



## CAPÍTULO SEGUNDO

# LA TEORÍA DEL DISCURSO DE HABERMAS

## I. LA FUNDAMENTACIÓN DE NORMAS Y JUICIOS MORALES

Habermas aborda los problemas teóricos de la moral, de la lengua y de la sociedad de manera conjunta en el marco de una teoría integral de la racionalidad comunicativa. Para el efecto retoma diferentes teorías de la actualidad, tales como la teoría del discurso de Karl-Otto Appel; la filosofía analítica del lenguaje de Austin y Searles; la teoría de los sistemas de Luhmann o, la filosofía de la hermenéutica de Gadamer; por sólo mencionar algunas. Teniendo en cuenta la multitud de teorías heterogéneas en que inspira la teoría del discurso de Habermas, se tratará de abordar la cuestión sobre la fundamentación de las normas y juicios morales.

### *1. La cuestión de la fundamentación de las normas morales en el marco de la teoría de la sociedad*

Al intento de exponer las normas y los juicios morales como capaces de ser verdaderas, le corresponde en la teoría de Habermas, desde un principio, una posición central;<sup>37</sup> en sus obras de

<sup>37</sup> Habermas, Jürgen, “Vorbereitender Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en Habermas, Jürgen y Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main, 1971, pp. 101 y ss.; “Einige bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen”, en Landgrebe, Ludwig (comp.), *Philosophie und Wissenschaft. 9 Deutscher Kongress für Philosophie*, Meisenheim am Glan, 1972, pp. 89 y ss.; Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, 1973, pp. 152 y ss., y Habermas, Jürgen, “Was

juventud ya había propuesto planteamientos teóricos de fundamentación sistemática.<sup>38</sup>

La posición tan importante que juega la fundamentación de las normas morales en la teoría del discurso se puede entender más claramente si nos hacemos conscientes de las tareas que Habermas le asigna a la teoría de la sociedad.

### *A. La teoría de la sociedad como ciencia empírica*

La teoría crítica de la sociedad se plantea una pregunta fundamental: ¿cómo es posible un orden social?<sup>39</sup> La respuesta la proporciona la teoría de la acción comunicativa, la que desarrolla los conceptos sociológicos fundamentales por medio de los cuales se debe explicar la existencia de un orden social. La acción comunicativa comprende aquellas manifestaciones simbólicas, tanto lingüísticas como no lingüísticas, con que los seres humanos “entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar” recíprocamente sus conductas.<sup>40</sup> Según la misma, la vida del ser humano en sociedad se encuentra ligada a una actividad social coordinada que se verifica entre sus miembros. El presupuesto de esta coordinación son las formas de la acción comunicativa, las que se basan en la razón comunicativa. El modelo de la acción comunicativa hace énfasis, como presupuesto para la coordinación de las actividades humanas, en la comunicación dirigida por la comprensión, el entendimiento y el acuerdo. En la acción comunicativa los participantes no se encuentran oriен-

heisst Universalpragmatik?”, en Apel, Karl-Otto (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, p. 174.

<sup>38</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikativen Handel*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 53 y 127, y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., Frankfurt am Main, 1992, pp. 119 y ss.

<sup>39</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, p. 75.

<sup>40</sup> Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1993, p. 453.

tados, en primer lugar por el propio éxito, más bien persiguen sus objetivos individuales bajo la condición de que sus mutuos planes de conducta puedan coincidir entre sí sobre la base de definiciones de situaciones comunes.<sup>41</sup>

El lenguaje es el medio en el que se realiza la coordinación de las actividades humanas en el marco de la acción comunicativa. Las concepciones de Habermas sobre el lenguaje son de especial significación para la teoría de la acción comunicativa. Pues la racionalidad propia del lenguaje no debe desconocer que es posible la comprensión mutua entre los seres humanos.<sup>42</sup>

Los potenciales de racionalidad del lenguaje permiten entender a la comprensión como objetivo del lenguaje. El entendimiento que se encuentra mediado por el lenguaje descansa en actos del lenguaje. Éstos contienen implícitamente las pretensiones de validez de verdad, corrección y veracidad.<sup>43</sup>

Según Habermas, un concepto de racionalidad idóneo debe cumplir con las tres pretensiones de validez mencionadas. Los destinatarios de un acto del lenguaje conciben estas pretensiones de validez como compatibles dentro de convicciones comunes de vida. No obstante, si existen problemas al respecto, eso se resuelve en el nivel del discurso. Decisivo para este nivel del discurso es que éste se ve aligerado en sus pretensiones de solución mediante el ejercicio de fuerza por parte de la conducta y, por lo mismo, las pretensiones de validez que de otra manera se aceptan sin cuestionamientos bien pudieran llegar a ser objeto de un nuevo examen.<sup>44</sup>

La canjeabilidad de pretensiones de validez entre seres humanos que se comunican sucede mediante fundamentos. Ésta se

<sup>41</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1987, t. I, p. 385.

<sup>42</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie ...*, cit., t. II, p. 132.

<sup>43</sup> Habermas, Jürgen, *Handlungen, Nachmetaphysisches Denken...*, cit., pp. 79 y 126, Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 412.

<sup>44</sup> Para la diferencia entre conducta comunicativa y discurso véase Habermas, Jürgen, “Vorbereitender Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en Habermas, Jürgen y Luhmann, Niklas, *op. cit.*, p. 115.

realiza cuando los participantes en el discurso se ven motivados por los fundamentos a tomar posición por un sí. El hacer valer las pretensiones de validez y canjearlas entre sí de esta forma presupone que los participantes en el discurso se reconozcan como iguales y libres. Pues la esperanza de aceptación tal y como se contiene en la pretensión de validez, no tendría sentido si quien la acepta fuera objeto de violencia para manifestar su consentimiento. De esta forma, la aceptación que se encuentra motivada por fundamentos no es susceptible de obtenerse mediante la fuerza.

### *B. La teoría crítica como fuente del conocimiento normativo*

La cuestión teórica de la posibilidad de un orden social es sólo una de las caras de la teoría crítica de la sociedad. La otra es su pretensión normativa. Su objetivo es introducir con una teoría de la comunicación, de una manera segura, los contenidos normativos de la vida humana en sociedad, sin tener que recurrir de manera furtiva al recurso de una filosofía de la historia.<sup>45</sup> Debe ser creada una sociedad en la que realmente sea posible una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia.<sup>46</sup> Para poder alcanzar este fin, la teoría de la acción comunicativa debe desarrollar los fundamentos normativos de la teoría de la sociedad.<sup>47</sup>

La teoría crítica, según Habermas, debe proporcionar una contribución para la solución del problema de un orden social libre y justo, porque dispone de un concepto de racionalidad normativo lleno de contenido. Este concepto de racionalidad proporciona el criterio para valorar las instituciones sociales<sup>48</sup> y permite la identificación y explicación de las patologías sociales de la moderni-

<sup>45</sup> Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, p. 190.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>47</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie...*, cit., t. II, p. 583.

<sup>48</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur...*, cit., Frankfurt am Main, 1989, p. 466.

dad.<sup>49</sup> El rasgo esencial de esta crítica de la sociedad radica en la comprobación de que las decisiones sociales tienen que ser tomadas con ayuda de los mecanismos de comprensión y formación del consenso, en lugar de recurrir a los mecanismos del poder y del dinero. Pues de esta última forma se impediría que la razón comunicativa se desarrolle en sectores en los cuales tendría que desarrollar su poder para producir un orden social justo.

### *C. La teoría de la sociedad como teoría de la evolución social*

Esta reconstrucción ahistórica de los fundamentos del orden social se complementa con una teoría de la evolución social, la que sólo existe como programa. Esta teoría reconstruirá los modelos de desarrollo para las estructuras normativas de una sociedad determinada.<sup>50</sup> Esta teoría debe exponer el paso de sociedades primitivas que se encuentran organizadas con base en relaciones de parentesco, a culturas que se encuentran organizadas como sociedades de clases con un sistema político diferenciado. También deberá considerar el paso de las sociedades desarrolladas premodernas a sociedades capitalistas liberales, incluidas las sociedades capitalistas altamente desarrolladas.<sup>51</sup> Según Habermas, la evolución social muestra dos características, cada una de las cuales sigue una lógica de desarrollo propia. Por una parte, se desarrolla un proceso de conocimiento cognitivo-técnico, por la otra, un proceso moral práctico.<sup>52</sup>

El presupuesto para descubrir diferentes niveles de desarrollo consiste en contar con un criterio o medida común de análisis. Habermas piensa que dicho criterio es la acción comunicativa.

<sup>49</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie...*, cit., t. II, p. 554.

<sup>50</sup> Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1990, p. 35.

<sup>51</sup> McCarthy, Thomas, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, 1980, p. 270.

<sup>52</sup> Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion...*, pp. 11 y 35.

Mientras más elevado sea el grado de emancipación frente al poder, y con ella, la correlativa capacidad para actuar orientada por la comprensión y el acuerdo, será más evolucionada la correspondiente sociedad. Junto a las tareas teóricas consistentes en reconstruir las líneas de desarrollo de los diferentes tipos de sociedad, toma lugar también en el marco de la teoría de la evolución social una intención de carácter práctico. La sociedad actual debe ser estudiada con base en la teoría del desarrollo social. Ésta puede proporcionar los fundamentos de por qué causa en determinadas situaciones los actores eligen determinadas estrategias y normas de acción.<sup>53</sup>

## *2. La teoría moral y sus diferencias con la moral*

Las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico las expone Habermas en el marco de su teoría moral. Ahí prefigura el sentido de las obligaciones morales en el campo de trabajo de la teoría moral. La teoría moral tiene un carácter deontológico, cognitivo, formalístico y universal.<sup>54</sup> Es deontológica en el sentido que la misma no pregunta por valores según los cuales se tuviera que orientar una vida correcta, sino más bien, por las obligaciones morales de obligatoriedad general.<sup>55</sup>

A causa del carácter incondicional de las normas morales y de su ámbito de validez universal distingue Habermas entre normas morales y normas éticas. Esta diferencia corresponde a la separación de los conceptos de lo justo, por una parte, y de lo bueno, por la otra.<sup>56</sup> La búsqueda de lo justo se efectúa con base en preguntas del tipo: ¿qué se debe hacer? En cambio, la búsqueda del bien se plantea con preguntas del tipo: ¿que es bueno para mí?

<sup>53</sup> Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion...*, cit., p. 250.

<sup>54</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 11.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 176.

o, ¿en qué consiste la buena vida?<sup>57</sup> Esta pregunta la responde la ética del bien en el sentido aristotélico.<sup>58</sup> El punto de partida ético quiere dar indicaciones para el éxito en la realización de la vida personal, tomando al bien como algo objetivo que es independiente de las preferencias del sujeto particular. El punto de vista de la justicia es uno entre muchos bienes objetivos. El fundamento para la experiencia de los valores objetivos es que el sujeto queda confinado en relaciones de vida concretas.<sup>59</sup> Habermas sostiene que una ética del bien puede ser realizada con pretensiones de validez objetivas. En consideración de un pluralismo moral justificante de formas y proyectos de vida, los filósofos no pueden dar para el fuero interno instrucciones de validez general sobre el sentido de la vida.<sup>60</sup> Por el contrario, las cuestiones morales sobre la justicia fijan su atención en la fundamentabilidad de las normas morales. La fundamentación racional de las normas exige la superación de las relaciones de vida concretas, pues las convicciones que para el efecto resultan relevantes se tienen que sustituir por un principio moral de tipo formal.

