anterior sobre la «racionalidad estratégica», pues esta no solo se asemeja, sino que también se diferencia –y mucho– de la «racionalidad instrumental» (en realidad, Muguerza, a su vez, se había permitido traducir *pragmatischer Gebrauch* como «uso instrumental-estratégico», y no como uso pragmático, para evitar confusiones entre el uso de Kant y los usos en la pragmática contemporánea). Así, aunque resuelve un problema, crea otro. Porque la racionalidad estratégica, a mi modesto juicio, en tanto que *mesológica* es instrumental y teleológica, pero en tanto que *finalista* es valorativa y deontológica puesto que se ha de referir a los fines a respetar (que son los «fines en sí», esto es, los propios seres humanos) y también a los fines a realizar (que no son otros que los que materializan la dignidad de los seres humanos –«pongamos por ejemplo, el bienestar o la felicidad», como escribe en algunos lugares Muguerza siguiendo a Kant–).

⁵¹ Según Muguerza, cada uno de los tres usos –*instrumental* (lo adecuado), *ético* (lo bueno) y *moral* (lo justo)– del ejercicio de los imperativos kantianos cuando tratamos de respondernos a la pregunta ¿qué debo hacer? «procedería *monológicamente*, esto es, sería llevado a cabo por el individuo *in foro interno* o según el platónico modelo del ‘diálogo del alma consigo misma, mientras que su ejercicio en lo tocante al imperativo moral-discursivo requeriría que procediese *dialógicamente*; o, por decirlo en la terminología propuesta entre nosotros por Aranguren, el ejercicio ‘monológico’ de la razón práctica se movería en el plano de lo ‘intrasubjetivo’ en tanto que su ejercicio ‘dialógico’ lo haría en el de lo ‘intersubjetivo’» (pp. 66 y ss.).

⁵² Hay que recordar que Muguerza, para diferenciar su uso del de Habermas y evitar confusiones, traduce *ethischer y moralischer Gebrauch* distinguiendo entre un «uso (simplemente) moral»



En cualquier caso, en «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», trabajo complementario realizado en los mismos días que «De la conciencia...», Javier Muguerza expone con amplitud su pensamiento ético en relación con el derecho. Y empieza recordando que Kant definía la *conciencia moral* como «juez o tribunal de nuestros actos... invocando el tribunal interno al hombre de San Pablo ante el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí» (en *Doxa 15-16*, 1994, pág. 535)⁵³. La *conciencia moral* es, pues, un tribunal que nos juzga interiormente y, por tanto, en sentido kantiano, es *autoconciencia*: es la «estructura *reflexiva* de nuestra subjetividad», desdoblada en el *sí mismo* que actúa y en el *otro* que juzga según la *ley moral* que se autolegista para sí. Así, su principal atributo es la *autonomía*, autonomía que hay que extender en sentido postmetafísico incluso –haciéndonos libres y responsables– a la autónoma aceptación, o no, de los heterónomos códigos morales vigentes⁵⁴.

Como bien expresa el título del trabajo que hemos traído a colación, Muguerza no solo se ocupa en él de la conciencia *como* tribunal sino también de la conciencia *del* tribunal, es decir, del *juez en tanto que juez* de todo orden legal, aunque contemplándolo desde la ética. Las leyes jurídicas no son causales, al contrario que todo aquello que pueda ser ley natural o social, y pueden en libertad ser desobedecidas puesto que son normas de coacción (incluso –señala Muguerza– «en ocasiones esa desobediencia descansa en ‘objeciones de conciencia’, lo que remite al tribunal de la conciencia del objeto, si bien lo que nos interesa ahora no es ya, el

de la razón práctica en el marco kantiano y suyo y un «uso moral-discursivo» en el de Habermas. Pero es algo que a la vez que evita confusiones, a mi juicio, se excede en la diferenciación entre su punto de vista y el de Habermas (no hay necesidad de ello puesto que el «uso moral» de la razón práctica desde el individuo se realiza siempre de forma concienzuda y monológica en un marco discursivo de comunicación dialógica). El caso de los monólogos y diálogos es también el de los soliloquios y coloquios (recuérdese el famoso soliloquio de Hamlet: «Ser o no ser, esa es la cuestión: / si es más noble para el alma soportar / las flechas y pedradas de la áspera Fortuna / o armarse contra un mar de adversidades / y darles fin en el encuentro. Morir: dormir, / nada más. Y si durmiendo terminaran / las angustias y los mil ataques naturales / herencia de la carne, sería una conclusión / seriamente deseable. Morir, dormir: / dormir, tal vez soñar.... / La conciencia nos vuelve unos cobardes, / el color natural de nuestro ánimo / se mustia con el pálido matiz del pensamiento, / y empresas de gran peso y entidad / por tal motivo se desvían de su curso / y ya no son acción...»).

⁵³ Muguerza continúa diciendo que Kant describe la conciencia «en términos escalofriantes» en la *Metafísica de las costumbres*: «Todo hombre –cita– tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto –respeto unido al temor– por un juez interior; y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, más no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla». A lo que de su cosecha añade: «no deja de resultar dudoso que la voz de una conciencia moralmente ineducada consiga no ya hacerse oír, sino ni tan siquiera romper a hablar, de la misma manera que, sin la educación moral que habitúa al hombre a prestarle oídos, parece hartamente improbable que este llegue a escuchar jamás la voz de su conciencia» (p. 536).

⁵⁴ No se puede considerar postmetafísico a Muguerza al estilo de Habermas y, menos aún al estilo de Rorty. Véase su escrito «Ética y metafísica», de 2009, al que aludimos más adelante.



‘juez de la conciencia’ sino por el contrario la ‘conciencia del juez’ («El tribunal de la conciencia...», págs. 544 y ss.). Porque la ley con la que el juez juzga procede del Estado y juzga en su nombre. Pero, teniendo en cuenta que es un sujeto moral, «¿cabe pensar –se interroga Muguerza– que el juez no tenga ‘problemas de conciencia?’». Su conclusión, después de la exploración de la pregunta, ya la hemos adelantado: el juez no puede desprenderse de su conciencia moral, dado que para aplicar la ley «no puede colgar su conciencia en el perchero al ponerse la toga», pues de la *voz de la conciencia* «no podemos prescindir más que al precio de volvernos inhumanos». Sería ir precisamente en contra del *principio de humanidad* como fin en sí: «el fin (que el hombre es en sí mismo) no habría de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso», escribe Muguerza (en «De la conciencia...», pág. 82) citando al Kant de la *Fundamentación*.

EL ALCANCE DEL INDIVIDUALISMO ÉTICO Y DEL DISENSO EQUITATIVISTA

En ocasiones, cuando a Javier Muguerza se preguntaba, u otros lo hacían, por el «individualismo ético» que él mismo sostenía, no dudaba en aludir de inmediato a su alcance, que no es otro que el que va de lo concreto a lo abstracto, o de lo particular a lo general: «Individuo y humanidad vendrían a ser como dos polos extremos, entre los cuales cabe... una indefinida gradación de comunidades intermedias. Pero ninguna de ellas, como tampoco la humanidad en tanto que comunidad, estaría moralmente legitimada si no se la entiende como una comunidad de individuos. Una comunidad, cualquier comunidad, se deslegitimaría si arrollase las diferencias individuales» (Langón, «Entrevista a Javier Muguerza» anteriormente citada). En cierta ocasión, cuando se le inquirió en otra entrevista por el balance que hacía de la ética comunicativa desde el individualismo ético, manifestó que la ética habermasiana se había centrado sobre todo en una sola de las dimensiones que importan, la de la ética de la alteridad (y abordándola «un tanto abstractamente», con poca atención a los «yoes» situados, los «otros» concretos y las distintas «posiciones de sujeto»). Y que en cambio se había ocupado poco de las otras dimensiones a tener en cuenta, la ética individual, lo que era muy significativo, y la ética de la aliedad, relegada «al cajón de sastre del orden del ‘sistema’ en cuanto contrapuesto al ‘mundo de la vida’, constituido a su vez cada día más en algo así como reserva india de la propia ética» (María Herrera y Carlos Pereda, «Entrevista a Javier Muguerza», en *Theoría*, 1995, pág. 93, México).

En esas mismas declaraciones subrayó un aspecto central del «individualismo ético bien entendido», a lo que agregó una observación. El aspecto señalado consistía en reafirmar que «la primacía de la ética individual habría de ser tomada al pie de la letra (pues incluso la protagonizada por ‘grupos de individuos’ –decía cambiando las cursivas– lo sería invariablemente por ‘grupos de *individuos*’). Y la observación radicó en decir que, por su parte, «dejaría abierto el camino a la elaboración no solo de una ética de la *alteridad* sino asimismo de una ética de la *aliedad* o ética política, a la que, si se prefiere entender como una política penetrada de sentido ético, cabría



llamar acaso ‘poli(é)tica’» (pág. 103)⁵⁵. Con ello no solo hacía un guiño a quien esto escribe, sino que mostraba la consciencia y autocontención que tenía de los límites que cada filosofar ha de mostrar, que no es algo fácil de encontrar en los filósofos de amplia creatividad. Por eso, en diferentes ocasiones recordaba que lo que asumía de sus propia obra era «con la fecha debajo, casi todo; sin la fecha debajo, casi nada».

En su conferencia del curso del 94, Javier Muguerza presentó una síntesis de lo que entendía por «individualismo ético», ya que no siempre era bien entendido (aunque el propio Jürgen Habermas –en sus «Consideraciones finales»– no llegó a cuestionar frontalmente la concepción muguerziana de la ética de la individualidad, sí presentó tres importantes objeciones que más adelante iremos viendo)⁵⁶. En síntesis, para el filósofo hispano el *principio de la humanidad*, como fin en sí, «se presta mejor que cualquier otra versión del imperativo categórico kantiano a la interpretación *negativa* y en definitiva *individualista*... en el bien entendido de que dicho individualismo nada tendría que ver para nosotros con ningún género de individualismo posesivo y podría incluso merecer la calificación de ‘individualismo ético’, como propondré por mi parte que lo denominemos» («De la conciencia...», pág. 82, subrayados PRU)⁵⁷. La «clave» está en que «Bajo su apariencia gramaticalmente afirmativa, lo que el principio ‘Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio’ viene a prescribirnos es, en rigor, *lo que no debemos hacer*» (*idem*, subrayado PRU).

Con esto introdujo el que llamó «imperativo de disidencia», que, al prohibirnos que tratemos a los demás solo como medios a nuestro servicio, legitima la opción –de nuestra conciencia moral como tribunal que rige nuestros actos– de decir que «no» en todos aquellos conflictos en los que predomine cualquier iniqui-

⁵⁵ Sobre su relación con la filosofía política Muguerza manifestó en uno de sus últimos escritos lo siguiente: «Contra lo que pueda hacer pensar el título de mi intervención [«Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea»], no soy ni me considero un filósofo político. Pero sí es cierto que siempre me ha interesado la filosofía política, siquiera sea como lector devoto de lo que escriben mis amigos y amigas que se dedican a ella; y cuando, a instancias suyas, he incursionado alguna que otra vez en sus aledaños, siempre lo he hecho con pudor bajo la alegación de estarme dedicando a la ética pública, una especie de disciplina anfibia que nos permite a los filósofos morales entrometernos por nuestra cuenta y riesgo en el así llamado ‘espacio público, espacio público que los filósofos políticos comparten con politólogos, sociólogos y otras gentes de mal vivir, por lo común bastante más divertida que los austeros y con frecuencia un tanto espiritados colegas de uno» (*Laguna* 30, 2012, p. 12).

⁵⁶ A mi juicio, la denominación elegida por Muguerza para su concepción de la ética –«individualismo» adjetivado de «ético»– tiene un factor de precisión junto a otro de provocación que, sin embargo, ha dificultado su comprensión, divulgación y uso. A pesar de las aclaraciones que siempre hizo su proponente, a la más mínima mención se corre el peligro de identificarlo con otros individualismos realmente muy errados y nocivos, antes que a diferenciarlo. El mismo Habermas no está exento de esta sospecha, como veremos.

⁵⁷ El párrafo continúa afirmando: «El propio Kant nos suministra la clave para semejante interpretación cuando establece que el fin (que el hombre es en sí mismo) no habría de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto *de modo puramente negativo*, a saber, como *algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso*» (subrayados PRU).



dad en el trato entre personas (es decir, que prevalezca la indignidad, la ilibertad y la desigualdad en la interacción social). Por eso, por mi parte, lo denomino «principio de disenso equitativista». Precisamente para diferenciarlo de las creencias, actitudes y acciones de negación, confrontación, e incluso de rebeldía, que aspiran sin justificación razonable alguna a imponer una «libertad de los postmodernos» – como la denominaba Muguerza (medio en serio y medio en broma), a la que hoy, en tiempos de *posverdad* y nueva *revolución conservadora*, cabría llamar «libertad de los neoliberales» o «ultraliberales», como prefiero apellidarla–. Una libertad basada, en cualquier caso, en la «cultura narcisista», el «auge de la privacidad» y el «declive de lo público», como critica Muguerza; porque, así, de hecho, se arroja a los individuos reales, de carne y hueso y de palabra y razón, en tanto que sujetos morales, al saco de un «individualismo posesivo» que está en las antípodas de los fueros de la persona defendidos por el *individualismo ético* muguerciano.

A este respecto, Muguerza considera desafortunada «la descalificación que Habermas prodiga a los citados fueros», pues este afirma (en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pág. 177 de la versión española) que «en virtud de las relaciones intersubjetivas inscritas en las normas morales, ninguna norma, lo mismo da que envuelva deberes y derechos positivos que negativos, podría ser privadamente justificada o aplicada a partir de una solitaria conversación del alma consigo misma». En su conferencia Muguerza continúa recordando que Habermas apunta que «Kant podía pasar por alto este detalle porque, como sabemos, asumía... una abstracta igualdad de intereses entre personas individualizadas concebidas, al modo del individualismo posesivo, como propietarias de sí mismas». Y el filósofo hispano pasa a defenderse contraatacando: «Quien, como el que esto escribe –plantea–, ha tenido ocasión de lamentar alguna vez que Isaiah Berlin sustentara una concepción excesivamente ‘positiva’ de la libertad negativa y excesivamente ‘negativa’ de la libertad positiva, bien podría ahora lamentar que en Habermas parezcan haberse invertido los términos del exceso» (en «De la conciencia...», págs. 74-5). Sin embargo, por su parte, Habermas respondió a la protesta de Muguerza reafirmando en su punto de vista de que Kant, y con él Muguerza mismo, erraba en su excesivo aprecio a la libertad negativa (en la primera de sus «Consideraciones finales»).

Antes de entrar en la argumentación habermasiana a ese respecto, conviene recoger otros aspectos del individualismo ético de Muguerza, que se nuclea –como hemos visto– en la conciencia moral de los individuos. Aspectos como, por ejemplo, la revalorización de la «autonomía» ante el «universalismo», un universalismo muy valorado por Habermas. Para Muguerza, el principio moral de humanidad, concretado en principio de disenso equitativista (o imperativo de la disidencia), tiene que ver más con el desacuerdo que con el acuerdo, más con el disenso que con el consenso, aunque no haya que descartar que este «se produzca ulteriormente». Como repitió en multitud de ocasiones: «El papel del disenso en la historia de la conquista de los derechos humanos es difícil de exagerar, puesto que dicha historia es una historia de disidencias, es decir, una historia de los esfuerzos de individuos que lucharon por ellos integrados en movimientos disidentes: primero, la burguesía emergente; luego, las clases trabajadoras; después, los pueblos colonizados; más tarde, las minorías étnicas de las metrópolis; hoy, en fin, las mujeres, los homosexuales y otros sec-



tores marginados de la sociedad, etc.; un proceso en marcha, a lo largo del cual el objetivo del disenso ha sido siempre la ruptura de algún consenso antecedente con vistas a lograr, sobre sus ruinas, la edificación de nuevos consensos». En consecuencia, «la reivindicación de cualquier clase de derechos humanos, comenzando por el derecho a ser sujetos de esos mismos derechos» debería fundamentarse disensualmente descansando «sobre la pura y simple autonomía de los sujetos concernidos» («De la conciencia...», pág. 83)⁵⁸.

No obstante, Muguerza –consciente de contra qué lucha– insiste en que no se trata tanto de defender el *primado de la autonomía* del sujeto disidente –que también– ante el universalismo ético «cuanto de ponernos en guardia contra la operación de signo inverso auspiciada por ‘falsos universalismos’» –en una lucha contra la pretensión de imponer el *primado del universalismo*–. Muguerza no llega a adjudicar abiertamente a Habermas la defensa de ese primado. Pero su protesta le incita de inmediato a preguntar ¿en qué consiste un «auténtico universalismo»? Porque la soñada «situación ideal de habla» a la que habrían de aproximarse los diálogos, sustituida después por la «comunidad ilimitada de discurso» en el espacio social y el tiempo histórico, en la que se plantearía el principio de universalidad habermasiano, no deja de seguir adoleciendo de algunos rastros del mismo idealismo anterior («De la conciencia...», págs. 84 y ss.).

Los discursos teóricos y prácticos cobrarían su sentido desde las pretensiones de validez representadas por las análogas «verdad» y «rectitud», tras las que supuestamente se alcanzaría el consenso racional habermasiano, resalta críticamente Muguerza (pág. 86)⁵⁹. Porque no se puede ignorar que el *reconocimiento* de la universalidad de los derechos humanos –en tanto que derechos (y no ya simples exigencias éticas o morales)– ha de ser construido desde la *autonomía* ejercida por los individuos y concretada como *universalidad* sociohistórica consensuada, lo que «obliga a salir del estricto ámbito de la ética o la moralidad para entrar en el ámbito jurídico y a fin de cuentas político», mediante una especie de «función de pasillo», es decir, mediante la hegeliana «superación de la mera moral», tal como ya hemos explorado páginas atrás. Por el contrario, «la idea de un ‘desacuerdo razonable’ –concluye Muguerza– nos

⁵⁸ Sin embargo, Muguerza tiene claro que «Por descontado, la importancia del disenso en la génesis del reconocimiento de los derechos humanos no autoriza en sí misma la atribución a ese disenso de pareja importancia en lo tocante a la justificación de tales derechos, pues no es cosa de confundir a este respecto los llamados ‘contexto genético’ y ‘contexto justificatorio’» (también en pág. 83).

⁵⁹ «En sociedades crecientemente multiculturales como las nuestras, y no digamos en la sociedad mundial a escala internacional, resulta muchas veces improbable –escribe Muguerza– que las mismas razones tengan el mismo peso para distintos individuos y grupos de individuos con sistemas asimismo distintos de valores –pensemos, por ejemplo, en cruciales cuestiones de vida o muerte como las del aborto y la eutanasia–, lo que torna extraordinariamente problemático el paso de ‘yo quiero al ‘nosotros queremos’ del consenso habermasiano racionalmente motivado y sugiere la posibilidad, o mejor dicho la necesidad, de contentarnos con consensos menos exigentes, exclusivamente limitados a la común aceptación de un orden social tenido por el momento como justo y susceptible de acoplar en su seno los desacuerdos que no cuestionen aquel acuerdo básico, como en el caso del rawlsiano ‘consenso por solapamiento’» («De la conciencia...», p. 90).



permite dejar sin decidir las correspondientes pretensiones de validez al tiempo que seguimos sosteniendo su carácter incondicional». Por eso, frente a la *verdad* epistémica y la *corrección* moral, le parecen preferibles la «*tendencia a la verdad*» (la «buena voluntad» a la que llamamos «veracidad») y la «*tendencia a la rectitud*» (la «veracidad» a la que llamamos «autenticidad»), sin caer en «el punto de vista de Dios» («De la conciencia...», págs. 86-87 y 90).

LA CONFRONTACIÓN DE HABERMAS CON MUGUERZA

Muguerza acaba su descargo de esta manera: «Más que forzar, para concluir, posibles coincidencias [con Habermas], lo que me interesaría es *descartar cualquier equívoco* que pudiera dar pábulo a innecesarias discrepancias: la *reivindicación del individuo en tanto que sujeto moral*, con la subsiguiente *recuperación de sus problemas de conciencia*, no tiene por qué dar la espalda al pensamiento postmetafísico ni entrañar por lo tanto ningún retorno a la filosofía de la conciencia misma» (pág. 96, subrayados PRU). Conciencia no es autoconocimiento (como pretende –desde Descartes– la filosofía metafísica del conocimiento): «nuestra autoconciencia está indisolublemente unida a nuestra autodeterminación, puesto que nuestra vida al fin y al cabo se halla amasada a base de decisiones, cuyo carácter *racional* no las apea, sin embargo, de su condición de *decisiones*»⁶⁰. ¿Cómo afronta Habermas las objeciones de Muguerza desde este elaborado individualismo ético con su desembocadura en el disenso equitativista?

De entrada se plantea una pregunta sobre su propia concepción: «¿no descuida la ética del discurso, con su preocupación por las relaciones interpersonales justas, una dimensión más esencial, a saber, la de *la relación del sujeto agente con él mismo y con su propia vida*, en tanto que esta dimensión es relevante para la reflexión *sobre* y la resolución *de* cuestiones prácticas?». Y lo concreta en dos interrogantes más: «la libertad en sentido enfático ¿no se encuentra enraizada en una subjetividad... que, por decirlo así, no se agota en la red de relaciones intersubjetivas ni se desvanece en

⁶⁰ Y se plantea Muguerza a continuación la relación vicaria entre identidades individuales y colectivas: «A lo que se podría añadir ahora que cuanto acaba de decirse acerca de una ‘identidad individual’ forjada en y por la autodeterminación vale asimismo acerca de las *identidades colectivas*, siempre que la ‘autodeterminación’ de dichas colectividades se haga consistir sin exclusiones en la autodeterminación de los individuos que las integran e interaccionan en su seno, comenzando por su ‘interacción comunicativa’, en virtud de la cual cada uno de ellos tenga por igual voz para expresarse libremente y nadie se vea obligado a decir lo que no quiere o suplantado en su voz propia por voces ajenas a la hora de manifestar sus deseos, necesidades e intereses». Pero los derechos de los individuos no declinan: «Las nacionalidades o los pueblos, las culturas y las clases sociales pueden generar formas genuinas de solidaridad entre los hombres y oficiar como auténticas comunidades de comunicación...; pero, precisamente en la medida en que respeten la individualidad de sus integrantes, han de dejar la puerta abierta a su integración en comunidades más vastas cuyo límite sólo puede encontrarse a la comunidad humana entendida como una *comunidad (de comunicación) de (comunidades de) comunicación*» («De la conciencia...», págs. 98-99).



la esfera de lo público? ¿No debe afirmarse, frente a las sutiles coacciones argumentativas del discurso, un núcleo de decisión existencial?» («Consideraciones finales», pág. 263, primer subrayado PRU). Esto le lleva a hacer a su vez dos observaciones críticas a las objeciones de Muguerza, que son objeciones que le «convencen poco», y una tercera que le «conviene más». En cualquier caso, como se puede apreciar, Muguerza, con su *desacuerdo razonable*⁶¹, puso a prueba el *consenso racional* habermasiano en este debate, que quizá era la tesis que quería mostrar, como por otro lado suele ocurrir en gran parte de las auténticas controversias filosóficas. Veamos las observaciones contracríticas de Habermas, al que le damos la última palabra en este crucial debate de entonces y, a mi parecer, de ahora.

La primera se centró en el papel de las libertades negativas y de la legislación autónoma, y por ende, el papel de la subjetividad del individuo. En efecto, según Habermas, lo que Muguerza querría es «privilegiar las libertades negativas como un núcleo de la moral que asegurase al individuo una esfera inviolable de lo privado», y también desearía «que la autonomía –en el sentido kantiano de la expresión– no se desvaneciese en la actividad legisladora (en el sentido de ley moral)». Habermas reconoce que al introducir su reformulación del imperativo kantiano de universalidad ‘U’ en términos discursivos, con el principio de discurso ‘D’, se corre el peligro de que se «pierda la individualidad de esta subjetividad moral, reconvertida ahora en participante en el discurso; lo que explica el intento [de Muguerza] de mantener separados, de forma más clara, autonomía y actividad legisladora». Pero, a este respecto, Habermas expresa su desacuerdo porque «las libertades negativas no tienen su sede genuina en la moral sino en el derecho. Se necesita –añade– un medio tan singular como el derecho moderno, coactivo y positivamente establecido, para poder concebir los derechos subjetivos de la forma en que subyacen a todos nuestros ordenamientos jurídicos. Los derechos subjetivos –continúa Habermas– privilegian los derechos frente a las obligaciones, mientras que en la moral pienso que se da una simetría completa entre derechos y obligaciones» («Consideraciones finales», págs. 263-264)⁶².

⁶¹ En dos palabras, puede decirse que un «desacuerdo razonable» sería para Muguerza un *disenso equitativista* basado en el *principio de irrazonabilidad* (véase al respecto «Razonabilidad», en Pedro CERESO (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, 2005). Para Muguerza, la idea de «acuerdo racional» es «francamente rechazable», porque, en la estela de Ernst Tugendhat, un acuerdo es más el resultado de una *decisión* que de una *deliberación*, más asunto de *voluntad* de los individuos que de *racionalidad* (de la voluntad) colectiva» habermasiana. Y lo que «cuenta en un acuerdo (por ejemplo, el acuerdo alcanzado a través de un proceso electoral) es el acuerdo mismo (esto es, la decisión política mayoritaria), acuerdo que no tenemos ningún derecho a desconsiderar por no pasar de ser un mero ‘acuerdo fáctico’» («La lucha por los derechos», *Revista Internacional de Filosofía Política* 15, 2000, p. 52).

⁶² Un poco más adelante Habermas se explica (recojo la explicación por extenso, dada su importancia y lo controvertido que puede resultar): «El sentido preciso de las libertades negativas –plantea Habermas– es propiamente un sentido jurídico, y éste es el sentido al que apela el profesor Muguerza para articular sus reparos –absolutamente legítimos– frente a las estrecheces de la ética del discurso; a saber, [el sentido de] los derechos subjetivos. Estos reconocen esferas privadas en las que cada uno puede hacer y dejar de hacer lo que desee, esferas de lo discrecional. Pero creo que si la moral es precisamente tan penetrante, tan ‘impertinente’ es porque mediante las reglas



La *segunda observación* habermasiana, en conexión con esto, se refirió directamente a la *autonomía* en su relación con la *obligatoriedad social de las leyes*. Porque Habermas afea a Muguerza un exceso de «separación» de autonomía y universalidad (no en vano en *Facticidad y validez* se refería repetidamente a la distinción de «autonomía privada» y «autonomía pública», para enlazar ambas y luego a esta última con la discursividad *universalista*. Así, en sus «Consideraciones finales», comenta que «El concepto de libertad moral no es el lugar correcto donde poder separar el rasgo de la autorización —aquello que nos hace personas capaces de tomar iniciativas— del momento de la universalización». Y continúa: «en mi opinión, estos dos elementos de autonomía y universalización no pueden separarse tanto como infiero del escrito del profesor Muguerza» («Consideraciones finales», págs. 265-66). Habermas juzga que Muguerza quiere salvar la individualidad a cualquier precio (kantiano), pero a su juicio las relaciones de reconocimiento se encuentran en la acción comunicativa, de modo que a los demás los reconoce cada uno al mismo tiempo en tanto que persona y que comunidad⁶³.

Como tercera observación, Habermas se arrancó diciendo que «Sin embargo, sí me parece convincente la fuerte acentuación del ‘poder-decir-no’ de Muguerza. Su argumentación partió del acuerdo en que de la idea la disidencia, el «decir no», entrelaza siempre momentos cognitivos y volitivos. Pero inmediatamente introduce un matiz de desacuerdo: en la decisión en conciencia, solos ante el mundo con nuestra protesta existencial —señaló—, alcanzamos legitimidad y dignidad únicamente por la fuerza de «las razones concretas que, en principio, también deberían poder convencer a otros, incluso a pesar de que in actu todos hicieran oídos sordos». Pues las protestas radicales son ambiguas porque «no podemos discernir si realmente se trata de razones buenas y morales» o no («Consideraciones finales», págs. 267-68). Habermas lo ilustra con cuatro casos históricos, que remiten indirecta o directamente a la interacción comunicativo-discursiva en el orden de lo jurídico, que es la instancia de la que, a su juicio, brotan esa legitimidad y dignidad (dos ejemplos antes y dos después del Estado de derecho): antes, Lutero (frente a la Dieta de Worms) y

morales en realidad se abarca todo. Bajo el punto de vista moral no hay esfera privada alguna que se halle a salvo de la insistente pertinacia del deber-ser. Esta moral, toda moral, es penetrante porque cualquier acción puede ser juzgada bajo el punto de vista moral (y las acciones privadas con más razón). Entiendo la intención del profesor Muguerza; *mi duda se refiere exclusivamente a si esta intención puede realmente hacerse efectiva apelando a la —digamos— ‘preeminencia de las libertades negativas’*. Pienso que las libertades negativas tampoco ocupan ninguna posición preeminente cuando se cree —cosa que yo no hago— que con el imperativo categórico únicamente se podrían fundamentar preceptos negativos (como ‘no debes matar, ‘no debes mentir, etc.) —lo que, sin embargo, en este lugar no quiero analizar más allá» («Consideraciones finales», pág. 265, subrayado PRU).

⁶³ Por eso Habermas añade que «Más bien creo que su deseo [de Muguerza], totalmente legítimo, de no dejar sucumbir la individualidad de cada persona en el remolino discursivo puede satisfacerse mejor... si uno se representa la cuestión... del modo siguiente: en el imperativo categórico en realidad se moviliza exclusivamente el contenido normativo de las relaciones de reconocimiento que, como yo diría, hallamos siempre ya en la acción comunicativa; relaciones de reconocimiento que, sin embargo, se caracterizan de dos maneras, a saber, por el hecho de que cada uno reconoce al otro en una doble cualidad: como miembro de una comunidad y como individuo insustituible. De ahí que Wingert se refiera a una ‘moral del doble respeto’» (p. 267).



Rousseau (en las Confesiones); y después, Luther King (y su famosa protesta) y la objeción de conciencia (al servicio militar)⁶⁴.

Se puede pensar que Muguerza, en textos posteriores al debate del verano del 94, contestó a estas consideraciones habermasianas. Pero en realidad las respuestas las había anticipado años antes, por ejemplo, en «Para una crítica de la razón dialógica», que es la parte III (un auténtico «libro dentro de un libro», con más de 350 páginas) de *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, de 1990, en el que se recogen gran parte de sus escritos de los primeros ochenta sobre Habermas. También en otros, como «La alternativa del disenso», conferencia Tanner de 1988, publicada un año después, que llevaba precisamente como subtítulo «En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos». Son textos que tal vez el francfortiano desconociese, en los que el filósofo hispano le dedica, junto con otros filósofos del derecho y de la moral, un generoso espacio. En textos posteriores al curso en cuestión, Muguerza no solo se ratificó en sus puntos de vista, sino que siguió desarrollándolos. Por ejemplo, conversando con Elías Díaz en la conferencia «Derechos humanos y ética pública (seguido de diez tesis más una undécima)», de 1999 (publicada poco después)⁶⁵. Incluso, en conversación con Ernesto Garzón Valdés, se reeditó el escrito «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del coto vedado?)», de 1998.

A mi juicio, de su producción posterior en relación con la ética discursiva cabe destacar –además de los mencionados «El individuo ante la ética pública» (2000) y «Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea» (2012)– trabajos como «La lucha por los derechos (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)» (2000), «¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)» (2002), «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo» (2004), «Verdad y razón práctica: Los estragos de un equívoco» (2012) y, sobre todo, «Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)», que fue la XVI Conferencia Aranguren (2009). Si en los primeros de estos textos Muguerza ensancha y pormenoriza su considera-

⁶⁴ En el primer caso, la figura de *Dios* hace de interlocutor; en el segundo, la *posteridad* a la que el ilustrado se dirige; en el tercero, la remisión a los *procedimientos constitucionales* (que hasta ese momento no se habían utilizado); y por último, las «buenas *razones jurídicas* en tanto se remitieran a las bases legitimatorias de un Estado secular» («Consideraciones finales», p. 268). Habermas, por cierto, de pasada manifiesta que por «razones jurídicas» es partidario de los «ejércitos profesionales», argumento que –en la coyuntura belicista europea, a partir de la guerra rusa contra Ucrania, junto con el nuevo abandono español del pueblo del Sahara, de la primavera de 2022–, se debería prestar a discusión en relación con lo que podría ser la mejor autodefensa de una sociedad democrática cuando es agredida (o defensa «válida», en los términos de Habermas).

⁶⁵ Con Elías Díaz ya había dialogado Muguerza desde tiempo atrás. Hay que resaltar aquí dos de sus textos, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)» y «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)», publicados en *Sistema 70* (1986) y en *Doxa 4* (1987), respectivamente, en los que –desde el punto de vista ético– interviene en la polémica entre Díaz y Felipe González Vicén.



ción de las morales inter- e impersonales (éticas de la *alteridad* y de la *aliedad*)⁶⁶, en los dos últimos citados radicaliza su antiognitivismo moral y matiza su antimetafísica⁶⁷. En concreto, en las magníficas conferencias «Ética y metafísica», dedicadas a su respetado José Luis López Aranguren, se retoma en serio su provocador e irónico lema «Un poco de metafísica al año no hace daño», para defender –como «sistema de preguntas»– una «metafísica (de la) moral», no especulativa, no escatológica, no naturalista y no positivista, consistente en hacerse una y otra vez preguntas de «cercañas», de «media distancia» y de «lejanías», es decir, «preguntas por lo real», «preguntas por lo posible» y «preguntas sin respuesta» que los metafísicos profesionales «se empeñan inútilmente en contestar», aun siendo preguntas metafísicas «últimas» –«abiertas» e «incontestables»– «por el sentido de la vida» (*Isegoría* 41, págs 11-68).

⁶⁶ Por ejemplo, en «El individuo ante la ética pública» se marcan distancias ante el neo-contractualismo de Rawls y, sobre todo, ante el de Habermas, sin por ello aceptar el postmoderno «repliegue y auge de la privacidad», para *propugnar* una concepción del «ámbito de lo público» como «un continuo que abarcaría *por este orden* la *sociedad civil no-institucionalizada*, las *instituciones jurídico-administrativas* y la *política institucional* propiamente dicha» (*Endoxa* 12, pp. 794 y ss y 804, subrayados PRU). De «¿Convicciones y/o responsabilidades?» es interesante recordar que Muguierza hace suya tanto la distinción rawlsiana entre lo «racional» y lo «razonable» como las sugerencias de Ruth Zimmerling de traducir la expresión kantiana «ser racional» como «ser razonable» y de denominar su «racionalidad práctica» como «razonabilidad» (*Laguna* 11, p. 35). En «Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)», Muguierza señala que la «meritoria reformulación» habermasiana del imperativo categórico kantiano, «que nos hemos permitido retocar a nuestra vez someramente... presenta innegable interés, pero sólo mejora hasta cierto punto la originaria formulación de Kant». Se refiere a que «el adverbio ‘discursivamente’ que aparecía en la reformulación habermasiana del imperativo de Kant no admite aquí otra interpretación posible que la basada en su traducción por medio del adverbio ‘democráticamente’, en cuyo caso nuestro imperativo se resolvería en la expresión de la obligación que a todos nos alcanza de respetar la regla democrática de las mayorías. Pero, por lo demás, es harto disputable –añade– que el recurso a la ‘regla de las mayorías’ pueda garantizar –además de la legalidad del acuerdo o consenso resultante que efectivamente garantiza– algo tan decisivo para lo que en este punto se halla en juego como lo sería su moralidad, la moralidad, esto es, de la correspondiente decisión mayoritaria. Y es que, en definitiva, la decisión mayoritaria podría ser ‘una decisión injusta’, como en los casos de una mayoría que decidiese oprimir a una minoría esclava o condenar a un inocente, por citar sólo un par de ilustraciones no precisamente desconocidas en la historia» (*Dáimon* 33, pp. 150-51).

⁶⁷ En la conferencia «Verdad y razón práctica: Los estragos de un equívoco» Muguierza empieza por definir con sencillez el «cognitivismo ético», tarea no ociosa dado que Habermas, entre muchos otros pensadores, lo asume. «Por cognitivismo ético acostumbra a entenderse aquella posición que dentro de la filosofía moral defiende ‘el carácter veritativo de nuestra prácticas». La argumentación muguierzana pasa por ratificarse en que la sofisticación habermasiana del cognitivismo ético no contribuye a mitigar los estragos suscitados por el equívoco de confundir el discurso práctico con el teórico en lo que Habermas llama idealistamente «consenso racional». Aunque ello no hace que abrace el «consenso razonable» rawlsiano, pese a las ventajas que le reconoce. En fin, Muguierza terminó su conferencia con bastante buen humor declarando que «en cuanto a la *verdad*, no hay que olvidar que –lejos de hacernos libres– puede también esclavizarnos cuando la usamos mal y sin venir a cuento, convirtiéndose en una rémora para el sano ejercicio de la *razón práctica*» (copia mecanografiada, véase una referencia a la conferencia en: <https://www.ull.es/portal/noticias/2012/muguierza-visita-la-universidad-de-la-laguna-para-hablar-de-los-usos-de-la-verdad-y-la-razon-practica/>).



LA RELACIÓN IUSPOLI(É)TICA DE INDIVIDUO Y SOCIEDAD

En fin, llegamos, para terminar, al prometido tercer enfoque en la interpretación del debate Muguerza-Habermas, aunque su presentación tenga ya que ser brevísima para no alargar más este escrito. Se trata de atemperar esta controversia de tanto calado presentando un enfoque *situacional* que procure desplazar y abarcar los enfoques *posicionales* de Habermas y de Muguerza, sin incurrir al tiempo en una tramposa perspectiva ecléctica.

Pensemos por un momento en la siguiente hipótesis, que convertiré en tesis, y que en síntesis dice: *tanto la preferencia habermasiana por la «primacía de la ley societal» como la muguerziana por la «primacía de la conciencia individual» no se contraponen* –como parecería que se desprende del debate al que hemos asistido– *sino que se complementan*. Se trata tan solo de interpretar que el debate puede componer una única *perspectiva analítica* –de manera abierta e inconclusa, claro está– que se asiente en la *distinción metódica* entre «sociedad» e «individuo», distinción que especifica una *dualidad conceptual* –que para nada arma una concepción dualista del mundo– referida a dos entidades irreductibles entre sí, pero que se construyen *en relación*, como «sociedad de individuos» y como «individuo en sociedad», tanto para la teoría como para la práctica.

Jürgen Habermas ha enfocado toda su obra postmarxista desde una misma *posición*: la perspectiva de una *sociedad* instituida por *individuos-en-inter-relación*, cuyo medio de ligazón en última instancia es la *comunicación*, como elemento sistémico base de la *discursividad dialógica*. Por su parte, Javier Muguerza suscribió en todos sus escritos postanalíticos una *posición* distinta a la de Habermas: su perspectiva fue la del *individuo* constituido *en-relación-intra-societal*, cuyo medio de vinculación en última instancia es la *conciencia*, como elemento sistémico diferencial en la *discursividad monológica*. Al tiempo, debo ratificar aquí la capital importancia que tienen en la filosofía del último cuarto del siglo xx y primer cuarto del xxi la *filosofía del consenso habermasiano* y la *filosofía del disenso muguerziano*, elaboradas esforzadamente a partir de enfoques diferenciados, pero integrables, desde sus respectivos énfasis en lo societal, lo comunicacional y lo jurídico, por una parte, y en lo individual, lo conciential y lo ético, por la otra.

Al contemplar la *situación* filosófica que conforman ambas *posiciones* no hay más «primacía» que la que surge de la voluntad de elección de un objeto de estudio específico para el análisis (empírico, teórico y práctico) –ya sea la sociedad-de-individuos o el individuo-en-sociedad– con los recursos metódicos que cada uno de esos dos focos de investigación e interpretación demandan (y que para nada exigen que haya necesariamente que empeñarse en reducir a una única entidad ontoepistémica predominante esa dualidad). Al mismo tiempo, es posible convertir en objeto de estudio específico «lo social» entendido desde la relación de sus dos vertientes, la *individual* y la *societal*, lo que a su vez lleva al estudio de las relaciones de lo *conciential* y lo *comunicacional*, y de la *autonomía* y la *universalidad*, desde la perspectiva política, ética y jurídica.

A mi juicio, en el debate, la política –como oportunamente he ido señalando– ha sido filosóficamente mal interpretada tanto por Habermas como por

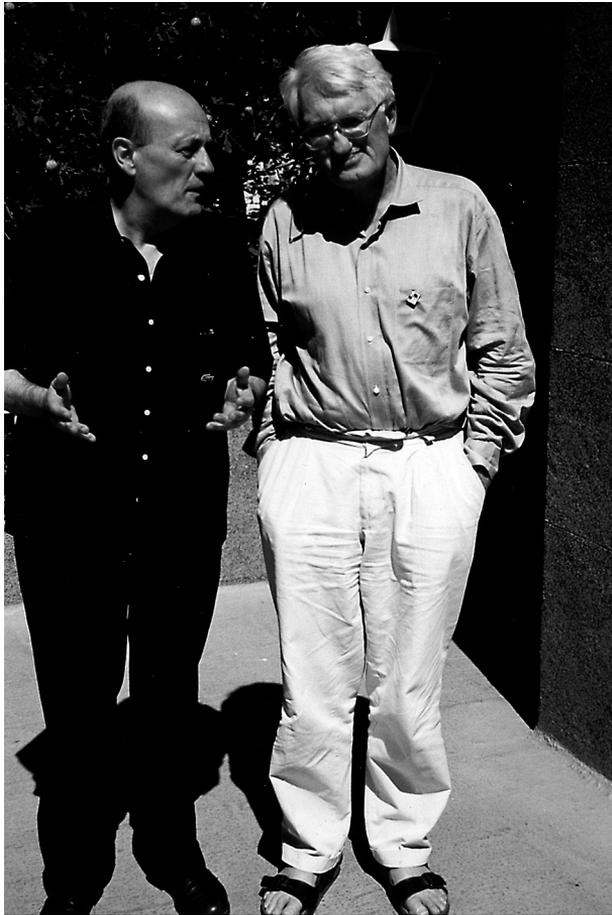


Muguerza en algunos de sus elementos fundamentales. Pensar la política, y hacerla congruente con la praxis que se realiza, es uno de los aspectos menos atendidos –y subordinados– de las teorizaciones ambos pensadores. Toda praxis política mantiene unas relaciones fuertes –de forma consciente o inconsciente– con alguna concepción concreta de la moral y del derecho. Es del todo necesario explicitar esos vínculos en el marco de unas *filosofías críticas de la política*, como he sugerido. Es lo que entiendo bajo la denominación de *iuspoli(é)tica* general y de *iuspoli(é)tica equitativista* particular. Se trata, en definitiva, de analizar la presencia de la *actitud moral* y de la *norma jurídica* en la *acción política*.

Por mi parte, he considerado que las relaciones de la política con la ética y el derecho pueden ser representadas de una forma romboidal más que triangular, en virtud de la duplicidad de rasgos *constituyentes/instituyentes*, por un lado, y *constituidos/instituidos*, por otro, de lo político respecto a las diversas concepciones de lo moral y lo jurídico. Además, en relación con «lo peor fáctico» y «lo mejor posible» de la acción humana, construidos desde la interpretación de lo real según *modelos de validez y viabilidad ejemplar*, negativa y positiva, creo necesario reformular la categoría de «autonomía» en sus versiones *iuspoli(é)ticas autodeterminista, pluriversalista y finalista*, tanto en la vertiente *societal* (en la que sobre todo se sitúa Jürgen Habermas) como en la *individual* (como es el caso de Javier Muguerza). De esta manera emerge la propuesta de una particular *filosofía iuspoli(é)tica equitativista* que pivota sobre las categorías de *legitimidad, dignidad, autonomía y equidad*⁶⁸, propuesta que a buen seguro me permite poner aquí la rúbrica final, agradeciendo la paciencia del improbable lector o lectora que hasta aquí haya llegado.



⁶⁸ Es lo que hice, entre otros textos, en «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista (Una tentativa de filosofía política de la moral y el derecho)», trabajo que ahora hace innecesario y me exime de alargar este autorresumen.



Javier Muguerza y Jürgen Habermas, Curso de Verano El Escorial
(Casa de la Compañía), agosto de 1994.

LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LAS NUEVAS FILOSOFÍAS DEL SUJETO

Pedro Sánchez Limiñana*
pesanlimi@yahoo.es

RESUMEN

En este trabajo se lleva a cabo un repaso al debate sostenido entre Jürgen Habermas y Ernst Tugendhat en torno al problema de la fundamentación de la moral. Además de las principales críticas desarrolladas por Tugendhat a la ética del discurso y la réplica de Habermas, se revisan algunas de las aportaciones a este tema de Javier Muguerza, quien, junto con Tugendhat, ha contribuido a desarrollar lo que denomino las nuevas filosofías del sujeto.

PALABRAS CLAVE: ética del discurso, consenso, sujeto, individuo, disenso, razón, diálogo, fundamentación de la moral.

THE ETHICS OF DISCOURSE AND THE NEW PHILOSOPHIES OF THE SUBJECT

ABSTRACT

This paper reviews the debate between Jürgen Habermas and Ernst Tugendhat around the problem of the foundation of morality. In addition to the main criticisms developed by Tugendhat to the ethics of discourse and Habermas's reply, some of the contributions to this subject by Javier Muguerza are reviewed who, together with Tugendhat, has contributed to developing what I call the new philosophies of the subject.

KEYWORDS: ethics of discourse, consensus, subject, individual, dissent, reason, dialogue, foundation of morality.

En la modernidad, una de las cuestiones más importantes de las que se ocupa la ética, en tanto que reflexión filosófica sobre la moral, es precisamente la de la fundamentación de la moral. En tiempos premodernos, acaso el tema de la fundamentación o justificación de la moral, es decir, la justificación de las normas morales, así como de los conceptos de lo bueno y lo justo, no tenía tanta relevancia, pues, en última instancia, Dios decide qué es el bien y cuáles son las norma morales que, para la realización de dicho bien, hemos de cumplir todos los seres humanos. El problema de la fundamentación, como se ve, estaba resuelto de antemano. Sin embargo, en la modernidad, el hombre ya no espera recibir sus normas de Dios ni



de ninguna instancia exterior a él mismo, ya sea la naturaleza, la historia, la tradición o cualquier otra, sino que aspira a darse a sí mismo sus propias normas morales, mas no arbitrariamente, sino mediante el ejercicio de la razón. En efecto, la razón faculta al ser humano para alcanzar un conocimiento de la realidad exterior y de sí mismo, en su dimensión teórica, pero también le permite *saber* en qué consisten el bien y la justicia, así como guiar la acción hacia la realización de estos valores. Es lo que, en general, queremos decir cuando afirmamos que en la modernidad el hombre se ha vuelto sujeto: sujeto del conocimiento, en primer lugar, concepción antropológica que alcanza su máxima expresión en la filosofía de Descartes, pero también sujeto autónomo, capaz de autodeterminarse, una concepción del hombre cuya máxima expresión se hallaría en la filosofía de Kant.

Esta concepción del ser humano tan típicamente moderna entraría en crisis con la irrupción en el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, los maestros de la sospecha, en expresión de Paul Ricoeur, quienes, a juicio del francés, llevaron a cabo una labor de desenmascaramiento del sujeto. La crítica al sujeto realizada por los maestros de la sospecha sentó las bases para el despliegue del antihumanismo de Martin Heidegger, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el posestructuralismo de Michel Foucault o el deconstruccionismo de Jacques Derrida, entre otros desarrollos filosóficos que allanaron el camino para que, a finales del siglo xx, surgiera con fuerza esa corriente del pensamiento que se ha dado en llamar filosofía postmoderna, en la que cabrían diferentes planteamientos filosóficos, como los elaborados por Jean-François Lyotard o Gianni Vattimo, pero todos coincidentes en que la modernidad habría tocado a su fin porque desde los años 80 del pasado siglo, incluso algo antes, estaríamos ya inmersos en una nueva era, la postmodernidad. Y lo característico de este nuevo tiempo sería la constatación de que la razón habría dejado de servir como agente legitimador de los grandes relatos de la modernidad y que, en última instancia, no puede constituir el fundamento de los valores que en la modernidad se pretendían universales precisamente porque se consideraban fundados en la razón. De tal manera que la aspiración moderna de una moral racional habría dejado de tener sentido a la luz del fracaso del proyecto ilustrado: ni las normas y valores morales pueden hallar su fundamento en la razón ni el ser humano se puede seguir concibiendo como sujeto, como ese ser que, en tanto que ser racional, es capaz de alcanzar un conocimiento certero de la realidad ni, lo que sería más relevante para el tema que nos ocupa, darse a sí mismo sus propias normas y valores morales a partir del ejercicio de la razón práctica.

Además de la filosofía postmoderna, existe otra corriente de pensamiento que, aun siendo muy distinta de aquella, coincide en que la modernidad, el proyecto ilustrado, ha fracasado. Me estoy refiriendo al particularismo enarbolado por Alasdair MacIntyre, quien plantea que el proyecto ilustrado de una moral racional,

* Es autor de una tesis doctoral dirigida por Javier Muguerza: *Interpretaciones y perspectivas de la modernidad: el sujeto en el pensamiento de Ernst Tugendhat*, UNED, Madrid, diciembre, 2006.

universal, estaba abocado al fracaso, pues necesariamente tenía que culminar en el subjetivismo sin sujeto de Nietzsche. Es por ello por lo que, ante la constatación del fracaso del proyecto ilustrado, MacIntyre nos propone retornar al universo moral de Aristóteles, pues, a su juicio, una vez asumida la inviabilidad de la ética kantiana, solo quedan dos alternativas: Nietzsche o Aristóteles.

En este panorama de crisis de la modernidad emerge el pensamiento de Jürgen Habermas, quien, frente a los detractores de la modernidad, no ha cesado en su empeño de defender el legado de la modernidad y ha señalado que el proyecto ilustrado, lejos de ser un proyecto fracasado, es un proyecto inconcluso que hay que seguir construyendo. Habermas discute con quienes se habían apresurado a celebrar el fin de la modernidad y se embarca en la tarea de elaborar un programa de fundamentación racional de la moral, programa que se condensaría en su célebre opúsculo «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», incluido en su libro *Conciencia moral y acción comunicativa*¹.

Así pues, en el debate entre los detractores y los defensores de la modernidad, generalmente se acepta que son tres las grandes tomas de posición en liza: el particularismo premoderno o tradicionalista, la filosofía postmoderna y el intento habermasiano de vindicación del legado de la modernidad. No obstante, a mi juicio existe una cuarta posición, que es la constituida por las obras de autores como Ernst Tugendhat, Javier Muguerza o Alain Renaut, que bien podrían quedar enmarcadas bajo el rótulo de lo que en alguna ocasión he denominado *las nuevas filosofías del sujeto*. Se trata de una línea de pensamiento que, sin menospreciar las críticas a la metafísica de la modernidad, reivindica, a partir de esas críticas y no en contra de ellas, la figura del sujeto como una de las categorías básicas de la filosofía y de la comprensión del hombre: la ética del respeto igualitario de Tugendhat se proclama sin ambages individualista y universal; el individualismo ético de Muguerza, por su parte, insiste en reivindicar al individuo como único sujeto moral posible, y Renaut, que se aleja del individualismo de los anteriores, defiende en cualquier caso la vigencia del sujeto aunque haya que distinguirlo, a su entender, del individuo. Y desde la perspectiva de estas nuevas filosofías del sujeto, cada uno de estos autores ha tenido su particular debate con Habermas, pues su intento de reivindicar el legado de la modernidad no incluye actualizar la figura del sujeto que habría de quedar arrumbada, a juicio de Habermas, por metafísica. Instalado en lo que él mismo denomina el pensamiento postmetafísico, Habermas concluye que el sujeto moral no puede seguir siendo el individuo y su conciencia sino que habrá de ser la comunidad, y más precisamente, la comunidad ideal de diálogo.

En *Problemas de la ética*², Tugendhat señala que las normas morales están bien fundadas cuando son igualmente buenas para todos, pero es consciente de que

¹ J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983 (trad. castellana: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).

² E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1984 (trad. castellana: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988).



esta concepción moral debe asimismo justificarse. Y será precisamente su afán por encontrar un fundamento para esta concepción moral lo que lleve a Tugendhat a discutir con Habermas a propósito de su intento de hallar discursivamente un fundamento para la moral.

Tal intento parte del presupuesto de que si la función principal del lenguaje es la comunicación, entonces la reflexión filosófica sobre el lenguaje de la moral deberá consistir en una teoría de la comunicación, de suerte que las reglas semánticas habrán de quedar integradas en las reglas comunicativas o pragmáticas. Y es este punto el que constituye la primera discrepancia de Tugendhat con respecto al planteamiento de Habermas, pues una cosa son las reglas semánticas, que determinan el significado de las expresiones lingüísticas, y otra cosa son las reglas pragmáticas, que determinan el modo en que se usan dichas reglas en el marco de un proceso comunicativo. El significado de las expresiones lingüísticas viene dado por el uso que hacemos de ellas, pero este uso no ha de ser siempre comunicativo, pues resulta evidente que utilizamos el lenguaje para la comunicación pero también para el pensamiento. No es que Tugendhat abogue por la posibilidad de la existencia de un lenguaje privado ni mucho menos, sino que afirma que puesto que el discurso interior no es en sí un acto comunicativo, debemos distinguir entre las reglas del significado, semánticas, y las propiamente pragmáticas o comunicativas. Y en este sentido denomina «reglas semánticas a las reglas que determinan aquel uso de una oración en el que es indiferente que sea o no utilizada comunicativamente, y reglas pragmáticas aquellas que hay que observar en una comunicación, más allá de las semánticas»³. Es por ello por lo que Tugendhat considera que en la fundamentación de las convicciones morales no hay nada esencialmente comunicativo, pues lo que hay que dilucidar es si el predicado de fundamentación corresponde a la norma, lo cual es una cuestión semántica, no comunicativa. Esto es así incluso si se trata de dirimir esta cuestión a través de la discusión entre varios interlocutores, lo cual obviamente constituye una situación comunicativa, puesto que los argumentos que pudieran esgrimir cada uno de los participantes no son comunicativos en sentido estricto, ya que a ellos puede llegar el individuo en solitario.

Habermas, en cambio, considera que el criterio de fundamentación de las normas morales es el consenso comunicativo, racional, entre los afectados con respecto a la validez de las normas de marras. Sin embargo, Tugendhat, aun reconociendo que existe cierta relación entre la fundamentación y el acuerdo intersubjetivo, percibe con claridad que Habermas ha invertido el orden de esta relación. El propio Habermas reconoce que el consenso no puede ser un mero acuerdo fáctico sino que este ha de estar basado en argumentos racionales. Y si esto es así, entonces, nos dice Tugendhat, el criterio de fundamentación estaría constituido por dichos argumentos y no por el acuerdo, argumentos a los que, por lo demás, el individuo bien podría llegar en solitario, por lo que no serían ya algo esencialmente comunicativo.

³ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 126.

Con todo, a pesar de que la teoría del consenso no le resulta plausible como teoría de la fundamentación moral, Tugendhat entiende que en la fundamentación de las normas morales el acuerdo forma parte del mismo proceso de fundamentación y no es solo una consecuencia del mismo. En lo que se refiere a la fundamentación de las convicciones morales, Tugendhat considera que el proceso se da en dos fases: en la primera el individuo acepta que si la norma está bien fundada los demás estarán de acuerdo con ella y en la segunda el individuo se plantea si estaría dispuesto a aceptar las consecuencias que se seguirían del cumplimiento de la norma y si los demás afectados estarían igualmente dispuestos a aceptar las consecuencias de marras. Y esto resulta crucial porque implica que en el proceso de fundamentación la imparcialidad es algo que se presupone y no algo a lo que se llega a través del proceso: «Cuando tiene lugar un discurso real sobre la fundamentación de una norma, los participantes no pueden hacer valer simplemente sus intereses, sino que en su discurso deben ya partir de la idea de imparcialidad; esta idea no es el resultado, sino el presupuesto de un discurso semejante»⁴.

Este planteamiento es algo que Habermas admite, lo cual no deja de sorprender a Tugendhat, pues ello implica que en el proceso de fundamentación discursiva de la moral que Habermas defiende, la imparcialidad se presupone sin poderla fundamentar. Está aún por ver si una vez que se asume este principio de imparcialidad aun sin fundamentar, la fundamentación de las normas morales es algo esencialmente comunicativo como Habermas pretende. En opinión de Tugendhat, si solo están bien fundadas aquellas normas morales a las que todos pueden asentir racionalmente, entonces se está considerando a cada individuo como un sujeto autónomo con capacidad para decidir por sí mismo, por lo que las normas sociales solo estarían moralmente justificadas cuando fueran el resultado de una deliberación colectiva entre todos los interesados, lo que hace que el planteamiento de Habermas se termine desmoronando:

Éste parece ser el motivo de que los problemas morales –y, en especial, los problemas de la moral política– deben estar fundados necesariamente en el discurso de todos los implicados. Contrariamente a la opinión de Habermas, el motivo no es la naturaleza comunicativa del proceso de fundamentación moral, sino al revés: una de las reglas que resultan del proceso de fundamentación moral –que, como tal, puede realizarse también en el pensamiento en solitario– prescribe que sólo están fundadas moralmente aquellas normas jurídicas que se han introducido sobre la base de un acuerdo de todas las partes implicadas.

De aquí se deduce también que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es cognitivo, sino volitivo. Lo que exige un acto efectivo de acuerdo, de consenso colectivo, es el respeto moralmente prescrito de la autonomía de voluntad de todas las personas implicadas. Pero este acuerdo ya no es, como en los dos casos antes considerados, un acuerdo cualificado. Ciertamente, queremos que el acuerdo sea racional, sea un acuerdo fundado en argumentos y, a ser posible, sobre argumen-

⁴ *Ibidem*, pp. 134 y ss.



tos morales, y, sin embargo, lo definitivo en última instancia es el acuerdo fáctico; por ello, no hay derecho a pasarlo por alto sobre la base de que no ha sido racional. Los otros dos tipos de acuerdo no eran irreductiblemente comunicativos, tenían su contrapartida monológica; por el contrario, tenemos aquí una acción irreductiblemente comunicativa y ello precisamente porque no se trata de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva. El problema de que aquí se trata no es un problema de fundamentación, sino del problema de la participación en el poder que decide qué es lo legalmente permitido y lo que no⁵.

Así las cosas, una vez que se presupone el principio de imparcialidad, la fundamentación de las convicciones morales no es algo esencialmente comunicativo, aunque la asunción de tal principio conduce a una norma moral según la cual se deben institucionalizar procedimientos para la participación en los procesos de toma de decisiones. En el planteamiento de Habermas, al entender que las normas morales estarán fundamentadas cuando sean el resultado de un consenso comunicativo alcanzado en una situación ideal de habla que presupone la imparcialidad, tal imparcialidad no puede estar comunicativamente fundamentada, pues si el criterio de fundamentación es el consenso, este no se puede fundamentar en el consenso. Tugendhat lo expresa así: «Habermas [...] ha definido la situación comunicativa en la que se discute la fundamentación de las convicciones morales mediante las condiciones de la situación ideal de habla; como estas condiciones ya implican la imparcialidad, la comunicación, así definida, no podía fundar a su vez la imparcialidad»⁶.

En el planteamiento tugendhatiano, en cambio, en el que, como se ha visto, una vez asumido el principio de imparcialidad, el proceso de fundamentación de las normas morales no es algo esencialmente comunicativo, será precisamente en el modo en que se llegue a este principio de imparcialidad donde se halle un núcleo esencialmente comunicativo en la fundamentación. Y es que, cuando de lo que se trata no es de justificar la validez de una norma moral, sino, en un nivel superior de la fundamentación, del principio de imparcialidad, entonces lo que se fundamenta ya no es la validez de un enunciado sino la decisión de ingresar en una praxis intersubjetiva, lo que se justifica es la decisión de someterse a un sistema normativo.

Sólo en este lugar –por lo demás fundamental– parece asumir el sentido del procedimiento de fundamentación un carácter esencialmente comunicativo. Los individuos apelan unos a otros expresando que va en su interés recíproco el acuerdo en una praxis normativamente sancionada, según el cual sólo deben ser admitidas aquellas normas cuya validez sea igualmente buena para todos. [...] Este proceso de fundamentación es comunicativo porque no se fundamenta una pretensión de verdad, sino una praxis común, un común querer. La aserción de que está igualmente fundada para todos querer la validez de las normas, si son igualmente buenas para todos, es el resultado de este proceso comunicativo de fundamentaciones recíprocas del obrar⁷.

⁵ *Ibidem*, pp. 138 y ss.

⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁷ *Ibidem*, p. 143.





Las críticas desarrolladas por Tugendhat al intento habermasiano de hallar en la comunicación, más concretamente en el consenso comunicativo, el fundamento de la moral hallarían la réplica de Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación». Aquí, Habermas, tras introducir los principios sobre los que se sustenta su ética discursiva, a saber, el postulado de universalidad y el postulado ético discursivo, hace una «Digresión» para responder a las objeciones de Tugendhat. Mas antes de abordar tal digresión, recordemos en qué consisten dichos postulados, pues resultará esclarecedor para comprender tanto la réplica de Habermas como la contrarréplica que Tugendhat desarrollará ulteriormente y de la que más adelante habremos de dar cuenta. El postulado de la universalidad, Habermas lo formula del siguiente modo: «Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados»⁸. Y el postulado ético discursivo, como sigue: «Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida»⁹. Según señala el propio Habermas, el postulado de universalidad ha sido formulado de tal manera que excluye una aplicación monológica del mismo, cuestión esta que resulta central en cuanto a las discrepancias entre Habermas y Tugendhat. Y es que, en opinión de Habermas, «las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo», pues «no basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación ‘real’ en la que participen de modo cooperativo los afectados»¹⁰. Es por ello por lo que Habermas considera necesario reformular dialógicamente el imperativo categórico de la siguiente manera: «En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal»¹¹.

Una vez recordados los postulados de la ética del discurso y la reformulación dialógica del imperativo categórico propuesta por Habermas, vamos ya con la réplica habermasiana a las críticas de Tugendhat. Habermas señala que la ética discursiva se basa en dos presupuestos: «a) las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* aspiraciones de verdad, y b) la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real

⁸ J. HABERMAS, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», p. 86.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

¹¹ *Ibidem*, p. 88.

que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno»¹². De estos dos presupuestos, Habermas señala que Tugendhat rechaza de plano el primero y, en cuanto al segundo, está en desacuerdo con la interpretación «ético-discursiva» del mismo. Y ello a pesar de que, como recuerda Habermas, Tugendhat comparte el contenido del postulado de universalidad pues, como hemos visto, para Tugendhat las normas morales están justificadas cuando son igualmente buenas para todos.

En opinión de Habermas, lo que se ventila en el proceso de fundamentación son formas de acción colectiva y ello requiere una decisión asimismo colectiva. Es por ello por lo que cada miembro de la colectividad debe exponer a los demás las razones por las que considera que determinada forma de acción debe ser preceptiva, de manera que todos los demás queden persuadidos de la idoneidad de la norma, es decir, de que se trata de una norma igualmente buena para todos. «Toda persona afectada –escribe Habermas– debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es ‘igualmente buena para todos’»¹³. Tal como vimos con anterioridad, según Tugendhat, en el proceso de búsqueda de razones que justifiquen la norma ante uno mismo y ante los demás, no hay nada esencialmente comunicativo, pues ahí operan reglas semánticas y no pragmáticas, y por ello el individuo puede llevar a cabo ese proceso monológicamente. Para Habermas, en cambio, este proceso, por estar orientado a la toma de una decisión colectiva, es ya en sí mismo dialógico, comunicativo, y opera desde el principio bajo reglas pragmáticas. Para Tugendhat, entonces, parece claro que el razonamiento moral no es algo comunicativo en sí mismo, como piensa Habermas, sino que el individuo lo puede llevar a cabo en solitario. De ahí que lo único esencialmente comunicativo en el proceso sea algo más bien volitivo que cognitivo. En efecto, como expusimos más arriba, a juicio de Tugendhat, el hecho de que las normas que afectan a todos deban ser el resultado de un acuerdo entre todos no implica que el razonamiento moral tenga que ser algo comunicativo, sino que, más bien, es una consecuencia del razonamiento moral que el individuo puede desarrollar monológicamente. Es el respeto a la autonomía de la voluntad del otro lo que me obliga a considerar que las normas que hayan de regir para todos tengan que ser el resultado del acuerdo entre todos.

Habermas, obviamente, no comparte este planteamiento e insiste en que desde la óptica de Tugendhat el principio de imparcialidad queda reducido a un mero «*equilibrio de poderes*», lo cual, a Habermas le resulta inadmisibile y por ello afirma: «La comprobación de si cabe aplicar a una norma el predicado señalado por Tugendhat de que sea ‘igualmente buena para todos’ requiere el *juicio* imparcial de los intereses de todos los afectados. Esta exigencia no se lleva a buen término mediante el reparto igual de oportunidades de *imposición* de los propios intereses. La autonomía de la formación de la voluntad no puede *sustituir* a la imparcialidad

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 92.



de la formación del juicio»¹⁴. Llegado a este punto, Habermas acusa a Tugendhat de igualar la argumentación con los procesos de formación de la voluntad y afirma que ello le impide, a Tugendhat distinguir entre la validez de las normas y su vigencia social, lo que implica que Tugendhat, siempre siguiendo a Habermas, no pueda diferenciar entre normas justificadas e injustificadas. Ello se debe, según Habermas, a la pretensión de Tugendhat de que las condiciones de validez de las normas dependan de reglas semánticas y no pragmáticas. Y es que Habermas se empeña en que la validez de las normas depende de un acuerdo que se ha de alcanzar mediante la participación de los afectados en un discurso práctico, por lo que concluye que «en la validez del deber ser se manifiesta la autoridad de una voluntad *general, compartida* por todos los afectados, que prescinde de toda cualidad imperativa, ya que se remite a un interés general determinable *discursivamente*, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes»¹⁵.

Finalmente, Habermas señala que Tugendhat debería poder mostrar por qué el predicado «igualmente buena para todos» es el adecuado, es decir, constituye el requisito que debe cumplir una norma para ser válida. A juicio de Habermas, esto no puede hacerse apelando a la explicación semántica del predicado, como hace Tugendhat, sino que se debe abordar aludiendo a las reglas pragmáticas que operan en el discurso práctico. Esto permite comprobar, según Habermas, que la idea de imparcialidad no es un supuesto sin justificar, como había indicado Tugendhat, sino que forma parte de la misma estructura de la argumentación en el proceso de fundamentación.

La réplica de Habermas encontrará la respuesta de Tugendhat en *Lecciones de ética*¹⁶, donde Tugendhat pone de relieve las debilidades del planteamiento de Habermas no solo con respecto a la ética discursiva tal como la expone Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», sino con respecto a un texto anterior titulado «Teorías de la verdad». Respecto a este, Tugendhat señala la inconsistencia en que incurre la teoría consensual de la verdad defendida por Habermas, pues el criterio de verdad no puede ser el consenso, ni siquiera cuando se trate de un consenso cualificado, basado en argumentos racionales, sino los argumentos mismos. Además, al extrapolar el criterio mantenido en la teoría consensual de la verdad a la fundamentación de la moral, puesto que la discusión en torno a la verdad debe darse en condiciones ideales, el resultado es, como ya había sucedido antes, que

¹⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁶ E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Fráncfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1993 (trad. castellana: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997). En realidad, Tugendhat había vuelto a ocuparse de Habermas en una obra anterior, *Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1992 (trad. castellana: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998), pero por motivos de espacio no podemos dar cuenta de ella en este trabajo. Por lo demás, la discusión allí se centra en el concepto de acción comunicativa desarrollado por Habermas y no guarda una especial relevancia para el tema que nos ocupa ahora.



la fundamentación discursiva de la moral propuesta por Habermas resulta circular, pues se presupone el principio de universalización que se pretende fundamentar.

En lo que respecta a la respuesta de Tugendhat a lo expuesto por Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», la crítica tugendhatiana sigue básicamente la misma línea que había desarrollado con anterioridad, pero ahora lanza una nueva crítica que en *Problemas de la ética* solo había esbozado. Y es que, con buen criterio, Tugendhat señala que Habermas, en su intento de hallar un fundamento racional, discursivo, para la moral, confunde la esfera moral con la política. En efecto, en la esfera política, es exigible que las reglas se aprueben de modo democrático, de manera que las reglas que deben cumplir todos los ciudadanos deban proceder del acuerdo entre ellos. Se trataría de una decisión colectiva que se debe llevar a cabo siguiendo los procedimientos democráticos y en los que, como norma general, rige la regla de la mayoría, pues los acuerdos por unanimidad no suelen ser posibles. El procedimiento democrático para las decisiones políticas tiene, desde luego, un componente moral, toda vez que deriva de la norma moral en virtud de la cual se debe respetar la autonomía de cada individuo. Mas por mucho que el procedimiento democrático para la toma de decisiones colectivas sea el mejor desde un punto de vista moral, ello no significa que tenga lugar en la esfera moral, pues los procesos de toma de decisiones colectivas forman parte, evidentemente, de la esfera política, que no debemos confundir con la esfera moral. Es por ello por lo que, a juicio de Tugendhat y también al nuestro, los procedimientos que se deben llevar a cabo en la esfera política no tienen por qué resultar adecuados cuando se trata de la esfera moral:

Afirmar que los problemas morales concretos pueden o incluso deben decidirse por medio de un discurso real, parece no sólo infundado sino también absurdo. Es ciertamente importante poner a prueba las convicciones morales propias sometiénolas a discusión, lo mismo que las convicciones teóricas. Aquí vale el simple principio según el cual los demás pueden llamarme la atención sobre errores o perspectivas que yo no había visto. Pero Habermas cree que el discurso debe tener lugar directamente con los afectados por una decisión moral, mientras que, de hecho, ocurre lo inverso, porque los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, cuando debemos estar interesados en una clarificación imparcial¹⁷.

A mi juicio, Habermas no consigue salvar, pese a su esfuerzo, las críticas realizadas por Tugendhat, y las que a su vez hace Habermas al planteamiento tugendhatiano más bien no se sostienen. Habermas no consigue mostrar por qué el consenso ha de ser el criterio último de fundamentación de la moral ni tampoco consigue escapar a la crítica fundamental realizada por Tugendhat, según la cual uno de los problemas principales de la ética del discurso es precisamente que en su seno se ha invertido el proceso de fundamentación, asunto este que Habermas no logra comprender o, al menos, no quiere aceptar. Pero si el consenso del que nos habla Habermas ha de ser un consenso cualificado, basado en argumentos, en razones, entonces

¹⁷ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, p. 163.

el criterio de fundamentación radica en el argumento al que, por descontado, cada individuo puede llegar monológicamente. Si considero que una norma es igualmente buena para todos será porque tengo buenas razones para ello, y son estas razones el criterio de fundamentación de la norma. Si esas razones son aceptadas por los demás, entonces podremos llegar a un acuerdo racional, en el mejor de los casos, sobre la validez de la norma en cuestión, pero el acuerdo es posterior, no es lo que da validez justificativa a la norma, sino el resultado de que los afectados consideren la validez de las razones que hacen que la norma esté justificada. En suma, para decirlo de la manera más sencilla que se me ocurre, la norma no puede ser buena porque estemos de acuerdo en que es buena, sino, antes al contrario, porque aceptamos las razones que la justifican como buena es por lo que podemos llegar a dicho acuerdo.

Otra de las objeciones realizadas por Tugendhat tiene que ver con el principio de imparcialidad. Si para que el consenso sea válido, como señala Tugendhat, el diálogo debe darse en unas condiciones ideales, las propias del discurso práctico, entonces no es cierto que la imparcialidad forme parte del proceso de fundamentación sin más, sino que es más bien algo que se presupone y debería estar justificado. Habermas reclama a Tugendhat que justifique por qué las normas son válidas si son igualmente buenas para todos, y ciertamente ese predicado de fundamentación debería estar justificado, pero por la misma razón, en ese nivel de fundamentación, Habermas debería fundamentar el principio de imparcialidad. Por lo demás, no es del todo cierto que Tugendhat no justifique el predicado «igualmente buena para todos», es consciente de tal necesidad y lo hace no racionalmente sino volitivamente, cuando afirma que descansa en última instancia en la voluntad de someterse a una praxis intersubjetiva, a un sistema normativo común. Habermas, en cambio, señala que el criterio de fundamentación de las normas es el consenso (y ya hemos visto los problemas que ello conlleva en relación con el orden en el proceso argumentativo), pero no es consciente de que tal criterio, a su vez, debe estar justificado y, obviamente, la justificación del consenso como criterio de justificación no puede descansar en el consenso sin incurrir en una argumentación circular en toda regla que invalidaría el razonamiento.

Habermas, además, acusa a Tugendhat de no poder distinguir entre la validez y la vigencia de las normas, algo que, a mi entender, no solo no afecta al planteamiento de Tugendhat sino que constituye una buena objeción que cabría hacerle a la ética del discurso. Y es que, desde el planteamiento de Tugendhat, el individuo bien podría encontrar razones para mostrar su desacuerdo con respecto a cualquier norma que estuviera en vigor, mientras que en la ética del discurso, precisamente porque la fundamentación de las normas pretende basarse en el consenso, no parece que pueda haber cabida para el disenso. El propio Habermas apela a una suerte de voluntad general que hace imposible la disidencia y, por tanto, la distinción entre *vigencia* de la norma que descansa en el consenso alcanzado y constitutivo de la voluntad general y *validez* de la misma que descansaría en las razones que cada uno pudiera encontrar para considerar la norma justificada.

La incapacidad de la ética del discurso para distinguir la vigencia y la validez de las normas morales y, por ende, abrigar en su seno la vía del disenso deriva del hecho de que Habermas, como además de Tugendhat ha mostrado Javier Muguerza,





confunde la esfera moral con la esfera política. Tugendhat señala que el discurso del que nos habla Habermas es en realidad el propio discurso democrático, el cual podría resultar plausible para acordar normas jurídico-políticas pero no es adecuado cuando se trata de establecer normas morales¹⁸. Muguerza, por su parte, advierte del peligro que representa confundir, como hace Habermas, la moral y la política, y más precisamente politizar la moral por la vía del derecho, lo que de algún modo supone reeditar el intento hegeliano de subsumir la moralidad individual en la eticidad social, por más que el Estado que Habermas contemple, a diferencia de la concepción de Hegel, sea un Estado democrático de derecho. Y es que, para Muguerza,

... lo verdaderamente peligroso del trasplante es la sugerencia que entraña de que las decisiones individuales y, por tanto, autónomas de los sujetos morales seguirán siendo lo uno y lo otro tras quedar depositadas, por así decirlo, en el derecho vigente, que por muy democráticamente respaldado que se halle no deja de erigir a ese depósito en un orden coactivo y heterónimo. De su respaldo democrático cabe, sin duda, extraer buenas razones para obedecer a un derecho promulgado por un poder legislativo representativo de la voluntad mayoritaria de sus electores... pero siempre habría de quedar abierta la posibilidad de esa forma de disidencia que es la *desobediencia al derecho* de parte de un individuo por razones de conciencia, es decir, cuando su conciencia moral le obliga a desobedecer y situarse al margen de la ley tenida desde ella como injusta¹⁹.