La teoría moral es cognitiva en la medida que intenta demostrar que las cuestiones de justicia pueden ser abordadas y respondidas racionalmente y con eso es posible, en el sentido del conocimiento práctico, la fundamentación de las normas y de las afirmaciones morales. Por eso, las afirmaciones morales pueden ser analizadas con base en una pretensión de validez análoga a la verdad.<sup>61</sup>

La teoría moral es formalista, pues explica lo que significa adoptar el punto de vista moral, sin que sea capaz de evaluar como correcta norma moral alguna con contenido determinado. En la medida que la teoría moral depende del discurso práctico, sus resultados no pueden ser anticipados en el marco de una teo-

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 143.

ría de la moral.<sup>62</sup> Ésta aclara sólo las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico. Por eso, las reglas del discurso no se entienden como obligaciones de conducta con un contenido concreto, sino como una obligación trascendental.<sup>63</sup> La teoría moral sería incapaz para responder la pregunta: ¿por qué ser moral? Ni tampoco puede provocar las motivaciones que conduzcan a la adopción del juicio moral.<sup>64</sup>

La teoría moral es universal, esto es, las explicaciones formales del punto de vista moral que ofrece resultan obligatorias para todos los hombres, sin importar la cultura a la que pertenezcan.<sup>65</sup>

### 3. La teoría moral en el marco de cambio pragmático

La teoría moral debe desarrollar las condiciones bajo las cuales son posibles las normas categóricas válidas. Esto sucede con base en un cambio pragmático<sup>66</sup> —“*pragmatischen Wende*”— cuyas tesis centrales se deben exponer y analizar en sus relaciones con la teoría moral. El cambio pragmático nos lleva a una especial concepción de lo que propiamente significa la verdad, la corrección, la fundamentabilidad y el entendimiento de enunciados. Habermas desarrolla su posición al respecto con base en la denominada pragmática universal —“*Universalpragmatik*”—. Ésta no se relaciona con enunciados del lenguaje, sino más bien, con actos del lenguaje. Éstos se exteriorizan frente a alguien.

Según Habermas, cada acto del lenguaje presupone tres pretensiones de validez: verdad, corrección y veracidad. Estas pretensiones de validez se encuentran unidas implícitamente en el nivel de la acción comunicativa, en los actos del lenguaje que sirven para coordinar conductas. En la medida en que los actores se encuentran

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 46; y Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 113.

<sup>63</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 132.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 185, y Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein...*, cit., p. 119.

<sup>65</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 12.

<sup>66</sup> El concepto de cambio pragmático —*pragmatischen Wende*— puede consultarse en Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 75.

activos en relaciones de vida en donde se compenetran mutuamente, estas pretensiones de validez se ven como canjeables o intercambiables. Cuando dichas pretensiones de validez llegan a ser problemáticas, se tienen que trasladar al nivel del discurso, en donde se tendrá que comprobar su corrección.

Bajo tres aspectos pueden ser rechazadas como inválidas las conductas comunicativas. En primer lugar, en el ámbito de la corrección que el locutor pretende para su conducta con base en un contexto normativo; en segundo término, bajo el aspecto de la veracidad que el locutor reclama para sus expresiones que evocan experiencias de vida subjetivas a las que de manera privilegiada ha tenido acceso; finalmente, bajo el criterio de la verdad que el locutor busca con sus manifestaciones para una afirmación.<sup>67</sup>

Bajo una perspectiva de teoría moral, resulta decisiva la pretensión de corrección. Esta pretensión de validez en forma de pretensión de validez moral, al igual que la pretensión de verdad, es universal. Ella no pretende hacerse valer exclusivamente frente a ciertos hombres, sino más bien exige un asentimiento por parte de cada ser humano. Con esto, se relaciona la pretensión de validez de un discurso ideal en el que pueden participar todas las personas capaces para participar en un discurso.

El objetivo del discurso consiste en que entre los participantes en el discurso se alcance un consenso, esto es, que todos los destinatarios de una pretensión de validez tomen posición frente a ésta con un sí. Para que se pueda alcanzar este entendimiento se tienen que intercambiar las pretensiones de validez hechas valer por medio de sus fundamentos. Para cada pretensión de validez existe una forma de fundamentación específica. Según Habermas, las fundamentaciones que tienen que ser desarrolladas mediante argumentaciones no se pueden hacer valer en vía de un monólogo.

Debido a que la canjeabilidad de pretensiones de validez sólo resulta posible de manera discursiva, la verdad teórica y la corrección de las expresiones normativas no pueden ser objetadas

<sup>67</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie...*, cit., t. I, p. 412.

en forma de un pensamiento monológico. Precisamente sobre eso se construye el postulado de pragmatismo universal, que determina los presupuestos para el sostenimiento e intercambio de pretensiones de validez en las relaciones entre locutor e interlocutor. Si fueran posibles las fundamentaciones monológicas, eso mostraría que las presuposiciones pragmáticas hechas valer no son condiciones irrenunciables de la posibilidad del sostenimiento e intercambio de pretensiones de validez.

Esto aclara que Habermas hable en un sentido amplio de fundamentos y condiciones; no sólo se refiere a los fundamentos que se apoyan en el contenido del acto del lenguaje, sino también a aquellos que se pueden hacer valer para la ejecución de dicho acto del lenguaje. Estos son los fundamentos que coadyuvan al éxito del acto. De esta forma, el acto del lenguaje fracasaría como una orden si quien ordena frente al destinatario careciera del poder de ordenar. Como tal, la orden carecería de significado.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> La concepción de Habermas según la cual el fundamento en un sentido absoluto no sólo tiene que ser hecho valer en el contenido semántico de una expresión, sino que también debe ser considerada la dimensión pragmática entre los oradores, fue propuesta por la teoría del lenguaje que Austin desarrollara de manera muy estrecha con Searle. La teoría del lenguaje sostiene que la descripción de los hechos no es la única, ni mucho menos la función más importante, del lenguaje. Pues por medio del lenguaje se pueden expresar advertencias, cruzar apuestas, hacer promesas, otorgar permisos, etcétera. La característica más importante de esta expresión lingüística es que algo hace el orador con su expresión. Quien, por ejemplo, dice: "yo te prometo", da al mismo tiempo una promesa. Por eso, según Austin, en un acto del lenguaje se tiene que diferenciar entre un acto locucionario, uno ilocucionario y uno prelocucionario. El acto locucionario consiste en la exteriorización de una frase con un significado determinado. La realización de un acto locucionario, significa asimismo, la realización de un acto ilocucionario, esto es, de un acto que uno realiza, entretanto ese alguien dice algo. Así, con la expresión: "yo apuesto, que..." no sólo se lleva a cabo la expresión misma, sino también se lleva a cabo el ofrecimiento de una apuesta. Por su parte, el acto prelocucionario se refiere a los efectos que el orador pretende lograr en otro con su manifestación. El papel ilocucionario que incorpora una manifestación, esto es, si la misma debe ser entendida como advertencia, la petición de un favor, la afirmación de algo, etcétera, se determina por convenciones establecidas. Éstas precisan las reglas que debe seguir

Lo característico de Habermas es haber unido, uno con otro, ambos niveles de la fundamentación, cuando se trata de analizar la validez del acto del lenguaje. Pretensiones de validez en el sentido pragmático tienen un doble significado. Por una parte, se pretende validez para el contenido del acto del lenguaje. Por la otra, se pretende que el acto del lenguaje como conducta sea idóneo para otro. La unión de los fundamentos de ambas categorías, tan diferentes entre sí, sólo resulta plausible en el campo de una teoría consensual de la verdad o de la corrección.

Un consenso no tiene lugar cuando los fundamentos para el contenido de una afirmación no son acertados o, cuando el acto del lenguaje como tal resulta inadecuado o desafortunado. En ambos casos, el destinatario no aceptará la oferta contenida en el lenguaje. Si los conceptos de verdad y de corrección sólo pueden ser aclarados en relación con el concepto del consenso, se debe concluir que se tienen que hacer valer tanto fundamentos para

una manifestación para realizar un acto de ilocución determinado. Si estas reglas se llegaran a violar, el acto del lenguaje pretendido se frustra. También las comprobaciones se pueden frustrar, no resultarán falsas, sino malogradas. Según Austin este sería el caso cuando se hace valer una afirmación sobre un objeto que no existe. Para poder comprobar qué papel ilocucionario juega una manifestación y qué condiciones se deberían cumplir para que ese papel se cumpla, se tiene que considerar la situación del habla. Así, por ejemplo, las comprobaciones se encuentran, al igual que cualquier otro papel ilocucionario, bajo reglas que resultan idóneas para regular el éxito o fracaso de un determinado acto del lenguaje. Por otra parte, manifestaciones como: “reprochar algo a alguien”, “hacer responsable a alguien de algo”, son similares a las comprobaciones que pueden ser hechas valer relativas a la razón o no razón de algo. De aquí deriva Austin la conclusión según la cual las comprobaciones no se pueden diferenciar sustancialmente de los consejos, advertencias, mandatos, etcétera. Tanto en relación con las comprobaciones, como con las advertencias, la pregunta bien se puede plantear en el sentido de si alguien con razón puede comprobar, advertir o dar un consejo. Para esto Habermas ofrece un punto de contacto que hace énfasis en el carácter análogo a la verdad que la pretensión de corrección encuentra unido en las expresiones normativas. En Habermas las reglas que son constitutivas para el papel ilocucionario del acto del lenguaje llegan a ser condiciones de validez de las manifestaciones. Austin, John, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 1979, pp. 29, 36, 110, 117, 120, 156 y 163.

el contenido de las afirmaciones, como para el éxito del acto del lenguaje.

Las condiciones universales para el éxito de un acto del lenguaje se trabajan en una pragmática universal. Estas condiciones aseguran que los participantes en el discurso se tomarán en serio como colegas del discurso, libres y con los mismos derechos. Cuando según una teoría del consenso el mantenimiento de estas condiciones es una parte necesaria del concepto de verdad, este concepto contiene la verdad de las implicaciones morales. Habermas va más allá de esta pretensión, pues no sólo los fundamentos de pretensiones de validez tienen que ser comunicativos, sino también el entendimiento del significado de un acto del lenguaje tiene que presuponer conocimientos sobre cómo las pretensiones de validez que se encuentran ligadas al acto del lenguaje pueden ser intercambiadas unas por otras en un discurso. Esto es, sobre cómo un acto del lenguaje puede ser fundamentado frente a sus destinatarios. Con esto, se une el entendimiento del acto del lenguaje a los presupuestos comunicativos. Esto consiste en una conexión interna entre cuestiones de significación y cuestiones de validez.

El presupuesto para que un locutor se pueda dirigir a otra pretensión de validez, unido a la obligación de exponer fundamentos, es que el destinatario del acto del lenguaje sea visto como capaz para y dispuesto a la argumentación, esto es, en pleno uso de sus facultades mentales y responsable de sus actos.<sup>69</sup> De otra forma, sería un sin sentido hablar con dicho destinatario. Por eso, con cada acto del lenguaje y con las pretensiones de validez universal con que se encuentra unido el mismo, se encuentra también necesariamente ligado el sometimiento a una situación ideal del lenguaje, esto es, la subordinación que hace dependientes a todos los participantes en el discurso, a sus afirmaciones y a sus negativas de pretensiones de validez de las razones formuladas. Sobre la base del fundamento de la pragmática universal, Haber-

<sup>69</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 173.

mas sostiene que, de ninguna forma hay presuposiciones de la argumentación fácticamente rechazables. Éstas son las condiciones de posibilidad del entendimiento, donde el entendimiento se piensa como tarea ineludible de la existencia humana. La teoría moral se aprovecha de estos pensamientos. El principio de universalidad que en Habermas funge como principio moral, debe ser derivable de estas presuposiciones de la argumentación. Para seguir el desarrollo de estas ideas, resulta necesario aclarar lo que Habermas entiende bajo el concepto de entendimiento y, en qué sentido, los presupuestos del entendimiento fácticamente no resultan rechazables.

## II. EL ENTENDIMIENTO COMO *TELOS* DEL LENGUAJE

El objetivo de la ética comunicativa es rastrear los fundamentos de la moral en el lenguaje.

### 1. *El concepto del entendimiento*

La convicción de que el objetivo del lenguaje es el entendimiento<sup>70</sup> es la esencia del concepto del lenguaje. Es el principio del esfuerzo en el análisis del contenido normativo de las ideas expresadas en el lenguaje y en las comunicaciones del entendimiento.<sup>71</sup> Enseguida estudiaremos lo que se entiende bajo el concepto de entendimiento.

<sup>70</sup> Habermas, Jürgen, "Sprechakttheoretische Erläuterung zum Begriff der kommunikativen Rationalität", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1996, p. 72; Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung...*, cit., p. 18; Habermas, Jürgen, *Vorstudien und...*, cit., pp. 73 y 497; Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, p. 173; Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 75; Habermas, Jürgen, *Theorie...*, cit., t. I, p. 387, y Habermas, Jürgen, "Diskussionsbeitrag", en Oelmüller, Willi (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn, 1978, p. 156.

<sup>71</sup> Habermas, Jürgen, *Dialektik...*, cit., p. 185.

### A. *La dimensión pragmática del concepto del entendimiento*

Habermas hace énfasis en la dimensión pragmática del lenguaje, concibiendo al respecto el concepto del entendimiento como un concepto tripartito. El entendimiento significa entenderse con alguien sobre algo.<sup>72</sup> De esta forma, el entendimiento no existe cuando el interlocutor comprende el significado de un acto del lenguaje. Más bien, sería necesario que el locutor y el interlocutor alcancen una coincidencia; sin embargo, ésta no debe ser sólo una coincidencia casual y fáctica que pudiera descansar en un malentendido o en el ejercicio de cualquier forma de violencia. Por el contrario, el concepto del entendimiento en Habermas hace referencia a un tipo de entendimiento que se fundamente en razones racionales y motivadas.<sup>73</sup> Con esto, el concepto de entendimiento es un concepto normativo,<sup>74</sup> porque sólo un consenso que se alcance en vía de un discurso donde se cumplan las reglas del discurso puede dar lugar a un entendimiento en el sentido de la teoría de Habermas. Por eso, el entendimiento sólo existe cuando el consentimiento en relación con las pretensiones de validez de un acto de lenguaje se fundamenta en exclusiva en razones de buena calidad. Las pretensiones de validez de la verdad y de la corrección, son pretensiones de validez universales. Ellas se intercambian mediante el consentimiento de todos los participantes potenciales del discurso. En la idea del entendimiento va implícita la evocación a la universalidad.<sup>75</sup> El entendimiento sobre

<sup>72</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 123.

<sup>73</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 114.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 65, y Habermas, Jürgen, “Vorbereitender Bemerkung zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en Habermas, Jürgen y Luhmann, Niklas, *op. cit.*, p. 123.

<sup>75</sup> Habermas distingue entre un simple acuerdo y el entendimiento, entre el uso del lenguaje orientado por el acuerdo y aquél que se encuentra orientado por el entendimiento. Esto corresponde a la diferencia entre razones independientes del actor y razones relativas del actor. Esta diferencia es relevante para la discusión en la medida en que se puede hablar en relación con imperativos, manifestaciones intencionales, avisos, etcétera. Para la verdad de las manifes-

la idea de corrección de normas sólo es posible debido a que se acepta que existen razones universales, esto es, que las normas y su legitimidad pueden ser sujetos de un conocimiento objetivo y en consecuencia, deben ser entendidos con una pretensión de aceptación generalizada.<sup>76</sup>

Si quisieramos saber debido a qué causas se alcanza un entendimiento, se puede decir que las pretensiones de validez de la verdad, de la corrección y de la veracidad, que se encuentran unidas con cada acto del lenguaje orientado por el entendimiento, corresponden a tres diferentes referencias del mundo: a un mundo objetivo, a un mundo social común y; a un mundo subjetivo.<sup>77</sup> En consecuencia, se puede alcanzar un entendimiento sobre la existencia de objetos, sobre la legitimidad de reglas que regulan las relaciones interpersonales y sobre las experiencias subjetivas de un orador.

Sobre la cuestión relativa a la pregunta: *¿cómo se puede alcanzar el entendimiento?*, se puede decir que el entendimiento se alcanza mediante el intercambio o canje de pretensiones de validez que se encuentran unidas a cada acto del lenguaje orientado por el entendimiento. Esto sucede mediante la expresión de razones que se desarrollan y refinan en el proceso argumentativo. La coincidencia que descansa en razones es una coincidencia por discernimiento.<sup>78</sup> Según cuáles sean las pretensiones de validez que deben ser intercambiadas, los procesos argumentativos se desenvuelven de manera diferente. Así, la fundamentación de afirmaciones meramente descriptivas significa la comprobación de la existencia de hechos. Por otra parte, la fundamentación de afirmaciones normativas implica la comprobación de la aceptabilidad de conductas y de normas de conducta. Asimismo, la fundamentación de manifestaciones expresivas trata de la compro-

taciones y de la corrección de las normas morales se permanece en el concepto de entendimiento, en el sentido de la consecución de un entendimiento mutuo.

<sup>76</sup> Velasco Arroyo, Juan Carlos, *op. cit.*, p. 55.

<sup>77</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, *cit.*, p. 149.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 65.

bación de la transparencia de las representaciones de la propia experiencia. Finalmente, las expresiones explicativas se refieren a la comprobación de lo que las expresiones simbólicas han producido conforme a la regla.<sup>79</sup>

#### *B. El concepto de entendimiento en el marco del planteamiento general*

El concepto del entendimiento es un concepto clave de la teoría de la moral, de la teoría de la argumentación, de la teoría de la racionalidad, de la teoría de la conducta y de la teoría de la sociedad. En el marco de la teoría de la conducta y de la teoría de la racionalidad, Habermas distingue dos tipos de conductas sociales: la conducta comunicativa y la conducta estratégica. Ambos tipos de conducta se excluyen mutuamente, esto es, una conducta es o bien comunicativa, o bien estratégica.<sup>80</sup> Estos tipos de conducta corresponden a dos tipos diferentes de enfoques de un actor, esto es, de un enfoque orientado por el entendimiento o, de un enfoque orientado por el éxito. El enfoque orientado por el entendimiento se caracteriza por el hecho de que el actor se compromete en la interacción con otros seres humanos, pues intenta conseguir de ellos el acuerdo racional motivado para su acto del lenguaje. El enfoque estratégico se distingue por la influencia mutua de los actores que interactúan según objetivos racionales.<sup>81</sup> Habermas supedita ambos tipos de conducta a dos diferentes tipos de coordinación de las conductas. El problema de la coordinación de las conductas consiste en la cuestión sobre cómo por lo menos dos actores en la interacción pueden coordinar sus planes de conducta, de tal forma que alguien pueda ligar, sin conflicto, sus conductas con conductas del ego y, en todo caso, evitando los riesgos de

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>81</sup> *Idem*.

un fracaso de la interacción.<sup>82</sup> La coordinación a través de conductas estratégicas es una coordinación a través de una situación de intereses. Asimismo, encontramos en la acción comunicativa la coordinación a través de un entendimiento normativo.<sup>83</sup>

En el nivel de la teoría de la sociedad, en la que se aborda teóricamente el problema sobre cómo es posible un orden social, ambos tipos de conductas y ambos tipos de mecanismos de coordinación de las conductas corresponden a la diferencia entre sistema y mundo de vida.<sup>84</sup> Las sociedades modernas se entienden como sistema y como mundo de vida.<sup>85</sup> La unidad del mundo de vida descansa en la integración social que sintoniza las conductas de los participantes con base en mecanismos de entendimiento. De esta forma, se lleva a cabo la reproducción simbólica de las estructuras del mundo de vida de la cultura, de la sociedad y de la personalidad.<sup>86</sup> Además, existe la integración del sistema que se realiza sobre los mecanismos sistémicos. La coordinación de las conductas descansa sobre los medios de dirección correspondientes al dinero y al poder. Los mecanismos del mercado son los ejemplos estándar de este caso.<sup>87</sup> El sistema con los subsistemas Estado y sociedad garantiza la reproducción material de la sociedad general.

Habermas vincula el nivel teórico de la sociedad y de las conductas con la teoría moral.<sup>88</sup> La coordinación de conductas con

<sup>82</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., 1996, p. 144.

<sup>83</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 382.

<sup>84</sup> Para Habermas el concepto de “mundo de vida” integra las diversas esferas regidas por la “acción comunicativa” que se articulan en torno a tres núcleos estructurales: a) cultura, b) sociedad y c) personalidad. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 405.