En lo que al cumplimiento del deber moral se refiere, continúa Muguerza, no puede haber ninguna instancia que vaya más allá de la conciencia individual, pues solo los individuos son portadores de conciencia moral, lo que hace que el individuo sea el único sujeto moral posible: «La conciencia individual sólo se puede predicar de un individuo y de ahí que, por más que éste obtenga su individuación a través de la socialización, aquélla será siempre radicalmente solitaria, pues a la individualidad del sujeto moral le conviene por excelencia su caracterización como *ultima solitudo*, que era como definía Duns Scoto la individualidad sin más»²⁰.

En lo que a mí respecta, no puedo estar más de acuerdo con Muguerza en este punto, pues resulta evidente que el deber moral es un asunto de los individuos, los únicos dotados de conciencia moral y, por tanto, los únicos sujetos morales posibles. Prueba de ello sería la especificidad de las normas morales con respecto a cualquier otro tipo de normas, lo que habría de servirnos para no confundir la esfera moral con la política. En efecto, las normas morales son, como todas las normas, mandatos, imperativos, lo que implica que su incumplimiento lleva aparejada una sanción. Ahora bien, en el caso de las normas morales, la sanción es interna, a diferencia del resto de las normas, incluidas las jurídicas o políticas, en las que la sanción

¹⁸ *Ibidem*, p. 162.

¹⁹ Javier MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 93 y ss.

²⁰ *Ibidem*, pp. 94 y ss.

es externa. Ello significa que cuando, por ejemplo, se incumple una norma jurídica, es un agente exterior, en este caso el Estado, el que se encarga de sancionar, pero si el individuo lo que incumple es una norma moral, la sanción toma la forma de los cargos de conciencia, del sentimiento moral de la vergüenza, y, obviamente, es el propio individuo el que se sanciona a sí mismo. De ahí que la moral, ya digo, sea un asunto individual, que por supuesto tiene que ver con la relación del individuo con los demás seres humanos, pero cuyo sujeto no puede ser la comunidad sino tan solo el individuo mismo. Todo lo cual no excluye que las normas morales tengan un origen social, que el individuo interioriza a través del proceso de socialización, pero que, en última instancia, habrá de validar en el fuero interno de su conciencia, que es el que tiene la última palabra en materia de moral. Y es que por más que la mayoría considere inmoral determinada acción, el individuo no podrá jamás tener cargos de conciencia por acometerla si antes no ha validado internamente la norma que la proscribiera. Podemos discutir, en una situación ideal de habla o no, sobre la validez de las normas morales, pero, en última instancia, la última palabra la tiene cada uno en el fuero interno de su conciencia. Cosa distinta es lo que ocurre con las normas jurídicas o políticas, que deben ser, en la medida de lo posible, el resultado de un acuerdo entre los miembros de la comunidad. Se comprende entonces que la ética del discurso, aunque pretende ser un programa de fundamentación racional de la moral, constituye más bien un programa de fundamentación moral de la política.

Desde esta perspectiva, la propuesta de la ética del discurso que Habermas defiende cabría ser interpretada como una apuesta por la democracia radical, por una democracia que, para ser verdaderamente tal, no solo habría de ser directa y participativa, sino, además, deliberativa. Pues no basta con que las normas sean aceptadas por todos directamente, como exigiría el postulado de la universalidad, sino que es necesario que tal aceptación se lleve a cabo mediante la participación de todos en un discurso práctico, es decir, en un proceso de deliberación colectiva, que es lo que exige el postulado ético discursivo.

Esta democracia radical que nos propone Habermas resulta bastante más atractiva que las democracias liberales realmente existentes, pues se diría que está más cerca de satisfacer las exigencias de libertad e igualdad de los individuos que constituyen la razón de ser de la democracia. Sin embargo, como en alguna otra ocasión he señalado²¹, para que el postulado ético discursivo pudiera funcionar como tal, sin distorsiones en la comunicación, tengo para mí que los individuos no podrían participar en él si previamente no se han resuelto las graves desigualdades socioeconómicas que siguen desgarrando a las sociedades democráticas del siglo XXI. Si, como acabamos de ver, con la exigencia de igualdad propia de una democracia que merezca tal nombre, la ética del discurso se ve en serias dificultades, estas se incrementan notablemente cuando de lo que se trata es de satisfacer la libertad indivi-

²¹ Para una exposición algo más detallada de este asunto, puede consultarse mi trabajo «El individuo en el espacio público» en P. S. LIMIÑANA, *Democracia, justicia y derechos humanos*, Almería, Círculo Rojo, 2015, pp. 125-128.



dual, toda vez que, como Habermas insiste, en la ética del discurso el peso de las decisiones se traslada del individuo a la comunidad. De ahí que, frente a la democracia radical de Habermas, a mí me siga resultando más plausible una *democracia libertaria*, en la que se conciliara la igualdad entre los individuos, lo que implica la distribución igualitaria de la riqueza, con la libertad radical de los mismos, lo que implicaría que, aun considerando la idoneidad de que las normas fueran el resultado de un consenso entre los individuos, se dejara siempre abierta la vía del disenso admitiendo así que, en democracia, al individuo, en tanto que sujeto moral autónomo, el único posible, le corresponde la última palabra.



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 (neor aristotélicos y neohegelianos) ya desde las décadas de los 70 a 90 (Taylor, San-



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 JAECCI, *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 Jaeggi⁴ 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 immanente. 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 vida⁵.

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 vida⁶. 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 comunitarista, 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 valorativa⁷. 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 es⁸: 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 simples⁹. 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 normas¹⁰. 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 Putnam¹¹ 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 interpretación¹³, 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 Hare¹⁴, 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 Jaeggi¹⁶. 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 pascidas. 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 equivalente¹⁷.

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 Frankfurt¹⁸, 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 impositivas¹⁹.

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 validez²⁰. 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 Kant²¹, 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 elegir las 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 válida. 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 Apel²², 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 conjuntos²³. 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 Tugendhat²⁴, esto no nos lleva *por sí 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 Rawls²⁶ 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 Rawls²⁷.

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 planteada 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 Habermas²⁸ (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 argumentos²⁹. 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 Habermas³⁰ 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 argumentación³¹ 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 envenenarnos?, ¿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 Putnam³². 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 Wittgenstein³³, un proceso mecánico que procedería sin necesidad de nuestra mediación como estuviera ya todo predecido. 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 mismos³⁴. (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 trasciende 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 Habermas³⁵ 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 vacío³⁶, 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 respecto³⁷ 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) redundará 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 defender³⁸. De hecho, en las últimas formulaciones que ofrece Habermas habla de «merecer reconocimiento»³⁹ (*Anerkennungswürdigkeit*). Es decir, se trataría precisamente de que los participantes *podieran* 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. Habermas⁴⁰ 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 Habermas⁴¹ 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 hacia 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.



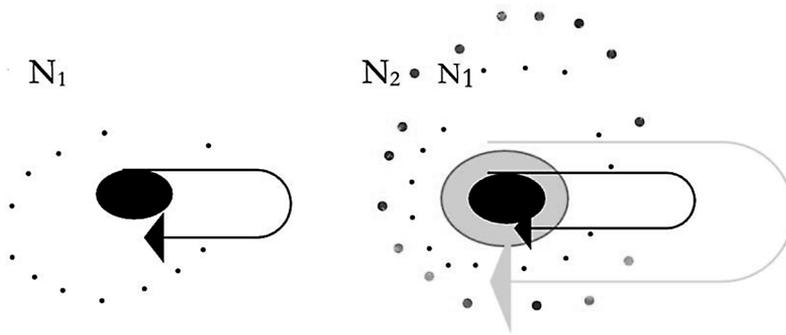


Figura 1.

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 ser 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 género, 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



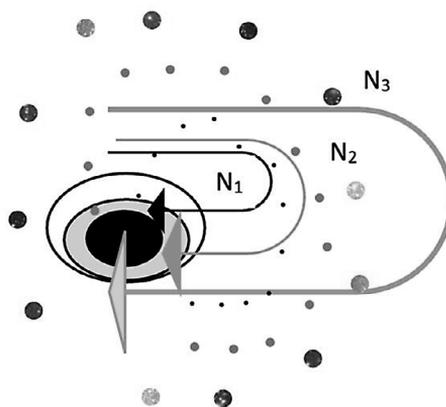


Figura 2.

entorno o entornos; ni tampoco guiar sus acciones particulares por principios N_3 , en ignorancia de las normas de nivel₁, N_1 , y de las normas de nivel₂, 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.



CAPITALISMO, GÉNERO Y CUIDADOS O CÓMO PENSAR LA ESTRUCTURA SOCIAL: EL PRIMER DEBATE ENTRE JÜRGEN HABERMAS Y NANCY FRASER

Martha Palacio-Avedaño
Universidad de Alcalá de Henares
martha.palacio@uah.es

RESUMEN

Este artículo presenta la importancia de integrar la perspectiva de género en el enfoque de la Teoría Crítica. Para ello se exponen, en un primer momento, algunos de los elementos de la primera discusión entre Nancy Fraser y Jürgen Habermas en torno a la actividad social de la crianza. Después se presenta la interpretación de N. Fraser sobre la teoría de la crisis del capitalismo vista desde la crisis de los cuidados. Las cuestiones tratadas en estos dos momentos ayudan a comprender el complejo y dinámico vínculo entre el orden de género y el capitalismo.

PALABRAS CLAVE: reproducción social, teoría crítica feminista, crisis, emancipación, capitalismo.

CAPITALISM, GENDER AND CARE, OR HOW TO THINK ABOUT THE SOCIAL
STRUCTURE: THE FIRST DEBATE BETWEEN JÜRGEN HABERMAS AND NANCY FRASER

ABSTRACT

This paper deals with the main importance of gender perspective in Critical Theory. So, first, it exposes some elements of the exchange between Nancy Fraser and Jürgen Habermas on the social activity of childrearing. Then, N. Fraser's interpretation of the theory of the crisis of capitalism seen from the crisis of care is presented. These issues would help us to understand the complex and dynamic link between the gender order and capitalism.

KEYWORDS: Social reproduction, Feminist Critical Theory, Crisis, Emancipation, Capitalism.



1. ESTRUCTURA SOCIAL Y GÉNERO

El año de 1985 se publicó en la *New German Critique* «¿Qué es crítico en la Teoría Crítica? El caso de Habermas y el género»¹. El artículo elabora una de las críticas más relevantes a Jürgen Habermas sobre su interpretación de la organización social en *Teoría de la acción comunicativa*².

La crítica pertenece a la filósofa estadounidense Nancy Fraser y constituye un texto de capital importancia en la formulación de una teoría social crítica de género³. Una teoría que recupera, en primer lugar, los análisis de la discusión marxista y socialista sobre la reproducción social⁴ y que, en segundo lugar, enlaza con el análisis interpretativo de las sociedades⁵. Lo que a Fraser le interesa del esquema de Habermas es la manera en que vincula el enfoque estructural con el interpretativo. En cambio, lo que rechaza de este es su carácter androcéntrico⁶ y el modo en que este sesgo, inadvertido por Habermas, lastra el potencial crítico de su teoría. Al señalar el sesgo androcéntrico, Fraser hace algo más que un ejercicio estrictamente académico, que podría ser interpretado como el esfuerzo legítimo por superar al maestro al iluminar sus fallos sobre la dinámica de la vida social en el capitalismo. Constituye, más bien, la intervención teórica en el debate público sobre las contradicciones del Estado de bienestar y su posición sobre cómo entender el papel de las intelectuales en las sociedades democráticas. Su crítica debe leerse desde esta vertiente, pues ella apela a revitalizar el vínculo entre la teoría y la práctica, en un camino de ida y vuelta⁷, que permita considerar el potencial emancipatorio alojado

¹ Nancy FRASER, *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Joaquín VALDIVIELSO y M.ª Antonia CARBONERO (eds.). Trad. Joaquín Valdivielso y Meryl Wee Jones, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2011, pp. 53-96.

² Jürgen HABERMAS (1981), *Teoría de la acción comunicativa, vol. 1: racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. 2: Crítica de la razón funcionalista*. [Trad. Manuel Jiménez Redondo]. Madrid, Taurus, 1987.

³ Dos estudios de esta crítica de Fraser a Habermas que me han resultado siempre muy útiles son los siguientes: María José GUERRA, *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Santa Cruz de Tenerife, Instituto Canario de la Mujer, 1998; Ramón DEL CASTILLO, «El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío», en Celia AMORÓS y Ana DE MIGUEL, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo, vol. 3*, 2007, pp. 61-120. Véase también Isabel GAMERO CABRERA, *La paradoja de Habermas ¿Qué sucede cuando se aplica la teoría de la acción comunicativa a debates actuales?* Madrid, Dado ediciones, 2021, pp. 237-241.

⁴ Véase Heidi HARTMANN, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo» 1981. Disponible en: <https://repassefeminista.files.wordpress.com/2014/02/h-hartmann-el-infeliz-matrimonio-entre-feminismo-y-marxismo.pdf>; Iris Marion YOUNG, (1981), «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory», Lydia SARGENT (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981, pp. 43-70.

⁵ N. FRASER, *op. cit.*, p. 58, nota 7.

⁶ *Ibidem*, p. 93, nota 47.

⁷ Aunque este compromiso se mantiene a lo largo de su trayectoria intelectual, cabría destacar una formulación más consistente del mismo a partir de 2004 cuando plantea una justicia demo-



en las contradicciones sociales, desde un compromiso partidista con aquellas luchas sociales con las que se identifica:

Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que mantiene una identificación partidista, aunque no acrítica. Las cuestiones que plantea y los modelos que diseña están inspirados por esa identificación y ese interés⁸.

Fraser cree que la Teoría Crítica puede y debe responder a las demandas feministas y, en consecuencia, debe ampliar su enfoque para integrar una perspectiva en clave de género. Por ello, busca establecer un punto medio entre el enfoque dual de sistemas de opresión, capitalismo y patriarcado, planteado por las feministas marxistas y la idea de un sistema único, el capitalismo, como lo elabora Habermas.

A la hora de establecer ese punto medio Fraser considera, por un lado, que es mejor hablar de una única formación social constituida por dos dimensiones de la opresión que se interpenetran⁹; es decir, el modo en que el capitalismo se articula desde la clase y el género. De otro lado, su crítica a la teoría de Habermas sobre el capitalismo es presentada desde tres ángulos que considera que están interconectados: la interpretación de la actividad social de la crianza y los procesos de socialización; la interacción entre el ámbito privado y público; y «las tendencias a las crisis y los potenciales de conflicto específicos del capitalismo del Estado de bienestar occidental»¹⁰.

En relación con el primer ángulo, la división social de actividades para el mantenimiento de la especie como son la producción y reproducción social son interpretadas por Habermas, informa Fraser, como reproducción material y reproducción simbólica respectivamente¹¹. Como ya había señalado el feminismo marxista de los años setenta, la reproducción social, de la que se hacen cargo en su gran mayoría las mujeres, tiene una dimensión material a la hora de garantizar la atención y el cuidado de la mano de obra. La ausencia de remuneración de este trabajo es condición necesaria para la acumulación del capital¹². Fraser tomará este precedente y en oposición a nuestro autor mostrará que una actividad vital como es la crianza no puede ser tematizada únicamente como perteneciente al orden simbólico. En su función social, la crianza es insustituible tanto para la supervivencia biológica de la especie, la reproducción de la fuerza de trabajo, como para la socialización del individuo y

crática y luego en 2008 su argumentación sobre «los dos dogmas del igualitarismo». Véase N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006, cap. 1. N. FRASER, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, cap. 3.

⁸ N. FRASER, *op. cit.*, p. 53.

⁹ *Ibidem*, p. 58, nota 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹¹ *Ibidem*.

¹² H. HARTMANN, *op. cit.*





la conformación de su identidad. En este sentido, la crianza ha de ser entendida, nos dice, como una actividad social de aspecto dual¹³.

El carácter dual de la crianza va a poner en cuestión la tajante distinción que articula el segundo ángulo sobre la distinción entre lo público y lo privado; y acabará afectando a la interpretación sobre dónde se alojan los potenciales conflictos y cómo tematizar las tendencias a la crisis del capitalismo¹⁴.

El segundo ángulo está en relación con otra partición de Habermas, pero ahora entre dos ámbitos de acción: el Sistema y el Mundo de la vida. En ella anida el siguiente supuesto que Fraser confrontará: que las formas de racionalidad, estratégica (sistema) y comunicativa (mundo de la vida), que operan en cada ámbito son excluyentes. Las consecuencias de este supuesto se sustancian en otra diferenciación: los contextos de acción asegurados normativamente y los contextos alcanzados comunicativamente —en la medida en que revelan asimetrías de poder. Estas diferenciaciones la conducirán a diseccionar el sesgo androcéntrico que anida en la interpretación habermasiana de *i*. la interacción entre la economía (sistema) y la institución familiar (mundo de la vida), mediada por las actividades sociales del trabajo remunerado y el consumo; *ii*. la interacción entre el poder político y la opinión pública desde el rol del ciudadano, por una parte; y, de otra, del acrecentamiento del rol de «cliente» del Estado de bienestar, como receptor de ayudas y subsidios con los que el poder político aspira a reducir los niveles de desigualdad social.

El tercer ángulo también depende de estas divisiones ya que para Habermas el conflicto social se aloja en la sutura entre el sistema y el mundo de la vida; y las patologías sociales, como la de la fragmentación de la identidad¹⁵, surgen de la colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos.

De acuerdo con Fraser, la caracterización del orden económico o el Sistema como ámbito articulado a partir de la lógica racional orientada a fines oculta otras formas de coordinación de la acción que tienen lugar en la esfera del trabajo asalariado. No sería cierto, dice, que se trate de actividades en las que no esté supuesta una suerte de normatividad y no presenten «elementos de consensualidad». De ahí que convenga considerar las diferencias entre la racionalidad de los ámbitos de acción como diferencias de grado¹⁶, apunta, evitando el desliz hacia una tipología de tipos puros que cada ámbito reproduciría. Fraser lo ilustra al indicar que incluso los acuerdos alcanzados en el ámbito laboral reflejan su contraste con una normatividad supuesta a pesar de que el resultado del acuerdo se pueda considerar injusto. Por otra parte, la institución familiar tampoco se articula únicamente por una racionalidad comunicativa. Si tenemos en cuenta las asimetrías de poder que constituyen a la familia y «[...] que el hogar, al igual que el puesto de trabajo remunerado, es

¹³ N. FRASER, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴ N. FRASER, «Las contradicciones del capital y los cuidados». *New Left Review* 100, 2016, pp. 111-132.

¹⁵ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1992, pp. 501.

¹⁶ N. FRASER, *op. cit.*, pp. 59-62.

un lugar de trabajo, aunque bien se trate de un trabajo no remunerado y frecuentemente no reconocido»¹⁷, podemos entender que también las formas de racionalidad se entremezclan y, de nuevo, Fraser apela a un criterio «pragmático-contextual»¹⁸ que permita un análisis más consistente de las condiciones en que se da la interacción familiar y así evitar presentarla bajo una pátina romántica.

2. LA SEPARACIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: LA CODIFICACIÓN DEL GÉNERO

Los otros dos aspectos del segundo ángulo remiten a las actividades y roles que, desempeñados por los sujetos, muestran la dinámica entre las instituciones de la economía, la familia, el poder político y la opinión pública, y articulan la normatividad institucional. La diferenciación entre normatividades institucionales es el eje del asunto, pues están codificadas de acuerdo al valor social asignado a los cuerpos de mujeres y hombres en virtud del conjunto de actividades que desempeñarán en el mantenimiento del orden social.

Habermas dice: «[...] el intercambio entre las esferas de la vida privada y de la opinión pública, por un lado, y el sistema económico y el sistema administrativo, por otro, discurre a través de los medios dinero y poder, y cómo ese intercambio queda institucionalizado en los papeles de trabajador y consumidor, de cliente y ciudadano. Precisamente estos roles son el blanco de la protesta»¹⁹. Esta caracterización de la dinámica entre ámbitos de acción le resulta atractiva a Fraser porque identifica «dos separaciones público/privado distintas pero interrelacionadas»²⁰. Sin embargo, la ventaja de aprehender así la dinámica social de las sociedades del Estado de bienestar está viciada por la diferenciación inicial entre actividades de reproducción material y reproducción simbólica. El papel del trabajador como sustentador refuerza su elevado valor social en contraste con el poco valor otorgado a la crianza, que va unido a la entronización del ideal de ama de casa a través el salario familiar²¹. Una de las consecuencias de esto será la construcción de la identidad masculina en tanto que proveedor y la de las mujeres como receptoras y colaboradoras, pero no como trabajadoras²². La reconstrucción de la dinámica revela cómo intersecan género

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

¹⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1992, p. 560.

²⁰ N. FRASER, *op. cit.*, p. 70.

²¹ El inestimable valor de la crianza es el argumento siempre esgrimido para naturalizar las diferencias entre géneros e introducir medidas paternalistas hacia las mujeres en las que contrasta la obligación de protegernos y el señalamiento de nuestra minoría de edad autenticada por lo que identifican como el «poder de nuestra sensibilidad». Así, cualquiera se atreve a sostener que nuestra función social es tan valiosa que el pago por el cuidado pervierte nuestra donación para el mantenimiento de la especie.

²² Esto no indica que Habermas niegue el papel de trabajadoras asalariadas a las mujeres, sino que su reconstrucción lo omite y esta omisión es la que lastra a su análisis del capitalismo.





y economía al punto que en el imaginario social las mujeres no solemos estar asociadas con la dinámica del trabajo remunerado; y, cuando sí lo somos, entonces, los trabajos a los que se nos asocia son los de servicio y cuidado²³ y a tiempo parcial. Esto tiene la consecuencia perversa de hacer invisible la doble jornada de las mujeres y producir una brecha salarial porque nuestro trabajo no está pensado para sustentar una familia, sino como complementario²⁴.

En el caso del rol del consumidor, Fraser encuentra que también está generizado. La relación de las mujeres con la economía, situadas de modo predominante en el ámbito privado del hogar, aparece sostenida en la actividad de consumo de los hogares. La crianza en términos de reproducción material queda ligada a la actividad del consumo que ha sido el modo privilegiado de conceptualizar cómo interactúa la mujer con la esfera económica; una interacción mediada, sin duda, por el trabajo remunerado del proveedor y en la que también entra la dimensión de estatus social que aportan determinados comportamientos en la esfera del consumo. En este caso, trabajo y consumo refuerzan los roles tradicionales asociados a los varones y a las mujeres e introducen diferencias en la estima social entre los hombres, y también entre las propias mujeres.

Asimismo, el rol de ciudadano y de «cliente» del Estado de bienestar también ocultan, para Fraser, «un subtexto de género»²⁵. Habermas indica que estas sociedades se caracterizan por el debilitamiento de la lucha de clases en contraste con el fortalecimiento del rol de cliente. Sin duda se puede concordar en ello allí donde el salario familiar haya sido una realidad. La idea de cliente, por su parte, opera en un doble espectro, a) despolitiza la relación del ciudadano con el poder político, y b) orienta de modo diferencial la asistencia a varones y mujeres reforzando los roles de género. Mientras se privilegia la reincorporación laboral de los varones, los programas dirigidos a mujeres habrían sido pensados para reparar la ausencia de un varón proveedor y de un hogar incompleto²⁶.

En el caso del ciudadano, Fraser retoma la idea de Habermas sobre la capacidad discursiva para participar en el debate y señala, apoyada en Carole Pateman, que

[...] cuando tanto la opinión popular como la legal sostienen ampliamente que cuando una mujer dice «no» quiere decir «sí». Significa, dice Carole Pateman, que «la mujer encuentra su palabra [...] persistente y sistemáticamente invalidada en la cuestión crucial del consentimiento, una cuestión que es fundamental en la democracia. [Pero] si la palabra de la mujer sobre el consentimiento está siendo constantemente reinterpretada, ¿cómo pueden participar en el debate entre ciudadanos? Así pues, hay una disonancia conceptual entre la feminidad y las capacidades dialógicas [...] de la ciudadanía²⁷.

²³ N. FRASER, *op. cit.*, pp. 71-72.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 83.

²⁷ *Ibidem*, pp. 74-75.

La codificación de género en la dinámica interinstitucional muestra cómo la organización social descansa sobre la interpretación que hacemos de la actividad de la crianza. De manera que no solo se trata, como en el primer ángulo, de indicar su carácter dual, sino de ver el modo en que coadyuva a definir las diferentes configuraciones del capitalismo a lo largo de su historia y en este caso particular en las sociedades con Estado de bienestar.

En consecuencia, un análisis crítico de la sociedad en clave de género muestra la imbricación entre la dimensión material y simbólica o cómo «el sistema económico capitalista tiene una dimensión cultural-moral»²⁸; de tal manera que los procesos de formación de la identidad, de estima social, diferenciación económica y de acceso al poder en la toma de decisiones se entremezclan creando formas complejas de desigualdad social entre los géneros²⁹. Esta ontología social múltiple, como la define Fraser, le permitirá identificar el capitalismo como algo más que un régimen económico y definirlo como un orden social institucionalizado³⁰.

En suma, las formas de socialización en cada institución permiten identificar de qué modo el discurso de género se encuentra en la base de la estructura social³¹. Y esta consideración es importante porque toca con el tercer ángulo, ya que los conflictos sociales tienen que ver precisamente con la definición de la normatividad de cada institución, con protegerla o modificarla en tiempos de crisis sean o no sistémicas³² y con la emergencia de nuevos sujetos políticos.

²⁸ *Ibidem*, p. 61.

²⁹ Esta formulación de N. Fraser es posterior a 1985, pero en su primera crítica a Habermas aparece ya prefigurada la idea de que no puede haber redistribución sin reconocimiento ni representación política. Véase N. FRASER, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Bogotá, Siglo del hombre editores y Universidad de los Andes, 1997; también N. FRASER, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008. Presento una interpretación de la secuencia temática y cronológica de la obra de N. Fraser desde 1985 hasta el presente en M., PALACIO AVENDAÑO «Teoría social de la justicia y producción social de la precariedad», *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 64, 2021, Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1130/1137>.

³⁰ Véase, N. FRASER, «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», *New Left Review* 86, 2014, pp. 57-76. También Nancy FRASER y JAEGGI, Rahel. *Capitalismo. Una conversación desde la teoría crítica*. Madrid: Morata, 2019.

³¹ Seyla BENHABIB, otra autora perteneciente a la Teoría Crítica, insiste en esta idea cuando aborda los límites de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, la cual se encuentra en la base de la ética comunicativa de Habermas. Véase S. BENHABIB, «El otro generalizado y el otro concreto», en S. BENHABIB y D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 119-149.

³² N. FRASER, «¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi». *New Left Review* 81, 2013, pp. 125-139; N. FRASER, «Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism», *Critical Historical Studies* 2 (2), 2015, pp. 157-189; N. FRASER, «Las contradicciones del capital y los cuidados», *New Left Review* 100, 2016, pp. 111-132.



3. CRISIS DE LOS CUIDADOS

Como dijimos arriba el tercer ángulo refiere a dónde se aloja el conflicto social y a la identificación de patologías sociales como resultado de la colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí parte del conflicto social tiene que ver con la normatividad asociada a cada esfera de acción social. Pero, al tematizar la crianza como una actividad dual y mostrar la forma de interacción que los diferentes roles asociados al género femenino juegan en cada subsistema, la alternativa no es la descolonización del mundo de la vida, sino la modificación del orden de género en la medida en que estructura el orden social.³³

Interpeladas simultáneamente en direcciones contradictorias, las mujeres se han convertido en sujetos escindidos; y, como consecuencia, los mismos roles, hasta ahora protegidos en sus esferas separadas, se han visto súbitamente abiertos a disputa. ¿Deberíamos hablar aquí, como hace Habermas, de una «crisis en la reproducción simbólica»? Con certeza no, si esto implica la desecación del significado y de los valores efectuada por la intrusión del dinero y del poder organizativo en la vida de la mujer. Enfáticamente sí, si significa, más bien, la aparición de la visibilidad y disputabilidad de problemas y posibilidades que no se pueden resolver ni realizar dentro del marco establecido de los roles e instituciones generizados³⁴.

Tal y como recoge la cita, Fraser destaca la fragmentación de los roles de las mujeres que, como vimos, se debe en parte a lo que denomina como la disonancia cognitiva entre la feminidad y la idea de ciudadanía y del trabajo remunerado; esto quiere decir que las categorías del análisis social se construyen en oposición a la de la actividad de la crianza. La teoría Crítica Feminista juega aquí un papel clave, también a la hora de valorar las consecuencias no deseadas en relación con la fragmentación de la subjetividad de las mujeres.

Estas consecuencias es posible rastrearlas en los textos que Fraser dedica a evaluar las condiciones del movimiento feminista en el contexto del neoliberalismo el año de 2013,³⁵ así como en el que tematiza la crisis de los cuidados publicado en 2016. La tesis de este texto es que la crisis de los cuidados horada las condiciones de posibilidad del capitalismo y que esta crisis nos ayuda a representarnos un proceso social más amplio como es la crisis sistémica que atravesamos. Así, la crisis de los cuidados va unida a la de la economía y a la de la política.

La crisis del capitalismo, desde su dimensión económica, es fruto de una sobreproducción que aspira a resolverse en la búsqueda de nuevos espacios, físicos o virtuales, hacia los cuales dirigir el excedente. Este proceso va acompañado —en

³³ N. FRASER, *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*, pp. 87-89.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵ N. FRASER, «¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi». *New Left Review* 81, 2013, pp. 125-139.



su tendencia a la acumulación infinita- de la búsqueda de nuevas mercancías que alteran cada vez más los ciclos de reproducción de la naturaleza y, por tanto, de nuestra especie. Esta crisis en la esfera de la producción genera mutaciones en la de la reproducción que requieren de la intervención política y formas de modulación para contener el estallido social. En el régimen actual de acumulación, al que Fraser identifica como un capitalismo financiarizado, acompañado por la modificación política de una gobernanza global, la desinversión del Estado en la protección social y la presencia masiva de la mujer en el sector productivo han confluído en lo que puede identificarse como el déficit de los cuidados. En este se ponen de manifiesto cuatro contradicciones sociales clave como *i.* la pobreza del tiempo, *ii.* la mercantilización del cuidado; *iii.* las cadenas globales de cuidado, todas potenciadas por *iv.* una perversa idea ligada a la emancipación como rechazo del trabajo del cuidado. Esta última, puede decirse, es un indicador de las consecuencias de la fragmentación de la subjetividad de las mujeres apuntalada por una ideología neoliberal, en la que formas que eran liberadoras en el régimen del capitalismo de Estado de bienestar representan ahora sus sombras, dando paso a una nueva modificación normativa asociada al discurso de género.

Fraser señala que relación entre producción y reproducción social ha ido variando en las diferentes fases del capitalismo³⁶ hasta constituir hoy lo que podemos identificar, a mi juicio, como la ruptura del circuito de cuidado-trabajo-producción de riqueza social.

Su análisis sigue el hilo rojo de los procesos de subjetivación femenina a partir de los patrones de valor que encarnan en las instituciones, la política discursiva del género. A esto refiere el inicio del proceso de la creación de la identidad/rol/figura del ama de casa (*housewifization*), en el capitalismo del siglo XIX, vinculada a la oposición entre el ámbito de la producción y la reproducción; el modelo del salario familiar en el capitalismo de Estado de bienestar que refuerza el carácter heteronormativo de la familia, y en el que se asume la dependencia entre producción y reproducción; y, finalmente, en el capitalismo financiarizado con la familia de dos proveedores articulada por el rechazo entre producción y reproducción³⁷.

Estas tres figuras del capitalismo y la comprensión en cada fase de las relaciones entre producción material y reproducción social ilustran la importancia del poder político para la institucionalización de las mismas. Podemos discrepar de que la última figura sea la de los dos proveedores y oponerle la realidad de muchas familias para las que hoy día se requieren de tres o de cuatro. Con todo, la familia de dos proveedores se ha instalado como una forma de ideal de vida familiar en el capitalismo de nuestros días y en el que las familias de más proveedores serían una desviación de la «norma», aun cuando la desviación sea generada por el propio sistema y este siga manteniendo el cumplimiento de los roles de género.

³⁶ N. FRASER, «Las contradicciones del capital y los cuidados», *New Left Review* 100, 2016, pp. 111-132.

³⁷ *Ibidem.*



La dinámica propia del sistema social que impide el cumplimiento de las expectativas que promete, como en el caso del «ideal familiar», constituye solo una de las maneras en las que este pone en cuestión sus condiciones de posibilidad y, por tanto, establece la dinámica de su fagocitación continua.

3.1. EL CUIDADO COMO MERCANCÍA

De la mano de la organización estructural de género, Fraser añade un análisis sobre la organización estructural en términos raciales. Para ello introduce la dinámica propia de la producción de mercancías como sostenida en dos procesos complementarios: explotación y expropiación³⁸. De lo que se trata ahora es de ver la imbricación entre la reproducción social, la política discursiva del género y la raza.

En el marco del capitalismo financiero, nos dice, la forma de expropiación y explotación no refiere en exclusiva a la diferenciación geopolítica entre países del centro y países de la periferia, sino que se produce también en los países del norte o centro; y, tanto para el norte como para el sur, la expropiación opera, en la actual fase del capitalismo, mediante el mecanismo de la deuda. Esto no significa que las otras formas de expropiación hayan desaparecido, sino que la deuda ofrece una nueva articulación del capitalismo en su forma de extracción del capital conduciendo a agudizar las condiciones por las que se producen las crisis en su interior.

La deuda como mecanismo de expropiación está inserta en la lógica de los movimientos migratorios vistos como el efecto de la demanda de mano de obra extranjera para los trabajos y labores que la ausencia del tiempo de las «familias de dos proveedores» no puede ya realizar. Esto dará pie al fenómeno de las cadenas globales del cuidado: mujeres migrantes que dejan sus familias al cuidado de otros mientras viajan a países del norte a desempeñar tareas de cuidado para las familias de aquí que pueden asumir el pago de esa mano de obra. Esto supone que las tareas del cuidado se desplazan hacia mujeres con menos ingresos mientras que otras sí pueden emanciparse de las labores del cuidado.

Así, la emancipación de las labores de cuidado configura al menos una de las ambivalencias de la emancipación femenina articulada sobre el eje de la raza y de la clase –recuérdese el eslogan del feminismo del 99% en oposición al feminismo neoliberal del 1%–.

Este déficit en el ámbito de la reproducción que suplen las cadenas globales de cuidado se completa con la externalización hacia el mercado de este trabajo (administración privada de residencias de ancianos, etc.) –siempre para quien puede pagarlo–, mientras en el otro espectro están las mujeres que no pueden derivar esas labores al mercado por falta de recursos, por lo que los cuidados siguen procurándose sobre su espalda en el ámbito privado familiar –Fraser llama a esto privatización del

³⁸ N. FRASER, «Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson», *Critical Historical Studies* 3, 2016, pp. 163-178.



cuidado en contraste con la externalización—. De lo cual se deduce que el cuidado como nueva mercancía amplía el alcance de la producción sobre la reproducción, pero no somos capaces de verlo porque la idea de la emancipación del trabajo del cuidado se ha entendido como una forma de rechazo a este, pero no a los roles de género que otras mujeres, menos emancipadas, harán en tu lugar.

3.2. LA DEFINICIÓN NORMATIVA DE LOS LÍMITES INSTITUCIONALES

Al atender a la dinámica entre externalización o privatización del cuidado, la nueva mercancía penetra en la esfera de la reproducción social poniendo en cuestión los límites normativos interinstitucionales. Por tanto, la reproducción social no puede ser una mera tarea de mujeres ni una cuestión que deban resolver las familias en la esfera privada, pero tampoco es una cuestión que deba depender de la lógica del mercado. Lo que se precisa es definir de nuevo los contenidos de cada esfera.

Para comprender las dimensiones de esta crisis de la esfera de la reproducción social hay que añadir, indica Fraser, la emergencia actual de demandas de protección social que van desde las políticas de vivienda, educación, sanidad, lucha contra la contaminación, la defensa del acceso al agua, entre otras³⁹, y que también ponen en cuestión el que estos asuntos hayan sido desplazados al ámbito del mercado.

Estas luchas surgidas de la crisis de la reproducción social han alcanzado un espectro mayor y se han diversificado en virtud de la forma que adopta la contradicción social en esta esfera. Estas luchas constituyen, a día de hoy, el espectro más amplio y visible de la lucha social porque refieren a las condiciones de posibilidad del capitalismo; es decir, a lo que se nos dice que queda fuera del ámbito de la producción. Así, podemos decir que las luchas por la reproducción revelan el alcance de una crisis sistémica.

Una crisis sistémica es la suma de distintos tipos de crisis en la que las fronteras entre esferas de acción social y sus respectivos modos de ordenación entran en pugna: qué pertenece o debe pertenecer a cada una de ellas. Estas luchas entre fronteras aportan una clave de lectura para ponderar, entonces, el cambio en un orden social que tiende a la mutación tras cada crisis y que demuestra una elevada plasticidad para reconfigurarse.