<sup>85</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. II, p. 180.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>88</sup> La relación estrecha entre teoría de la moral, por una parte, y teoría de la sociedad y teoría de la conducta, por la otra, se enfatiza en especial por Weyma Lübbe en su obra: *Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen uns Institutnsanalyse bei Max Weber und seiene Kritikern*, Tübingen, 1993, p. 72.

base en el entendimiento sólo tiene efecto en la *praxis* cotidiana, en la medida y en la forma en que los actores de expresiones con reconocimiento general puedan ir más allá del mundo objetivo, del mundo social y del mundo subjetivo. Este consenso es, en muchas formas, quebradizo. Cuando se rechaza por un actor una pretensión de validez, los participantes tienen ante sí la elección, o bien para cambiar a una conducta estratégica, o bien de reproducir el consenso perdido por medio de la argumentación. De esta forma, la argumentación bien puede ser entendida como una continuación reflexiva de las conductas orientadas por el entendimiento por otros medios.<sup>89</sup> La teoría de la argumentación expone las condiciones que tienen que cumplirse para alcanzar un entendimiento mediante argumentaciones. Para este efecto, cobran una especial significación las condiciones pragmáticas que, ante todo, nos colocan en una situación tal que nos permita hacer valer pretensiones de validez frente a otros e intercambiarlas con los mismos. Nosotros disponemos de un conocimiento intuitivo, preteórico sobre lo que significa hacer valer pretensiones de validez frente a otros, e intercambiar con ellos las mismas. Este conocimiento previo intuitivo contiene los recursos con base en los cuales Habermas construye sus principios morales. Sobre esta base reconstruye Habermas la fundamentación trascendental pragmática de este principio moral.

### C. ¿Qué significa el telos del lenguaje?

En el presente apartado nos avocaremos a analizar al entendimiento como *telos* u objetivo del lenguaje. En la multitud de relaciones en que se encuentra el concepto del entendimiento incide esta tesis sobre todas las partes del planteamiento de Habermas. Dicha tesis sostiene, por una parte, que el entendimiento y el lenguaje no se encuentran en una relación exterior objeto-

<sup>89</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des..., cit.*, t. I, p. 48.

medio-relación.<sup>90</sup> El entendimiento no es el objetivo que persigue el actor o locutor con su lenguaje, como si él pudiera elegir cualquier otro objetivo, pues el entendimiento se encuentra indisolublemente unido con el lenguaje. El fenómeno del lenguaje sólo puede ser entendido en consideración a un entendimiento auténtico. El entendimiento es la función fundamental que cumple el habla. El sentido del habla consiste evidentemente en lo que se quiere entender sobre algo, por lo menos, un locutor y su interlocutor.<sup>91</sup> Aquí viene en consideración el hecho de que nadie puede elegir entre la alternativa de utilizar o no al lenguaje como medio del entendimiento. Si lo vemos en general, en efecto, deberíamos concluir que se pueden hacer valer actos del lenguaje para objetivos de engaño o de opresión, sin embargo, mediante los mismos no se puede partir la conexión interna entre lenguaje y entendimiento. Uno sólo podría elegir entre posibilidades alternativas. De esta manera, sería posible plantearse diferentes vías como alternativas. El entendimiento, según Habermas, no se puede plantear como alternativa frente al no entendimiento. La posibilidad para elegir entre la conducta comunicativa y la estratégica es abstracta, pues sólo se basa en una perspectiva causal del propio actor. Desde la perspectiva de la forma de vida a la que el actor pertenece, esta posibilidad de la conducta no se encuentra a libre disposición.<sup>92</sup> En consecuencia, esta unidad indisoluble entre lenguaje y entendimiento caracteriza el uso del lenguaje movido por el entendimiento como un modo original del uso del lenguaje, frente al que el uso del lenguaje orientado por las consecuencias y el entendimiento indirecto se comporta

<sup>90</sup> Habermas, Jürgen, "Entgegnung", en Honneth, Axel y Joas, Hans (comps.), *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1986, p. 364.

<sup>91</sup> Habermas, Jürgen, "Vorbereitender Bemerkung zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en Habermas, Jürgen y Luhmann, Niklas, *op. cit.*, p. 114 y McCarthy, Thomas, *op. cit.*, p. 326.

<sup>92</sup> Habermas, *Moralbewusstsein...*, *cit.*, p. 111 y Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen...*, *cit.*, p. 488.

de manera parasitaria.<sup>93</sup> Con esto, se habla de dos aspectos; el lenguaje orientado por el entendimiento es, a partir de puntos de vista normativos, preferente frente a cualquier otro tipo del lenguaje. Pero también se habla en el nivel empírico, en donde se puede diferenciar más claramente el lenguaje orientado por las consecuencias, del lenguaje orientado por el éxito.

Las presuposiciones pragmático-formales del entendimiento representan idealizaciones que en situaciones prácticas no pueden ser realizadas. De esta forma, la publicidad del acceso al discurso; la participación equitativa en el mismo o la falta de violencia para hacer valer puntos de vista bajo condiciones empíricas, jamás se podrán realizar en términos absolutos. Según Habermas, los participantes en el discurso se deben someter a estas condiciones contrafácticamente. De esta forma, lo inteligible se limita con el campo empírico.<sup>94</sup> El contenido normativo, al que se hace alusión con las presuposiciones idealizadas de las conductas orientadas por el entendimiento, encuentra una correspondencia en la aceptación contrafáctica de los actores y locutores empíricos, los que tienen que comprometerse en la realización de esta aceptación en su concreta situación del lenguaje. El “aún no” de las presuposiciones idealizadas encuentra su contraparte en el “ahora sí” del sometimiento contrafáctico no rechazable. De esta forma, Habermas superará la contraposición no mediada entre el mundo sensible y el mundo inteligible.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Habermas, Jürgen, *Zeitschrift für...*, cit., p. 595 y Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, t. I, p. 388.

<sup>94</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysches Denken...*, cit., 1988, p. 55 y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 20.

<sup>95</sup> La mediación de los elementos normativos y fácticos viene en consideración cuando Habermas señala que el hiato entre lo inteligible y lo empírico se mitiga en una tensión que se hace notoria en el poder fáctico del sometimiento contrafáctico dentro de la misma praxis comunicativa cotidiana. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., pp. 20, 25 y 156.

#### D. *Resumen*

Si se consideran los contextos en los que el concepto de entendimiento juega un papel fundamental, bien podemos diferenciar dos líneas fundamentales. En primer lugar, se puede decir que el concepto de entendimiento cumple una función explicativa. De esta manera, el concepto de la acción comunicativa debe aclarar en qué forma los actores hacen coincidir sus diferentes planes de conducta y cómo de aquí resulta posible un orden social permanente. En segundo término, el concepto de entendimiento lleva a cabo una función normativa. En general, se reconocen cuatro diversas funciones que en la teoría moral resultan de vital importancia.

En primer término, desde un punto de vista normativo, el entendimiento es un objeto de valoración, en la medida en que se concibe como digno de preferencia frente a otras formas de las conductas que no se encuentran orientadas por el entendimiento.

En segundo lugar, el entendimiento funciona como una medida de la valoración, cuando por ejemplo, se intenta llevar a cabo una valoración de una situación empírica de la sociedad moderna. Haciendo uso de esta medida de valoración, Habermas diagnosticará la patología social de la sociedad moderna. El concepto de entendimiento proporciona también la medida de valoración para la idoneidad del constructo teórico. Así, expondrá Habermas como unilateral el concepto de acción de un modelo de acción teleológico, normativo o, dramatúrgico, si se le compara con el concepto de acción comunicativa. Esto debido a que éstos, en razón a su entendimiento limitado del lenguaje, resultan incapaces para comprender la relación tridimensional con el mundo.<sup>96</sup>

En tercer lugar, el concepto de entendimiento es también una fuente de valoraciones. La idea del entendimiento que va unida a la lengua incluye contenidos normativos que se comprenden en el principio moral.

<sup>96</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 142.

Finalmente, el concepto de entendimiento trae también consigo la falta de alternativa de las conductas y el lenguaje orientados por el entendimiento. A causa de la relación insoslayable entre lengua y entendimiento, no es éste un objetivo que pudiera ser elegido al arbitrio.

## 2. *Los diferentes tipos de falta de alternativa*

Uno de los puntos centrales de la teoría de Habermas es la afirmación de que existen presuposiciones imprescindibles de la argumentación, cuya carencia de alternativa se evidencia en el marco de una pragmática formal. El potencial de racionalidad cimentado en estas presuposiciones debe ser expresado en el principio moral.

### A. *El concepto de falta de alternativa en diferentes contextos*

Habermas utiliza el concepto de falta de alternativa en diferentes contextos con diversos significados.<sup>97</sup>

#### a. *La falta de alternativa de las reglas del discurso*

Las reglas del discurso, como argumentaciones explícitas de la argumentación, no dejan alternativa para los discursos auténticos orientados por el entendimiento; son constitutivas para la argumentación auténtica. La consecuencia es que la regla del discurso según la cual: “cada locutor sólo debe sostener, lo que él mismo cree”, no sólo vale aquí y allí, sino de manera inevitable para cualquier argumentación posible.<sup>98</sup> Se trata de la identificación de reglas sin las que el juego de la argumentación no fun-

<sup>97</sup> Gebauer, Richard, *Letzte Begründung. Eine Begründung der Diskurstheorie von Jürgen Habermas*, München, 1993, p. 74.

<sup>98</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 100.

ciona. Si alguien quiere argumentar sin ellas, no podrá encontrar ninguna regla o principio equivalente.<sup>99</sup>

### *b. La falta de alternativa para la argumentación*

La falta de alternativas de las reglas del discurso para la sustanciación de discursos no implica aún la falta de alternativa de una praxis argumentativa dirigida por el entendimiento. Según Habermas, no existe forma de vida sociocultural alguna que por lo menos de manera implícita, no sea establecida por medio de una continuación de la acción comunicativa con medios argumentativos.<sup>100</sup>

### *c. La falta de alternativa de la acción comunicativa*

A efecto de que la falta de alternativa de las argumentaciones no quede como una simple aceptación *ad-hoc*, Habermas intenta apoyarla a través de otra tesis de falta de alternativa. La praxis argumentativa no puede ser elegida a placer, debido a que cada hombre como tal se encuentra colocado en una praxis cotidiana de la acción comunicativa de la que no puede huir. Tampoco el escapista consecuente puede huir de la cotidianeidad de la praxis comunicativa, sino por el contrario, permanece preso de las presuposiciones de dicha praxis, las que por lo menos en parte, son idénticas a las presuposiciones de la argumentación.<sup>101</sup>

## *B. ¿Qué significa la falta de alternativa?*

El concepto de falta de alternativa significa, por una parte, que los seres humanos no tienen la posibilidad de elección, sobre si quieren vivir en relaciones de acción comunicativa o no

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 105, y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, *cit.*, p. 110.

<sup>100</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, *cit.*, p. 110.

<sup>101</sup> *Idem*; Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, *cit.*, p. 194.

lo quieren; sobre si quieren argumentar o no. Ellos no pueden decidir abandonar las relaciones intersubjetivas orientadas por el entendimiento. Un intento que alguien emprendiera para vivir permanentemente fuera del entendimiento conduciría al suicidio o a alguna patología mental.<sup>102</sup> El objetivo del entendimiento no se encuentra a disposición de los actores y de los oradores. Con el objetivo de la argumentación no nos podemos comportar tan arbitrariamente como lo hacemos con objetivos contingentes de la conducta. Este objetivo se encuentra entretejido con formas de vida intersubjetiva de sujetos capaces de actuar y de hablar en tal manera, que los seres humanos no nos podemos poner libremente dichos objetivos, ni tampoco eludirlos.<sup>103</sup>

Mucho menos elegibles son las condiciones que deben ser cumplidas para que se pueda hablar de una argumentación auténtica del habla. Cada orador sabe intuitivamente que una argumentación supuesta no es una argumentación seria si se violan las correspondientes condiciones.<sup>104</sup>

Por otra parte, el concepto de falta de alternativa hace referencia a una relación trascendental. Las reglas del discurso y las reglas de la situación ideal del lenguaje son las condiciones de posibilidad de auténticas argumentaciones. Por eso, las reglas del discurso no son comparables con las reglas morales. Las presuposiciones generales y pragmáticas que colocan a los participantes en una situación tal que los hacen entrar en argumentaciones, de ninguna manera tienen el carácter de obligaciones de conducta. Más bien, las mismas tienen el carácter de una necesidad trascendental.<sup>105</sup>

Además, el concepto falta de alternativa hace referencia al hecho que cada orador, siempre y cuando participe en una argumentación auténtica, de manera necesaria se somete y lleva a cabo idealizaciones, que cumplen las condiciones de la situación ideal

<sup>102</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 110.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>104</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 161.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 132.

del lenguaje. Un ejemplo de tales idealizaciones son las reglas a que se subordinan todos los participantes en un diálogo para usar las mismas expresiones con idéntico significado.<sup>106</sup> También vale como ejemplo el caso sobre cómo se hacen valer las pretensiones de validez universal con las que se superan las conexiones concretas en que se encuentran las expresiones que se hacen valer en un discurso.<sup>107</sup> Otros ejemplos de tales idealizaciones nos los brindan el sometimiento del público al acceso al discurso, la subordinación de participantes con derechos iguales al discurso o, de ellos a la renuncia a ejercer violencia por las tomas de posición de los otros.<sup>108</sup> Estas idealizaciones se resumen en el concepto de una situación ideal del lenguaje. Estas tesis según las cuales cada orador debe llevar a cabo dicha idealización y; cada orador se debe someter a la situación ideal del lenguaje, cuando entra en argumentaciones, tienen en la filosofía de Habermas diferente fuerza. En la forma más débil, Habermas se preocupa por la comprobación de la no reprochabilidad fáctica de las presuposiciones de la argumentación.<sup>109</sup> Debido a que la auténtica argumentación es una continuación de la acción comunicativa en el nivel del discurso y debido a que la praxis de la argumentación se encuentra limitada internamente por nuestras formas de vida socioculturales, la comprobación de la no reprochabilidad fáctica se encuentra bajo la reserva de la constancia de esta forma de vida. Nosotros no podemos descartar de antemano que dicha forma de vida se modifique. Sin embargo, eso quedará como una alternativa vacía, pues no podríamos imaginarnos un cambio sustancial de nuestra forma de vida sin una “ciencia ficción” que sustituya a los seres humanos por zombis.<sup>110</sup> El énfasis en la no reprochabilidad fáctica, parecería en una primera consideración de la decisión contingente del orador, como si condujera a la con-

<sup>106</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysches Denken...*, cit., p. 55.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>108</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 161.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 194.

clusión que el orador quisiera o no jugar el juego de la argumentación conforme a las reglas postuladas por Habermas. Más bien, Habermas coloca la permanencia de dichas reglas bajo las condiciones de la subsistencia de nuestra forma de vida sociocultural. Ésta se caracteriza por la idea del entendimiento que le exige al orador considerarse a sí mismo como libre y como igual. Esta racionalidad comunicativa se encuentra incorporada como subyugada en las formas existentes de interacción.<sup>111</sup> Habermas se niega a descartar de antemano la posibilidad de cambio de estas formas de vida. No obstante, estima que eso sería una alternativa vacía de significado.

Por el contrario, la afirmación de la falta de alternativa se fortalece cuando se sostiene que la constancia de las formas de vida es inevitable. Con ello no se permite más la pérdida de la idea del entendimiento y se considera que la misma sería una alternativa sin sentido. Así actúa Habermas cuando sostiene que el objetivo del entendimiento se encuentra entrelazado con las formas de vida intersubjetivas de los sujetos capaces de actuar y de hablar, de tal forma que no podemos libremente ni ubicarnos dentro de ellas, ni tampoco evitarlas.<sup>112</sup>

Con base en estas reflexiones, todavía no sería posible aclarar que el orador cuando entra en argumentaciones se tiene que someter a las reglas del discurso. Las reglas del discurso formulan condiciones generales simétricas, que cada orador competente que opina haber entrado en una argumentación tiene que suponer como suficientes.<sup>113</sup> Cada orador que quiere participar en una argumentación auténtica, más que cumplir las reglas del discurso por sí mismas y ciegamente, como si le fueran impuestas desde afuera de él mismo, debe hacerse a la idea de que cualquier destinatario del acto del lenguaje debe observar dichas reglas en todo

<sup>111</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur...*, cit., p. 488.

<sup>112</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 104.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 99.

caso y más como condición de posibilidad de un diálogo que como un principio de orden externo del lenguaje.

### *C. La función de la tesis de la falta de alternativa en la teoría moral*

La tesis de la falta de alternativa debe ser adecuada para refutar una serie de reproches que se han hecho valer en contra de la fundamentación trascendental pragmática del principio moral y en contra de la capacidad de ejecución del principio moral.

#### *a. El reproche de la dependencia cultural del principio moral*

La tesis de Habermas de la existencia de un principio moral que resulta válido para todos los seres humanos ha dado lugar al reproche de la dependencia cultural. Según esta tesis, el principio moral sería una apresurada generalización de las instituciones morales de nuestra propia cultura occidental.<sup>114</sup>

Por el contrario, la tesis de la falta de alternativa del entendimiento de Habermas nos conduce al campo en que se encuentran enraizadas las estructuras del lenguaje mismo y de las que el ser humano, como esencia capaz de lenguaje, no puede escapar. Es tarea de la fundamentación pragmática universal comprobar que, hay presuposiciones inevitables de la argumentación y que éstas tienen un contenido normativo que se encuentra explicitado en términos teórico-morales.

#### *b. Decisión en lugar de reconocimiento*

En contra de las pretensiones de una ética cognitiva, se sostiene que los principios y normas morales no son un objeto apropiado

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 87.

do para el conocimiento. De esta forma, los principios morales no serían conocidos, sino más bien, reconocidos. Y este reconocimiento descansa en una decisión de los seres humanos.<sup>115</sup> Sin embargo, de acuerdo con Habermas podemos saber lo que debemos hacer debido a que podemos reconocer que en el lenguaje de uno con el otro se encuentran incorporadas relaciones de reconocimiento universal a las que recurre el principio moral.

c. *El reproche de la falacia naturalista*

La tesis según la cual los seres humanos siempre se encuentran unidos en relaciones de entendimiento y que esto sólo tiene que ver con la reconstrucción de los contenidos racionales de la praxis cotidiana, hace levantar la sospecha de la falacia naturalista.<sup>116</sup> Según ésta no se debe derivar a partir de una premisa del “ser” una conclusión del “deber ser”. Esto debido a que, como lo planteara David Hume, los juicios normativos, esto es, deónicos y evaluativos, no se pueden fundamentar deductivamente más que en otros juicios normativos.<sup>117</sup> Habermas incurre en la falacia naturalista de Hume cuando quiere derivar el principio moral a partir del hecho de la praxis cotidiana en que viven y se interrelacionan los seres humanos. No obstante, Habermas hace frente a esta crítica al sostener que en su teoría, el hecho empírico de las conductas orientadas por el entendimiento y de los oradores se usa sólo como objeto de demostración para la prueba de la idea del entendimiento, no en cambio, como fundamento deductivo para la inferencia del principio moral. Lo realmente importante

<sup>115</sup> Así por ejemplo: Keuth, Hebert, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, p. 352.

<sup>116</sup> Gebauer, Richard, *Letzte Begründung. Eine Begründung der Diskurstheorie von Jürgen Habermas*, München, 1993, p. 156 y Keuth, Hebert, *Zeitschrift für...*, cit., p. 350.

<sup>117</sup> Trapp, Reiner, *Nicht-klassischer Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1988, p. 59 y Kutschera, Franz, *Grundlagen der Ethik*, Berlin-Nueva York, pp. 29 y 198.

es la comprobación de la falta de alternativa del entendimiento que debe ser llevada a cabo con medios trascendental-pragmáticos, más no con medios empíricos.

d. *El reproche del círculo*

Al intento de reconstruir un contenido normativo del lenguaje y un núcleo racional del habla, se le reprocha recargar el concepto de lenguaje y de acción comunicativa con un contenido normativo preciso, el que después se desarrolla con medios pragmáticos formales.<sup>118</sup> A este reproche responde Habermas reconstruyendo en términos pragmático formales presuposiciones normativas y materiales de la argumentación.

e. *El reproche del regreso al infinito*

Se le reprocha a Habermas que en su intento de reconducir el principio moral al contenido normativo de las reglas del discurso plantea la pregunta: ¿en qué se fundamentan las reglas del discurso? Debido a que, conforme a la conclusión de la falacia naturalista una fundamentación empírica se encuentra descartada desde un principio, tiene que encontrarse como principio un fundamento normativo material con un contenido cierto, el que a su vez se tenga que fundamentar.

Habermas pretende evitar el regreso al infinito demostrando que las reglas del discurso se legitiman como irrefutables. Esto descarta la necesidad de una fundamentación extra, pues las exigencias de fundamentación mismas sólo pueden ser fundamentadas bajo el supuesto, de que se ponga en duda la cuestión de la fundamentabilidad.

<sup>118</sup> Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Stuttgart, 1993, p. 169.

*f. El reproche del abismo entre el orador y la conducta<sup>119</sup>*

Habermas quiere demostrar que el principio moral, que es un principio para la valoración de conductas, se puede inferir a partir de presuposiciones de la argumentación. El reproche radica en que las reglas del lenguaje del uno con el otro, no obstante que son reglas inevitables de la argumentación auténtica, no posibilitan una conclusión que permita actuar fuera del discurso, según dichas reglas de respeto mutuo. Habermas pretende refutar este reproche mediante la comprobación de que las conductas comunicativas de la praxis cotidiana se encuentran obligadas por la idea del entendimiento. De esta forma, el discurso sólo es una prolongación de la acción comunicativa.

*g. El reproche de la definibilidad discrecional  
del concepto de la argumentación auténtica*

En contra de la tesis de que existen reglas constitutivas de la argumentación auténtica se hace valer el reproche consistente en que dichas reglas se cambian y se eligen libremente.<sup>120</sup> Habermas responde a esta crítica haciendo énfasis en la inevitabilidad de las reglas del discurso.

*h. El reproche de la renunciabilidad a la libertad  
y a la igualdad*

Cuando se sostiene que se requiere el consentimiento de los criterios de valoración para determinar si una norma es válida desde un punto de vista moral, entonces bien se podría concluir que los seres humanos disponen de sus derechos de libertad y de igualdad, y que bien podrían renunciar a los mismos aunque sea

<sup>119</sup> Sobre esta refutación véase: Trapp, Reiner, *Nicht-klassischer Utilitarismus...*, *cit.*, p. 112.