El escenario de un sistema que muta continuamente, pero no desaparece, debería servirnos de advertencia sobre el objetivo al cual debe dirigirse la tarea de pensar la transformación social. En este caso, se trata de «rediseñar el mapa institucional». Si el capitalismo es un sistema social institucionalizado, lo que se ha de cambiar es la institucionalidad que lo configura, el orden normativo asociado a cada una de las esferas de acción en que se divide o bien los subsistemas que lo configuran: la economía, la política y la reproducción social. Cambiar el orden de alguna de las

³⁹ N. FRASER, «¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi», *New Left Review* 81, 2013, pp. 125-139.



condiciones de posibilidad del mismo implica una transformación de envergadura, *i.* sugiere un nuevo marco conceptual, *ii.* impone una redistribución y reconocimiento, así como interpretación de las necesidades; y, en consecuencia, *iii.* idea las políticas de su satisfacción; es decir un nuevo orden. Pero para ello hay que atender a que cada esfuerzo de transformación implica mantenernos atentos a la dinámica entre las demandas de protección social, las de la emancipación y las del mercado; y, sobre todo, estar informados sobre las ambivalencias que pueden entrañar.

Como apuntara en 1985 «[...] la cuestión no es *si* las normas del mundo de la vida serán decisivas, sino *qué* normas del mundo de la vida lo serán»⁴⁰.

Si el diagnóstico de Fraser de 2016 sigue siendo válido, la circunstancia de la COVID 19 debería permitirnos actualizarlo y ampliarlo puesto que nos enfrenta a esta crisis sistémica sin velos. No se necesita mirar por debajo de la mesa ni levantar la alfombra para ver que las mujeres siguen estando penalizadas en términos del cuidado mientras que quienes pueden comprar esta preciosa mercancía han visto cómo dejaban morir a los mayores en las residencias. Asimismo, el desmantelamiento del Estado visto, por ejemplo, desde la situación de la sanidad pública, exprimida bajo criterios de rentabilidad, debería ser analizado en conjunción con la demanda del derecho a descansar y con el hartazgo colectivo de que el tiempo de vida haya pasado a ser solo tiempo de trabajo.

Plantear esa conjunción en el análisis podría darnos claves sobre las modificaciones a realizar del mapa institucional y cuáles nos es dado esperar que se produzcan. Y aquí entramos de lleno en la actual tesitura moral de nuestro presente, ya que, si bien sabemos que la sociedad y sus procesos de aprendizaje se revelan en la historia como de largo alcance, el actual cortoplacismo imperante –en el que la propia inmediatez sirve de criterio de legitimación de nuestros juicios morales– colisiona con nuestro siempre recurrido egoísmo; que tan bien nos ha enseñado que para lograr un mejor beneficio hay que poner las luces largas. En otras palabras, sin una pequeña dosis de egoísmo no hay manera de atender al amor propio, a la conciencia de la vulnerabilidad y la interdependencia.



⁴⁰ N. FRASER, *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*, p. 88.

¿CÓMO DEFENDER EL ESTADO DEL BIENESTAR SIN MEDIOS DE REGULACIÓN SISTÉMICA? HABERMAS Y LAS NUEVAS ENERGÍAS UTÓPICAS

César Ortega-Esquembre*

Universidad de Valencia

cesar.ortega@uv.es

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es defender que, si bien el giro operado por Jürgen Habermas dentro de la filosofía social desde la «utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación» permite comprender mejor algunos movimientos sociales surgidos a partir de los años setenta, una defensa del Estado social que no recurra a los medios de regulación sistémica «dinero» y «poder» resulta imposible. Para ello se dan tres pasos argumentativos. En primer lugar, se sitúa la crítica de Habermas al Estado del bienestar en el contexto general de la trayectoria de su pensamiento. En segundo lugar, se analiza en detalle la crítica de Habermas al potencial cosificador del medio de regulación sistémica «poder». En tercer lugar, se intenta probar que el tipo de compromisos que adquiere el Estado social desde su configuración a mediados del siglo XX no puede ser satisfecho con el medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

PALABRAS CLAVE: Habermas, Estado del bienestar, poder, solidaridad.

HOW TO DEFEND THE WELFARE STATE WITHOUT
MEANS OF SYSTEMIC REGULATION? HABERMAS AND THE
NEW UTOPIAN ENERGIES

ABSTRACT

The aim of this paper is to defend the following thesis: although Habermas' turn from «utopia of labour» to «utopia of communication» enables him to better understand some social movements that emerged since 1970s, a defence of social State necessarily need to resort to the steering media «money» and «power». In order to prove this thesis, I first place Habermas' criticism to welfare State in the context of his career. Then, I analyse Habermas' criticism to the reifying potential of the steering media «power». Lastly, I try to prove that the kind of commitments undertaken by the social State since his configuration in the mid-20th century cannot be satisfied with the media of action coordination that Habermas calls «solidarity».

KEYWORDS: Habermas, welfare State, power, solidarity.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.50.07>
REVISTA LAGUNA, 50; julio 2022, pp. 153-166; ISSN: e-2530-8351



INTRODUCCIÓN

Son muchos los lugares en los que Jürgen Habermas, uno de los filósofos y teóricos sociales más influyentes del último medio siglo, se ha pronunciado sobre el Estado del bienestar y sus problemas. Lo ha hecho, desde luego, en su *Teoría de la acción comunicativa*, cuyo diagnóstico sobre la colonización del mundo de la vida refiere parcialmente a los procesos de burocratización derivados del Estado social¹. También en algunos pequeños ensayos de los años ochenta y noventa dedicados a la actualidad y futuro del socialismo². Aunque ubicados en contextos de discusión diferentes, en todos estos textos Habermas manifiesta una posición ciertamente ambivalente frente al Estado social. Si bien, por una parte, es muy evidente que este se le presenta como un proyecto irreversible, en el sentido de que no es deseable un salto más allá de las conquistas materiales ganadas con el Estado social, al mismo tiempo encuentra algunos problemas cuya corrección considera muy necesaria. En primer lugar, Habermas cree que las posturas de la izquierda no comunista deben garantizar claramente la mayor cantidad posible de libertad e igualdad jurídica, es decir, un marco de actuación personal protegido frente a injerencias externas. En segundo lugar, las condiciones de una sociedad postindustrial impiden proseguir el proyecto del Estado social solamente en los términos de una emancipación del trabajo enajenado. En tercer lugar, Habermas considera que la forma en que el Estado social trata de poner bajo control los efectos cosificadores del mercado puede ocasionar a su vez efectos cosificadores sobre los individuos, esta vez de tipo burocrático.

A mi modo de ver, el lugar en el que la posición de Habermas sobre el Estado social ha quedado perfilada de forma más clara y profunda es una conferencia pronunciada en el Congreso de los Diputados español en noviembre de 1984, y que ha sido publicada bajo el ya célebre título «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas»³. En este importante trabajo, Habermas se esfuerza por mostrar cómo los «acentos utópicos» del proyecto del Estado social han de ser desplazados desde lo que llama «utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación». De acuerdo con su tesis, los medios de regulación sistémica «dinero» y «poder», propios de los subsistemas económico y político, resultan inadecuados para llevar a cabo las exigencias normativas del proyecto socialista, es decir, la «creación de nuevas formas de convivencia solidaria»⁴. Solamente la soli-

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo «Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial» PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

¹ Jürgen HABERMAS (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

² J. HABERMAS, «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, 31-48; «Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 251-288.

³ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 113-134.

⁴ J. HABERMAS, «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy», p. 44.

daridad, el medio de regulación propio del mundo de la vida, sería capaz a su juicio de garantizar estas exigencias. En el presente trabajo quisiera defender que, si bien el giro habermasiano desde la utopía del trabajo hasta la utopía de la comunicación permite comprender mejor algunos de los movimientos sociales surgidos a partir de los años setenta, especialmente los guiados por ese tipo de orientaciones de valor que Ronald Inglehart ha llamado «postmaterialistas»⁵, una defensa del Estado social que no recurra a los medios de regulación sistémica resulta imposible por principio. Para ello daré tres pasos argumentativos. En primer lugar, contextualizaré el artículo en disputa dentro del dilatado pensamiento habermasiano. En segundo lugar, analizaré la crítica de Habermas al potencial cosificador del medio de regulación sistémica «poder», y trataré de mostrar cuál es la alternativa que él mismo propone, una alternativa que será articulada con mayor detalle en su obra *Facticidad y validez*, publicada ocho años más tarde. En tercer lugar, trataré de probar que el tipo de compromisos que adquiere el Estado social desde su configuración a mediados del siglo xx no puede ser satisfecho con el medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL DEBATE DENTRO DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS

La conferencia «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», pronunciada en 1984, fue publicada originalmente en 1985 en la revista *Merkur*, bajo el título «Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien». En el mismo año fue incluido como capítulo en el volumen quinto de los *Kleine Politische Schriften*, una serie que recoge en diferentes volúmenes los artículos de tipo político publicados por Habermas desde los años sesenta hasta la actualidad. En su versión en castellano, el texto fue publicado por vez primera en la colección de 1988 titulada *Ensayos políticos*. Aunque esta información pueda parecer más o menos superflua para los intereses de nuestro trabajo, a la hora de analizar el sentido del texto mencionado resulta de la mayor importancia conocer el lugar exacto que ocupa dentro de la obra de Habermas, puesto que en su extensa trayectoria se han producido importantes transformaciones y giros intrateóricos. Dicho de una forma un tanto apresurada, podríamos afirmar que la obra de Habermas se divide en cuatro fases fundamentales.

Al margen de algunas tempranas incursiones por la antropología filosófica y las conocidas críticas a Heidegger formuladas a finales de los años cincuenta⁶, la primera gran etapa del pensamiento de Habermas arranca a comienzos de los años

⁵ R. INGLEHART, «The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies», *American Political Science Review*, 65(4), 1971, pp. 991-1017.

⁶ J. HABERMAS, «Philosophische Anthropologie», en Alwin DIEMER e Ivo FRENZEL (eds.), *Fischer-Lexikon Philosophie*. Fráncfort a. M. FISHER, 1958, pp. 18-35; «La grandeza de un influjo», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 65-72.





sesenta. Aunque esta etapa contiene otros temas claves en su pensamiento posterior, como el estudio histórico sobre la opinión pública o los análisis sobre el marxismo⁷, su núcleo gira en torno a la llamada «disputa del positivismo». En un contexto teórico gobernado por la epistemología, Habermas discutía junto con Adorno, en calidad de representantes de la teoría dialéctica de la ciencia, las tesis positivistas encarnadas en el racionalismo crítico de Karl Popper y Hans Albert⁸. Esta primera fase culminaba con la conocida teoría de los intereses del conocimiento, sistematizada en la obra de 1968 *Conocimiento e interés*⁹. Habermas exponía, en el marco de lo que por la misma época Apel estudiaba en forma de una *Erkenntnisanthropologie*¹⁰, la existencia de tres intereses rectores del conocimiento: el interés técnico en el dominio vinculado a las ciencias empírico-analíticas, el interés práctico en la comprensión vinculado a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio vinculado a las ciencias críticas.

A partir de un artículo publicado en 1968 bajo el título «Ciencia y técnica como ideología»¹¹, Habermas operó un paso muy importante en su pensamiento. Los intereses precientíficos introducidos en términos de una antropología trascendental del conocimiento quedan ahora ligados a diferentes esferas de acción social. La teoría de los intereses cognoscitivos da así paso a lo que propiamente podemos llamar «teoría crítica de la sociedad»¹². Esta constituye, a mi juicio, la segunda gran fase del pensamiento habermasiano. Hacia finales de los años sesenta, Habermas había introducido una dicotomía entre «trabajo» o «acción racional con arreglo a fines» e «interacción» o «acción comunicativa», dicotomía que se expresaba a su vez en la diferenciación de dos ámbitos sociales: el «sistema» —compuesto por el subsistema político o Estado y por el subsistema económico o mercado— y el «mundo de la vida». Sobre la base de este esquema, Habermas se adentró a lo largo de los años setenta en dos tareas fundamentales. En primer lugar, en el desarrollo de una teoría de la evolución social entendida como reconstrucción del materialismo histórico¹³; en segundo lugar, en la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa o «pragmática formal»¹⁴. Esta segunda fase culmina con la publicación, en 1981, de la *Teoría de la acción comunicativa*¹⁵. En esta obra, sin duda la más importante del

⁷ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. México, Gustavo Gili, 2002; «Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo», en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 360-431.

⁸ J. HABERMAS, «Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas», en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 45-70.

⁹ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁰ Karl Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vol.

¹¹ Cf. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010.

¹² Sigo en este punto la interpretación de Axel Honneth. Véase Axel HONNETH, *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado, 2009.

¹³ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992.

¹⁴ J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 299-368.

¹⁵ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

autor, Habermas sistematiza una teoría crítica de la sociedad normativamente fundamentada en términos de teoría de la comunicación.

Según mi interpretación, la tercera fase del pensamiento de Habermas comienza justamente después de la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, es decir, a comienzos de los años ochenta. Durante los años ochenta y noventa Habermas trató de encarnar su teoría del discurso en una teoría consensual de la verdad, una filosofía moral discursiva o ética del discurso y una filosofía jurídico-política o política deliberativa¹⁶. He aquí los tres elementos fundamentales que componen la tercera fase de su pensamiento. La obra más importante de este tercer periodo es *Facticidad y validez*, publicada en 1992, donde Habermas trata de elaborar una teoría discursiva del derecho y de la democracia.

Esta tercera fase solo concluye, dando paso al cuarto y último momento, cuando se producen dos giros fundamentales en el pensamiento del autor. En primer lugar, el tránsito hacia lo que a finales de los años noventa el propio Habermas bautizaba como «la constelación posnacional»¹⁷. En segundo lugar, el surgimiento de una preocupación por el fenómeno de la religión, que arranca a comienzos de la década del 2000 en forma de discusiones sobre «creencia y saber», sobre la llamada «autocomprensión ética de la especie» y sobre la sociedad postsecular y el papel de la religión en la esfera pública¹⁸. Esta última fase ha sido culminada en la última de las publicaciones de Habermas, un libro en dos volúmenes publicado en 2019 con el título *Auch eine Geschichte der Philosophie*, y en el que Habermas trata de ofrecer una genealogía del pensamiento postmetafísico.

Sobre la base de esta breve discretización de la obra de Habermas, ahora podemos decir que el texto que nos ocupa, publicado en 1985, se encuentra dentro de lo que he llamado «tercera fase». Ello resulta especialmente relevante para nuestros objetivos, pues en la tercera fase se produce un giro fundamental que ha de ser tenido en cuenta a la hora de entender la salida que propone Habermas al problema del agotamiento de las energías utópicas de la sociedad del trabajo. Durante los años ochenta y comienzos de los noventa, Habermas se corregirá a sí mismo en un punto fundamental de su teoría. En la fase inmediatamente anterior, que había culminado con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas había defendido una problemática tesis según la cual la sociedad está dividida en dos esferas dicotómicas: el sistema, que incluye el mercado y el Estado, y el mundo de la vida, entendido como un trasfondo de certezas culturales, habilidades y solidaridades acreditadas sobre el cual los individuos se ponen de acuerdo a propósito de cuestiones como la ciencia, la moral, el derecho o el arte. Según su tesis, en cada una de estas

¹⁶ J. HABERMAS, «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty», en *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 223-259; «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008, 53-119; *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2010.

¹⁷ J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 81-146.

¹⁸ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?!*, Barcelona, Paidós, 2002; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.



tres esferas las acciones de los individuos quedan coordinadas por un medio determinado. En el Estado, las acciones quedan coordinadas por el medio de regulación sistémico llamado «poder»; en el mercado, por el «dinero»; en el mundo de la vida, por último, por el «entendimiento» o «solidaridad». La tesis de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* era que el entendimiento o solidaridad en ningún caso podía penetrar en los ámbitos sistémicos. Y esto es justamente lo que cambia con la publicación de *Facticidad y validez*. En la medida en que Habermas ya no entiende el poder como un mero medio de regulación sistémica desconectado de los elementos normativos, sino también como una forma comunicativa de coordinación de la acción, el entendimiento o solidaridad migra al interior mismo del subsistema político. Por eso es solo en este momento cuando Habermas puede elaborar una teoría normativa de la política, denominada «democracia deliberativa», que, en rigor, era imposible con las categorías de la teoría de la acción comunicativa¹⁹.

2. LA CRÍTICA DE HABERMAS AL ESTADO DEL BIENESTAR

Una vez que tenemos ubicado el texto que nos ocupa dentro del pensamiento de Habermas, voy a tratar ahora de reconstruir su crítica al potencial cosificador que el Estado social alberga en su seno, así como la alternativa dibujada en el ensayo de 1985 y sistematizada en *Facticidad y validez*. Habermas arranca su argumentación constatando el siguiente hecho social: la irrupción de la modernidad política y económica, es decir, las revoluciones constitucionalistas de finales del siglo XVIII y la revolución industrial, trajeron consigo una transformación en la comprensión del tiempo. Tal y como muestra Karl Mannheim en su importante estudio sobre el conservadurismo, a partir de ese momento el presente ya no se entiende como el último episodio alcanzado por la historia, sino como el punto de arranque para un futuro totalmente diferente, y previsiblemente mejor²⁰. A riesgo de incurrir en una suerte de tradicionalismo más o menos contrario al *Zeitgeist* moderno, como el practicado todavía por autores contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre, Louis de Bonald o Juan Donoso Cortés, los ideales normativos ya no pueden ser buscados en un pasado radicalmente desvalorizado, sino que «la modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos»²¹. En este nuevo «espíritu de la época», la noción de utopía juega un papel central. En efecto, en la medida en que trata de exponer alternativas de acción que quiebran las

¹⁹ Para esto véase Hugh BAXTER, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 2011. Me he ocupado de este giro en el pensamiento de Habermas en C. ORTEGA-ESQUEMBRE, «From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming the «system/lifeworld» dichotomy», *Éndoxa*, 47, 2021, pp. 209 -228.

²⁰ Karl MANNHEIM, «Conservative Thought», en MANNHEIM, K. *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York, Routledge, 1953.

²¹ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».

continuidades históricas, el pensamiento político moderno se alimenta permanentemente de «energías utópicas».

Sobre la base de la constatación de este hecho social, por lo demás muy estudiado, Habermas formula su tesis de partida: en el momento presente, es decir, a mediados de los años ochenta, las energías utópicas parecen haberse consumido, de suerte que el futuro ya no aparece como el momento de realización del ideal, sino como el posible cumplimiento de la catástrofe, que en ese momento quedaba asociada a elementos como la carrera armamentística entre las dos potencias, las crecientes desigualdades sociales, el colapso del entorno natural o las consecuencias imprevisibles de las nuevas tecnologías. Ahora bien, aunque pudiera parecer que estos diagnósticos apuntan a un agotamiento *total* de las energías utópicas modernas, Habermas se apresura a puntualizar que lo que se ha agotado es solamente *una* utopía concreta. A esta utopía le da el nombre de «utopía del trabajo», y su origen lo ubica en el pensamiento de Karl Marx, que había conectado las esperanzas emancipadoras con la esfera de la producción. En la medida en que la sociedad industrial, liberal-capitalista, ha dado paso durante la segunda mitad del siglo xx a una sociedad postindustrial, en la que a la postre el mercado es parcialmente regulado por el Estado social, Habermas cree que la utopía del trabajo ya no tiene poder de convicción. Desde luego, la importancia histórica de esta utopía es incuestionable. Ella inspiró el movimiento obrero, la socialdemocracia y, naturalmente, la construcción del Estado social tras la Segunda Guerra Mundial. Basándose en lo dicho hasta aquí, Habermas formula su tesis central: «el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura»²².

Naturalmente, aunque el marxismo y la socialdemocracia son momentos de lo que, en general, Habermas llama «utopía del trabajo», sus programas son radicalmente diferentes. Tal y como muestra Habermas, con el surgimiento del Estado social la existencia de una forma de vida emancipada no depende ya de la revolución del modo productivo, sino de una suerte de domesticación democrática del capitalismo mediante la intervención del Estado. Los riesgos de un mercado laboral en el que la apropiación de la plusvalía sigue siendo privada son compensados por los derechos sociales asumidos por la nueva configuración del Estado. Ahora bien, aunque los logros de este programa son muy evidentes, lo cierto es que el Estado social se ve envuelto en dos problemas estructurales que ponen en duda su supervivencia futura. Habermas resume estos problemas en dos preguntas, que cito a continuación. En primer lugar, «¿dispone el Estado intervencionista de poder suficiente y puede trabajar con la eficacia precisa para doblegar el sistema económico capitalista en el sentido favorable a su programa?». En segundo lugar, «¿es la aplicación del poder político el medio adecuado para alcanzar el fin sustancial de mejorar y consolidar formas de vida más dignas y emancipadas?».

²² *Ibidem.*





Como se puede ver, estas dos preguntas apuntan a una crítica que podríamos denominar, siguiendo la diferenciación utilizada por Rahel Jaeggi, «crítica funcional»²³. Es decir, Habermas no está formulando una «crítica normativa», ya sea ética o moral, al Estado social, sino una crítica dirigida a sus disfuncionalidades estructurales. Habermas se pregunta, primero, si el Estado social dispone de los instrumentos adecuados para cumplir su objetivo concreto de forma eficiente; y, segundo, si el medio de regulación sistémico que representa el poder político es adecuado para conseguir ese objetivo. El objetivo último, la creación de formas de vida emancipadas desde un punto de vista material, es sin embargo totalmente asumido como válido.

Con respecto a la primera pregunta, Habermas señala algunos límites internos con los que tropieza el Estado social. En primer lugar, el Estado nación resulta demasiado estrecho para asegurar las políticas económicas keynesianas frente a los imperativos del mercado mundial. En segundo lugar, el Estado social se encuentra con la resistencia de los inversores privados derivada de una erosión de las condiciones de reproducción del capital. Con el aumento de los derechos sociales, aumentan también, naturalmente, los costes de la mano de obra. Ello hace que los poseedores de los medios de producción inviertan cada vez más en una racionalización del proceso productivo, una racionalización que, por medio de la automatización de la fuerza de trabajo y el aumento de la productividad, termina por hacer que disminuya la necesidad de tiempo de trabajo necesario. Esto conduce, naturalmente, al aumento estructural del desempleo, y, derivado de ello, a una pérdida de la base electoral favorable al proyecto del Estado social.

Con la segunda pregunta damos ya de lleno en el tema de nuestro estudio. La hipótesis de partida de los defensores del Estado social había sido siempre muy evidente: la protección de los trabajadores requería disciplinar el poder económico, para lo cual era el poder político que emana del Estado quien ofrecía los instrumentos más adecuados. Ahora bien, y aquí aparece la crítica más interesante al proyecto del Estado social, ocurre que los programas de este modelo de Estado terminan por crear una «tupida red de normas jurídicas», una desproporcionada burocracia que acaba por oprimir justamente a aquellos ciudadanos que quería proteger. Por supuesto, Habermas está aquí recuperando su famosa tesis sobre la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos, que había sido desarrollada cuatro años antes en *Teoría de la acción comunicativa*. Ocurre que la burocratización y la juridificación de relaciones sociales tiene efectos patológicos sobre los ciudadanos, y estos efectos patológicos aparecen porque el medio de regulación que utiliza el Estado social para imponer su programa, es decir, el poder político, no es en absoluto «inocente».

Las configuraciones de un mundo vital reglamentado, despedazado, controlado y tutelado son, sin duda, más sublimes que las formas palpables de la explotación material y la miseria; pero los conflictos sociales interiorizados y transferidos al

²³ Rahel JAEGGI, «Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik», en R. JAEGGI y D. LOICK (eds.). *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

terreno de lo psíquico y lo corporal no son menos destructivos. En resumen, el proyecto del Estado social padece bajo la contradicción entre el objetivo y el método. Su objetivo es el establecimiento de formas vitales estructuradas igualitariamente que, al mismo tiempo, permitan ámbitos para la autorrealización y espontaneidad individuales. Pero, evidentemente, este objetivo no puede alcanzarse por la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas políticos. [...] La generación de nuevas formas vitales es una tarea excesiva para el medio del poder²⁴.

Esta crítica coloca a Habermas en una situación ciertamente problemática ante el Estado social. Por una parte, el autor no tiene ninguna duda de que «las instituciones del Estado social denotan un impulso de desarrollo del sistema político frente al cual no hay posibilidad sustitutoria alguna en sociedades como la nuestra». Por la otra, sin embargo, nos encontramos ante el dilema de que «el capitalismo desarrollado no pueda vivir sin el Estado social y, al mismo tiempo, tampoco pueda hacerlo con él»²⁵. A la base de esta aparente paradoja se encuentra, tal es la convicción de Habermas, el agotamiento de la utopía de la sociedad del trabajo. Por eso su propuesta de solución pasa por una transformación del proyecto socialista «desde la utopía del trabajo hasta la utopía de la comunicación»²⁶. A diferencia del programa neoconservador, que apuesta por un desmantelamiento del Estado social como única forma de quebrar los procesos cosificadores asociados al intervencionismo estatal; pero también a diferencia de los «disidentes» o «críticos del crecimiento», que comparten la convicción de Habermas según la cual el mundo de la vida está amenazado a la vez por la mercantilización y por la burocratización, pero que en esa su certera crítica «no van más allá de la mera disidencia», Habermas cree que los objetivos del Estado social solo pueden ser alcanzados si se opera una transformación en el equilibrio entre mercado, Estado y mundo de la vida.

Como hemos visto, los límites del Estado social hacen evidente que no es solo el mercado, sino también el Estado lo que es necesario «sujetar socialmente». En lugar de promover un desmantelamiento del Estado social, Habermas propone proseguir su proyecto «con una reflexión en un escalón superior»²⁷. ¿Pero qué significa exactamente esta escalada en la reflexión? Sobre todo, significa que el concepto central del programa no puede ser ya el de «trabajo», sino que ha de ser el de «comunicación». El objetivo final del Estado social ya no puede ser conseguido con el medio de regulación sistémica que llamamos «poder político», pues el mundo de la vida se ve amenazado lo mismo por los procesos de mercantilización que por los procesos de burocratización asociados a dicho medio de regulación. Como hemos visto en la introducción, en el modelo de Habermas las sociedades modernas cuentan con tres medios para la coordinación de las acciones de los sujetos, o, como los

²⁴ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Para esto véase, Adela CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Síntesis, 2008.

²⁷ J. HABERMAS, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas».





define Habermas en el ensayo que nos ocupa, con «tres recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso». Estos tres medios son el dinero, el poder y la solidaridad. En este sentido, la propuesta de Habermas pasa por afirmar «el poder de integración social de la solidaridad» frente a los otros dos poderes, que han de limitar su ámbito de influencia a los subsistemas político y económico.

La forma en que Habermas perfila su propuesta resulta ciertamente insuficiente en este punto. En el ensayo analizado, el autor se limita a mostrar cómo la solidaridad ha de ser la fuente en la que se origine una voluntad política capaz de actuar tanto sobre el subsistema político como sobre el subsistema económico: «los ámbitos públicos autónomos tendrían que alcanzar una combinación de poder y de autolimitación inteligente que hicieran suficientemente sensibles a los mecanismos de autodirección del Estado y la economía frente a los resultados finalistas de la formación de una voluntad democrático-radical»²⁸. En esta afirmación, sin embargo, se deja ya ver una propuesta de filosofía política que, bajo el nombre de «política deliberativa», Habermas solo sistematizó en el texto de 1992 *Facticidad y validez*. Voy a exponer brevemente la idea central de esta propuesta antes de someter a crítica, en la tercera sección, la tesis de que el proyecto del Estado social pueda proseguirse al margen de los medios de regulación sistémica.

Como hemos visto, en el ensayo de 1985 Habermas considera el poder político únicamente como un medio de regulación sistémica. Esta consideración se ve modificada en *Facticidad y validez*, donde Habermas incluye dentro del subsistema político una forma de coordinación de la acción hasta el momento reservada al mundo de la vida: la coordinación mediada por el entendimiento lingüístico, a veces denominada «solidaridad». La introducción de este «poder comunicativo» dentro del subsistema político ocurre mediante su traducción en «poder administrativo»; es decir, en el tipo de poder que en *Teoría de la acción comunicativa* ostentaba el monopolio del subsistema político. Esta traducción, a su vez, opera mediante el código que llamamos «derecho». A diferencia de la moral, la ciencia y el arte, el derecho no es solo una forma de saber cultural propia del mundo de la vida. Antes bien, el derecho es *también y al mismo tiempo* el código propio del sistema: «el lenguaje del derecho, a diferencia de la comunicación moral, reducida a la esfera del mundo de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de la vida»²⁹. Este transformador consigue dar a los mensajes procedentes del mundo de la vida una forma en la que resultan inteligibles para los subsistemas administrativo y económico.

Desde la perspectiva de esta retroalimentación entre el código «derecho» y el medio de coordinación de la acción «poder», de acuerdo con la cual el derecho es al mismo tiempo el código en el que discurre el poder administrativo y el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo, la antigua

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. HABERMAS, «Límites del normativismo iusnaturalista», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 146.

dicotomía entre sistema y mundo de la vida queda puesta en duda. La construcción de una filosofía jurídica en términos de teoría del discurso significa a mi juicio el intento por extender la acción comunicativa, antes sólo reservada al mundo de la vida, *también* al sistema. Los contenidos *políticos* del sistema, de igual forma que los elementos estructurales del mundo de la vida, son ahora susceptibles de una racionalización comunicativa. ¿Cómo ocurre en la práctica esta permeabilidad entre el subsistema político y el mundo de la vida? Habermas trata de explicar esta cuestión recurriendo a un modelo de «democracia de doble vía», al que denomina «política deliberativa»³⁰.

En consonancia más bien con el republicanismo que con el liberalismo, Habermas cree que el acento del proceso de conformación de la voluntad y la opinión pública no debe recaer solo en los procesos deliberativos parlamentarios, sino también en los espacios públicos políticos informales de la sociedad civil. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública y las decisiones legislativas colectivamente vinculantes garantiza la correcta transformación, mediada por el código «derecho», del poder comunicativo en poder administrativo. La sociedad civil aparece en este sentido separada lo mismo del subsistema económico que del político, pero tiene que poder influir sobre ambos. Ahora bien, aunque el poder político se retroalimenta de la formación democrática de la opinión y la voluntad, que tiene la misión de traer a la agenda pública los problemas tematizados por la ciudadanía, Habermas se cuida de aclarar que solo el subsistema político tiene autoridad para «actuar». Este subsistema es una «fortaleza» que la sociedad civil debe «aseñar», *pero sin ánimo de conquista*³¹. Siguiendo la teoría de la democracia de John Dewey, la política deliberativa pone su foco en aquellos debates previos a la votación mediante los cuales los propios puntos de vista pueden ser transformados en función de los argumentos aportados por los compañeros de interacción. Mientras que en los procedimientos parlamentarios se estructuran procesos de formación de la voluntad «con miras a la solución cooperativa de cuestiones prácticas», en los procesos comunicativos acontecidos informalmente se trata de descubrir y tematizar aquellos problemas que preocupan al conjunto de los ciudadanos.

3. ¿UN ESTADO DEL BIENESTAR SIN MEDIOS DE REGULACIÓN SISTÉMICA?

Al margen del poder de convicción del modelo de democracia deliberativa propuesto por Habermas, lo cierto es que la idea de que el proyecto del Estado social pueda y deba ser proseguido por los cauces de la democracia radical, dejando de lado «la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas polí-

³⁰ Para la idea de «democracia de doble vía» véase D. GARCÍA-MARZÁ, «Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil», *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 57, 2013, pp. 67-92.

³¹ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 376.



ticos», resulta a mi juicio muy problemática. Como hemos visto, la idea de Habermas, que yo quisiera someter a crítica en este punto, es que el proyecto del Estado social debe abandonar la utopía de la sociedad del trabajo, de suerte que la consecución de formas de vida emancipada ha de depender prioritariamente, y diríase que casi exclusivamente, de ese medio de coordinación de la acción que Habermas llama «solidaridad».

Ciertamente, Habermas tiene razón cuando advierte que, con la llegada del capitalismo tardío democrático, las patologías sociales no se originan exclusivamente en el ámbito del mercado, sino que lo hacen también en el ámbito estatal. Los problemas asociados a la burocratización y juridificación de relaciones sociales son fácilmente comprensibles desde las categorías que ofrece la tesis de la colonización del mundo de la vida. Ello puede corroborarse acudiendo a los estudios en términos de sociología del derecho emprendidos por Habermas en la parte final de su *Teoría de la acción comunicativa*. Por lo demás, a mi modo de ver el «giro comunicativo» introducido por Habermas en el seno de la Teoría Crítica, en particular, y en el seno de las discusiones sobre socialismo, en general, resulta totalmente convincente cuando nos referimos al problema de la normatividad, es decir, al problema de las fuentes normativas de la crítica. Opino que Habermas tiene razón al diagnosticar una aporía en la vieja Escuela de Fráncfort, que impidió a sus miembros principales, sobre todo a Adorno, Horkheimer y Marcuse, ofrecer un concepto de racionalidad suficientemente amplio sobre el cual fundamentar diagnósticos sobre las patologías sociales asociadas al triunfo de la razón instrumental. Ahora bien, y esta es mi objeción, no me resulta en absoluto convincente la aplicación de este giro comunicativo o lingüístico cuando de lo que se trata no es ya de fundamentar filosóficamente los criterios normativos de la crítica social, sino de resolver los problemas estructurales con que se ve confrontado el Estado social.

Si Habermas acepta el fin último del Estado social como válido, algo que parece fuera de toda duda; si, en definitiva, sigue creyendo en la necesidad de garantizar formas de vida (al menos) no erosionadas, no entiendo cómo esto puede conseguirse sin los medios de regulación sistémica que representan el poder y el dinero. Pues, aunque efectivamente la creación de estas formas de vida no fallidas depende de la garantía de espacios de comunicación y entendimiento lingüístico no socavados por distorsiones sistemáticas, espacios en los que los individuos puedan proceder a tareas tan importantes como la reproducción cultural, la integración social y la socialización, la existencia de estas formas de vida no depende menos de una garantía de las condiciones materiales adecuadas. En un intento acaso excesivo por huir de los viejos problemas asociados a un socialismo erróneamente *limitado* al paradigma del trabajo, que no tiene en cuenta las transformaciones acontecidas con el advenimiento de la sociedad postindustrial y el surgimiento de fuentes de conflicto estrictamente postmaterialistas, Habermas termina por no otorgar el peso necesario a los elementos que tienen que ver con la erradicación de las injusticias materiales.

¿Cómo pueden resolverse los problemas de la desigualdad social, los problemas de injusticia material que típicamente ha enfrentado el Estado social, si no es a través de estos medios de regulación sistémica? ¿Cómo puede conseguirse el objetivo del Estado social si no es por «la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa



de programas políticos», por utilizar la propia expresión de Habermas? O, dicho de otra forma, ¿cómo pueden ser el entendimiento o la solidaridad medios políticamente eficaces para eliminar la miseria económica? Desde luego que esa «aplicación jurídico-administrativa de programas políticos», expresión con la que Habermas se refiere probablemente a los programas de prestaciones del Estado social, puede derivar en problemas sensibles como la burocratización de la vida cotidiana, la juridificación de relaciones sociales o la conversión de los ciudadanos en meros clientes de las burocracias. Sin embargo, no veo en qué sentido la alternativa propuesta por Habermas, la vía *indirecta*, por así decirlo, de una democracia radical en la que los ciudadanos adquieren mayor protagonismo en los procesos de conformación democrática de la voluntad, podría afrontar los problemas de la desigualdad material y la miseria sin recurrir a esos mismos programas, es decir, sin recurrir justamente a los medios de regulación sistémica que Habermas ha exonerado de las tareas emancipatorias.

CONCLUSIONES

No son pocos los críticos que han considerado que el proyecto habermasiano, no solo el proyecto de la teoría de la acción comunicativa, sino también la importante corrección que supone la teoría discursiva del derecho y la democracia, conduce a una consecuencia muy indeseable, a saber, a la inmunización del subsistema económico frente a la crítica. En efecto, si, por una parte, Habermas nunca ha contemplado la posibilidad de que la acción comunicativa migre al interior mismo del subsistema económico; y, por la otra, considera que la aplicación del medio de regulación sistémica «poder» con que opera el Estado social para compensar los desgarros ocasionados por el mercado constituye por sí misma una nueva fuente de patologías, entonces no parece haber salida al problema de la injusticia material.

Aunque este constituye uno de los grandes déficits del programa habermasiano, un déficit que apunta a una incomprensible desatención, por parte de Habermas, del ámbito de la economía, a mi modo de ver por sí mismo no constituye una razón suficiente para renunciar a todo el programa de la teoría de la acción comunicativa. Las categorías reintroducidas por Habermas en la Teoría Crítica de la sociedad resultan sumamente relevantes para diagnosticar problemas sociales que de ninguna manera se reducen al ámbito del subsistema económico. Nuestra realidad social no es, evidentemente, ni la sociedad fascista de los años treinta y cuarenta teorizada por la primera generación de la Escuela de Fráncfort –por mucho que exista hoy un resurgir de fuerzas políticas ultraderechistas–, ni la sociedad del capitalismo liberal de mediados del siglo XIX que Marx tenía ante la conciencia –por mucho que el pensamiento neoliberal trate de liquidar algunos logros materiales conquistados con el Estado social–. En este sentido, una teoría social que, como la Teoría Crítica, se sepa conectada con los procesos sociales de los cuales ella misma surge no puede dejar de modificar sus propios conceptos al mismo ritmo en que cambia la sociedad. Ni la teoría del fascismo ni la crítica ideológica del derecho burgués son ya instrumentos suficientes para la Teoría Crítica. Por eso el cambio de paradigma introducido por Habermas no solo resulta pertinente, sino a mi juicio totalmente



necesario si la Teoría Crítica quiere hacer frente a todos aquellos problemas que ya no tienen que ver con los imperativos sistémicos del mercado o del Estado. Las reivindicaciones de la democracia radical frente al neoconservadurismo y su tesis de la ingobernabilidad, el movimiento feminista o las luchas por la integración de las minorías étnicas, entre muchos otros movimientos sociales, se dejan interpretar mejor con las categorías de una teoría de la sociedad que entiende la dominación bajo la fórmula de una distorsión sistemática de la comunicación. Por mucho que la lucha por eliminar estas distorsiones no deba olvidar en ningún caso la distorsión suprema que supone no contar con los medios materiales suficientes para desempeñar un proyecto de vida digna. Para la garantía de estos medios materiales no es el entendimiento, sino solo la aplicación directa de políticas sociales, la vía más eficaz.