<sup>120</sup> Keuth, Hebert, *op. cit.*, pp. 334 y ss.

de manera parcial. Por el contrario, Habermas muestra que el consentimiento fáctico de todas las normas que contradigan la idea del entendimiento, no puede garantizar la validez de las normas morales de igualdad de derechos y de libertad, toda vez que la idea del entendimiento no se encuentra disponible.

Este reproche de la elección demuestra la posición tan importante de la tesis de la falta de la alternativa y sus múltiples posibilidades de aplicación. En el siguiente capítulo se desarrollará y se criticará con más detalle la tesis de la falta de alternativa.

#### *D. Resumen*

Bien se pueden diferenciar cinco problemas de la falta de alternativa. En primer lugar, las reglas del discurso no se encuentran sujetas a alternativa en el sentido de que ellas son constitutivas para una argumentación auténtica.

En segundo término, en la realización de la argumentación no existe para los oradores alternativa sobre si desean o no someterse a la situación del lenguaje ideal.

En tercer lugar, tampoco existe una alternativa para la argumentación. Nadie se puede mantener aislado de la argumentación por un largo plazo.

El cuarto problema consiste en que no existe alternativa para la acción comunicativa. Sólo sobre la acción comunicativa es posible la reproducción simbólica del mundo de vida. Nadie puede elegir abandonar por largo tiempo la praxis comunicativa cotidiana, sin destruirse a sí mismo.

Finalmente, el objetivo del entendimiento se encuentra unido indisolublemente con el lenguaje y con la acción comunicativa. No existe posibilidad de elección alguna para decidirse en favor o en contra del objetivo del entendimiento.

### 3. *La falta de alternativa de las reglas del discurso*

Un caso de aplicación del concepto de falta de alternativa muy importante lo constituye la afirmación en el sentido que existen presuposiciones de la argumentación no refutables. Según Habermas, las reglas del discurso que implican a las presuposiciones universales válidas, son constitutivas para argumentaciones auténticas. Un diálogo que desestime dichas reglas no sería capaz de producir una argumentación verdadera. Estas reglas definen lo que se debe entender bajo el concepto de una situación ideal del diálogo. En la situación del diálogo ideal, todos los participantes tienen los mismos derechos, no existe violencia ni desde adentro ni desde afuera y prevalecen los mejores argumentos. La situación ideal del lenguaje sistemáticamente descarta distorsiones de la comunicación.<sup>121</sup> Esto es posible en la medida en que, para todos los participantes en un discurso está dada la elección y ejecución de actos del lenguaje y de una simétrica repartición de las oportunidades.<sup>122</sup> Sobre cuáles reglas pragmáticas caracterizan en lo particular la situación del lenguaje ideal, Habermas no ha escrito nada concluyente, sino solamente lo ha dejado planteado. En sus publicaciones relativamente recientes, Habermas distingue las siguientes reglas del discurso pragmático:

- 1) A todo sujeto que sea capaz de hablar y actuar le está permitido participar en discursos.
- 2) A todo sujeto le está permitido problematizar cada afirmación.
- 3) A todo sujeto le está permitido introducir sus afirmaciones en un discurso.
- 4) A todo sujeto le está permitido exteriorizar sus puntos de vista, deseos y necesidades.

<sup>121</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973, p. 255.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 255.

5) A ningún sujeto le está permitido ejercer violencia, ni desde adentro, ni desde afuera del discurso, para impedir el ejercicio de sus derechos previstos en los párrafos (1) y (2).<sup>123</sup>

Si las reglas del discurso deben ser apropiadas como fundamento para las afirmaciones de la obligatoriedad general y de la no superación o evasión del principio moral, no deberían ser arbitrariamente definibles.

#### *A. La autocontradicción performativa*

El medio argumentativo con el que Habermas quiere explicitar cuáles son las presuposiciones en las que se fundamenta de manera necesaria la argumentación, es la exposición de la autocontradicción performativa. Al respecto, el pensamiento fundamental es que, un orador S que niega argumentativamente las condiciones fundamentales de la argumentación cae en una autocontradicción, pues niega condiciones fundamentales de las que él mismo se tiene que valer para poder ponerlas en tela de juicio.

<sup>123</sup> Habermas no establece que las reglas del discurso se hayan enumerado de manera completa. En una publicación anterior, Habermas había caracterizado a la situación del lenguaje ideal señalando que: 1. todos los participantes potenciales de un discurso deben tener una oportunidad igual de utilizar actos del lenguaje comunicativos, de tal forma que puedan en todo momento iniciar discursos y plantear tesis y antítesis, preguntas y respuestas. 2. Todos los participantes en el discurso deben tener las mismas oportunidades para hacer valer aclaraciones, afirmaciones, recomendaciones, justificaciones, explicaciones y para problematizar, fundamentar o, refutar pretensiones de validez, de tal manera que no se sustraiga ningún punto de vista durante la tematización y la crítica. 3. En el discurso sólo se autorizan oradores que como actores tengan las mismas oportunidades para utilizar actos del lenguaje representativos, esto es, de traer en consideración sus puntos de vista, intenciones y sentimientos. 4. En el discurso sólo se admiten oradores que como actores tengan las mismas oportunidades para utilizar actos del lenguaje regulativos, esto es, para ordenar, contradecir, permitir y prohibir, dar y cumplir promesas, rendir y pedir cuentas. Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit. pp. 97-99 y Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en (Fahrenbach, Helmut,) op. cit., p. 255.

Esta figura de la argumentación hace uso, en cierta forma, de la intuición, según la cuál no existe un pensamiento y una argumentación sin presupuestos. Cada persona que plantea una pregunta, o una duda, tiene que saber discutir, esto es, participar en un proceso argumentativo; tiene que conocer las reglas y presupuestos fundamentales de la argumentación, a las que según Habermas pertenecen, sobre todo, las reglas pragmáticas. Lo que Habermas espera demostrar con esta figura de la argumentación, es la no refutabilidad de determinadas condiciones y reglas.<sup>124</sup> Cada persona que participa en una praxis argumentativa tiene que aceptar y se tiene que involucrar en estas condiciones. Para ella no existe alternativa. La falta de alternativa significa que para nosotros dichas condiciones fácticamente son inevitables.<sup>125</sup>

a. *La autocontradicción performativa en el marco del cambio pragmático*

De manera introductoria debe ser repensada la autocontradicción performativa en su relación con el cambio pragmático. Al respecto, podemos mencionar seis reflexiones fundamentales. En primer lugar, el sentido de la verdad y de la corrección consiste en que las pretensiones de validez correspondientes que se hacen valer según una comunidad de comunicación ideal, se intercambian entre sí. Esto sucede mediante la expresión de fundamentos.

En segundo lugar, los fundamentos de cualquier afirmación o negación sólo pueden ser comprobados en el marco de discursos. Su objetivo es alcanzar un consenso. Un consenso no se puede alcanzar cuando los fundamentos resultan insuficientes, o cuando los actos del lenguaje en que se presentan estos fundamentos fracasan. Esto sucede cuando los participantes en el discurso a los que dichos actos se dirigen no son tomados en serio o no son

<sup>124</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 105.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 140.

reconocidos. A una persona que se le desprecia en esta forma se le niega el entendimiento.

En tercer término, el inicio de un discurso exige que los participantes en la argumentación sean reconocidos como socios serios de un diálogo. Lo que esto propiamente significa se desarrolla en las presuposiciones reconstruidas de la argumentación.

En cuarta posición encontramos que, estos presupuestos fundamentales de argumentaciones auténticas no son reglas de un tipo tal que, pudieran ser establecidas simplemente mediante consensos. Más bien, en ellas se articulan obligaciones de las cuales nadie como ser humano puede desligarse.

En quinto lugar, quien cuestione verbalmente estas obligaciones que van implícitas en las presuposiciones no refutables de la argumentación, requiere para llevar a cabo este cuestionamiento recurrir a una argumentación y por lo mismo, con esto cumple el núcleo normativo de las correspondientes obligaciones.

Finalmente, debido a que el refutador verbal niega estas presuposiciones de la argumentación, pero como argumentador las realiza al mismo tiempo, incurre en una autocontradicción normativa. El refutador, en cierta forma, se malentiende a sí mismo.

*b. Las características especiales de la autocontradicción performativa*

La realización concreta de la prueba de presuposiciones ineludibles debe ser expuesta con base en un ejemplo que el mismo Habermas ofrece. En especial, nos debemos preguntar en qué tipo de relatos se presentan contradicciones y de qué tipo de contradicciones se habla. Habermas menciona como ejemplo una presuposición reconstruida, la regla (R): “cada orador sólo debe sostener lo que él crea”.<sup>126</sup> La negación de esta regla representa una autocontradicción performativa. La refutación de (R) nos llevaría, según indica Habermas, a la afirmación (A): “Yo he con-

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 98.

vencido a H valiéndome sólo de una mentira que es P”.<sup>127</sup> La afirmación (A) es, según Habermas, una paradoja semántica.<sup>128</sup> Pues la semántica del concepto “convencer” prescribe que un convencer se complemente con fundamentos convincentes, y a la vez prohíbe, complementarse mediante el convencimiento con base en mentiras. No obstante, sólo existe esta contradicción semántica cuando con base en una correspondiente convención se presupone que el significado de afirmar exige que algo sólo puede ser sostenido con base en fundamentos.<sup>129</sup> Esta contradicción en el nivel semántico no agota, sin embargo, la significación de lo que se opina cuando se habla de autocontradicción performativa. Para aclarar debido a qué causa el enunciado (A) es una paradoja semántica, se tiene que considerar el nivel pragmático. De esta forma, se debe superar la condicionalidad de la contradicción semántica, la que consiste en que el concepto de convencimiento sólo se define en una forma determinada y por lo mismo, sólo es dependiente de cómo quieren entender los participantes en la argumentación dicho concepto.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>128</sup> *Idem*.

<sup>129</sup> Sólo a esta contradicción semántica se refiere Lenk, a cuya figura argumentativa hacer valer Habermas una petición de tolerancia. Lenk concluye que las reglas de consecuencias lógicas de cada crítica racional como tales, sirven de fundamento, y por lo mismo, frente a dicha crítica no pueden ser superadas. Esto debido a que, dichas reglas sólo son explicaciones de esta idea de una crítica racional y por eso se encuentran acopladas por definición a esa idea. La idea de la crítica racional y de sus instituciones son entendidas por nosotros. No calificaríamos como crítica racional lo que no resulta de acuerdo con dichas reglas. Las reglas y las ideas, o las instituciones, se encuentran acopladas mutuamente mediante convenciones lingüísticas y en términos de la convención se encuentran unidas de manera necesaria. De forma clara aquí descansa la concepción de Lenk de la unión necesaria entre crítica racional y la validez de las reglas lógicas, con base en una convención que afirma que la crítica racional tiene que presuponer como condición *sine qua non* la validez de las reglas lógicas. Esta concepción se encuentra en una contraposición clara con la teoría de Habermas que quiere demostrar que, con las reglas del discurso no sólo se trata de convenciones. Lenk, Hans, “Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 24, 1970, p. 204; Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit. pp. 100, 105, 140.