HABERMAS, LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA Y EL SIGLO XXI

Rayco Herrera Reyes*
raycoherrera.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

El final del siglo XIX y el comienzo del XX fue un periodo extraordinario en cuanto a la formación del espíritu filosófico moderno debido a las posturas encontradas que en él se dieron. Fue característico de este periodo la convivencia de una fe y un entusiasmo desmesurado por el desarrollo tecnológico junto con un pesimismo no menos intenso respecto al devenir de la sociedad. A lo largo del siglo XX fueron varios los pensadores que dedicaron su tiempo a reflexionar sobre la tecnología y sus interrelaciones sociales. Este trabajo se divide en tres partes. La primera pretende ser un recorrido y una aproximación a la formación de la Filosofía de la tecnología como disciplina. La segunda sitúa a Habermas en medio de una constelación de filósofos relacionados con la Escuela de Fráncfort. Y en la última parte se aborda el debate que mantuvieron Habermas y Sloterdijk en torno a los límites de la biotecnología de cara al siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Habermas, tecnología, Escuela de Fráncfort, antropología, técnica.

HABERMAS, PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY AND THE 21ST CENTURY

ABSTRACT

The end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century was an extraordinary period in terms of the formation of the modern philosophical spirit due to the opposing positions that arose in it. Characteristic of this period was the coexistence of an unbridled faith and enthusiasm for technological development together with a no less intense pessimism with respect to the future of society. Throughout the twentieth century several thinkers devoted their time to reflect on technology and its social interrelations. This paper is divided into three parts. The first is intended to be a journey and an approach to the formation of the philosophy of technology as a discipline. The second part situates Habermas in the midst of a constellation of philosophers related to the Frankfurt School. The last part deals with the debate between Habermas and Sloterdijk on the limits of biotechnology facing the 21st century.

KEYWORDS: Habermas, technology, Frankfurt School, anthropology, technique.



BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

En 1877 Ernst Kapp¹ publicó *Grundlinien einer Philosophie der Technik* y a partir de entonces las reflexiones sobre la tecnología y su impacto en los seres humanos y las sociedades se fueron haciendo notar cada vez más. Los autores que le sucedieron, sobre todo en la primera mitad del siglo pasado, moldearon el debate en torno a conceptos como «humanidad» o «progreso». Günther Anders, por ejemplo, trabajaría entre los años 1940 y 1941 en un texto² titulado provisionalmente «La incompletud del ser humano y el concepto de ‘progreso’» (*Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff ‘Fortschritt’*).

Los acontecimientos históricos marcarían también los ánimos y las tendencias. Así, Oswald Spengler constató el derrotismo de la sociedad alemana, después de la Primera Guerra Mundial, con la publicación en 1920 de *La decadencia de occidente*. Las obras de Ortega y de Heidegger ofrecen una visión singular de la técnica. Para Ortega, en la técnica se observan los rasgos propios del ser humano. Y para Heidegger, la técnica es una cuestión eminentemente ontológica, en tanto que en y a través de ella se despliega el olvido del ser, característico de la metafísica.

Las reflexiones sobre la técnica de Spengler conllevan más una antropología que una filosofía. La obra en la que Spengler trata en detalle la cuestión de la técnica es *Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931), que aquí citaremos en su traducción castellana³.

Spengler analiza la técnica desde una perspectiva histórica. Advierte que «para comprender la esencia de la técnica no debe partirse de la técnica maquinista y menos aún de la idea engañosa de que la construcción de máquinas y herramientas sea el fin de la técnica»⁴. Comparte con Heidegger⁵ la idea de que sería un error tratar de comprender la técnica desde el momento histórico actual, pues esta se remonta a los orígenes del ser humano. Pero la técnica no es sólo propia del hombre, sino de todos los animales. No es reductible a la mera fabricación; también es técnico el

* Es miembro del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía», de la Universidad de La Laguna.

¹ Ernst Kapp (1808-1896) fue un filósofo alemán. Su obra es reconocida como una de las primeras en sentar las bases de la moderna filosofía de la tecnología. Una de las ideas centrales de su libro *Grundlinien* es la de la «proyección del órgano». Según esta teoría antropomórfica el martillo sería una proyección del brazo, la lente una proyección del ojo, etc. De estas proyecciones más simples, Kapp va examinando a lo largo de la obra otras proyecciones de carácter relacional más complejas como la arquitectura o la máquina de vapor.

² Así se desprende de una carta enviada por Hannah Arendt a Anders, con fecha del 10 de septiembre de 1941, en la que alaba y afirma haber leído el texto sobre el «progreso»: «Me gustó mucho tu borrador sobre el progreso y tengo mucha curiosidad por verlo acabado» [«Dein Fortschritts-Entwurf hat mir ausgezeichnet gefallen und ich bin sehr gespannt auf die Ausführung»], en Hannah ARENDT y Günther ANDERS, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975*, Herausgegeben von Kertin Putz, C. H. Beck, Múnich, 2016, p. 48.

³ O. SPENGLER, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1967.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 9.



actuar y el proceder, «no se trata aquí de cosas, sino siempre de una actividad que tiene un fin»⁶. No sólo hay animales que utilizan herramientas, sino que también los hay con técnicas elaboradas de caza. Sin embargo, siguiendo con la tradición de la antropología filosófica, existen diferencias entre la técnica de los animales y la del ser humano. Spengler, con su marcado acento individualista, entiende que la técnica del hombre es «consciente, voluntaria, variable, personal, inventiva [...]. El hombre es el *creador* de su táctica vital [...]. Las creaciones del hombre son expresión de esa existencia, en forma personal»⁷. Aquí, como Ortega, Spengler confía sobremanera en la capacidad individual antes que en cualquier aspecto social o económico que pudiera estar por encima de los individuos. Entiende, además, que la técnica de los animales es «técnica de la especie» y que esta «no es ni inventiva, ni aprendible, ni susceptible de desarrollo»⁸.

En un sentido similar al concepto de la megamáquina⁹ de Mumford, Spengler habla de la aparición de una *existencia organizada*. Tanto quienes mandan y ordenan como quienes obedecen y se someten, están supeditados a una organización mayor que ellos mismos como individuos. Se produce lo que él llama «el tránsito decisivo *de la existencia orgánica a la existencia organizada*, de la vida en grupos naturales a la vida en *grupos artificiales*»¹⁰. Una existencia organizada que tiene un comportamiento semejante al de una máquina. Propio de una concepción romántica, Spengler ve, en el avance tecnológico, un fatal destino maquinista: «*La maquinización del mundo* ha entrado en un estadio de peligrosísima tensión [...]. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace o quiere hacerlo maquinísticamente»¹¹.

Si bien el fatalismo de Spengler es *-a priori-* poco práctico, ya que la humanidad parece abocada a su decadencia absoluta y, de haber algún proyecto posible, sería el de un pasado irrecuperable, su lucidez, quizá no tanto en las causas, pero sí en las consecuencias y efectos velados del desarrollo técnico a principios del siglo xx, nos insta a abrir los ojos y rebelarnos ante excesos y sinsentidos de la vida cotidiana:

La máquina es, en último término, un símbolo, como su ideal oculto, el *perpetuum mobile*, es una necesidad espiritual y anímica, pero no vital [...]. La máquina anula su fin por su número y su refinamiento. El automóvil en las grandes ciudades ha anulado por su masa el efecto que quería conseguir; y se llega a los sitios más deprisa a pie¹².

⁶ SPENGLER, *op. cit.*, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ L. MUMFORD, *El mito de la máquina*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2010, pp. 311-348.

¹⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹¹ SPENGLER, *op. cit.*, pp. 62-63.

¹² *Ibidem*, p. 63.



El filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) es, probablemente, el «primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología»¹³. Las obras en la que se ocupa de esta cuestión son *La rebelión de las masas* y, especialmente, *Meditación de la técnica*. Esta última se publicó, por vez primera, en 1939 y recoge una serie de cursos dictados en 1933. Si Ortega fue el filósofo de la circunstancia, y esto, para él, significaba en buena medida la situación española –por ejemplo, en *Meditaciones del Quijote*, de 1914–, la *Meditación de la técnica* se desmarca del resto de su obra temprana, al convertirse en una preocupación mucho más amplia, que afecta a Occidente. La cuestión de la técnica se relaciona –para Ortega– con la existencia del ser humano, siendo esta una meditación «existencialista» o «racio-vitalista»¹⁴. Su labor filosófica se centra en aclarar cuestiones que, como en este caso la técnica y su asimilación irreflexiva, han velado muchos aspectos de la vida occidental.

Para Ortega «no hay hombre sin técnica»¹⁵. ¿Por qué –y para qué– la técnica? La respuesta a esta pregunta conducirá a definir al ser humano; a dilucidar aquello que hace humano al ser humano. Ortega parte del presupuesto antropológico-filosófico de que el hombre «vive porque quiere», se empeña en vivir, pero esta aparente necesidad «no le es impuesta a la fuerza»¹⁶. En su empeño por vivir, se encarga de satisfacer una serie de necesidades básicas como la comida o el abrigo. Y aunque podemos entender que para cubrir estas necesidades se despliegan una serie de técnicas, no son estas las que hacen del humano un ser técnico diferente a otros animales: «la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades»¹⁷. Aquí se detienen todas las semejanzas con los demás animales. Otros seres están atrapados bajo estas necesidades. En cambio, al ser humano le ocurre que puede sustraerse de estas una vez satisfechas. Lo que lo diferencia es la modificación del medio en el que se dan las necesidades vitales: «Es, pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza»¹⁸.

Esta idea de la separación entre el medio de las necesidades –asociado al mundo animal– y otra naturaleza –o sobrenaturaleza– es recurrente en la antropología filosófica. Günther Anders, por ejemplo, en su temprano intento de elaborar una antropología filosófica negativa, escribiendo todavía con su nombre de nacimiento Günther Stern, formula ideas afines a las de Ortega cuando afirma que el ser humano «supera mediante la invención el mundo que viene y se le ofrece»¹⁹. Mientras que Heidegger entiende al ser humano como ser-en-el-mundo, se da, tanto en Ortega como en Anders, la idea de una distancia entre el ser humano y la naturaleza.

¹³ C. MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona, p. 58.

¹⁴ *Ibidem*, p. 60.

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Santillana, Madrid, 1997, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ G. STERN [Anders], «Une interprétation de l'a posteriori», en *Recherches Philosophiques* (IV), p. 70.



A raíz de algunos nuevos desafíos científicos planteados por la bio- y nanotecnología, autores como Alfred Nordmann²⁰ han reflexionado sobre la creación de entornos invisibles, que median entre los seres humanos y el entorno natural. En palabras de Fernández Agís y J. Naranjo, se puede decir que «el ser humano ha generado una nueva dimensión intermedia, que serviría de puente entre las dos anteriores. Aunque esta nueva realidad es inexistente desde la perspectiva natural, es real para el ser humano, puesto que le permite conocer y manipular la dimensión nano»²¹.

Sucede que en Ortega la filosofía de la técnica va estrechamente ligada a una antropología –como también sucede en el caso de Spengler–. El desarrollo de la primera viene determinado por la segunda; es decir, por la cuestión previa y su respuesta a la pregunta *qué es el ser humano*. La distancia entre el ser humano y el mundo que se le ofrece queda definida como la no satisfacción de las necesidades y deseos. Sin este distanciamiento, una vez satisfechas las necesidades más básicas para la vida biológica, el ser humano se detendría en sus aspiraciones y deseos. Pero no sucede así. El hombre está siempre en una búsqueda permanente: «...eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia»²². El ser humano existe en un mundo que no ha elegido, y despliega, en su imaginario, un proyecto de ser con el que pretende encajar en ese extraño mundo. De la misma manera que el pintor pinta un paisaje, o un escritor escribe una novela, el hombre, con su capacidad inventiva, desarrolla el proyecto de su existencia en un mundo que se le presenta, a la vez, como posibilidad y dificultad. Y aquí, precisamente, es donde entra en juego la técnica: «El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse»²³.

Para Ortega hay, pues, una invención pretécnica, es decir, aquella voluntad de ser que trasciende la mera supervivencia o proyecto vital. En este sentido, la técnica que desarrollamos viene determinada por aquello en que deseamos convertirnos. Según sus propias palabras: «El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser bodhisatva no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*» –y continúa–:

Ser bodhisatva es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisatva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que

²⁰ A. NORDMANN, «Philosophy of nanotechnoscience», en G. Schmid G *et al.* (eds.), *Nanotechnology, vol 1: principles and fundamentals*, 2008, Wiley, Weinheim, pp. 217-244.

²¹ D. FERNÁNDEZ AGIS, J. NARANJO, «La nanorobótica: fundamentos epistemológicos e impacto social», *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 13(38), 2018, p. 15.

²² ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 35.

²³ *Ibidem*, p. 37.

permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse²⁴.

El planteamiento orteguiano sobre la cuestión de la técnica se queda corto en su alcance por varios motivos. Ortega entiende que la técnica viene determinada por la definición del hombre y su proyecto de ser, de manera unidireccional o, como hemos dicho, de una manera en la que aquel proyecto vital es una invención pretécnica. Sin embargo, hoy se nos presenta con más claridad que la técnica tiene el poder y la capacidad de redefinirnos como seres humanos en tanto que actantes dentro de una red compleja (Teoría del Actor-Red). Esto es, tanto el proyecto de lo que queremos ser como la tecnología –la que ya disponemos y también la que desarrollamos para ello– se condicionan mutuamente. Por otra parte, el planteamiento orteguiano peca de reduccionista al limitar el alcance de un proyecto vital a cada pueblo o cultura, entendiendo esta como un todo homogéneo e independiente de determinados aspectos económicos o sociales. No nos resultaría difícil imaginar distintos programas vitales dentro de una misma cultura, atendiendo –por ejemplo– a las diferencias económicas dentro de ella.

La obra de Martin Heidegger –o los caminos, como le gustaba llamarla– es, a menudo, interpretada con relación a la pregunta por el ser y su olvido histórico. En su libro más importante, *Ser y tiempo* (1927), desarrolla lo que él llama una analítica existencial del *Dasein*; esta analítica, que pretende ser una fundamentación ontológica del *Dasein*, acaba resultando una antropología filosófica o existencial²⁵. Pero el papel del ser humano queda subyugado a la preeminencia del ser. Y aunque el propio Heidegger otorga un papel privilegiado al ser humano –respecto al resto de entes– en relación con el ser, considerándolo como el pastor de este, sus reflexiones sobre la técnica hay que analizarlas, como hemos dicho, teniendo presente que el suyo es un proyecto ontológico por encima del antropológico.

En *La pregunta por la Técnica*, Heidegger desarrolla, de manera extensa y con un carácter explícito, el problema de la técnica. Esta obra fue publicada en 1954 en el volumen *Conferencias y artículos*, pero tiene su origen un año antes, como conferencia pronunciada en el Congreso «Las Artes en la era técnica», organizado por la Academia de las Bellas Artes de Baviera en el Auditorio del Instituto Tecnológico de Múnich.

«La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica»²⁶. Con esta frase comienza el segundo párrafo de la obra *La pregunta por la técnica*. Para Heidegger la esencia de la técnica no es nada técnico. Esto quiere decir que para poder com-

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁵ En el artículo «Heidegger y la pregunta por el hombre», publicado en 2007 en *Veritas*, (2) 16, pp. 91-105, su autor, Muñoz Pérez, muestra cómo lo que, en principio, es una cuestión ontológica, es decir, una analítica del *Dasein* con relación a la pregunta por el ser, se muestra finalmente como una pregunta por el hombre. Esta aclaración es relevante porque, sobre la técnica, Heidegger mantendrá su posición ontológica.

²⁶ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 9.





prenderla y definirla en su esencia, tenemos que dejar a un lado el tradicional representar técnico propio de nuestra época. A la acepción tradicional de la técnica como la fabricación y el uso de útiles, Heidegger añade algo que pasará desapercibido en el resto de la obra: «A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado; pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven»²⁷. Es decir, que la propia técnica produce necesidades y fines. En el sentido tradicional, el ser humano recurre a la fabricación técnica de instrumentos para satisfacer ciertas necesidades naturales o no (entendiendo por naturales aquellas que tienen como fin asegurar la supervivencia). Pero aquí Heidegger está atribuyendo a la técnica la capacidad de crear para el ser humano nuevas necesidades y fines que se le imponen a este desde la propia técnica²⁸. A través de un análisis fenomenológico de la técnica, Heidegger pretende mostrar «los fundamentos existenciales de la empresa tecnológica»²⁹.

Heidegger no niega el carácter tradicional o instrumental de la técnica; incluso de la técnica moderna. El reactor o la central hidroeléctrica también responden a la necesidad de satisfacer ciertas necesidades humanas. En ese sentido, la técnica moderna sigue siendo un medio para un fin. Pero esta definición, dirá Heidegger, «no nos muestra todavía la esencia de ésta [...]. Donde se persiguen fines, se emplean medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad»³⁰. ¿Qué quiere decir que el ser humano utilice unos medios para alcanzar un fin o fines? Quiere decir que el ser humano pretende conseguir algo de lo que no dispone o que no está presente. Con y a través de la técnica, diría Heidegger, el ser humano lleva a cabo un traer-ahí-delante (*hervorbringen*). Este traer-ahí-delante es lo que los griegos entendían como *poiésis*. Y que no se reduce exclusivamente al ámbito artesanal, pues la *physis* también es *poiésis*: «la eclosión de las flores en la floración»³¹. Esta idea, como toda la teoría heideggeriana de la técnica, se sustenta en el concepto de verdad que maneja el filósofo de la Selva Negra: *aletheía*. Este es el término griego que Heidegger usa para hablar de la verdad, entendida como desocultamiento. La técnica, en su carácter poético (*poiésis*) de traer-ahí-delante lo que está oculto, pertenece al ámbito de la verdad.

La técnica, entonces, deja de ser un simple medio que transcurre entre un estado y otro, para adquirir el carácter ontológico de lo verdadero, o «alezológico». Pero la *techné* no participa de aquello que se desoculta por sí mismo, sino que juega

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Puede pensarse que con la *techné* tradicional, la del artesano, y las demás artes de carácter poético –en el sentido griego de creación– queda un espacio de libertad para el ser humano, que no estaría determinado por la tecnología, como sucede –según el propio Heidegger– con la tecnología moderna. Sin embargo, como veremos, en Heidegger no se puede entender la *techné* –tradicional o moderna– sin la verdad como desocultamiento. En última instancia, es el Ser quien determina a la tecnología, y esta al ser humano técnico.

²⁹ D. IHDE, *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*, 2010, New York, Fordham University Press, p. 28.

³⁰ HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 10-11.

³¹ *Ibidem*, p. 13.



un papel activo. La *techné* hace aparecer lo que sin ella permanecería oculto. Sin olvidar que la propia *physis* –entendida como *poiesis*– es por sí misma desveladora. Esta determinación de la técnica se aplica –según Heidegger– tanto a la técnica tradicional como a la moderna. La diferencia fundamental radica en que, en el sentido griego, *poiesis* guarda relación con aquello que se despliega por sí mismo o sin violencia. Lo característico del desocultar de la técnica moderna es su provocación³². Aquí recurre Heidegger al conocido ejemplo del molino de viento: sus aspas se mueven a merced del viento, sin provocarlo, y sin pretender un almacenamiento de la energía obtenida; o la serrería tradicional a orillas del Rin, que se sirve de la corriente de agua del río. La central hidroeléctrica, por contra, es el producto de una técnica desarrollada por el ser humano que fuerza a la naturaleza (*physis*), mediante embalses y modificaciones del curso de la corriente, a producir una cantidad de fuerza predefinida por el hombre que pasa a ser transformada, almacenada y distribuida³³. En este sentido la naturaleza es percibida como una gran fuente de energías. ¿De dónde le viene el carácter de «medio disponible» (*Bestand*)? ¿Es el ser humano y su lógica instrumental?

Aquí comienza la parte más problemática del planteamiento heideggeriano. Como hemos venido diciendo, es el ser humano el que usa la técnica de manera provocante; el sujeto que se impone sobre y formula demandas a la naturaleza es el ser humano como especie (¿o tal vez sólo como sujeto histórico occidental?). En palabras de Heidegger, «el hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo». Pero, añadirá a continuación, el hombre está siendo provocado a provocar³⁴.

Esto hay que entenderlo dentro de la ontología heideggeriana en la que el ser humano es el pastor del Ser; un Ser que Heidegger escribe en mayúsculas porque se constituye como el pilar de un destino histórico-ontológico. Para el propósito de nuestro trabajo –sobre la tecnología, y no sobre la ontología heideggeriana– se nos revela problemático el deslizamiento de responsabilidad que lleva a cabo Heidegger con su planteamiento. ¿A quién pediremos cuentas por los efectos nocivos que las tecnologías pasadas, presentes y futuras nos puedan deparar? No al hombre, desde luego, que ahora es un medio más; que se ve provocado a hacer este uso y no otro, de la técnica moderna. ¿Qué es, pues, aquello que fuerza al ser humano a forzar (*herausfordern*), a su vez, a la naturaleza? Heidegger usa el vocablo alemán *Gestell*, que podemos traducir por *estructura de emplazamiento*, o lo *dispuesto*. «*Gestell* significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias»³⁵. Podríamos preguntarnos por la razón de ser de esta disposición o *Gestell* que provoca al hombre a provocar la naturaleza y a tratar todo lo

³² *Ibidem*, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 17.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

ente como existencias (mercancías disponibles y susceptibles de ser manipuladas). La respuesta de Heidegger no deja de ser preocupante: «*Gestell* es un modo *destinal* del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca»³⁶. Quiere decirnos Heidegger que este modo de relacionarnos con la naturaleza le adviene al ser humano como destino, o lo que es lo mismo, de manera inevitable. Ante lo históricamente inevitable sólo cabe la resignación (o la serenidad [*Gelassenheit*], por la que abogó en obras posteriores).

Algunos autores³⁷ que han estudiado las conexiones entre Anders y su maestro Heidegger en relación con la tecnología han señalado con acierto que la ontologización de la cuestión de la técnica de Heidegger carece de concretización. Precisamente es ahí donde la obra de Anders se revela más rica, al completar las tesis de su antiguo mentor prestando mayor atención a los fenómenos sociohistóricos. Una de las principales críticas que le hace Anders al filósofo de la Selva Negra tiene que ver con su «ruralismo».

Su «mundo instrumental», su *Zeugwelt* es un mundo de artesanos de aldea, un mundo de talleres de manufactura. Con razón llamó Scheler a la filosofía de Heidegger una «ontología de zapatero». Las fábricas no existen todavía en *Ser y Tiempo*; sus análisis no sólo no son marxistas, no sólo son antimarxistas, sino que son premarxistas, precapitalistas incluso»³⁸.

Las grandes máquinas e industrias que ya empezaban a dar forma a las ciudades alemanas parecían lejos de la órbita de pensamiento de Heidegger: «Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica»³⁹. Esta afirmación debió parecerle a Günther Anders del todo incomprensible e irresponsable. Máxime cuando en la fecha en que la pronuncia, aún está candente la posibilidad real del exterminio humano por armas atómicas (Hiroshima y Nagasaki). Si por algo se caracterizaba el pensador de la Selva Negra, es precisamente por plantear preguntas más que por responderlas. Sin embargo, su cuestionamiento por la técnica no deja de parecernos reduccionista (esencialista). Su planteamiento encaja a la perfección con el resto de su obra, pero deja en el aire multitud de interrogantes que no llegan siquiera a ser planteados. Nos vemos emplazados –diría Heidegger– por el destino del ser a una conducta provocante para con la naturaleza, pero –añadimos nosotros– ¿dónde queda nuestra responsabilidad, si es que la tenemos? ¿Hay algún tipo de relación entre la técnica y la sociedad? ¿Y entre la técnica y los sistemas económicos? No podemos obviar que todo pensador debe ser responsable y consecuente; al fin y al cabo, los problemas del ser humano (entre ellos los relacionados con la técnica) no manifiestan sus conse-

³⁶ *Ibidem*, p. 27.

³⁷ H. HILDEBRANDT, «Anders und Heidegger» en K. P. LIESSMANN, *Günther Anders kontrovers*, 1992, Múnich, C.H. Beck Verlag, pp. 34-48. Y, también, P. VAN DIJK, *Anthropology in the Age of Technology. The Philosophical Contribution of Günther Anders*, 2000, Ámsterdam/Atlanta, Rodopi.

³⁸ M. GREFFRATH, «Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?» en *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, 1979, Hamburgo, Rowohlt, p. 22.

³⁹ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 26.



cuencias en el ámbito de las esencias. Anders siempre sostuvo la idea, en su «pensar desde Heidegger contra Heidegger», de que, ya un siglo antes, Marx había afrontado de manera más acertada y concreta la relación del ser humano con la técnica y la creación (*herstellung*) de un mundo en el que aquel pueda desarrollarse plenamente.

Hannah Arendt (1906-1975) fue, sin duda, una de las filósofas más importantes del pasado siglo. Se ocupó de la cuestión de la técnica, en especial en *La condición humana* (1958). Las máquinas –los útiles, la técnica– han sido desde siempre las herramientas del *homo faber* para ayudarnos en el proceso de vida. Para Arendt la pregunta no es tanto si esas máquinas nos pertenecen todavía, o si somos sus esclavos, sino si la técnica ha llegado al punto de destruir y dominar el mundo de la vida que ayudaron a construir. A la vista está el rápido, acelerado y frenético reemplazo de lo fabricado (obsolescencia). El mundo se ha vuelto volátil. Marx, dice Arendt, se equivocó al predecir que el tiempo de ocio ganado por las máquinas sería empleado en tareas más elevadas. Sin embargo, como vemos hoy en día, el tiempo de ocio sigue perteneciendo al mundo *laborans* y ha devenido en tiempo de consumo.

HABERMAS Y LA ESCUELA DE FRÁNCFORT

En las décadas de los cincuenta y sesenta, autores como Herbert Marcuse o Jacques Ellul reflexionaban sobre el dominio inequívoco de la técnica. Para Marcuse, en *El hombre unidimensional* (1964), lo paradójico de la época –o, por extensión, del siglo– era que la capacidad y el desarrollo tecnológico había alcanzado el punto en el que ya era posible la liberación, en términos marxistas, de las condiciones alienantes de la sociedad y el ser humano y, sin embargo, nos encontramos en una sociedad más desigual y más esclavizada. Marcuse sostiene que el éxito económico del capitalismo contemporáneo ha invalidado la posición de Marx. La racionalidad tecnológica ya no sirve, como todavía lo hacía para Marx, como base de una crítica de las relaciones de producción, sino que se convierte en el discurso legitimador de la sociedad. Habermas resume este aspecto de la teoría de Marcuse de la siguiente manera:

En la fase de su desarrollo científico-técnico, pues, las fuerzas de producción parecen entrar en una nueva constelación con las relaciones de producción. Ahora ya no funcionan como base de una crítica de las legitimaciones imperantes en aras del esclarecimiento político, sino que se convierten en la base de la legitimación. Esto es lo que Marcuse concibe como históricamente nuevo⁴⁰.

Para Marcuse, una tecnología rediseñada podría ser la base de una constelación en la que la humanidad, la naturaleza y los artefactos se reconciliarían en un mundo más suave y humanizado. Esta parte de la teoría de Marcuse fue célebre-

⁴⁰ J. HABERMAS, *Toward a Rational Society*, 1970, Boston, Beacon.



mente criticada por Jürgen Habermas⁴¹, quien le acusó de pretender establecer una sociedad basada en el diálogo con la naturaleza. La sugerencia era que Marcuse era una especie de «soñador»⁴².

Por el contrario, Habermas sostenía que la tecnología moderna es una ganancia de la evolución de la sociedad⁴³, que refleja la progresiva diferenciación de la esfera de los sistemas, que maneja nuestras relaciones con una naturaleza que no es susceptible de persuasión. Feenberg rebate que esta visión de la tecnología no es menos irreal que la de Marcuse y alega que Habermas escribe como si la tecnología no estuviera implicada en la degradación del medio ambiente y en las prácticas laborales deshumanizadoras, idealizándola efectivamente como un agente de progreso social.

La tesis central de la *Dialéctica de la Ilustración*⁴⁴ es que el pensamiento de la Ilustración, caracterizado tradicionalmente por oposición al mito y a la superstición dogmática, se ha vuelto dogmático, constituyéndose a sí mismo como una nueva forma de mitología. La tesis se justifica, en parte, recurriendo al papel que desempeña la razón instrumental en el relato de la ciencia que parte del renacimiento y su visión antropocéntrica que acaba conduciendo a una dominación de la naturaleza⁴⁵. Si la naturaleza ha de ser manipulada para alcanzar objetivos humanos, entonces se reduce a un mero medio sin valor intrínseco. En una cultura dominada por el pensamiento científico, y tal vez más precisamente por el positivismo, la razón se define exclusivamente en función del cálculo de los medios más eficientes y eficaces para alcanzar un fin determinado. Es importante que la razón instrumental pueda ser aplicada tan fácilmente al mundo social (sobre todo en la forma de administración burocrática y de planificación económica) como al mundo natural. El mundo social, tanto como el mundo natural, se reduce a algo totalmente cuantificable. Esta concepción de la razón carece de recursos para valorar los fines a los que apuntan la ciencia y la tecnología. Los fines para los que se emplea la tecnología se aceptan como evidentes y se centran en la autoconservación humana⁴⁶. Esto conduce a una indefensión frente al despliegue de la ciencia con fines moralmente reprobables como la organización eficiente de los campos de exterminio nazis. La Ilustración, por lo tanto, se vuelve mitología porque se ha convertido en un nuevo dogma. Aunque pudo poner en práctica la reflexión crítica eficazmente contra otros sistemas de creencias, ha perdido la capacidad de utilizar esa capacidad consigo misma.

La crítica a la tecnología como tal caracteriza a la Escuela de Fráncfort y especialmente a sus principales miembros, Adorno y Horkheimer. En la obra citada sostienen que la instrumentalidad es en sí misma una forma de dominación, que el control de los objetos viola su integridad, los suprime y los destruye. Si esto es así,

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*, 2005, Londres, Routledge.

⁴³ J. HABERMAS (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, 1987, Madrid, Taurus.

⁴⁴ T. ADORNO y M. HORKHEIMER (1944), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2016.

⁴⁵ Véase más arriba la tesis heideggeriana.

⁴⁶ ADORNO y HORKHEIMER, *op. cit.*, pp. 52-58.





entonces la tecnología no es neutral, y el simple hecho de utilizarla implica adoptar una postura valorativa. La crítica a la tecnología como tal es desarrollada no sólo por la Escuela de Fráncfort, sino también por otros como el mencionado Heidegger, y una serie de críticos sociales que podrían ser calificados como tecnófobos. Por lo general, este tipo de crítica se sitúa en un marco especulativo. La cuestión de la tecnología de Heidegger se basa en una comprensión ontológica del ser; mientras que la teoría dialéctica de la racionalidad cumple la misma función para los integrantes de la Escuela de Fráncfort. Estas teorías tan amplias no son del todo convincentes, pero son un antídoto útil contra la fe positivista en el progreso y ponen de manifiesto la necesidad de poner límites a la tecnología. Sin embargo, son demasiado indiscriminadas en su crítica de la tecnología y no dejan espacios reflexivos para reformarla en tecnologías más entrañables⁴⁷. La crítica a la tecnología como tal suele acabar en una retirada de la esfera técnica hacia el arte, la religión o la naturaleza.

Aunque a menudo se le considera un tecnófobo romántico, Marcuse pertenece a este campo. Sostiene que la razón instrumental es históricamente contingente en formas que dejan huella en la ciencia y la tecnología modernas. Menciona la cadena de montaje como ejemplo; sin embargo, su objetivo no es cuestionar un diseño concreto, sino la estructura epocal de la racionalidad tecnológica que, a diferencia de Heidegger y Adorno, considera cambiante. Afirma que podría haber formas de razón instrumental distintas de la producida por la sociedad de clases. Un nuevo tipo de razón instrumental generaría una nueva ciencia y nuevos diseños tecnológicos liberados de los rasgos negativos de nuestra ciencia y tecnología. Marcuse es un elocuente defensor de esta ambiciosa posición, pero hoy en día la noción de una transformación de la ciencia inspirada en la metafísica tiene un público cada vez más reducido y desacredita todo su planteamiento.

Por su parte, Habermas ofrece una modesta versión desmitificada de la crítica de la tecnología como tal. La acción instrumental, incluida la acción técnica, tiene ciertas características que son apropiadas en algunas esferas de la vida, e inapropiadas en otras. El planteamiento de Habermas implica que, en su esfera adecuada, la tecnología es neutral, pero que fuera de ella provoca las diversas patologías sociales que constituyen los principales problemas de las sociedades modernas. Aunque su posición también está poderosamente argumentada, la idea de que la tecnología es neutra, incluso con las matizaciones de Habermas, recuerda al instrumentalismo ingenuo que tan eficazmente dejó de lado el constructivismo.

En el texto *Ciencia y tecnología como ideología*⁴⁸, Habermas sostiene que la preocupación de Marcuse por el modo en que la dominación racional de la vida productiva y social está destruyendo a la humanidad está fuera de lugar. También afirma que cualquier intento de reformular la ciencia con vistas a la liberación no funcionará, ni tampoco un cambio de actitud previsto por Marcuse, ya que, por un lado, la estructura de la acción intencional-racional intrínseca al desarrollo tecno-

⁴⁷ M. A. QUINTANILLA et al., *Tecnologías entrañables*, Catarata, Madrid, 2017.

⁴⁸ J. HABERMAS (1968), *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986.

lógico es necesaria y, por otro, no se puede tratar a la naturaleza como un cosujeto humano capaz de comunicación simbólica.

En las sociedades modernas, según Habermas, se produce una extensión de la acción intencional-racional, ayudada por el capitalismo y una estructura social basada en las clases, que conduce a una serie de transformaciones históricas. Estas transformaciones, por desgracia, han trabajado repetidamente para socavar la interacción, el discurso y la participación democrática y la han sustituido por una ideología de fondo completamente legitimada que ha desvinculado «la autocomprensión de la sociedad de los conceptos de interacción simbólica y la ha sustituido por un modelo simbólico»⁴⁹.

Habermas sostiene que la absorción de la acción comunicativa por la acción intencional-racional constituye la problemática central de las sociedades modernas saturadas de tecnología. No sólo borra la distinción entre trabajo e interacción, sino que también imbuje a la tecnología y a la conciencia tecnológica con una especie de nuevo y poderoso poder ideológico. La expansión del poder, el control y la administración que hace posible la conciencia tecnocrática, sostiene Habermas, también ha hecho que la razón práctica y los intereses prácticos prácticamente desaparezcan de hecho.

El tratamiento de Habermas de la modernidad y la tecnología, por otra parte, difiere significativamente del enfoque de Heidegger en una serie de puntos. Si bien ambos sostienen que la modernidad ha introducido nuevos modos de ser y ver, Habermas basa su marco en el relato de la modernización de Max Weber. Sostiene que el cambio más significativo en las sociedades modernas es el surgimiento de la acción intencional-racional: «Lo nuevo es el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que hace permanente la extensión de los subsistemas de acción intencional-racional y, por lo tanto, pone en cuestión la forma tradicional de legitimación del poder»⁵⁰. De acuerdo con esto, Habermas argumenta que una de las muchas patologías de la modernidad es que la acción intencional-racional, que tiene sentido en el ámbito de la ciencia, ha comenzado a colonizar el mundo de la vida de las relaciones sociales. Por lo tanto, no aboga por una transformación de la acción racional con fines, sino que afirma que esta debe permanecer en su esfera de acción propia.

Para Habermas, al igual que para Heidegger, un rasgo principal de la modernidad, con respecto a la relación entre la tecnología y la ciencia, es que se han vuelto cada vez más interdependientes. Sin embargo, lo que diferencia el planteamiento de Habermas del de Heidegger es que se centra en esta interdependencia como rasgo definitorio de la modernidad. Habermas sostiene que la aparición de la ciencia moderna se orientó primero únicamente al control técnico y que no fue hasta el siglo XIX cuando la ciencia y la tecnología pasaron a ser ámbitos mutuamente interdependientes. En ese momento, la ciencia comenzó a utilizarse para impulsar el desarrollo tecnológico. Más concretamente, Habermas afirma que «de ahí que las ciencias modernas produzcan un conocimiento cuya forma [...] es un conocimiento

⁴⁹ J. HABERMAS, *Towards a rational society*, p. 105.

⁵⁰ HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 96.



técnicamente explotable, aunque las posibles aplicaciones generalmente realizadas sean posteriores. Hasta entonces la ciencia moderna no ha contribuido a la aceleración del desarrollo técnico»⁵¹. Este punto es significativo porque deja claro que, antes del siglo XIX, primaban los modos científicos de racionalidad formal. Después, sin embargo, la ciencia se utilizó regularmente para impulsar el crecimiento tecnológico (la cientificación de la tecnología), y este paso, sostiene Habermas, hizo posible que la racionalidad intencional absorbiera también otros subsistemas no relacionados (es decir, las relaciones comunicativas y sociales).

HACIA UNA EUGENESIA LIBERAL

Peter Sloterdijk, en su célebre discurso *Normas para el parque humano*⁵², subraya la necesidad de abordar de forma crítica los retos éticos relacionados con las biotecnologías emergentes. No defiende sugerencias claras para futuras regulaciones, ni presenta una evaluación problemática de los acontecimientos pasados. Sin embargo, se refiere a Heidegger, Platón y, en particular, a Nietzsche en este contexto. Como consecuencia de este escrito⁵³, se produjo un acalorado debate público en el que participaron muchos filósofos alemanes de renombre. Habermas no respondió inmediatamente a las sugerencias de Sloterdijk. Sin embargo, en su ensayo sobre la eugenesia liberal⁵⁴, sí responde implícitamente a las mismas. Ahí no menciona el nombre de Sloterdijk, pero cita pasajes de su mencionado discurso e identifica su enfoque con una versión naturalista del posthumanismo.

En sus comentarios, Sloterdijk explora las diversas formas en que los seres humanos han domesticado las regiones brutas de su naturaleza animal. En las sociedades de la Ilustración, nuestras tradiciones literarias, filosóficas y religiosas nos han enseñado los hábitos de la empatía y el respeto mutuo, y nos acostumbraron así a pensar que pertenecemos a una comunidad humana digna y universal. Pero hoy, esta cultura civilizadora está en crisis. Sloterdijk considera este fracaso del humanismo como un problema acuciante: la «bestialización del hombre iba en aumento». Pero sin una doctrina filosófica o religiosa que sacara al ser humano de su incipiente barbarie, ¿qué nos queda entonces para domesticar ese parque humano? Para evitar la catástrofe que se avecinaba, Sloterdijk sostenía que la sociedad tendría que inventar algunos métodos mínimamente eficaces de autodomesticación. Sloterdijk encontró motivos de esperanza en las nuevas tecnologías genéticas. A medida que la era del humanismo llega a su ocaso, los avances de la biología reproductiva y la

⁵¹ *Ibidem*, p. 99.

⁵² P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2006.

⁵³ Aunque antes de su publicación ya venía circulando entre la prensa y los círculos académicos un discurso dado en un simposio sobre Heidegger que se organizó en el castillo de Elmau, en Baviera.

⁵⁴ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.



ciencia genética están empezando a proporcionarnos «un nuevo código para una antropotecnología», un nuevo libro de reglas para fabricar personas a partir de bestias. Manipulando el genoma humano, podríamos asumir el control consciente de nuestra propia crianza, e idear nuevas leyes para dirigir la reproducción humana hacia el nacimiento de seres humanos debidamente domesticados.

En el surgimiento del posthumanismo, Habermas ve el retorno de una «ideología muy alemana», que descarta los ideales liberales de dignidad humana, igualdad y justicia para todos como meras «ilusiones». La última vez que esta filosofía antihumanista afloró en Alemania, los resultados fueron totalmente catastróficos. Pero hasta ahora, Habermas cree que Sloterdijk y otros «intelectuales enloquecidos» sólo han conseguido montar un espectáculo mediático. La principal preocupación de Habermas es más bien la eugenesia liberal, es decir, la «alianza explosiva del darwinismo y la ideología del libre comercio» y lo que él ve como la relajación de las restricciones sociomorales en Alemania sobre las nuevas y emergentes tecnologías genéticas.

El proyecto de Habermas es complicado, porque como liberal postmetafísico de la tradición kantiana no cree que la filosofía pueda plantear preguntas sobre el fin último del hombre o la vida buena. No está de acuerdo con los recientes esfuerzos conservacionistas por «remoralizar» la naturaleza humana a la luz de los crecientes poderes del hombre sobre la vida humana. Pero tampoco cree que podamos permitirnos ser relativistas morales en la era de la biogenética, y trata de argumentar a favor de poner límites a la tecnología genética sobre la base de la razón liberal. Habermas se opone a la investigación con embriones, por ejemplo, no porque crea que el embrión humano es un sujeto de dignidad, sino porque teme la «autoinstrumentalización» de la especie humana incluso en las etapas más tempranas.

La normalización de la eugenesia liberal restringiría la capacidad de autorrevisión de una generación futura; destruiría las perspectivas de igualdad y autonomía en el futuro. Para Habermas, resistir a la eugenesia liberal es una cuestión de justicia liberal: es la única manera de respetar la igualdad y la autonomía de las generaciones futuras. Y si nos comprometiéramos con el control genético de los futuros seres humanos, abandonaríamos nuestra propia autocomprensión como individuos moralmente autónomos obligados por el respeto moral a los demás.

La lógica del sistema técnico-económico es la del crecimiento *ad infinitum*, guiado por el conocido como «imperativo tecnológico», es decir, la obligación de producir todo cuanto podamos. Aunque este imperativo puede ser criticado en tanto que ciertos intereses económicos controlan e impiden la producción efectiva, por ejemplo, de vacunas contra algunas enfermedades. Pero lo que es cierto es que el principio por el que se tiende a producir lo máximo no puede ser el simple beneficio económico. Sin finalidad no hay sentido. La técnica no nos indica a dónde dirigirnos (posthumanismo), y con su crítica se trata de instaurar espacios de libertad y sentido. Los debates mantenidos entre Habermas y algunos pensadores relacionados con la Escuela de Fráncfort ponen el acento en las consecuencias y las complicadas interacciones que la tecnología ejerce sobre la sociedad, y mantiene su vigencia y relevancia para una crítica de la tecnología que, bien entrado ya el siglo XXI, debe enfrentarse a nuevos retos que difuminan las fronteras entre lo real y lo



virtual. Por otra parte, el cuestionamiento de los límites de la biotecnología como se desprende del enzarzado debate entre Habermas y Sloterdijk no cesará de aflorar y mostrar su vigencia cada vez que nos enfrentamos a potenciales riesgos que ponen en peligro la propia supervivencia de la especie humana y que cuestionan nuestra adaptabilidad no sólo al medio natural sino a los nuevos entornos condicionados por los desarrollos tecnológicos.



EL ÚLTIMO HABERMAS Y BARUJ SPINOZA (SOBRE EL PROYECTO INMANENTE DE UN SER FINITO)*

Vicente Hernández Pedrero
Universidad de La Laguna
vpedrero@ull.edu.es

RESUMEN

Este artículo trata de la inesperada y singular presencia de Baruj Spinoza en la reciente historia de la filosofía publicada por Jürgen Habermas. A propósito de ello, desde una perspectiva actual, se considera que la ética de la immanencia spinozista permite superar los límites deontológicos que aún hoy condicionan a la ética del discurso.

PALABRAS CLAVE: ética, naturaleza, immanencia, géneros de conocimiento, ética del discurso, acción comunicativa, ciencia, cerebro, neuroética.

THE LAST HABERMAS AND BARUJ SPINOZA
(ON THE INMANENT PROJECT OF A FINITE BEING)

ABSTRACT

This paper deals with the unexpected and singular presence of Baruj Spinoza in the recent History of Philosophy published by Jürgen Habermas. On the matter, from current perspective, spinozist ethics of immanence is considered allows to overcome deontological limits that even today condition the ethics of discourse.

KEYWORDS: Ethics, Nature, Immanence, Kinds of Knowledge, Discursive Ethics, Communicative Action, Science, Brain, Neuroethics.

I

El pasado mes de junio de 2021, Jürgen Habermas cumplía 92 años. Hoy sabemos que durante esta etapa final de su vida el autor más influyente y determinante del pensamiento filosófico y social de nuestra época se ha dedicado a escribir nada menos que toda una historia de la filosofía. Una monumental obra de casi 2000 páginas repartidas en dos volúmenes, que lleva por título general *Auch eine Geschichte der Philosophie*, es decir: «También (*Auch*) una historia de la filosofía». A propósito de este título, en la que será considerada una de sus más importantes entrevistas, realizada esta vez en plena pandemia del coronavirus, Habermas ha



querido matizar el significado del término alemán *Auch*, en el sentido de que esta es sólo una historia de la filosofía entre «otras» posibles. A pesar de ello, algunos de los que hemos seguido durante décadas la ingente obra habermasiana no nos hemos resistido a interpretarlo más bien como «Yo me voy, pero ahí queda *también*, como colofón al conjunto de mi gran número de estudios más sistemáticos y específicos, mi visión global e histórica del pensamiento filosófico...»¹. Una visión de la historia, esta de Habermas, donde, inesperadamente, cobra especial relevancia y genera admiración la figura histórica de Baruj Spinoza. Hasta el punto de suscitar la siguiente pregunta por parte del entrevistador: «¿con qué figura de la historia de la filosofía se identifica usted –pues– hay partes en el capítulo sobre Spinoza donde diría espontáneamente: aquí se describe Habermas a sí mismo». La respuesta de Habermas no ha podido ser más significativa: «Eso me sorprende un poco. Aunque el intérprete puede entender a un autor mejor que él mismo». Y añade: «Solo ahora he entendido algo de cuando leí a Spinoza»².

Hasta la fecha, en coherencia con la tradición ética kantiana, Habermas había prestado, efectivamente, muy escasa atención a la obra del filósofo judío-marrano de Holanda³. Pero, entonces, ¿por qué ahora ese papel destacado de Spinoza en esta

* El presente trabajo ha sido concebido y realizado en el marco teórico del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía» de la Universidad de La Laguna.

¹ Cf. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 vols., Suhrkamp, Berlín, 2019.

² Cf. entrevista en *Kölher Stadt-Anzeiger*, 03/04/2020. Quizás sorprendido por su propio descubrimiento, la improvisada respuesta dada por Habermas, desde un punto de vista teórico, resulta evasiva e historicista: «En el contexto de la historia de los Marranos, esos judíos españoles perseguidos que se convirtieron externamente al catolicismo bajo la imposición del rey español, entendí por qué Spinoza disfrutó de una veneración casi aún mayor que Kant en las casas burguesas germano-judías de tantos intelectuales del siglo xx. Leo Straus dice [que] Spinoza no fue solo el renegado y simple ateo, tal como fue perseguido en su época, sino más bien el honesto ilustrado que no negó la sustancia de su origen religioso [...] sino que la ‘asumió’ en sentido hegeliano. Sobre eso siento simpatía. Mirándolo históricamente, el pensamiento de Spinoza formó parte de los inicios del gran movimiento especulativo alemán, sobre todo a través de la *Naturphilosophie* del joven Schelling». Coyunturas históricas al margen, lo cierto es que la ética immanente de Spinoza del xvii ya supuso, anticipadamente, todo un desafío teórico al fundamento trascendental de la ética kantiana.

³ Con anterioridad, este desinterés con respecto Spinoza había conducido a Habermas a situar erróneamente su obra del lado de la «filosofía de la conciencia», cf. *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid, 1981, p. 494. Pasaba por alto Habermas el contenido de un pensamiento explícitamente enfrentado en su época al dualismo cartesiano, y que hace valer para ello la función antropológica de las llamadas «naciones comunes», fundamentales en el desarrollo de una conciencia moral del sujeto potenciada desde la relación entre el cuerpo y la mente. Spinoza: «La mente es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos [...]. Las nociones *comunes* son el fundamento de nuestro raciocinio» cf., *Ética*, Segunda parte, proposiciones 39 (corolario) y 40 (escolio 1) –las cursivas de nociones *comunes*, destacadas en el original latino de la obra–. Para una lectura actual, mi ensayo V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *nociones comunes*», Myriam HERNÁNDEZ, Miguel MANDUJANO, (cords.) *Ética y Política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Comares, Granada, 2021. Con respecto a la condición de hispano-judío-marrano de Spinoza, cf. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya-Mario Muchnik, Madrid, 1995; Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperion, Madrid, 1987; VV.AA, *Spinoza y*



Jürgen Habermas
Auch eine Geschichte
der Philosophie
Band 1
Die okzidentale Konstellation
von Glauben und Wissen
Suhrkamp

habermasiana historia de la filosofía? Trataremos en lo que sigue acerca de este sorprendente interés actual de Habermas por el pensamiento spinozista. Pero antes conviene contemplar el conjunto de la propuesta moral de Habermas según una doble perspectiva desde la que redefinir el carácter kantiano de su planteamiento. De un lado, la ya consagrada revisión dialógico-procedimentalista del imperativo ético de justicia universal, que constituye un punto de no retorno para el pensamiento ético contemporáneo⁴. De otro lado, y ahí reside lo más novedoso de esta nueva visión

España, Actas del Congreso Internacional sobre las relaciones entre Spinoza y España, Almagro, Castilla-La Mancha, 5-7 de noviembre de 1992, Publicaciones Universidad Castilla-La Mancha, 1994

⁴ La revisión dialógico-procedimentalista del principio ético kantiano de justicia universal se inicia en 1971 con la *Teoría de la justicia*, de John Rawls. Habermas, en su *Ética del discurso*, de 1983, proseguirá esta revisión dialógica desde premisas psicoevolutivas y lingüístico-pragmáticas, culminando así la definitiva superación de un resto solipsista y monológico de la filosofía de la conciencia kantiana, todavía presentes en las condiciones procedimentales de la *Teoría de la justicia*. Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, 1971; J. HABERMAS (1983), «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985. En este ensayo, el imperativo categórico de universalidad encontrará esta nueva formulación: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad». El acierto de la traducción inglesa de esta nueva fórmula que llevó a cabo Thomas McCarthy fue celebrado por el propio Habermas. Cito aquí la versión castellana de la traducción que de la misma hizo en su día Javier Muguerza; cf. Th. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 377; cf. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, p. 294.



histórica de la filosofía, el rescate de la religión como una verdadera fuente inspiradora de la conducta moral universalista. Desde una reflexión ética actual, Habermas recupera a Kant en la búsqueda de una dimensión propia de la religión no sólo no contraria a la razón, sino necesariamente compatible con ella en una suerte de sinergia moralmente positiva entre ambas. Ya no se trata sólo de preguntarse por el papel de la religión en la esfera pública democrática, sino de reivindicar el fundamento antropológico-humanista de un bien entendido hecho religioso⁵.

II

Una corrección fundamental de su propia posición ético-discursiva, llevada a cabo por Habermas a partir de la segunda mitad de los ochenta, ya anticipaba esta otra dimensión antropológica que ahora queda plenamente desplegada en su historia de la filosofía. Consistió en la formulación de la idea de *solidaridad*, como sentimiento moral que permite superar el frío rigorismo dualista de la ética kantiana y la estricta perspectiva deontológico-cognitiva de la justicia universal. Dicho en términos propiamente kantianos-habermasianos, la solidaridad, como el otro aspecto de la justicia («dos aspectos de la misma cosa», según lo expresa Habermas), armoniza y pone en práctica discursiva aquellas dos sucesivas fórmulas imperativas categóricas, de «universalidad» y de «humanidad»⁶. A partir de ahí, desde la evidencia de una práctica y virtud humanista y solidaria no excluyente sino necesariamente complementaria en medio de un procedimiento de diálogo racional encaminado hacia la justicia⁷, quedan formuladas las siguientes preguntas: «¿Qué *intuiciones morales* trae a concepto la ética del discurso?» [...] «¿Por qué me cabe esperar que la ética del discurso *logre acertar con algo sustancial* valiéndome de un concepto procedimental?»⁸. Acto seguido, para Habermas, las intuiciones morales que acompañan la práctica de la religión, como creencia, no sólo tienen derecho democrático a la participación en

⁵ Cf. KANT (1793), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ed. Alianza, Madrid, 1969. En la lectura de Habermas, «más que la promesa trascendente de la existencia de Dios (o de la inmortalidad del alma) lo que interesa a Kant es la perspectiva del reino prometido de Dios *en la tierra*» –las cursivas son de Habermas–, cf. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 229.

⁶ Cf. J. HABERMAS (1986), «Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre ‘nivel 6’» –de L. KOHLBERG–, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 76. También por esa época, Agnes Heller se propuso ir al encuentro de esta doble vertiente de justicia y solidaridad en el desarrollo mismo de la ética kantiana, cf. A. HELLER, «La ‘primera’ y la ‘segunda’ ética de Kant», *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.

⁷ J. Habermas: «El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del ‘sí’ o del ‘no’ insustituibles de cada individuo como de la superación de su perspectiva egocéntrica [de forma que] sin la capacidad de cada uno de ponerse *solidariamente* en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general», cf. J. HABERMAS (1986), «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 112 (cursivas mías).

⁸ *Ibidem*, pp. 105, 111 (cursivas mías).



la vida pública, sino asiento fundamental en el propio proceso de diálogo mediante una objetiva capacidad de intervención argumentativa. Y es aquí donde cabe situar el sorprendente interés actual de Habermas por Spinoza, siendo precisos, por el Spinoza autor del *Tratado Teológico-Político*, de 1670, un tratado inaugural y constituyente del necesario respeto y pluralismo democrático frente al dogmatismo y la intolerancia⁹.

Ahora bien, aunque esta reivindicación histórica de Spinoza por parte del último Habermas con motivo de la religión tiene, ciertamente, el significado objetivo de ampliar por una vía antropológica de solidaridad la perspectiva ética procedimentalista hacia sus últimas consecuencias democráticas, resulta sin embargo muy dudoso que Habermas haya «entendido», ni tan siquiera «leído» con suficiente interés, el conjunto del pensamiento ético spinoziano. De hecho, en esta historia global de las «creencias y el conocimiento», una obra tan crucial y sistemática como es la *Ética demostrada según el orden geométrico* se encuentra clamorosamente ausente y silenciada,¹⁰ lo que pone de manifiesto que, incluso en estas nuevas circunstancias político-democráticas, Habermas ha seguido experimentando un cierto prejuicio por el significado más profundo de la filosofía de Spinoza¹¹.

Podría afirmarse que, en esta, por otro lado, indiscutiblemente valiosa historia de la filosofía, el último Habermas es todavía deudor de su propia herencia intelectual kantiana, deuda teórica que le ha impedido, hasta el último momento, aceptar la realidad objetiva de una naturaleza compleja dando el paso definitivo hacia una ética materialista e inmanente. Ello a pesar de la insistente, aunque contradictoria, aproximación a la misma durante los últimos años, como demuestra su intento de «reconciliar a Kant con Darwin»¹², y así «aclarar la posición del pensamiento post-

⁹ Cf. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2. *Vernünfftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag Berlín, 2019, pp.151-163.

¹⁰ En esta historia de la filosofía nada se dice del fundamento, desarrollo y significado de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, cf. *infra*, nota 16. En esta historia sólo se recupera a Spinoza, en un sentido político-democrático, como autor del *Tratado Teológico-Político*, en contraposición a la versión autoritaria y liberal del Estado moderno de Th. Hobbes y J. Locke, respectivamente, cf. J. HABERMAS, *ibidem*, pp. 163 y ss.; pp. 178 y ss. En cuanto a la idea de religión, se destaca asimismo la importancia del spinozismo en el idealismo alemán a partir del debate en torno al ateísmo y al papel de la naturaleza, cf. *Ibidem*, pp. 151 y ss.; p. 353, n. 43; así también, la entrevista ya citada - 03.04.2020, cf. *supra*, nota 2.

¹¹ De forma muy reveladora, en una de las pocas ocasiones anteriores en la que Habermas alude a Spinoza, con referencia, en este caso, al conocido pasaje de la *Crítica del juicio*, donde Kant argumenta, frente a Spinoza, la necesaria existencia de Dios como fundamento último de la ética, aquí, el autor de la ética discursiva pasa de largo de la posición inmanente y natural del spinozismo y prosigue su particular lectura positiva del trascendente y metafísico punto de vista kantiano, cf. J. HABERMAS (2005), «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», *Entre naturalismo y religión*, pp. 227 y ss. Como demostración, si cabe, de un mayor desinterés (y confusión) en un texto posterior, Habermas (2012) llega a calificar a Spinoza como pensador «deísta» [sic]- cf. «El mundo de la vida como espacio de los argumentos», *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, p. 37.

¹² Cf. J. HABERMAS: «Aquí seguimos trabajando para reconciliar a Kant con Darwin...», *Entre naturalismo y religión*, p. 190.



metafísico entre naturalismo y religión»¹³, en la defensa de un «naturalismo ‘blando’, no cientificista, como «un modo correcto de naturalización del espíritu», abordando la función natural del cerebro humano desde «una reflexión filosófica» capaz de aportar «una imagen más compleja de la interacción entre un cerebro que determina el espíritu y un espíritu que programa al cerebro»¹⁴, si bien, hegelianamente, esto tendría lugar mediante un cerebro socializado «en el interior del mundo de la vida»¹⁵. Lo cierto, sin embargo, como demuestra la orientación general de esta propia historia de la filosofía, es que, en la búsqueda de una forzada síntesis entre naturaleza y religión, Habermas se ha decantado finalmente a favor de esta última, sin asumir el hecho básico de una razón indiscutiblemente vinculada no a un espíritu o algo sobrenatural, sino a la naturaleza misma en toda su complejidad evolutiva.

III

Consideremos aquí a Spinoza. Pero al Spinoza autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, la expresión más acabada y sistemática de toda una filosofía, un largo y riguroso texto dividido en cinco partes, a cuya redacción dedicó Spinoza prácticamente el resto de su corta pero fecunda vida, después de haber sido excomulgado de la sinagoga judía de Ámsterdam por defender *in nuce* aquellas ideas que luego va a desarrollar plena y sistemáticamente en esta obra¹⁶.

«La razón no postula nada contra la naturaleza», dejó establecido Spinoza en su *Ética*¹⁷. Una vez situada la reflexión materialista fuera de todo condicionamiento teológico o creencial, sólo restaba, en efecto, asumir plenamente las consecuencias del descubrimiento y demostración galileana de un universo infinito en movimiento continuo. A partir de ahí, la Sustancia, como concepto, se hace única y eterna, *natura naturans*, una naturaleza infinita, necesariamente compleja, por tanto, con sus infinitos y complejos atributos. La concreción material de ese conjunto infi-

¹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 160-161.

¹⁵ Cf. J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 31 (cursivas –«en el interior»– de Habermas.) Se trata de una aproximación implícita (y seguramente, no deseada) hacia el nuevo paradigma *neuroético* que se ha iniciado en torno al cerebro humano, cf. *infra*, nota 20.

¹⁶ La *Ética* fue redactada entre 1661 y 1675. Spinoza había sido excomulgado de la sinagoga en julio de 1656. Se sabe que, durante los años siguientes, de 1656 a 1661, acudió (¿clandestinamente?) en Ámsterdam a una tertulia de «exiliados marranos-españoles» en casa del «caballero canario» José Guerra. En esas reuniones el joven Spinoza defendía ideas tales como que «sólo se podía hablar de Dios filosóficamente», o que no existía tal cosa como un «alma inmortal». Para el marco histórico, la excelente biografía de Steven NADLER (1999), *Spinoza*, Ed. Acento, Madrid, 2004. Sobre el contexto hispano, cf. los ya citados Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón* y Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*.

¹⁷ SPINOZA, *Ética*, IV, 18, escolio. La frase original dice: *Cum ratio nihil contra naturam postulet*, es decir: «Como la razón [...]». Se trata, por tanto, de un hecho que se da por probado a lo largo de la obra desde la perspectiva de la inmanencia natural de todos los seres.



nito, los *modos* de ser o estar de esa naturaleza, deben ser considerados formando parte finita de ella, *natura naturata*; en ningún caso como ajenos y externos a la misma complejidad de la que participan. Esto sólo sería posible desde el postulado metafísico de un ser creador externo a su propia creación. Pero ya Spinoza se había protegido conceptualmente frente a semejante creencia «creacionista», pues «Dios es causa *inmanente*, pero no transitiva, de todas las cosas», nos dice al comienzo de la obra, dando así continuidad a su definición anterior de Sustancia, como aquella naturaleza infinita que dispone para la existencia de su propia causa interna e inmanente de creación¹⁸.

El hecho objetivo es que la razón no puede pretender separarse de la naturaleza porque forma parte de la naturaleza misma, en tanto es producto evolutivo de su propio movimiento y desarrollo. La razón no se fundamenta en nada extraño o superior a su propia condición natural. Es resultado positivo de la plasticidad constructiva y evaluadora del cerebro humano y este, a su vez, producto de la evolución natural de la especie. Hoy día, tanto la *neurociencia* como la nueva disciplina teórica ligada a la misma denominada *neuroética* suponen un punto de no retorno semejante al que dio lugar a las rupturas epistemológicas y la sucesión irreversible de paradigmas en la historia de la ciencia¹⁹. Es aquí, en la inmanencia natural y evolutiva, donde cabe situar el espacio y la función moderna de la religión reivindicados por Habermas. La legítima creencia religiosa no exime de la comprensión objetiva de una realidad material de la que formamos parte. No vale, por tanto, una interrupción metafísica en la ineludible continuidad actual del conocimiento científico

¹⁸ SPINOZA, *Ética*, I, 18, Definiciones: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí». Esto es, que implica su propia causa, «per causam sui» (def. III y I). La astrofísica moderna le ha puesto nombre a esta definición spinoziana, se trata del *Big Bang* o el origen del universo conocido a partir de la explosión original de su propia materia. Dicho con mayor precisión, se trata por ahora del universo conocido pero igualmente «aún por conocer» (ya tenemos «ahí afuera» al nuevo telescopio James Webb trabajando para ello.) Tras esa explosión inicial, el «modo finito» hace frente a la complejidad de la materia infinita y compleja –*natura naturans*– desde el «principio de incertidumbre» (W. HEISENBERG, 1927) tratando de ampliar, dentro de lo posible –*natura naturata*– nuestro conocimiento actual. A modo de ejemplo microscópico: en estos días ya se avanza en una nueva tecnología de computación cuántica mediante un cálculo basado en «números complejos» –no reales– que puede llevar a la comprobación de la física cuántica en regiones de materia hasta ahora inaccesibles. Cf. VV.AA., *El principio de incertidumbre de Heisenberg*, (1927), Ed. National Geographic, 2017. Cf. Jian-WEI PAN, «Quantum computational advantage using protons», *Science*, diciembre 2020.

¹⁹ Cf. Thomas S. KUHN (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975. Como ejemplos del nuevo paradigma filosófico en torno al cerebro humano: Jean-Pierre CHANGEUX (1983), *El hombre neuronal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986; Jean-Pierre CHANGEUX y Paul RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, FCE, México, 1998; Antonio DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de las emociones y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005; Roger BARTRA, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Pre-textos, Valencia, 2014; Kathinca EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Katz, Argentina, 2010. Dice aquí K. Evers: «El cerebro es libre *por naturaleza*» (p. 107), tesis neuroética que representa toda una declaración científica-neurológica superadora de la metafísica del libre albedrío.



y filosófico. La visión del pasado queda necesariamente implicada en una perspectiva de presente y de futuro.

La principal carencia de esta habermasiana nueva lectura de Spinoza, que la convierte en parcial e insuficiente, es que el pluralismo democrático y la tolerancia religiosa defendidos desde el *Tratado teológico-político* son parcialmente recuperados al margen del contexto relativo a los distintos niveles internos de tres géneros de conocimiento, que recorren de forma inmanente las cinco partes de la *Ética*²⁰. Ese recorrido, construido en «orden geométrico», va en busca de unos actos expresivos de la «mayor potencia» posible al alcance de la acción humana²¹. Se trata de una ética de la autorrealización existencial, que no se concibe ni se detiene en un *deber ser* externo, por muy razonable y justo que este sea, sino que persigue un mayor acto de potencia vital en la relación interna de un sujeto entre su cuerpo y su mente, los afectos del cuerpo y las ideas de la mente²². El pluralismo y la tolerancia propugnados por Spinoza en el *Tratado teológico político*, y reivindicados ahora por Habermas, deben entenderse en el conjunto de la *Ética*, no como un fin deontológico y moral por sí mismo, sino formando parte de un segundo género de conocimiento, donde la experiencia inmanente de una subjetividad implicada en unas «naciones comunes» ha generado una «acción racional» que deja atrás un falso e inadecuado primer género de conocimiento y, en un acto de mayor potencia, hace posible la relación democrática entre distintas creencias y religiones. Sobre un fondo de naturaleza, la misma acción racional del sujeto le conduce a la práctica de la democracia y el pluralismo, generándole una mayor potencia vital superadora del ensimismamiento dogmático y doctrinario²³.

²⁰ Spinoza comienza la redacción del *Tratado teológico-político* en 1665, es decir, con posterioridad y de forma paralela a la redacción de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que ya había empezado a redactar en 1661. El propósito explícito del *Tratado*, junto a un estudio de la Biblia, era intervenir en el debate religioso y político para defender, desde la filosofía, el ejercicio de libertad de expresión y pensamiento frente a la intolerancia y el dogmatismo teológico de las distintas facciones religiosas, en particular, la calvinista, especialmente agresiva por aquel entonces. Para la redacción del *Tratado*, Spinoza se valió de un texto anterior que había escrito tras su excomunión de la sinagoga en 1656. Este texto (lamentablemente desaparecido) llevaba por título «Justificación de mi abandono del judaísmo», pues, según testimonios de la época, había sido redactado en español, la lengua «cult» de la literatura que Spinoza leía y hablaba habitualmente en el entorno del exilio de los «marranos» españoles, cf. S. NADLER, *Spinoza, op. cit.*, p. 189.

²¹ En términos actuales (no metafísicos) el objetivo de «mayor potencia» de la *Ética* no es otro que un mejor estado de «salud cerebral» y un eficiente «equilibrio psicossomático» del sujeto, mediante una vía neurológica de transmisión de unas «naciones comunes» y de una suma de afectos positivos y de reconocimiento del «otro ser humano», miembro de la misma especie, cf. V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *naciones comunes*». En lo que sigue, ese será el significado de la noción de *potencia* que se emplea en este artículo.

²² En el Prólogo a la Segunda Parte, Spinoza se refiere a este objetivo final de la *Ética* como la «suprema felicidad de la mente humana», para, a continuación, dejar establecido que «la mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuando de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo», cf. *Ética*, II, 14.

²³ La *razón* en Spinoza nunca es un sustantivo *a priori* y trascendente derivado de la creación divina, sino un adjetivo que acompaña la *acción* del sujeto en un acto de mayor potencia pro-



El ser humano, en su evolución natural, representa un *modo* de ser o estar en la naturaleza infinita. Su condición como *modo* es finita, pero su participación de la compleja infinitud de lo natural, *natura naturans*, le procura una existencia susceptible de ser abordada conforme a distintos actos de potencia a lo largo de la duración de la vida. La plasticidad constructiva y evaluadora del cerebro humano constituye su mejor materialización, *natura naturata*. Contando con ello, la finitud del ser no es motivo de angustia existencial ni clausura de sus recursos naturales sino proyecto inmanente de realización de potencia²⁴.

En el marco de la Ética, la religión es tratada según un doble registro. Hay una primera y antigua creencia religiosa que mediante mitos y dogmas divide y separa a los miembros de la especie, es aquella *falsa religión* que Spinoza combate en su *Tratado teológico-político*, la misma falsa religión que acabó expulsándole de la sinagoga judía de Ámsterdam. Sin embargo, más tarde, con el comienzo de la modernidad y el final por vía científica del antropocentrismo, tiene lugar la consideración de una nueva y *verdadera religión*, que mediante el respeto y la tolerancia no divide y separa, sino tiende a unir a los miembros humanos de una misma especie. Si aquella falsa religión forma parte de un primer y confuso género de conocimiento, esta última, en cambio, resulta compatible con el ejercicio de la razón de un segundo género basado en «nociones comunes» y, por tanto, puede considerarse como «verdadera» en términos de «mayor potencia»²⁵.

Regresemos a la conexión de Habermas con Spinoza. En su defensa democrática de la religión, Habermas recupera la perspectiva de una verdadera y tolerante

pio de un segundo género de conocimiento. Esta «acción racional» deja atrás las ideas inadecuadas del primer género apoyándose en la experiencia inmanente de las «nociones comunes», que compartimos antropológicamente todos los miembros de la especie humana para sumar potencia colectiva: «Lo más útil» para el ser humano [«por naturaleza»] es el otro ser humano, cf. *Ética*, IV, 18, escolio; IV, Apéndice, capítulos. 7-9. También sobre ello, V.H.P., «¿Qué puede un cuerpo? Aproximación desde las *nociones comunes*».

²⁴ Aquí, de forma más que evidente, reside la diferencia fundamental entre la ética de la inmanencia spinozista y la filosofía de Heidegger: Desde una perspectiva histórica, la angustia constitutiva de un ser-para-la-muerte había sido ya superada en Spinoza por la dimensión existencial de un ser-para-la-vida, que es propia de la noción de «conatus» y de unos géneros de conocimiento. Sobre ello, cf. V.H.P., «Ética, luego existencia. Origen, técnica y evolución, (también el mal)», en *Ética la inmanencia. El factor Spinoza*, Serv. Publicaciones Universidad de La Laguna, 2011. Para un estudio de la ideología nazi de Heidegger en coherencia con su filosofía del ser-para-la-muerte, cf. Emmanuel FAYE, *Introducción del nazismo en la filosofía: En torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2005.

²⁵ Spinoza: «El conocimiento del primer género es la única causa de falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero», cf. *Ética*, II, 41. Acerca de la «religion verdadera», cf. S. NADLER, «El judaísmo, el cristianismo y la religion verdadera», en *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, Trotta, Madrid, 2022. (Edición original: *A book forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, 2011).



religiosidad en el ámbito de su ética deontológica discursiva. Entre los deberes intersubjetivos quedaría plenamente justificado no sólo el respeto a las distintas prácticas religiosas, sino también la participación dialógica y argumentativa de la religión. A través del progreso antropológico-humanista de un diálogo intersubjetivo que no sea ajeno a la solidaridad, sentimiento necesario para corregir una versión meramente cognitiva de justicia, Habermas ya venía preparando el terreno a esta recuperación de la religión, que cristaliza definitivamente en su visión histórica de la filosofía. Por la vía de la solidaridad, la ética discursiva tiene en cuenta una aptitud afectiva que, en la práctica, deja atrás el dualismo y el rigorismo moral kantianos, consustanciales a la filosofía de la conciencia. Pero, sobre todo, en el marco de la común aceptación de los resultados y datos objetivos de la ciencia, permite reconsiderar la relación entre razón y religión desde una nueva perspectiva de mayor sinergia y participación de unas «intuiciones básicas» de reconocimiento y escucha moral entre las diferentes subjetividades. Sin embargo, es aquí, en el límite individual de las subjetividades dialogantes, donde mejor se manifiesta la principal carencia de la recuperación histórica de Spinoza por parte de Habermas, singularmente ante el planteamiento spinozista de tres géneros de conocimiento.

La Ética de Spinoza no se realiza, ni se «conforma» en el cumplimiento deontológico de las normas intersubjetivas, sino que aspira al progreso inmanente de potencia de cada sujeto mediante una acción racional que practique el pluralismo y la tolerancia. Se trata de un segundo género de conocimiento, que, de suyo, implica una mayor potencia para todos y cada uno de los miembros de un estado democrático²⁶.

En el desarrollo inmanente de una subjetividad ética se hace necesaria la cooperación democrática. No obstante, al sujeto, en su proyecto inmanente de vida, le cabe todavía un último tramo que recorrer en forma de un tercer género de conocimiento. Tanto el segundo como el tercer género de conocimiento son igualmente «verdaderos» porque ambos se traducen en un acto de mayor potencia, pero, así como

²⁶ De ahí que el concepto de «democracia» en Spinoza no responda a ningún modelo ya conocido y se proyecte hacia el *futuro* propugnando una *participación* abierta a la mayor potencia de los sujetos, individual y colectivamente concebidos. Dicho proyecto no se agota en el juego de una democracia parlamentaria y partidista, aunque tampoco puede quedar opacado en la política totalizante de una «multitud» o «voluntad general» ajena a las expectativas éticas de mayor potencia y autorrealización individual. Ahora bien, en estos tiempos es obligado preguntar: ¿tiene *futuro* una democracia *participativa*? Pregunta muy pertinente al inicio de esta traumática nueva era *postucraniana* y en vísperas de un incierto e inquietante nuevo orden mundial. Partimos, no obstante, de dos certezas en medio de la general incertidumbre: (1) la socialdemocracia, en el marco de la democracia parlamentaria, sin un horizonte de «transformación comunista» de la sociedad, acaba en gestión «liberal» del sistema capitalista; (2) sin pluralismo, libre deliberación y representación política, el progreso hacia el comunismo en la economía, pero también, y sobre todo, en las formas de vida, termina por degenerar y convertirse en dictadura y totalitarismo. Para una discusión sobre todo ello cf. Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004; J. PEÑA ECHEVERRÍA, «Cómo se ordena la potencia de la multitud. Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza», *Laguna. Revista de Filosofía*, 31, 2012; Sandra LEONIE FIELD, «Democracy and the multitude: Spinoza against Negri», *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59 (2012) - traducido y publicado en *Revista Argentina de Ciencia Política*, 26 (2021).



el segundo se materializa en el acuerdo colectivo, en el estado político democrático, el tercero supone la culminación de aquel proyecto de vida del sujeto²⁷.

Mientras la ética del discurso de Habermas explora todas las posibilidades del cumplimiento más justo y solidario de las normas, la Ética de Spinoza persigue finalmente la autorrealización del sujeto en el mayor acto de potencia que le es dado por naturaleza. Si la ética deontológico-discursiva de Habermas «piensa» *desde fuera* hacia el *deber ser* de lo intersubjetivo, la ética de la inmanencia de Spinoza se propone «hacer pensar» al sujeto *desde dentro* mismo de su *ser propio*.

Si mantenemos una mirada retrospectiva conforme a las coordenadas y expectativas éticas de nuestro tiempo, podría decirse que la perspectiva spinoziana viene a superar aquellos límites deontológicos que, pese a la revisión antropológica-humanista llevada a cabo por Habermas por la vía de la solidaridad, aún constriñen y condicionan a la ética del discurso. Los sujetos habermasianos que acuden al diálogo intersubjetivo, una vez alcanzado el consenso sobre las normas de común cumplimiento, permanecen, pese a todo, existencialmente desarmados en lo que resta a cada uno de vida individual, toda vez que no disponen de recursos filosóficos para ese último tramo biográfico de su existencia. La Ética de Spinoza, en cambio, es concebida como una «guía filosófica», que señala un recorrido de tres géneros de conocimiento, o actos posibles de potencia, de forma que, tras la superación en virtud del recurso natural de las «naciones comunes» de un primero, inadecuado y confuso género que da paso a la necesaria y deseable cooperación político-democrática, propia de un segundo género, al sujeto todavía le resulta posible acceder, mediante una suerte de balance final de vida individual, a un último acto de mayor potencia, o tercer género de conocimiento²⁸.