Si el cambio, un desvío, solamente radicara entre lo que el orador quiere hacer y lo que debe hacer, según las reglas de la argumentación en que se basa, entonces no se derivaría nada para la validez de las reglas. La contradicción entre lo que uno quiere hacer y lo que debe hacer no es ninguna autocontradicción performativa. Una autocontradicción consiste, sólo cuando aquél que en el acto del lenguaje se expresa y con esa conducta anuncia una determinada voluntad de querer participar en una argumentación y de querer observar las reglas que son constitutivas para la argumentación y, a la vez, exterioriza expresamente su deseo de no querer sujetarse a dichas reglas.

Esta contradicción es a primera vista una contradicción en el querer. Si uno acepta su voluntad de participar en argumentaciones, no se puede evitar que se renuncie a abandonar la voluntad de sólo afirmar sobre lo que uno mismo está convencido, pues sólo de esta forma se puede evitar la contradicción en la voluntad. En una apreciación más concreta debemos notar que esta contradicción es en la voluntad, una contradicción entre una voluntad que ha introyectado un “deber ser” y un querer práctico. Formulada la autocontradicción de S queda de la siguiente forma: “Yo sostengo —y con eso se me impone de manera definitiva la obligación de sostener sólo aquello de lo que yo mismo me encuentro convencido— que p; sin embargo, yo refuto que a mí sólo me está permitido sostener aquello de lo que yo mismo me encuentro convencido”.<sup>130</sup> Por eso, la autocontradicción performativa consiste en que el orador S se someta a una obligación mediante la conducta que lleva a cabo al plantear una afirmación, no obstante que expresamente asegura que no se encuentra constreñido por dicha obligación. Mejor dicho, S no estima que no quiere cumplir con lo dispuesto en la obligación, por el contrario, dice que no se somete a la misma. Esta contraposición entre lo

<sup>130</sup> Esta no es la formulación de Habermas. El plantea: “yo he convencido a H mediante una mentira que es P”. Con esta expresión S refuta de manera indirecta la regla R; sin embargo, nada cambia en el resultado cuando S refuta la regla R de manera directa.

que alguien quiere hacer y lo que él mismo quiere hacer, es por sí misma irrelevante, no representa contradicción alguna. No representa contradicción alguna asegurar que como participante en la argumentación sólo se deben afirmar las tesis de cuya verdad existe un pleno convencimiento, aunque lo que realmente quiere es mentir. Una autocontradicción sólo surge cuando la obligación no solamente pretende tener validez y efectividad frente a la voluntad desde afuera, sino cuando ella misma es parte interna de la voluntad.

Tampoco este paso resulta suficiente. No significa aún contradicción alguna en la voluntad cuando alguien dice: “yo sólo debo decir, con base en una obligación a la que me someto, aquello de lo que yo mismo me encuentro convencido. Sin embargo, no me someto a dicha obligación y manifiesto algo que es una mentira”. Si la autovinculación de la voluntad puede ser eludida en todo tiempo por un acto de decisión personal, quedaría descartada una contradicción en la voluntad. Por eso, la autovinculación de la voluntad debe ser ineludible e irrenunciable. Por este camino va Habermas cuando asegura que todo sujeto, debido a su esencia humana, se encuentra obligado por los presupuestos de la argumentación y de la comunicación.

Como punto importante de la autocontradicción performativa resulta que el orador S se ve constreñido por una obligación que resulta inherente a su voluntad, sin embargo, niega expresamente dicha obligación. Por eso, resulta de vital importancia para el análisis de la contradicción performativa considerar esos dos niveles. Por una parte, el nivel de lo que S efectivamente realiza cuando lleva a cabo una conducta lingüística y; por la otra, el nivel de lo que conscientemente quiere y expresa.<sup>131</sup> La autocontradicción surge debido a que un orador niega una regla, y con ella, la obligación que la misma lleva implícita; sin embargo, en dicha negación hace valer la pretensión de validez de dicha regla.

<sup>131</sup> Por esta causa Habermas insiste con bastante énfasis en la doble estructura del habla. Habermas, Jürgen, “Was heisst Universalpragmatik?”, en Apel, Karl-Otto (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, p. 225.

Las presuposiciones que se muestran por medio de la autocontradicción performativa, y que no pueden ser refutadas, no son presuposiciones lógicas o semánticas de la argumentación, si no se refieren al éxito del acto del lenguaje en la argumentación. El éxito, en este sentido, se relaciona con la pregunta sobre cómo un participante en el discurso se tiene que comportar frente otros participantes para que se produzca un acto del lenguaje argumentativo. La contradicción performativa se basa en la violación a esta regla. La esencia de la contradicción preformativa es que, alguien se encuentra sometido a una obligación que no se puede negar y que en su calidad de argumentador siempre ha reconocido, no obstante que refuta verbalmente dicha obligación.

## *2. Crítica a la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa*

Este argumento de la autocontradicción performativa no es convincente. No es adecuado hacer valer la prueba de las presuposiciones irrefutable. Para evaluar el peso específico de la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa requerimos construir un caso en el que el argumento tenga que fracasar, para que así quede claro a qué se debe dicho fracaso. Habermas no quiere presionar desde afuera la búsqueda de esta supuesta autocontradicción, debido a que piensa que su reconstrucción de presuposiciones es falible.<sup>132</sup> Tendría que haber casos, en los cuales se utilice incorrectamente la autocontradicción performativa. Aceptando que un orador S1 tome como regla del discurso la regla R, debe sostener que, dicha regla R correspondería a su conocimiento intuitivo según el cual cada orador tiene que introducir, por respeto a sus interlocutores, cada acto del lenguaje con reverencia.

Si nos preguntamos por los términos de la obligatoriedad de la regla R, el orador S1 emprenderá la tarea de comprobarle al es-

<sup>132</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., 1992, p. 125.

céptico que se encuentra implicado en una disputa con R en una autocontradicción performativa. Esta autocontradicción por parte de otro orador S2, establecería desde el punto de vista del orador S1: “Yo (S2) sostengo —y me someto con esto a la obligación de introducir cada afirmación con reverencia— que, yo mismo sin embargo, refuto que a mí sólo me está permitido sostener algo, si yo previamente he manifestado mi reverencia”. Por su parte, S2 revirará contra dicho argumento afirmando que sólo existiría una autocotadicción, si la obligación que se encuentra entre los guiones tuviera el carácter de inevitable. Esta obligación no se podría justificar con el conocimiento intuitivo de S2 sobre lo que él piensa es un argumentación exitosa. Ambos oradores tienen diferentes conocimientos intuitivos sobre lo que significa la argumentación. Con esto es posible alcanzar una posición conclusiva. S1 quiere constatar frente S2 una autocontradicción performativa, pues desde la perspectiva de S1 y, bajo el ámbito de su conocimiento intuitivo, todo orador se somete de manera forzosa a la obligación de observar la regla R.<sup>133</sup> De aquí se sigue que desde una perspectiva estrictamente formal, cada regla puede ser hecha valer como una regla irrefutable, de tal forma que un orador S2 a la luz del conocimiento de S1 incurre en una autocontradicción si S2 refuta dicha regla. Con esto, sería posible construir una autocontradicción performativa.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> Scheit señala la dependencia de lo que se denomina como presupuesto pragmático universal de la argumentación, en relación con lo que se ve como argumentación auténtica, cuando precisa que la plausibilidad de la reconstrucción universal pragmática es determinar de manera relativa conclusiones teóricas. Debido a que los criterios de valoración de esta estructura conceptual fundamental dependen de la perspectiva del mundo y de los seres humanos, no hay en tales discusiones sobre el conocimiento teórico un paradigma generalmente aceptado, de tal forma que lo que es para uno algo exteriormente plausible, bien podría ser trivial para el otro. Scheit, Hebert, *Wahrheit. Diskurs. Demokratie. Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit*, Freiburg/München, 1987, p. 290.

<sup>134</sup> En esta dirección se plantea la crítica de Alberts a Kuhlmann. Según éste, el argumento de la autocontradicción performativa es evidente, con total independencia sobre como se caracterice esa regla en lo particular. Kuhlmann, Alberts, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, 1982, p. 78.

Sin embargo, una autocontradicción performativa surge también cuando un correspondiente conocimiento material es tomado como obligatorio y, por lo mismo, el sujeto se somete al mismo.<sup>135</sup> Por esto, es por lo que el conocimiento intuitivo utiliza el argumento de descarga, según el cual es el oponente quien hace valer una autocontradicción performativa. Esto tampoco es cuestionado por Habermas, pues opina que para poder eliminar autocontradicciones tenemos que apelar al preentendimiento intuitivo, con el que presuntamente cada sujeto capaz del lenguaje y de la acción, entra en argumentaciones.<sup>136</sup> El poder de esta figura de la argumentación de la autocontradicción performativa es limitado. Con ella, no es posible distinguir un conocimiento previo auténtico de un supuesto conocimiento previo intuitivo. Se tiene que partir del hecho que un conocimiento previo que se hace valer, es un auténtico conocimiento previo. Pues también se pueden construir autocontradicciones performativas tomando como base un conocimiento previo intuitivo no auténtico. Por esto, es por lo que la autocontradicción performativa es sólo un medio de representación con el que se hace explícito un conocimiento previo intuitivo; sin embargo, ese medio se encuentra a disposición, tanto del proponente como del oponente, que recurren a diferentes conocimientos previos intuitivos. Ellos se inculpan mutuamente por haber incurrido en dicha contradicción.

La cuestión decisiva para el éxito del argumento es, por esto, la siguiente: ¿cómo se puede diferenciar un auténtico conocimiento previo de un supuesto conocimiento previo? Esta cues-

<sup>135</sup> Por eso asegura Keuth que el argumento trascendental pragmático es circular. Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen, 1993, p. 317.

<sup>136</sup> No obstante, Habermas mismo parece ser de la idea de que la autocontradicción performativa es suficiente para llevar a cabo la delimitación entre un conocimiento previo auténtico y uno no auténtico. Las presuposiciones pueden ser identificadas en la forma en la que uno le hace evidente a aquél que refuta reconstrucciones hipotéticas ofrecidas, que ha incurrido en una autocontradicción performativa. Habermas, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 100.

tión es muy importante, debido a que este conocimiento previo intuitivo, de alguna forma, debe ser infalible.