La ética del discurso da por finalizada su tarea en el resultado dialógico y consensuado de las normas justas. A partir de ahí, una vez alcanzado el objetivo deontológico de su cumplimiento, al sujeto concreto, en su espacio íntimo, sólo le cabe elegir entre el desamparo nihilista o la consolación religiosa. No ocurre así con la Ética natural e inmanente de Spinoza, que no dimite ante el «mundo interior» y prosigue su contenido filosófico acompañando al sujeto hasta el tramo final de su existencia, donde, lejos de la angustia o el consuelo, encontrará una idea superior

²⁷ Spinoza: «El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento [...]. El supremo esfuerzo de la mente y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento [...]. De este tercer género de conocimiento nace la mayor *serenidad* de la mente que pueda darse», cf., *Ética*, V, 28, 25, 27. Traduzco como «serenidad» el término original latino de *acquiescentia*, pues a pesar del uso heideggeriano (¿parasitario?) de dicho término, lo considero finalmente más apropiado que los de «tranquilidad», «contento» o «satisfacción», utilizados en otras traducciones anteriores al castellano.

²⁸ La *Ética demostrada según el orden geométrico* se concibe desde el principio como una «guía filosófica» de educación integral e inmanente para la vida del sujeto. Spinoza disponía en su biblioteca de una edición hebrea de la *Guía de perplejos*, de Maimónides, era un buen conocedor de las fuentes clásicas estoicas y epicúreas y, de forma muy especial, un atento lector de la obra en castellano de Baltasar Gracián. Sobre esto último, J. CARVAJAL, «Resonancias de Gracián en Spinoza», VV.AA., *Spinoza y España*.



de la mente *-sub specie aeternitatis-* capaz de procurar aquella *serenidad* necesaria de quien se sabe, como ser finito, formando parte de la eternidad del universo²⁹.

V

En su visión histórica de la filosofía, con respecto al fundamento y a las «intuiciones básicas» que conducen al ejercicio ético de diálogo, Habermas no distingue ni jerarquiza entre razón y religión, situando a ambas en un mismo plano de importancia. Esto guarda relación con la falta de interés filosófico que siempre mostró con referencia a la esfera subjetiva de lo íntimo e individual, lo estético o artístico, un ámbito de motivación continuamente postergado respecto a las otras dos esferas de la modernidad: la natural-objetiva y científica, de un lado, y la social-normativa y jurídico-política, por otro, es decir, las esferas modernas de lo público. Condicionada desde un principio por una rígida y cada vez más estereotipada división en tres esferas de la modernidad, a la ética discursiva le estaba reservado el papel rector de la esfera social a través del diálogo y el acuerdo sobre la validez de las normas. Lo que pudiera acontecer como motivación interna en el ámbito moral quedaba fuera de foco del consenso intersubjetivo³⁰.

Ciertamente, la inclusión en la ética discursiva de la vía humanista de la solidaridad tendía a romper la rigidez de ese esquema anterior, conectando el acuerdo normativo con la dimensión afectiva y emocional de los sujetos, pero esa posibilidad nunca ha traspasado el umbral que conduce a la subjetividad moral, dejando como

²⁹ Mediante esta superior idea, «sentimos [...] que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad [*sub specie aeternitatis*] es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración», cf., SPINOZA, *Ética*, V, 23, escolio. Sobre el significado inmanente del tercer género de conocimiento, cf. V.H.P., «Intuición de la sustancia - Antropología del modo», en M.^a L. DE LA CÁMARA, J. CARVAJAL (eds.), *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, OLMS, Hildesheim, Alemania, 2017; «Eternidad y duración en la ética de la inmanencia», *Hermeneutic*, n.º 16, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Argentina, 2017; «La ética en la naturaleza. (Sobre lo que no se puede olvidar)», en Ch. ESCUELA, D. ÁLVAREZ (coords.), *Repensar la filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, Serv. Publicaciones Univ. de la Laguna, 2018.

³⁰ Esta rígida y estereotipada separación de esferas de la modernidad, hipotecada históricamente por las falsas dicotomías naturaleza/cultura, o materia/espíritu, ha quedado definitivamente obsoleta y superada por el conocimiento científico. De una parte, la realidad insoslayable de la materia neuronal en lo que hace a la esfera subjetiva. De otra parte, los datos y conclusiones de la ciencia respecto a los posibles acuerdos normativos sociales y políticos en cuanto a cuestiones de salud pública o del cambio climático. El propio Habermas ha sido testigo directo de ello como filósofo comprometido en la reciente entrevista que le ha sido realizada con ocasión de las medidas adoptadas por los poderes públicos a nivel mundial ante la pandemia del covid. Hoy día, la política no puede ignorar las «verdades» de la ciencia, que nos instruye acerca de las condiciones de los sujetos susceptibles de intervenir y acordar la «validez» moral de las normas sociales. Al respecto de ello, ligado críticamente a la formulación inicial de la Ética discursiva, cf. V.H.P., «Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso», VV.AA, *Conmutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992.



irrelevante y escasamente significativa la sustancia del impulso solidario. En ningún caso se ha tenido en cuenta el origen interno de la motivación, sino su destino y eficacia en la acción comunicativa de la generalidad de los sujetos, sin reparar en el pensamiento y las expectativas vitales de cada uno de ellos. Justo lo contrario del propósito de la Ética natural de Spinoza, que opera filosóficamente en sentido inverso, pues siendo importante como acto de suma de potencia individual y colectiva un tipo de acuerdo democrático, resultado de unas acciones racionales auspiciadas por las nociones comunes de un segundo género de conocimiento, el objetivo final del tercer género consiste, en cambio, en la culminación de un proyecto inmanente de mayor potencia en vida del propio sujeto, militando así contra la ensoñación religiosa de una eternidad post mortem. Para Spinoza, la ficción de otra vida futura del espíritu puede valer como consuelo, pero no es defendible filosóficamente como alternativa natural: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida»³¹.

Frente a la duración de la existencia, todavía es posible el acceso a un conocimiento de orden superior que nos permita afrontar la finitud en sus propios términos materiales, sin interrupción metafísica de la potencia que nos ha sido dada por la naturaleza. Los estudios actuales sobre el cerebro humano y sus posibilidades dan cuenta de esa capacidad de crecimiento y mejora del estado de salud neuronal de los sujetos³².

Habermas, en su historia de la filosofía, ha ido al rescate ético de una religiosidad tolerante, pacífica, no dogmática ni excluyente, dialogante, inspiradora de la generosidad y la compasión humanas. Una religiosidad perfectamente cooperativa y compatible con el diálogo intersubjetivo en materia de las normas justas y solidarias. Significativamente, consiste en esa misma religiosidad a la que Spinoza

³¹ SPINOZA, cf. *Ética*, IV, 67. En nuestra época, junto a la práctica legal del derecho a la eutanasia, es cada vez más frecuente encontrar una bibliografía divulgativa, tanto de denuncia de la suplantación metafísica y supersticiosa del tiempo *post mortem* como, alternativamente, de reivindicación de ese espacio vital que incluye de forma natural a la muerte y la finitud. Como ejemplo de ello, cf. JOHN GRAY, *La comisión para la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar la muerte*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2014; *Siete tipos de ateísmo*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2019; RICHARD DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid, 2007. Esta «militancia filosófica» tiene su fundamento más teórico, sistemático y reflexivo en la *Ética* de Spinoza, cuya recuperación se hace tanto o más perentoria en este tiempo de gran resaca de la pandemia del coronavirus, cuando ha empezado a proliferar toda una suerte de mensajes mágicos y esotéricos de salvación.

³² Sin hacerlo explícito, Habermas, por la vía de la solidaridad intersubjetiva, ha radicalizado la ética deontológica, transformándola en una ética de mayor contenido material en cuanto a una subjetividad que, en nuestro tiempo, sólo puede concebirse neuronalmente. Aventuro, además, por mi parte, un pronóstico en estas últimas páginas de mi artículo: la decisiva pregunta habermasiana de los años ochenta acerca del significado de una Pragmática Universal del Lenguaje podrá quedar en el futuro revalidada científicamente en una conexión de orden ético y comunicativo a nivel de la especie humana, contando para ello con unas bases neuronales como las denominadas neuronas-espejo y con el conjunto de investigaciones que están siendo realizadas mediante las modernas técnicas de imagen cerebral (fMRI). Cf. J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.



le dedica la penúltima proposición de su *Ética*, destacando su carácter conforme a la acción racional dentro del segundo género de conocimiento. Dice ahí Spinoza: «Aunque no supiéramos que nuestra mente es eterna [idea *sub specie aeternitatis*] consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad»³³. Aquella religiosidad del segundo género cumple por tanto una función positiva en el proyecto existencial de un ser finito. Superada la misma, desde la perspectiva del tercer género de conocimiento, al sujeto de la *Ética* le cabe, no obstante, seguir hasta el final el curso natural e inmanente de su mayor potencia en vida.

No podemos saber cómo afronta Habermas, en lo más íntimo de su ser, la última frontera de la finitud. Pero sí nos consta, en cambio, el formidable legado de un pensamiento dispuesto por y para el *diálogo* que ya forma parte de la mejor historia de la filosofía, presente y futura.



³³ SPINOZA, cf. *Ética*, V, 41. «Firmeza» y «Generosidad» (*Fortitudo Animi*) constituyen las dos caras, una individual y otra colectiva, en el desarrollo del *conatus* o proyecto inmanente del sujeto de la *Ética*: «firmeza» para con uno mismo y «generosidad» para con los demás, cf. SPINOZA, *Ética*, III, 59, escolio. Más ampliamente, en V.H.P., «Fortitudo Animi. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia», en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*.

FILOSOFÍA EN LA LAGUNA:
EMILIO LLEDÓ Y JAVIER MUGUERZA



Javier Muguerza y Emilio Lledó, en Las Teresitas (Tenerife), 1972.

EL LEGADO BIBLIOGRÁFICO DE EMILIO LLEDÓ A LA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

PUENTES DE TINTA Y PAPEL

Luis Aarón González Hernández*

EL PROFESOR QUE ESCUCHABA LOS TEXTOS

La enseñanza implica siempre una forma de seducción.
Se trata de una actividad que no puede considerarse un oficio,
sino que en su forma más noble presupone una sincera vocación.
NUCCIO ORDINE

Cuando en el año 1964 Emilio Lledó llega a la Universidad de La Laguna acababa de ganar la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de la Filosofía de dicha universidad y tenía tras de sí la experiencia decisiva de sus años de aprendizaje en la Universidad de Heidelberg, donde tuvo como maestros a los profesores Hans-Georg Gadamer y Otto Regenbogen, entre otros. Del primero de estos transmitió su filosofía y su método hermenéutico, por entonces desconocidos en nuestro país; del segundo su pasión por la filología. Lledó era un profesor carismático, seductor, brillante. Testigo de sus años de magisterio en La Laguna es José Luis Escotado, con quien trabajó codo a codo en la creación del Departamento de Filosofía dentro de la Facultad de Filosofía y Letras¹. Su método novedoso de enseñar filosofía «escuchando» los textos causaba asombro y fascinación entre los estudiantes de Filosofía y Letras (y de otras facultades), que venían a escucharlo al edificio central de la Universidad de La Laguna. En los estertores de la dictadura, su discurso libre y crítico, que animaba a los estudiantes a pensar por sí mismos y a comprometerse con los valores de la democracia, representaba una excepción, al igual que en el caso de Felipe González Vicén. Él mismo recuerda aquellos años que supusieron un cambio importante en su vida de la siguiente manera:

Yo llegué muy joven a La Laguna [...] y para mí aquello fue un reto tan hermoso que me entregué por completo. Recuerdo que, en aquellos años, no escribía ni publicaba nada, no hacía más que preparar clases, pero era porque me parecía un privilegio el poder tener delante a aquellos jóvenes (que siempre sentí como compañeros), y creábamos un espacio colectivo en el que yo hablaba y ellos escuchaban. Es decir, se creaba un espacio público a través [...] del lenguaje. Un lenguaje que les abriera la inteligencia. En fin, el único mérito que tengo es que me interesaba lo que hacía.



Amaba mucho la filosofía, pero al mismo tiempo amaba a aquellos a quienes quería comunicarles mis experiencias. Y esa es, me parece, una función esencial del profesor².

El filósofo Manuel Cruz, uno de sus más destacados discípulos, pero no de La Laguna, sino de la Universidad de Barcelona, destaca la labor de su maestro como educador. Se refiere a que él era un representante de la tradición (filosófica) frente a la nueva generación, pero una tradición revisada y enriquecida con su propio pensamiento³.

En Alemania, durante sus años en la Universidad de Heidelberg, había descubierto una forma diferente de enseñar filosofía por medio de la libertad para acercarse a los textos y discutir sobre ellos. A partir de entonces adoptará este método, donde el texto está en una situación de permanente interpretación y reelaboración, como propio y lo convertirá en el eje vertebrador de sus clases. Hay, detrás de ello, la firme convicción de que, para amar la filosofía o la literatura, es necesario el vínculo textual, sin el cual se rompe el hilo entre la vida y la palabra escrita, y ya no es posible escuchar la voz de la humanidad, como diría Tocqueville⁴. Este olvido se evita con la memoria y la posibilidad de dialogar con los libros. La filosofía es un espacio humano que nos protege y nos invita a seguir pensando y reflexionando.

La relación de Lledó con los libros y la lectura nació pronto. Ya de niño pasaba horas leyendo en el balcón de su casa, desde donde desplegaba las alas hacia lugares fantásticos que solo tenían lugar en su imaginación. Su maestro por entonces en Vicálvaro, don Francisco López Sancho, del que guarda un recuerdo imborrable, supuso un estímulo intelectual para el pequeño Emilio. Este maestro solía pedir a sus alumnos sugerencias de la lectura después de leer algunos fragmentos del Quijote.

Pero fueron las terribles experiencias de la guerra (fue testigo de los bombardeos fascistas de Madrid y de los cadáveres que se amontonaban en plena Gran Vía) y de la muerte de su padre, siendo este aún joven, las que marcaron su personalidad

² Profesor de Filosofía y Español en Instituto de Enseñanza Media Albert Einstein de Nuevo Brandeburgo. Alemania.

¹ Cf. J. L. ESCOHOTADO, «Laudatio: Emilio Lledó Íñigo», en *Acto de investidura como doctor honoris de Emilio Lledó Íñigo*, La Laguna, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 1998, pp. 5-77.

² Emilio Lledó, entrevistado por Gabriel Arnaiz, Filosofía&Co, 1 de marzo de 2018, <https://www.filco.es/emilio-lledo-capacidad-pensar/>.

³ Cf. E. LLEDÓ y M. CRUZ, *Pensar es conversar. Diálogo entre dos filósofos*, Barcelona, RBA, 2015, pp. 51-52.

⁴ En su obra *Democracia en América* se muestra crítico este filósofo político con la tendencia consumista y comercial en Estados Unidos (al igual que Hannah Arendt, otra teórica política que también había llegado a EE. UU. desde Europa, lo hará un siglo más tarde en *La Condición Humana*). En lugar de las bellezas fáciles, y las lecturas rápidas, cuya adquisición no implica ningún esfuerzo y que conducen a la superficialidad y la desertificación del espíritu, propone, como una «medida saludable», la lectura y el estudio de los clásicos. En su manifiesto *La utilidad de lo inútil* lo incluye Nuccio Ordine entre los ejemplos de opiniones de intelectuales que han reivindicado con mayor fuerza el afán de saber y de indagar sin objetivo práctico alguno en el que tradicionalmente se ha basado la *dignitas hominis*.



y le llevaron a interesarse por la reflexión filosófica y los grandes temas de la filosofía como la vida, la muerte, la belleza o la justicia. Años más tarde, al morir su mujer, cuando aún le restaban muchos años por vivir, este interés no hizo sino acrecentarse.

Su paso por la Universidad de La Laguna fue corto (comprendió tres años académicos: los de 1964/65, 1965/66 y 1966/67) pero fructífero (tanto es así que el 7 de marzo de 1997 esta universidad, haciéndose eco del sentir de varias generaciones de alumnos, amigos y ciudadanos que tuvieron la oportunidad de escucharlo alguna vez, lo investió *honoris causa*). Fue el inicio de una larga y brillante carrera académica que lo llevaría a ocupar la Cátedra de Historia de Filosofía en la Universidad de Barcelona en 1967, a obtener la Cátedra de Historia de la Filosofía de la UNED en 1987, a ser nombrado miembro vitalicio del Wissenschaftskolleg de Berlín en 1988, y miembro de la RAE de la lengua en 1994.

EL FONDO DE LIBROS

Fondo significa no solo conjunto de bienes, de libros. También, según una de las acepciones de la RAE: «superficie sólida sobre la cual está el agua». O sea que fondo (de libros) es ese fundamento sobre el que se alza la memoria. Un fondo sólido donde se mueve el agua de la vida, la luz de los ojos, que en el cambio de generaciones va dando suelo al tiempo y surcos a la historia. El fondo y el agua constituyen en esta metáfora la mayor riqueza de los seres humanos. Ese fondo inmóvil de los libros, en el continuo movimiento del mar de la existencia, necesita la luz que ejemplifica la claridad líquida de los miles de ojos que pueden atravesar el oleaje del vivir y encontrar fundamento, fondo.

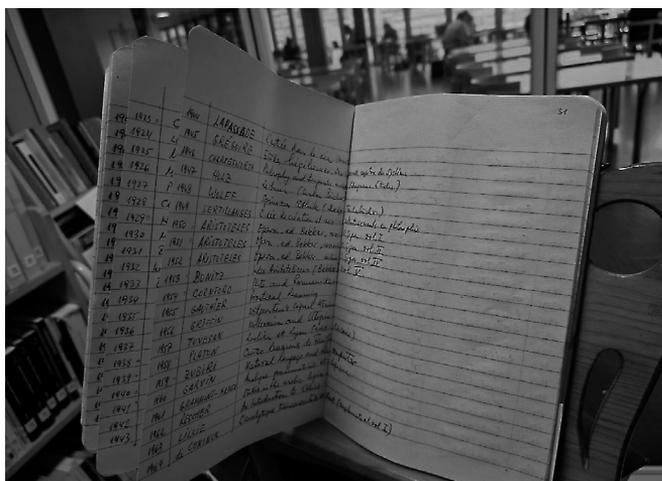
Emilio LLEDÓ

Por entonces, el Seminario de Filosofía de la Universidad de La Laguna carecía de una buena biblioteca. Esto cambia a partir del momento en el que Lledó se pone al frente del mismo. En su *Laudatio*, cuando fue investido doctor *honoris causa* por La Universidad de La Laguna en 2007, reconocía Javier Muguerza la gran labor de su predecesor en el Departamento de Filosofía, para el que hizo una «inteligente y sabia selección de libros»⁵.

En lugar de seguir la línea hasta entonces marcada, que consistía en incorporar obras clásicas traducidas al español (solo algunas en el original alemán o francés) y abundante filosofía cristiana, apuesta por traer las obras completas de numerosos clásicos (Platón, Aristóteles) y los máximos representantes de distintas tradiciones filosóficas (la Filosofía analítica, la Hermenéutica, la Escuela de Frankfurt, el Existencialismo...), principalmente en su lengua original. Entre la bibliografía secundaria que adquiere destaca la presencia de especialistas en filosofía antigua (Friedländer, Wilamowitz...), y una importante colección de historias de la filosofía e introduccio-

⁵ Cf. *Acto de investidura como doctor honoris causa de Javier Muguerza Carpintier*, La Laguna, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 2007, pp. 83-84.





Cuaderno del Seminario de Filosofía, Biblioteca de la Universidad de La Laguna.

nes generales a la filosofía, diccionarios y enciclopedias filosóficas. Asimismo presta atención a la obra de pensadores españoles olvidados vinculados al exilio republicano en América (García Bacca, Ferrater Mora...).

En un cuaderno que aún se conserva en la Biblioteca de Guajara de la Universidad de La Laguna están registradas de su puño y letra las obras (unas mil aproximadamente) que encargó para la biblioteca.

Cabría destacar de este fondo tres obras que brillan con luz propia: la primera de ellas es el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz (*Aristoteles Opera*, I. Bekker, vol. 4), publicado por primera vez en 1870 gracias a la pasión de quienes se esforzaron en llevar a cabo una tarea de tal envergadura. Hasta la fecha no se ha encontrado una cita de Aristóteles que no esté registrada en este índice. La segunda es *Aristoteles opera* (edición de Bekker), cuya primera edición data del año 1831. Sin este trabajo previo de documentación (Bekker recorrió todas las bibliotecas italianas donde pudiera haber textos manuscritos) y recopilación de las obras completas de Aristóteles no habría sido posible el índice de Bonitz. A él se debe la forma técnica de citación internacional de Aristóteles. Por ejemplo en la siguiente cita: *Política*, VIII, 1, 1337a11, corresponde 1337 al número de la página, la letra «a» indica que es la página de la izquierda y el 11 el número de línea en la mencionada edición. Y la tercera son los *Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels (cuyo tercer volumen corre a cargo de su discípulo W. Kranz), a la que se le reconoce, indica Lledó, ser uno de los grandes libros de la investigación filológica y donde se descubre la idea de lo que iba a ser el humanismo⁶.

⁶ En una charla sobre su biblioteca personal alude en este libro al fragmento 115 de Heráclito sobre la necesidad de la *psyché* (ψυχή), el alma humana, de aumentar, crecer, desarrollarse, vivir

Actualmente cuenta la Universidad de La Laguna con una formidable biblioteca de humanidades ubicada en el campus de Guajara. Al fondo principal de filosofía, donde se encuentran los libros que encargó Lledó, se le suman el de González Vicén y el de Javier Muguerza, este último donado recientemente; cada uno merecería un artículo aparte para dar cuenta exacta de su valor. Sin el buen hacer del personal de la biblioteca, y en especial del del fondo de filosofía, no gozaría este de tan buen estado de salud. Con su decidida apuesta y su vocación bibliófila contribuyó Lledó a su desarrollo. Los anaqueles de la quinta planta de la Biblioteca de Guajara guardan su huella. Como prueba del agradecimiento y el reconocimiento a su labor organizó esta biblioteca en 2015 una exposición dedicada a su trayectoria, su pensamiento y el conjunto de su obra⁷.

EL VALOR DE LA LECTURA, LOS LIBROS Y LAS BIBLIOTECAS

Sin las bibliotecas y sin los libros seríamos ignorantes y no tendríamos memoria.
El cardenal Besarión al dux CRISTOFORO MORO el 31 de mayo de 1468

Los años que estuvo en el exilio, impedido de ejercer su función política en la corte florentina como acostumbraba, fueron fructíferos para Maquiavelo en el plano intelectual. Pasaba horas enteras leyendo (es conocida su predilección por los clásicos latinos Cicerón, Tito Livio, Plutarco...) y escribiendo (no solo de política sino también poesía y teatro, pues desde siempre se interesó por las artes). De hecho fue en esta época cuando escribió su obra más conocida: *El Príncipe*, resultado del cúmulo de sus experiencias y reflexiones políticas. De su epistolario se conserva una famosa y bella carta dirigida a su amigo Francesco Vettori, el embajador de la República Florentina en Roma, fechada el 10 de diciembre de 1513, que da cuenta de la afición del secretario florentino por la lectura y la pasión con que se entregaba a ella al final del día en estos términos:

Llegada la noche, me vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en el umbral me quito la ropa de cada día, llena de barro y de lodo, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde -recibido por ellos amistosamente- me nutro con aquel alimento que *solum* es mío y para el cual nací: no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos con su humanidad me responden; durante cuatro horas

y desplegarse a sí misma. Véase Emilio LLEDÓ, *La biblioteca de... Emilio Lledó*, Biblioteca Nacional de España, 26 de enero de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=HnYOMIF-mpQ>.

⁷ Véase Emilio Lledó. *Surco del tiempo y memoria*, en la web de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna, acceso el 9 de febrero de 2022, <http://bbtk.exposicion.ull.es/emiliolledo/>.



no siento pesar alguno, me olvido de toda preocupación, no temo a la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente en ellos⁸.

En Alemania aprendió Lledó a relacionarse de otra forma con los libros, empezó a no verlos como meros instrumentos que le permitirían aprobar la asignatura o de los que sacar valiosos apuntes, sino a dialogar con ellos, a escucharlos y a plantearles preguntas, cuyas respuestas tenían lugar en el propio diálogo allí iniciado. También descubrió la importancia de las bibliotecas en el proceso educativo del individuo como el eje sobre el que debía gravitar toda educación superior.

Las bibliotecas brindan un espacio idóneo para dialogar con los autores de los libros y mantener una conversación a través de los siglos. Sumergirse en la lectura de un libro representa abrirse al encuentro con los otros, ampliar la propia lengua y la memoria con la de los otros y la de las otras lenguas. Un individuo (y una sociedad) que no lee, que no se preocupa por ampliar los horizontes de su individual memoria, vive en una burbuja evasiva de la realidad, es más vulnerable y fácilmente manipulable. Frente a la ignorancia, el fanatismo y la intolerancia, representan las bibliotecas lugares de la memoria, la tolerancia y los valores cosmopolitas. Son espacios de encuentro y de fomento de la cultura que hay que cuidar y preservar.

LA UNIVERSIDAD QUE QUEREMOS

Al orientar a los estudiantes, desde un principio, hacia fines profesionales,
se deja necesariamente escapar, como algo estimulador,
el poder inmediato de la creación.

Walter BENJAMIN

Lledó siempre declaró su admiración por la universidad alemana, en la que, a pesar de tantas reformas posteriores, aún se puede reconocer la impronta de la reforma de la Universidad de Berlín en 1810⁹. Dos eran los principios en los que se basaba tal reforma: la soledad y la libertad. Por un lado, se pensaba romper con la

⁸ N. MAQUIAVELO, *Maquiavelo. Antología*, edición de Miguel Ángel Granada, Barcelona, Península, 2002, p. 410.

⁹ Fueron los escritos teóricos de intelectuales y filósofos de la talla Schelling, Schleiermacher, Steffens y Wilhelm von Humboldt los que prepararon la reforma universitaria de Berlín. Sin embargo, esta no puede entenderse sin las reflexiones previas de dos grandes filósofos como Kant y Schiller. Según Kant la enseñanza de la filosofía no consiste en enseñar pensamientos, sino a pensar. La filosofía no puede estar clausurada en un manual, por medio del que se trata de «embaucar», sino que el verdadero espíritu de la enseñanza tiene que ser el «investigador». Estos planteamientos los expone en el anuncio sobre la organización de su seminario de invierno de 1765-1766, que el propio Lledó ha traducido al español y se encuentra en su libro *Sobre la educación*. Por su parte, son famosas las palabras con las que Schiller, en su discurso inaugural: «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?» en la Universidad de Jena, que hoy lleva su nombre, se refiere a los profesores que llenan las universidades de su época. Los «ganapanes» (*Brotgelehrte*), como los





escolástica imperante hasta entonces. Por otro, se quería aislar a la universidad de los intereses utilitaristas de la sociedad burguesa. Ambos principios abstractos se materializaban en el espacio de la biblioteca, que iba a ocupar un rol central en la concepción de la nueva universidad. Allí podía el estudiante aislarse del mundanal ruido, leer, estudiar con los libros y ejercitar su libertad de pensamiento.

España pudo haber seguido los pasos de la reforma universitaria alemana con la Institución Libre de Enseñanza. Entonces contaríamos hoy seguramente con una universidad mucho más avanzada y libre. Sin embargo, las fuerzas reaccionarias de este país no lo consintieron, porque para ellas dicha institución constituía una amenaza para el orden establecido y sus privilegios.

A pesar de que los cambios que desde el fin de la dictadura franquista a esta parte se han introducido en la universidad han sido considerables, aún resultan insuficientes. Todavía hay clases que se basan en un modelo autoritario, donde el profesor imparte muchas veces los contenidos de la asignatura a través de un manual y los estudiantes se limitan a tomar apuntes; los conocimientos siguen estando cerceados en asignaturas, y el medio más habitual de evaluar el saber adquirido siguen siendo los exámenes.

Es perentorio hacer una reflexión detenida y concienzuda sobre la universidad que queremos, en un contexto global cada vez más apremiante, donde a la educación superior se la ha convertido en un medio, y no en un fin en sí misma, sometiéndola al afán de lucro y al crecimiento económico. Dicha universidad debe ser independiente para no dejarse doblegar por las presiones y los intereses externos; debe estar integrada en el tejido social y ser sensible a la realidad social que la rodea; y debe dirigir sus principales objetivos al fomento del conocimiento, la investigación y la solidaridad social.

Frente a la opinión de Ortega y Gasset en *Misión de la Universidad* (1930), piensa Lledó que es un grave error la poda de conocimientos que este propone para adaptarlo al estudiante medio enfocado al aprendizaje de una profesión. Según Ortega, el profesor de historia de enseñanza media no necesita investigar la historia para ser un buen profesor, lo único que necesita es saberse bien su asignatura y poder transmitirla bien. A esto Lledó responde que, aunque el profesor de historia no se dedique a la investigación, difícilmente será un buen profesor si no siente pasión por lo que hace, y no sentirá pasión por los conocimientos que transmite si estos no son el resultado de su inquietud y preocupación intelectual¹⁰.

designa, son profesores sin vocación incapaces de hacer progresar los conocimientos ni apenas entender aquello que transmiten.

¹⁰ Cf. E. LLEDÓ, *Sobre la educación. La necesidad de la Literatura y la vigencia de la Filosofía*, Barcelona, Taurus, 2018, pp. 149-154.

EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos.

ARISTÓTELES

Cuenta el mito platónico que había dos bandos enfrentados: el de las pasiones y los instintos, por un lado, y el del alma y la razón, por otro, en una lucha interna por el dominio de una de las partes de la naturaleza humana sobre la otra. De este modo se relata el nacimiento de *paideía* (παιδεία)¹¹, que representa la victoria del mundo de la cultura y el modo esencialmente humano frente al mero hecho biológico de la naturaleza. Lejos de ser una victoria definitiva, permanecieron sus enemigos, el dogmatismo, el fanatismo, la ignorancia y la mentira, al acecho. El hecho de que haya sobrevivido hasta hoy da cuenta de su resiliencia y de la necesidad inherente de la cultura al ser humano.

El mundo de la cultura es un mundo ideal forjado por la memoria que contienen las palabras. Es experiencia del mundo real y la memoria de dicha experiencia, atravesada por el tiempo. Se forjó al transmitir las sensaciones del mundo real al grupo, y cuando este empezó a guardar memoria de las mismas y a enriquecerlas con el paso del tiempo. Así nacieron los conceptos ideales de bien, belleza, justicia, amistad, libertad, es decir, a través de la memoria de los acontecimientos y las experiencias cruciales de la vida. Formar parte de este discurso compartido significa enriquecer la propia experiencia individual por medio de la voz colectiva, ser partícipe de un mundo común, donde tienen lugar el reconocimiento del otro y la amistad, que, como dijo Aristóteles, es una memoria compartida¹². Otro gran filósofo de la Antigüedad como Epicuro puso en relación la amistad con la felicidad. La amistad, decía, «hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad»¹³.

Preservar este espacio común libre de la mentira, la ignorancia, la mala fe, era una de las tareas primordiales, como muy pronto supieron los antiguos filósofos griegos. Platón, para quien la mentira conducía necesariamente a la violencia y la degradación del ser humano¹⁴, insistía en la importancia de la revisión del lenguaje, un ejercicio que empezaba en el diálogo del ser humano consigo mismo. Las preguntas que formulaba Sócrates a sus conciudadanos ponían en entredicho sus firmes convicciones, las desnudaban y revelaban como meros prejuicios y simple *dóxa* (δόξα) que desvirtuaba las nociones filosóficas de bien, belleza, justicia, etc. El pensamiento tiene naturaleza dialógica y nace en primera instancia en el diálogo que llevamos a cabo con nosotros mismos. Tal es el planteamiento que lleva a Pla-

¹¹ Este mito se encuentra al principio de *Las Leyes* de Platón.

¹² «El amigo es un otro yo en el que verse reflejado» (*Magna Moralia* II, 1213a20-25).

¹³ Tomo la cita de E. LLEDÓ, *op. cit.*, 2018, p. 67.

¹⁴ Tanto en la *República* (382a-b) como en *Fedón* (115e) se refiere a este hecho.





Visita de Emilio Lledó a la Biblioteca de la Universidad de La Laguna en 2004.
(A la izquierda José L. Escotado)

tón a escribir toda su obra en forma de diálogos. Hay un paso que va del uso de la lengua materna a la lengua matriz, piensa Lledó, cuando empezamos a pensar por nosotros mismos, lo que implica una reflexión sobre las palabras que usamos y el modo en que las usamos. La lengua matriz es expresión de nuestra personalidad, y se caracteriza por su capacidad de reflexión y revisión.

La función de la cultura es, o debería serlo, promover la libertad de pensamiento. De nada vale la libertad de expresión si no hay detrás una libertad de pensamiento que la sustente. Para ser ciudadanos libres y responsables, capaces de abandonar el egoísmo para abrazar el bien común y expresar los valores democráticos, precisamos de un espíritu crítico, curioso e inconformista, que busca la verdad detrás de las opiniones y lugares comunes. Se necesita mucha educación en este sentido para combatir la práctica del no pensar (la rinocentitis de Ionesco) que con la llegada de la era digital ha visto redoblado su impacto y extensión. Al final, si dejamos que las imágenes vaciadas de contenido se cuelen en los rincones de nuestra mente y dominen nuestros pensamientos, habremos perdido la batalla por la libertad, por la memoria de nuestra lengua y nuestras palabras, esa que libramos desde el nacimiento de *paideía*.

Como en el mito del amor, desarrollado por Platón en el *Banquete*, donde se equiparan amor y sabiduría, la búsqueda de la verdad, al igual que la del amor, es una búsqueda inagotable e incansable, en la que no hay un solo camino ni una única perspectiva de la misma, sino múltiples formas de aproximación. Esta forma de relacionarse con la verdad conlleva unos valores asociados como son la tolerancia, el respeto y la amistad. Es el lema que proclama Lessing en *Nathan el sabio*: «Que cada cual diga lo que le parece que sea la verdad, y que la verdad misma quede a dios reservada».



Los sabios griegos defendían la educación pública e igualitaria porque pensaban que era la clave para construir una polis igualmente libre e igualitaria. Las palabras de Aristóteles defendiendo este tipo de escuela y preguntándose sobre cuál debe ser el contenido de la educación para fomentar valores tales como la justicia y la decencia, saberes que *a priori* podrían ser considerados «inútiles», siguen resonando hoy con fuerza¹⁵.

Al amor de Lledó por los clásicos griegos, de los que hereda su preocupación pedagógica, debemos interesantes reflexiones suyas a lo largo de toda su obra en este campo, y también la existencia de grandes traducciones al español de Platón y Aristóteles bajo su autoría. En su obra escuchamos los ecos de los maestros griegos, con los que mantiene un incesante diálogo.

LA MEMORIA ESCRITA

Los libros solo se escriben para, por encima del propio aliento, unir a los seres humanos, y así defendernos frente al inexorable reverso de toda existencia: la fugacidad y el olvido.

Stefan ZWEIG

Como ante todo nuevo invento que promete revolucionar la existencia humana sospechó desde el principio Theuth, rey de Egipto, del de la escritura. Temía sobre todo que suplantase, mediante la voz de otro, la verdadera memoria, que nace del esfuerzo interior por recordar. Este mito, narrado por Platón en *Fedro*, da cuenta de la mala reputación que tenía la escritura en sus inicios. Antiguamente se consideraba la lectura como un acto de esclavitud (de hecho eran los esclavos quienes leían en voz alta para disfrute de sus amos), porque representaba la sumisión a una voz ajena¹⁶. Por medio de la lectura era imposible iniciar un diálogo, pues la escritura respondía con el más mudo de los silencios. Por eso se esfuerza Sócrates por que a Fedro, a quien relata el mito de la escritura, le pique la curiosidad y le responda. No le basta con que le escuche, si de verdad quiere que se produzca un diálogo real que invite al pensamiento. Frente a la espontaneidad e inmediatez del diálogo oral representa la escritura su sustancialización y homogeneización. Entre el autor y el lector se interpone una lente ideológica por parte de este último que impide un verdadero diálogo entre ambos.

Sin embargo, la clave de la memoria no era la oralidad, ni tampoco la escritura. Era el pensamiento, porque una memoria no reflexionada no merece ser revi-

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1, 1337a11 ss.

¹⁶ Para saber más sobre la relación de los antiguos con el acto de leer recomiendo el libro *El infinito en un junco*, en el que su autora, Irene Vallejo, propone un viaje apasionante a través de la historia de los libros y las bibliotecas, y que es, a su vez, un homenaje a las manos invisibles a las que debemos la supervivencia de los libros y la transmisión de la cultura a través de ellos.



vida. El *lógos* (λόγος), como sabemos desde Platón, es más que mera *phoné* (φωνή), es diálogo. Toda escritura no es más que apariencia y falsedad si no se dialoga y se piensa en silencio. Este diálogo con los libros es fuente de libertad y pensamiento. La lectura facilita un pretexto para dialogar consigo mismo, que es donde adquiere significado el texto. También incita a comunicar el pensamiento y a reconocer al otro con el que conversamos.