Habermas propone un examen empírico indirecto para comprobar si las reconstrucciones del conocimiento intuitivo previo resultan ciertas.<sup>137</sup> Él se imagina un examen de este tipo con base en la teoría psicológica de Kohlberg sobre el desarrollo moral. Esta teoría pretende comprobar empíricamente los diferentes niveles jerárquicos consecutivos del desarrollo moral.<sup>138</sup> La validez de la reconstrucción filosófica del conocimiento previo intuitivo será problemática si se evidencian como inutilizables las reconstrucciones filosóficas según las relaciones de aplicación de las teorías empíricas.<sup>139</sup>

Como siempre, cuando uno quiere valorar las posibilidades de un examen de ese tipo, procede a establecer que por medio de esta prueba indirecta no puede ser alcanzado el fin fundamental de Habermas. Esto debido a que la falta de alternativa, la no refutabilidad del conocimiento previo reconstruido, no se puede afirmar si el examen empírico debe corroborar la reconstrucción filosófica. Sin importar el número de pruebas empíricas que se hagan valer, bajo este supuesto jamás se podría descartar que en el futuro nuevos exámenes empíricos nos proporcionaran elementos que pudieran refutar los presupuestos irrefutables. Por lo mismo, para la comprobación de la falta de alternativa sólo se deben tomar en cuenta argumentos trascendentales.<sup>140</sup>

Otra posibilidad de formular un criterio de delimitación entre conocimientos previos intuitivos auténticos y no auténticos, nos

<sup>137</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit. pp. 41 y 108, y Habermas, Jürgen, “Replik auf Einwände”, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1989, p. 49.

<sup>138</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 49.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>140</sup> Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder...*, cit., p. 320; Trapp, Reiner, *Nicht-klassischer Utilitarismus...*, cit., p. 174; Gebauer, Richard, *Letzte Begründung...*, cit., p. 126 y Apel, Karl-Otto, “Falsibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztabegründung”, en Apel, Karl-Otto (comp.), *Forum für Philosophie. Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, 1987, p. 211.

la ofrece la Teoría de la Acción Comunicativa. La esperanza de contar con un criterio tal, se encuentra justificada cuando Habermas afirma que las presuposiciones de las argumentaciones, por lo menos de manera parcial, se identifican con las de la praxis cotidiana de la comunicación.<sup>141</sup> La Teoría de la Acción Comunicativa tiene por objeto desarrollar los conceptos fundamentales de un modelo de conducta, por medio de los cuales pueda ser analizado el potencial racional de cada praxis cotidiana en el marco del concepto del entendimiento. El concepto de la Acción Comunicativa no se obtiene empíricamente, pues el tipo de la conducta orientada por el entendimiento no se encuentra en manera alguna como el caso normal de la praxis comunicativa cotidiana.<sup>142</sup> Como ejemplo de las presuposiciones inevitables de las conductas orientadas por el entendimiento, menciona Habermas que los participantes se tienen que reconocer mutuamente como responsables de sus actos y que, ellos saben cómo orientarse por pretensiones de validez y cómo diferenciar entre diferentes pretensiones de validez.<sup>143</sup> Así queda claro que estas presuposiciones, que corren paralelas a las de la argumentación, se encuentran contenidas en el concepto de la acción comunicativa como parte analítica integrante. Por eso, este concepto no puede ser utilizado como instrumento de delimitación entre supuestas y auténticas presuposiciones, porque el concepto de acción comunicativa siempre se hace valer como un conocimiento previo intuitivo auténtico.

### 3. *El conocimiento previo intuitivo*

Las reflexiones anteriores evidenciaron la relación tan estrecha entre la figura de la argumentación, de la autocontradicción performativa y la teoría de la autocontradicción performativa.

<sup>141</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit. p. 110.

<sup>142</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 198.

<sup>143</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 87.

Este conocimiento previo es lo que en el marco de la reconstrucción pragmática universal debe ser traído al concepto y cuya presunta ineludibilidad ofrece la base para la comprobación de la autocontradicción performativa. Así, como la autocontradicción performativa fue inadecuada para mostrar la irrefutabilidad de las presuposiciones de la argumentación, tampoco la teoría del conocimiento previo intuitivo resulta idónea para el efecto. Este conocimiento previo es un conocimiento de lo que propiamente significa el entendimiento auténtico y de lo que persigue el mismo. Según Habermas, cada hombre dispone de un conocimiento previo de ese tipo, pues cada ser humano de manera inevitable vive en una praxis cotidiana que aunque en la mayoría de las veces en forma oculta, siempre se encuentra impregnada de la idea del entendimiento. Este conocimiento intuitivo no es falible, más bien sólo las propuestas de reconstrucción son defectibles.<sup>144</sup>

Visto sistemáticamente, el conocimiento previo intuitivo se encuentra en una relación estrecha con el sometimiento a la situación del lenguaje ideal. En el conocimiento previo intuitivo se anticipa lo que se llama entendimiento auténtico y cómo se conforma una vida común entre hombres según la idea del entendimiento. Así, se trae a la memoria con el concepto previo intuitivo un tema que en los capítulos posteriores será de vital importancia para la subordinación con respecto a la situación ideal y para el concepto de interés general, nos referimos a la limitación de una perspectiva utópica normativa frente a una perspectiva fáctica orientada por presupuestos empíricos. El conocimiento previo intuitivo es un conocimiento de las condiciones que tienen que ser cumplidas en una situación ideal del lenguaje. Debido a que, a cada orador le tiene que estar dado este conocimiento —aún y cuando él mismo no esté en forma explícita a disposición—, este ideal normativo se encuentra incorporado en la facticidad de la

<sup>144</sup> Habermas, Jürgen, “Was heisst Universalpragmatik?”, en Apel, Karl-Otto (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, p. 193, y Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 107.

praxis cotidiana. En razón que Habermas se mantiene firme en que el conocimiento previo intuitivo es condición de posibilidad de cada comunicación, son efectivos los contenidos utópicos normativos de la situación del lenguaje ideal.

#### *A. El conocimiento previo intuitivo en el marco de la teoría consensual de la verdad*

Junto con las mencionadas deficiencias de la falta de un criterio para delimitar el conocimiento previo intuitivo auténtico del no auténtico, cabe mencionar que el concepto de conocimiento previo intuitivo nos conduce a otros diversos problemas. En primer lugar, no se puede hacer compatible con la teoría consensual de la verdad. El conocimiento preteorético no puede ser asegurado de manera consensual, ni creado en el proceso discursivo. Esto debido a que, para un consenso en el sentido de Habermas, no resulta suficiente que todos sepan lo mismo. Por el contrario, se exige que todos juntos alcancen un consenso. Sin embargo, para eso es necesario que el objeto con el que se relaciona el conocimiento sea temático. Por definición, este no es el caso de un conocimiento preteorético intuitivo. Más bien, este conocimiento es de un tipo cuya verdad no tiene que ser asegurada consensualmente.<sup>145</sup> Según Habermas, esto es en cierta forma infalible y se encuentra más allá de aquella formación de consensos. Las presuposiciones intuitivas de la argumentación son el fundamento de toda argumentación. Cuando, sin embargo, este conocimiento es verdadero con toda independencia de consensos y de discursos, tampoco resulta necesario demostrar este conocimiento en

<sup>145</sup> Cuando y mientras se argumenta, los participantes se ven en la necesidad de subordinarse recíprocamente a las condiciones de una situación ideal del lenguaje. No se necesita alcanzar un consenso sobre estas condiciones. Habermas hace énfasis en que el mismo no proporciona fundamentación alguna del conocimiento intuitivo. Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 105. Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1990, p. 331.

un procedimiento argumentativo. Con esto Habermas remite a un concepto de verdad, que en contra de lo que sostiene la teoría del consenso, no se encuentra en una relación interna con el concepto de consenso. Más tarde, mostraremos que la Teoría del Consenso consiste en explicitar la significación del concepto de verdad, por medio del concepto de consenso.

### *B. El problema de la coincidencia entre el conocimiento previo intuitivo y el conocimiento previo explicitado*

El concepto de conocimiento previo intuitivo se basa en presupuestos que resultan análogos a los que el mismo Habermas somete a una fuerte crítica, bajo el nombre de Teoría de la Correspondencia de la Verdad. Él le critica a esta teoría que puede conducir a una autocontradicción lógica.<sup>146</sup> De las reflexiones de Habermas, no queda claro en qué consiste precisamente esta autocontradicción lógica. De acuerdo con su punto de vista, la Teoría de la Correspondencia considera a la verdad como el concepto de todos los hechos. Éstos son sólo el correlato de expresiones verdaderas y por eso no son independientes de estas expresiones. La coincidencia buscada por la Teoría de la Correspondencia entre enunciados y hechos fracasa, debido a que lo que debe ser alcanzado con la coincidencia no está dado en sí, sino que más bien, sólo puede ser considerado como una medida dependiente del lenguaje.<sup>147</sup> La supuesta autocontradicción sería vista en que

<sup>146</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schultz*, Pfullingen, 1973, p. 216.

<sup>147</sup> Beckermann interpreta este argumento de Habermas al sostener que, las teorías realistas de la verdad la definen como relaciones entre realidad y expresión; sin embargo, no se encuentran en la posibilidad de explicar suficientemente lo que se debe entender bajo el concepto de realidad, pues no es viable aclarar, sin contar con el recurso de la verdad de los enunciados, lo que se debe entender bajos frases tales como: “el caso es”, o bien, “x es el caso”. Beckermann, Ansgar, “Die realistische Voraussetzungen der Konsenstheorie von J. Habermas”, en *Zeitschrift für...*, cit., vol. 3, 1972, p. 64.

los teóricos de la correspondencia, por una parte, tendrían que pretender adquirir un punto de vista fuera del mundo, para de allí poder tomar un acceso directo al mundo. Por otra parte, debido a que no se puede huir de las condiciones de posibilidad del conocimiento, este lugar, libre de un punto de vista, no está disponible.

Este problema, resulta también de gran importancia para los teóricos del consenso. En lugar del problema de la coincidencia entre enunciados y mundo, se coloca la coincidencia entre el conocimiento previo intuitivo y el conocimiento explícito reconstruido. El conocimiento intuitivo previo se encuentra dado de manera forzosa y necesita ser reconstruido por el conocimiento explícito en forma de una copia o reproducción. Para poder comprobar que existe una coincidencia entre los conocimientos implícitos y el saber explícito, Habermas tuvo que ir más allá de los límites del conocimiento explícito, para así poder obtener un acceso no mediado del conocimiento previo intuitivo. Este paso lo dio Habermas, al afirmar que el conocimiento intuitivo previo es infalible. Si el conocimiento previo intuitivo está diferenciado sólo en forma de un conocimiento explícito proposicional y si el conocimiento explícito es falible, Habermas se encuentra sólo en posibilidad para conocer, a partir del punto de vista de la falibilidad, conocimientos explícitos, más no para conocer algo sobre la infalibilidad del conocimiento previo.

Una dificultad análoga surge de la afirmación consistente en que, todos los seres humanos disponemos del mismo conocimiento previo intuitivo. ¿Cómo puede saber Habermas que diferentes seres humanos en diferentes latitudes del mundo disponen de manera necesaria del mismo conocimiento previo intuitivo?; y por otra parte, ¿si él ha tenido acceso a este conocimiento previo intuitivo sólo a partir de un conocimiento explícito y falible? La afirmación según la cual el conocimiento previo intuitivo es para todos los seres humanos uno sólo, presupone que Habermas reconoce este conocimiento intuitivo previo, sin tener