Aristóteles veía una conexión entre el pensar mirando y el acto de leer, que también se hacía mirando¹⁷. Para que este acto sea de verdadero aprendizaje es necesaria una apertura, honestidad y humildad por parte del lector para dejarse sorprender, aprender del error, confrontar los hechos dolorosos del pasado y aprender de ellos. Por medio de esta conversación de los siglos consigue remontar el tiempo pasado, ampliar su memoria con la de los textos e integrarla en su lengua matriz, donde adquiere nuevas resonancias a la luz de su propio contexto histórico, político, social y biográfico.

La expansión de la literatura contribuyó decisivamente al desarrollo de la polis y la democracia ateniense. El diálogo silencioso con los libros despegaba a los lectores de la realidad inmediata, fomentaba su capacidad de pensar y la libre circulación de ideas y pensamientos. El nuevo invento supuso la salvación de la palabra «alada» y la creación de un espacio de encuentro, diálogo y libertad; un puente que unía el pasado y el presente, encarándose hacia el futuro. Respondía de este modo la literatura a las necesidades de la vida y a las suyas propias, creadas a partir de las palabras y su propio lenguaje.

Lledó recuerda la primera vez que visitó el puente de Swinemünde en Berlín y relata su sorpresa cuando vio su paso interrumpido por el muro que entonces aún dividía la ciudad en dos¹⁸. Por medio de esta anécdota expone la importancia de tender y abrir puentes, en este caso, de comunicación y entendimiento entre los seres humanos. La educación, la cultura humanística, el mundo luminoso de la escritura son los pilares sobre los que construir los puentes del alma, del lenguaje que somos y nos constituye como seres humanos, haciéndolos transitables y navegables, olvidados de cualquier muro.

La hermenéutica, de la que la obra de Lledó es principal transmisora en España, le lleva a descubrir a Lledó la esencial lingüisticidad del pensamiento. La filosofía es una meditación sobre el lenguaje; el lenguaje como soporte del pensar, modo de instalación del ser humano en el mundo y fundamento de la comunidad. De Platón reivindica el diálogo filosófico (la constitución dialógica del *lógos*), la dimensión ético-política del lenguaje y el principio de un impulso para la convivencia y la libertad. También dedica especial atención a la ética del *lógos* aristotélica, una ética indisolublemente unida a la política, que vincula la felicidad más al ser,

¹⁷ Para referirse a la actividad intelectual eligió la palabra *theoreîn* (θεωρεῖν), la acción de mirar algo.

¹⁸ Véase E. LLEDÓ, *Los libros y la libertad*, Barcelona, RBA, 2013, p.148 y ss.



al conocimiento y la solidaridad, que al tener, y pone en el centro la consideración del bien, la justicia y la amistad.

Entre los libros de Lledó dedicados a reflexionar sobre la memoria escrita destacaría *El silencio de la escritura* y *El surco del tiempo*. Y también su discurso de ingreso en la RAE «Las palabras en el espejo». En *El surco del tiempo* lleva a cabo una interpretación personal del mito de la escritura de Platón. La escritura la entiende como una manifestación del lenguaje. Hay que preguntarle al texto y escucharlo, dialogar con los sabios del pasado para, de este modo, actualizar su pensamiento, ampliar y revisar el nuestro.

Aproximadamente una veintena de libros componen su obra escrita (sin sumar otro tipo de trabajos académicos o de divulgación). Ya los mismos títulos de esos libros: *Fidelidad a Grecia*, *Sobre la educación*, *Elogio de la infelicidad*, *La memoria del Logos*, *La memoria de la ética*, *Epicureísmo*, por citar algunas de las reediciones más recientes, son una invitación a empezar a leerlos y dialogar con su autor, un hombre que, a sus 94 años aún sigue activo, comprometido con el pensamiento filosófico y su transmisión, y preocupado por los problemas más acuciantes de la sociedad actual.



JAVIER MUGUERZA REVISITADO

(MISCELÁNEA DE INTERPRETACIONES POLI(É)TICAS)

Pablo Ródenas Utray
Universidad de La Laguna
prodenas@ull.edu.es

El filósofo Javier Muguerza falleció en Madrid el 10 de abril de 2019. «Callar acerca de nosotros mismos» era un lema con el que se identificaba aparejándolo a otro que recomienda «hablar poco de la filosofía que cultivamos». No sería adecuado en lo que sigue contravenir del todo su parecer.

Digamos, entonces –sin llegar al exceso aquel de «Aristóteles nació, vivió y murió» (atribuido a Heidegger, cuestionado por Jaspers y recordado por Muguerza)–, que este fue profesor en la Universidad de La Laguna desde 1972 a 1977 y que durante su no muy larga estancia en las Islas Canarias colaboró de forma relevante a que se crearan los estudios específicos de Filosofía en la ULL. A partir de entonces siempre mantuvo una intensa relación con la Facultad que le había acogido, dejando una estela de buen hacer que aún pervive justo medio siglo después. Fue nombrado doctor *honoris causa* por nuestra Universidad en 2007 y en su honor, a finales de 2011, se creó la Cátedra Cultural que lleva su nombre y viene funcionando a todo gas. Por último, en 2018 donó a nuestra Universidad los 9000 volúmenes de su biblioteca y las 1300 carpetas de su archivo personal.

Arrancando de estos escuetos datos trataré de visitar algunos aspectos de su trayectoria personal e intelectual con una miscelánea de fragmentos de algunos textos que fui escribiendo en diálogo con su filosofía, entremezclados con algunas de las palabras que él mismo nos dejó sobre su paso por las Islas y sobre algunas cuestiones filosóficas, todo ello necesariamente recortado por razones de espacio.

UN VIAJERO ILUSTRADO LLEGA A UNAS ISLAS PRETERIDAS

Sabiendo de su resistencia a los escritos autobiográficos, en la *laudatio* para su doctorado *honoris causa* me referí en primer lugar al compromiso público que desde muy joven había contraído en su filosofar:

Quando el profesor Javier Muguerza desembarcó en las Canarias no lo hizo al modo de nuestros antiguos conquistadores y posteriores colonizadores. Todo lo contrario. Era un joven treintañero de origen vasco-andaluz... que había vivido en Madrid y estudiado en los dispares colegios El Pilar y Estudio y luego en la Uni-



versidad Complutense, convirtiéndose en uno de los más aventajados alumnos del recordado profesor Aranguren. Al finalizar sus estudios de Licenciatura, pasó a ser sucesivamente profesor ayudante, encargado de curso y adjunto interino desde 1961 hasta 1971 en la Complutense y en la Autónoma de Madrid, con algunos periodos entremedios de forzosa cesantía o de voluntaria renuncia (por ejemplo, cuando Aranguren fue expulsado de la Universidad española).

Los libros de historia le citan como uno de los más jóvenes protagonistas de las democráticas revueltas estudiantiles contra la dictadura de la segunda mitad de los cincuenta, pues participó en muchas de las iniciativas democratizadoras que el franquismo trataba por todos los medios de sofocar (por ejemplo, convocando congresos de escritores jóvenes o de estudiantes... y reclamando elecciones libres en las universidades, etcétera). Como se echa de ver, eran «tareas más bien inofensivas», por decirlo como él mismo las ha calificado con ironía, pues pretendían «tan sólo derribar el régimen de Franco». Una de las crónicas sobre aquellos años le recuerda como uno de los estudiantes agredidos a primeros de 1956, cuando se iba a presentar el manifiesto-convocatoria de uno de aquellos congresos, ya firmado por más de tres mil estudiantes... Poco después, en 1958, entre muchos otros, el estudiante Javier Muguerza fue injustamente privado de libertad durante todo un año, acusado (sin juicio ni condena) nada menos que de «rebelión militar» (P.R.U., «Javier Muguerza en Canarias (El legado de una lección moral)», *Laguna. Revista de Filosofía* 22: 13-22, 2008).

Aquel joven ilustrado había llegado a Tenerife en el otoño del 72, recorriendo con su familia (y su casa y su biblioteca a cuestas) los casi 2000 kilómetros que separan a Madrid de la Isla. Y de forma inmediata ocurrió lo siguiente:

Nada más llegar y en solo un curso encandiló a estudiantes y profesores de toda la Universidad de La Laguna: sus informadas clases, sus abarrotadas conferencias, su impulso al innovador Seminario interdisciplinar, su apoyo decidido a las víctimas de todas las tropelías que por entonces eran habituales, dentro y fuera de la Universidad, y, por encima de todo, su lengua insobornable y su entereza democrática causaron una sensación entonces que todavía hoy es recordada con rendida admiración (*Ibid.*).

En aquel solemne acto de investidura —el único honor de aquellas características que, si no ando equivocado, se permitió aceptar, dada su «inclinación a la acracia», según allí mismo reconoció—, pronunció una disertación que llevaba por título «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)». Haciendo que la «evocación» precediera a la «propuesta», rememoró su estancia lagunera, pero no —como dijo— para «abundar en lo que yo haya hecho o podido hacer en, o por, la Universidad de La Laguna, sino en lo que la Universidad de La Laguna hizo por mí, o conmigo, que supera con mucho a lo anterior».

Antes de narrarlo, sin embargo, se preguntó: «¿Por qué no he seguido yo, en un caso como éste, el ejemplo de su obstinada negativa [la de su maestro José Luis Aranguren], presentándome por el contrario hoy ante ustedes como un ácrata sesentón e inconsecuente que a las primeras de cambio cede a los tentadores halagos de la Academia en lugar de mantenerse imperturbablemente fiel a sus princi-



pios?». Su contestación no deja lugar a dudas respecto a la calidad del vínculo que le unía a la ULL:

A decir verdad, la respuesta es muy sencilla: no he sido capaz de decir que no al afecto que me demostraba con su propuesta de nombramiento la Universidad que más he amado en mi vida, en la que más feliz he sido por encima o por debajo de cualesquiera dificultades que hayan podido presentarse y de la que nunca me debería haber marchado... por no añadir que siempre estaré dispuesto a venir a ella, como lo he hecho hasta ahora, cuando quiera que se me pida que lo haga (J.M., «Una propuesta filosófica (Acompañando a una evocación)», *Laguna, Revista de Filosofía* 22: 23-32, 2008).

Afectos como el mostrado por la Universidad lagunera, más los hechos vividos y evocados en los años de la transición a la democracia desde «aquella anacrónica dictadura» que estaba «dispuesta a prolongar su duración hasta frisar el milenio», hicieron que pudiese escribir sin ruborizarme:

¿Qué mejor se puede esperar de un maestro que el legado de una magistral lección moral sobre el buen saber estar en la vida? Estoy hablando de una lección de humanismo, que en los estertores de la dictadura permitió entroncar nuestra cultura, rota en mil pedazos, con lo mejor de la Ilustración europea junto con su prolongación en la herencia krausista de la Institución Libre de Enseñanza y con la buena ciencia y filosofía hispánica del primer tercio del siglo xx. Estoy hablando también de una lección de ciudadanía, que nos enseñó que las personas libres, autónomas y responsables pueden y deben adoptar actitudes democráticas, pluralistas y solidarias, más allá de los sórdidos intereses y cálculos particulares. Un legado ejemplar que ya no podremos olvidar nunca. Así ha sido el legado de Javier Muguerza a varias generaciones de jóvenes, estudiantes y profesores de ciencias y humanidades, y a muchas otras personas de todas las edades de nuestras Islas...» (P.R.U., «Javier Muguerza en Canarias», *ibid.*).

A su marcha de Canarias fue profesor de la UA de Barcelona, de la UNED de Madrid, director en funciones del Instituto de Filosofía del CSIC, director de *Isegoría*, coordinador de la EIAF y un largo etcétera más, en el que hay que incluir estancias en el extranjero, conferencias por medio mundo y la publicación de artículos y libros diversos, que le erigieron en «uno de los mejores filósofos morales del mundo hispano de la segunda mitad del siglo xx», tal y como reconozco en el artículo que dediqué a su polémica con Jürgen Habermas.

UNA FILOSOFÍA MORAL DEL DISENSO EQUITATIVISTA

En efecto, Javier Muguerza fue preferentemente un filósofo de la moral, pero no de una ética encerrada en sí misma sino fuertemente relacionada con las ciencias, el derecho, la política y la religión, entre otras disciplinas. Aunque, eso sí, siempre trató sus incursiones allende la ética desde una explícita contención. La filosofía de la moral cultivada por nuestro pensador fue denominada por él mismo como «individualismo ético» para subrayar su residencia en los fueros de la conciencia de





Javier Muguerza en un encuentro filosófico en Gran Canaria, en los años '90.
A su derecha Pablo Ródenas, autor del texto.

cada persona. En un encuentro filosófico en Las Palmas de Gran Canaria, en 2008, caractericé su filosofía de la siguiente manera:

Como es conocido, Javier Muguerza suscribe una ética liberal-libertaria a la que se podría denominar «filosofía del disenso moral». Su matriz es el individuo, al que se adscribe un valor intrínseco irrebable e irrenunciable llamado «dignidad». ¿Cómo justificar de forma argumentada, recurriendo a las «razones de la razón» (que es en lo que viene a consistir la tarea fundadora), ese fin-en-sí-mismo que sería el individuo-con-dignidad? Para el autor de *Desde la perplejidad*, en primer lugar, no recurriendo a la ética naturalista, ni al derecho natural. Porque, a su juicio, la argumentación en pro de la dignidad de los seres humanos debe transitar por otras vías. Debe conducir a una «moral del respeto recíproco», una moral que más que apoyarse en el «principio de universalización» lo haga en la «exigencia de autonomía» del individuo/persona. Y este será el meollo de la fundamentación «negativa» o «disensual»...

A su juicio, la moral del respeto recíproco consiste en «la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio». Y ha de entenderse *desde* la prioridad de lo primero («no tolerar ser tratado únicamente como un medio») *ante* lo segundo («no tratar a nadie únicamente como un medio»), ya que debería ser el *individuo*, de carne y hueso, de palabra y razón, quien se *tome* la libertad o el derecho-a-ser-respetado para autoafirmarse como *persona* que *asume* el deber-de-respetar a las demás (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés)», cap. último de AA.VV., *Democracia y cultura política*, 2008).

Precisamente Ernesto Garzón Valdés, buen filósofo del derecho y buen amigo de Muguerza, sintetizó en cinco pasos su filosofía del disenso moral, que es una defensa del disenso equitativista que rechaza cualquier otro individualismo, por ejemplo, los de tipo «posesivo» o de tipo «metodológico»:

Los dos primeros pasos establecen las cotas máxima y mínima de las decisiones morales. El *primero* «fija un ‘límite superior’, a saber, la *condición humana*, ‘contra la que ninguna decisión colectiva podría atentar sin atentar contra la ética’, mientras que el *segundo* paso «establece asimismo un ‘límite inferior’, a saber, la *conciencia* de cada cual, que es la ‘que determina cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana’. Como comenta Garzón Valdés, entre estos dos primeros pasos hay para Muguerza «una tensión que podría ser expresada también como la tensión entre igualdad y libertad o entre universalidad y autonomía», tensión que queda bien expresada en esta cita de *Desde la perplejidad*: «La ética aspira a legislar para todo hombre –en eso consiste la pretensión de universalidad de las leyes morales– y cada hombre aspira a ser un legislador, que es en lo que consiste su exigencia de autonomía».

El *tercer* paso afirma que «este poder de decisión individual confiere al individuo... ‘todo el protagonismo’, lo que permite defender un *individualismo ético* ‘por contraposición a cualquier tipo de versión holística o comunitarista de la ética’». Como hemos subrayado antes, lo que explícitamente dice Muguerza con esto es que «el individualismo ético bien entendido no opone obstáculo al acceso desde la autonomía a la universalidad a través del reconocimiento mutuo de los individuos y la solidaridad entre ellos»; pero de modo que «la universalidad no sería ahora un presupuesto... sino algo por alcanzar que, si se alcanza, vendría a constituir el resultado de la *realización de un ideal*».

Los dos pasos siguientes se refieren a la autonomía moral y al imperativo de disenso que le dan fundamento. Así, el *cuarto* paso señala que el «individualismo ético es ‘la capacidad del individuo para negarse a aceptar los acuerdos mayoritariamente consensuados’ cuando así se lo exija su conciencia, cosa que el individuo lleva a cabo haciendo uso de su *autonomía moral* y convirtiéndose de esta manera en ‘disidente’». Y el *quinto* y último paso señala que «el ‘fundamento propiamente dicho’ de la propuesta habrá de ser buscado... en lo que dentro de ella se da en llamar el *imperativo de la disidencia*», imperativo que a juicio de Muguerza no es más que el imperativo categórico kantiano en su versión *fnalista*. Recordemos entonces que lo que viene a pedir este imperativo de los fines es: «Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio». Así, podría decirse que la *autonomía fnalista* da pie a la *autonomía autodeterminista*, desde la que se transita ya a la que podría llamarse *autonomía universalista* (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica», *ibid.*).

El imperativo de la disidencia en la concepción de Javier Muguerza busca fundamentar «la posibilidad de decir ‘no’ a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad». Su elaboración partió de la polémica idea del ilustre iusfilósofo Felipe González Vicén, buen amigo suyo también



y colega de la ULL, que escribió que «mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí que hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia». Muguerza terció en la cuestión de la *desobediencia ética al derecho* apoyando a González Vicén frente a quienes sostenían (como, por ejemplo y entre otros, Elías Díaz) que hay simetría entre obediencia y desobediencia al derecho por razones morales. La argumentación muguerzana se puede resumir en dos puntos:

En primer lugar, hay que apoyar el punto de vista –kantiano, por demás, y defendido por González Vicén– que afirma que «la desobediencia ética no persigue, por definición, ninguna finalidad concreta» y que, por eso, no es susceptible de organización, ni busca medios para su eficacia. Así, a juicio de Muguerza, la desobediencia ética al derecho se fundamentaría –al contrario que la obediencia, que sería de índole contractual– en «la adhesión inquebrantable a un imperativo moral independientemente de cuáles sean sus consecuencias», de modo que aquella entraña «la desvinculación de la voluntad del individuo respecto de la voluntad colectiva, presumiblemente mayoritaria, plasmada en el Derecho»...

En segundo lugar, la desobediencia ética al derecho no debe ser confundida con otras manifestaciones de la disidencia (por ejemplo, con la «desobediencia civil»), que serían –en tanto que traten de reformar o derogar normas– disidencias político-jurídicas. Pero la desobediencia ética, respaldada por el imperativo de disidencia, sería «el denominador común de cualquier otro tipo de disidencia, desde la desobediencia civil a cualesquiera de las revoluciones que en el mundo han sido».

En última instancia, pues, el imperativo de disidencia «prescribe (o, cuando menos, autoriza a) decir no frente al Derecho injusto» (P.R.U., «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica», *ibid.*).

SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO DESDE LA ÉTICA

Mi diálogo con Javier Muguerza había empezado muy pronto, todavía siendo estudiante en un lejano segundo semestre de 1973, y se mantendrá mientras no abandone la escritura filosófica. Por ejemplo, en julio y agosto de 1995, en sendos cursos de verano en Maspalomas (Gran Canaria) y El Escorial (Madrid), con Aranguren y Muguerza de principales conferenciantes, tuve ocasión de replantear la ligazón de la *actitud moral* y la *acción política* desde mi propio enfoque poli(é)tico, como elementos básicos de la filosofía de la moral y de la filosofía de la política, y ello a propósito de sus «sujetos» específicos, el individuo entendido como *persona* y *ciudadano* y la sociedad como *comunidad* y *ciudadanía*, sujetos respectivos de la ética y la política.

Mi punto de arranque para construir la figura ideal del ciudadano era una figura intermedia, la del «intelectual» arangureniano-muguerziano, que se movía en el espacio de la ética (y no en el de la política, de la que era ajeno y cuyo espacio quedaba reservado al «ideólogo»). Mi proceder consistió en someter primero a crítica esta concepción «inorgánica» del intelectual (pero también la concepción «orgánica»,



para reformular esta figura desde la heterodoxia poli(é)tica), desplazando luego y generalizando ese enfoque hacia las figuras del ciudadano/a y la ciudadanía, dándoles un triple perfil democrático (social, ético y político): el *individuo/persona/ciudadano* concreto en una *sociedad/comunidad/ciudadanía* concreta:

La identidad ciudadana que buscamos no se va a centrar, pues, en el análisis directo de sus tres tópicos elementos constituyentes, derechos y deberes, identidad y pertenencia, participación y reconocimiento. Siguiendo la ruta trazada a partir del diálogo con Aranguren y Muguerza, nos encontramos, sin embargo, con que la identidad del intelectual hasta ahora prefigurado resulta ser «inorgánica» respecto al ejercicio del poder: el intelectual sería aquel ciudadano que se caracteriza porque sus respuestas al poder se desenvuelven a partir de un paradójico «Si, es decir, no», tal como el mismo Aranguren se encargó de señalar...

Con estas breves referencias a aquel debate sólo pretendía traer a colación algunas de las piezas del puzzle que me interesa armar, el de *cómo entender al individuo tardomoderno en su actual encrucijada ético-política*. ¿Debe ser «persona» y «ciudadano», o lo es ya?...

... tal como han sido insinuadas esas piezas categoriales de partida –el «intelectual», el «político» y el «ciudadano» en el plano del sujeto; la «ética» y la «política» en el de la praxis– permiten que se conforme un buen puzzle. A este propósito, me gustaría añadir que no me dejan del todo satisfecho algunos aspectos de la concepción arangureniano-muguerziana sobre el lugar que habría de ocupar el intelectual en la relación entre ética y política, un intelectual prototípico que podría oficiar, caso de que pudiésemos hacerlo realidad, de aplicación empírica del llamado «sujeto moral» de la metafísica moderna, entendido así como «ideal de ciudadano», pero ideal de ciudadano que se presenta –y he aquí el problema– ajeno a la política práctica y teórica, en su extrarradio.

Ese lugar destinado al común de los mortales, a los ciudadanos, sería un ámbito del espacio y el tiempo que, según lo dicho, se situaría «más acá» o «más allá» de la política, en una atalaya exterior a ésta desde la que se realizaría la «reflexión sobre la política misma». Mi insatisfacción no proviene de lo que tan sugerentemente explicita esta formulación, sino de lo que podría implicitar. Pues cabe malinterpretarlo. A saber, que *entre* ese «más acá» y ese «más allá» que la ética bordea (y, por ende, la utopía) quede delimitado un espacio para la política (y la ideología) que por definición no sea más que un inhóspito lugar en el que se carece de suficiente distancia para la necesaria autorreflexión sobre lo que se hace y se dice. El filosofar político quedaría imposibilitado. De esa manera, definida en *negativo*, estaríamos condenados –aun si con el consuelo de la reflexión ética y suponiendo que ésta no viniese a aumentar nuestro desasosiego– a convivir de forma inapelable con ese *quehacer irreflexivo* que sería la política, del que no habría manera humana de desprenderse. El individuo tardomoderno quedaría atrapado en sus redes, sin solución de discontinuidad: el suyo sería para siempre un mundo totalmente administrado, una «jaula» burocrático-telemática. Se aceptaría así la doble tipología de individuos que está en el imaginario colectivo: los políticos, como individuos politizados (la llamada «clase política»), y los ciudadanos, como individuos despolitizados o, al menos, alejados de la política (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política



(En diálogo con Aranguren y Muguerza)», cap. 8 de F. Quesada (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Ediciones UNED, 2002, pp. 221-258).

DESDE LA ACTITUD MORAL A LA ACCIÓN POLI(É)TICA

Mucho más adelante, en ese mismo escrito, se señalaba que, en la concepción del último Aranguren recogida por Muguerza, «la *actitud moral* apela a cada individuo y será este –en tanto que sujeto moral– quien haya de juzgar críticamente los contenidos de la moralidad dominantes en su comunidad», en contraste con la *estructura moral*, que los seres humanos comparten en virtud de la misma condición común a todos ellos. Por esta razón:

Tenía, pues, motivos sobrados Javier Muguerza en su terca insistencia tanto en concebir la racionalidad de forma desesperanzada y perpleja como en formular... el imperativo kantiano cual imperativo de disidencia, sobre todo después de haber explorado en *La razón sin esperanza* –con una paciencia y lucidez en su momento poco comprendida– muchos de los recovecos de la pantanosa relación ser-deber ser. De ahí que en *Desde la perplejidad* defienda, rompiendo con la temporalidad «horizontal» de toda filosofía escatológica de la historia lo mismo que con su correlato «inmediatista» en la ética de la responsabilidad, una concepción «vertical» de la utopía en la que ésta, tal como escribe, «incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal –la tensión entre el ser y el deber ser– y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance nunca definitivo cumplimiento» (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Cuestiones como esa son las que me llevaron a formular en el plano constructivo-normativo una relación fuerte, contrafáctica, entre los interrogantes filosóficos sobre la política desde sus vínculos con la ética (en este caso, la filosofía de la moral de Muguerza).

¿Cómo se puede replantear lo que podría ser una estrategia de profundización en la tensión entre actitud moral y acción política de cara al adecuado entendimiento –fáctico, actual y posible– de la repolitización del individuo de la tardo-modernidad? (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Si la política se centra en el «poder» y la ética en el «deber», tal como las entiendo, en el caso de la política, la metapregunta básica siempre es «¿Qué *puedo* hacer?» y en el caso de la ética «¿Qué *debo* hacer?». De modo que la *pregunta poli(é)tica* fundamental resulta ser «¿Qué *debo poder* hacer?», pues ese es el interrogante que se sitúa en el espacio interseccional de la política con la ética. A su vez, para la teorización de la poli(é)tica hay que interrogarse sobre el *cómo*, el *dónde* y el *quién* («¿Cómo se hace ese deber-poder hacer?», «¿Dónde se hace ese deber-poder hacer?» y «¿Quién hace ese deber-poder hacer?»). Estos son interrogantes ineludibles para la redefinición de la *acción* poli(é)tica, de la *relación* poli(é)tica y del *sujeto* poli(é)tico,



es decir, son interrogantes que apuntan a la auténtica médula de la pregunta poli(é)tica fundamental. Limitándonos al «individuo poli(é)tico» en confrontación con el «individuo ético» muguerciano, el texto citado plantea:

Del ciudadano en tanto individuo poli(é)tico hay que predicar, entonces, una *voluntad* autónoma, cuya *autonomía* consista en el abordaje de los principales interrogantes existenciales de forma no unidimensional y sin necesidad, por tanto, de vincularse por principio a ésta o aquella concepción universalista del bien. De esta manera, la autonomía puede arrancar de una autenticidad (o sensibilidad reflexiva, tal como prefiero llamarla) que se concrete en la cuádruple capacidad política del individuo de adoptar un punto de vista descentrado (dimensión moral), de reordenar reflexivamente sus preferencias desiderativas (dimensión cognitiva), de realizar objetivos que sean medios adecuados a sus fines (dimensión técnica), y de hacerlo de forma artística (dimensión expresiva).

Esta *voluntad autónoma*, entendida como voluntad generadora y formadora del conocimiento de uno mismo y el reconocimiento de los demás, por una parte, y del portarse consigo mismo y el comportarse con los demás, por otra –a las que en sentido genérico podemos llamar autoconciencia y autodeterminación, respectivamente–, ya no puede ser *naturalmente* dada, sino *culturalmente* construida, en tanto que se ha constituido desde de la práctica de la razón práctica: por eso la he llamado *voluntad racional de poder*. Adelanto así, que si bien es cierto que el individuo tardomoderno nunca ha tenido a su alcance transmutarse realmente en aquel idealista «Preferidor Racional» que antaño defendió Muguerza como sujeto moral en *La razón sin esperanza*, siempre puede, en cambio, convertirse en ciudadano, en tanto que individuo poli(é)tico. Para ello, aún falto de la libertad, la información y la imparcialidad plena a la que aspiraba aquel arquetipo moral, sólo tiene que optar por la realización de preferencias razonables (en el sentido de Rawls) para la convivencia civilizada en sociedad. Dicho de otra manera, equivale a optar por la pertenencia cooperativa a esa comunidad poli(é)tica a la que llamé «comunipolis» en otro lugar.

Dado que el argumento del Preferidor Racional «descansaba –según escribió Muguerza– en la identificación de las condiciones extrínsecas de la preferencia racional entre diversos códigos morales con las condiciones de universalidad de los principios últimos que inspiran dichos códigos», el arquetipo desechado se asemejaba en parte a la persona rawlsiana con «velo de ignorancia» en la «situación originaria», como el mismo Muguerza reconoció al narrarnos las últimas aventuras del tal Preferidor Racional. Pero en tanto que los individuos poli(é)ticos resulten ser una suerte de «preferidores razonables», carece de sentido seguir dando por muerta la problemática del Preferidor Racional, problemática que, desplazada, emerge de nuevo, a partir de la reformulación pluralista de aquellos criterios de libertad, información e imparcialidad ahora ya no basados en principios últimos en condiciones de universalidad de los códigos morales.

Si el *Preferidor Racional* muguerciano –con mayúsculas y en singular– fue la «figura de cera» del sujeto moral que se guiaba por una perfecta racionalidad ética, los *preferidores razonables* –con minúsculas y en plural– habrán de ser las «figuras de carne y hueso a la vez que de palabra y razón» de los individuos que se guían por



una imperfecta racionalidad poli(é)tica, es decir, que aspiran a ser razonables, en el sentido del segundo Rawls, guiándose por la disposición a proponer y atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y orientándose también por el reconocimiento –y disposición a aceptar las consecuencias– de las cargas del juicio. El individuo poli(é)tico del siglo XXI –el que, por definición, establece de hecho sus preferencias públicas de forma razonable– no se puede permitir pensar que lo preferido (de forma pública individual) y lo preferible (de modo público societal) puedan coincidir en términos de universalidad, pues nada hay –ni puede, ni debe haber– que alcance a ser denominado *contenido único* de «lo preferible» en el sentido ético de «lo bueno» universalmente dado o construido (contractual o consensuadamente) –y aquí ya me he alejado de Rawls y acercado de nuevo a Muguerza (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

El diálogo continuó por los derroteros que exige una argumentación minuciosa. Hasta llegar a la propuesta filosófica de introducir el «imperativo poli(é)tico de resistencia» como complemento necesario del «imperativo ético de disidencia» propuesto por Muguerza.

LAS VÍAS DE LOS IMPERATIVOS DE DISIDENCIA Y RESISTENCIA

Ante la pregunta por el ¿qué se puede *hacer* entonces con el «qué hacer» de la política?, surge la posibilidad de recurrir a una *vía negativa de fundamentación*, que, evitando los problemas de todo fundamentalismo, nos ofrezca los apoyos necesarios para conjugar «lo que quiero, puedo y debo hacer» con lo que «no-debo hacer» y su deriva hacia lo que lo que también, en consecuencia, «no-quiero hacer» y, por tanto, deriva hacia un final no hacer «lo que no-debo-y-no-quiero-poder-hacer». Se trata de transitar dos vías: la vía que Muguerza llamó del *imperativo ético de disidencia*, que abre, orienta y da sentido, a su vez, a una segunda vía, la vía que denominé *imperativo poli(é)tico de resistencia*.

La primera de estas dos vías interrogativas (la que consiste en la transformación de la pregunta sobre «¿Qué *debo* hacer?» en la pregunta «¿Qué *no debo* hacer?»), da lugar a un *imperativo ético*, el imperativo de disidencia propiamente dicho (imperativo que no debe ser confundido con la mera disidencia, entendida como aquella discrepancia que no radique en la negativa a toda indignidad, desvergüenza o humillación)...

La segunda vía interrogativa surge cuando este imperativo ético es transformado en *imperativo poli(é)tico*. Es decir, cuando la respuesta concreta a todo «¿Qué *no debo* hacer?» es convertida en argumento moral para que el individuo responda por sí mismo a la pregunta política «¿Qué *no puedo* hacer?». Es la respuesta del «imperativo de resistencia», esto es, del automandato de oponerse a las políticas prácticas para el poder en las que prevalece –y porque prevalece– la ilegitimidad de la acción (imperativo que, a su vez, tampoco hay que confundir con la mera resistencia, entendida como aquella desobediencia que no consista en la negativa a toda injusticia, tiranía o esclavitud).



Como se sabe, lo que el imperativo de disidencia habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir «No» aquí y ahora a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad, es decir, el imperativo de decir «No» a lo que *no-debo-hacer* de ninguna manera. Su *principio*, pues, niega el *principio de irracionalidad*, que consiste en *hacer lo que no debo hacer...*

Desde esta negativa instancia ética puedo transitar como individuo de sensibilidad reflexiva al imperativo de decir «No» a lo que *puedo-pero-no-debo-hacer*, que es en lo que en rigor consiste el imperativo de resistencia. Se trata de un imperativo que me dice lo que *no-puedo-hacer* porque *no-debo-hacerlo* y, por tanto, *no-quiero-hacerlo* tampoco. Se basa, pues, en el que se puede llamar *principio* de negación del *principio de irrazonabilidad*, ese que me permite *hacer lo que no debo y no quiero hacer*. Es este imperativo de resistencia el que, por una parte, me obliga a restringir el conjunto de mis oportunidades de acción, pero, por otra, el que justifica de forma plausible, indirecta e incompleta, *negativa*, mis restantes opciones posibles y, entre ellas, las racionales y razonables (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

Ahora bien, la acción poli(é)tica debe tener finalmente un momento positivo, propositivo y sustantivo:

Además de mi disenso y de mi resistencia a hacer lo que *no-debo* (y ya *no-quiero* tampoco), ¿qué es lo que en términos constructivos, es decir, sustantivos *puedo hacer*? ¿Cuál es, además de mi *oposición*, mi *posición*, esto es, la «acción a favor de» por la que estoy? Estas preguntas sólo pueden ser respondidas de forma constructiva por individuos concretos en contextos concretos, porque realmente la codeterminación del hacer político no es doble sino triple: viene de parte del *deber*, por un lado, y del *querer*, por el otro, y también, por un tercer lado, de la instancia misma del *poder* del ciudadano adscrito a una sociedad de ciudadanos y afiliado a asociaciones con algunos de sus conciudadanos. En cualquier caso, ha de quedar claro que en este último momento, la meta-pregunta por el «¿Qué hacer?» ciudadano, que trata de llegar a una auténtica posición poli(é)tica, arranca ya de las nuevas disposiciones (o actitudes morales y psicológicas) de mi voluntad racional de poder, esas que están tratando de ligar mi *deber* y mi *querer* (como mis capacidades prescriptiva y desiderativa), con mi *poder* (como mi capacidad discursiva, deliberativa y realizativa), que son las que acaban por conformarme una identidad compleja como ciudadano en tanto que individuo público razonable.

El *imperativo de disidencia* y el *imperativo de resistencia* han resultado ser los dos imperativos principales de los ciudadanos en tanto que preferidores razonables. Como se observa, recapitulando, su importancia radica en que suponen una vía racional y razonable de acceso a la pregunta política fundamental: si de lo que *no-debo hacer* por irracional (imperativo de disidencia) puedo pasar a lo que *no-puedo hacer* por irrazonable (imperativo de resistencia), entonces este último imperativo hace factible que el individuo y la sociedad puedan encontrar razones plausibles para justificar algunas respuestas concretas ante sus principales retos. Y que sean aceptadas como justificadas de forma poli(é)tica. Porque la reducción-ampliación de los objetivos de la acción ciudadana es sinónimo de anclaje en la responsabilidad moral y política con la que se aborda aquello que inicialmente pensaba que haría.



Así, lo que finalmente hice como ciudadano, con sus *consecuencias* incluidas, de las que me hago responsable, no se movió sólo entre los meros extremos de la *regla impersonal* –que es un deber abstracto de tipo jurídico– y del *deseo arbitrario* –un querer concreto de corte bélico-crematístico–, sino que pudo ser modulado por la redefinición de mis valores, valores susceptibles de universalización poli(é)tica a partir de criterios públicos de razonabilidad, de cara a la construcción de una ciudadanía poli(é)tizada, pluricultural y plurinacional, es decir, autogobernada.

El «¿Qué hacer?» del ciudadano no es completamente ilimitado, y tampoco está absolutamente determinado. Su libertad se hace de esta manera situada, comprometida y responsable: críticamente resistente al «mal social» y críticamente constructiva del «bien social», esto es, resistente a la *barbarie bélica* y constructiva de la *sociedad civil(izada)* o «comunópolis» (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).

En fin, Javier Muguerza ya no está entre nosotros, y sus interlocutores directos van desapareciendo también. Es tarea de los filósofos y filósofas de la actualidad subirse a sus hombros y continuar desarrollando la filosofía del disenso equitativista. Para terminar recojo lo que decía de forma expresiva (en una nota de este último trabajo que he venido citando) sobre aquel joven Muguerza de los años setenta del pasado siglo:

Aún recuerdo el lento y retardado impacto que me produjo la ardua lectura de «Otra vez ‘es’ y ‘debe’ (Lógica, historia y racionalidad)», en una gruesa copia mecanografiada que el autor [Muguerza] me pasó poco antes de su publicación, o el despiste (y encono) del debate que se realizó en el viejo Seminario de Filosofía de La Laguna de «Últimas aventuras del preferidor racional», textos que habrían de cerrar luego *La razón sin esperanza*. Aprovecho la ocasión aquí para agradecer de forma pública, desde una melancolía no disimulada, el estímulo que para el cultivo de la filosofía de forma no del todo aislada jugó Javier Muguerza en las dos décadas siguientes a su estancia en aquel inolvidable (e irrepitable, ¡ay!) Departamento de Filosofía lagunero (1972-1977) que él ayudó a fundar con la colaboración de muchos, en continuidad con la sorda labor filosófica anterior de Felipe González Vicén y Emilio Lledó, proseguida unos años más por Luis Vega Reñón (P.R.U., «El ciudadano como sujeto de la política», *ibid.*).





Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna

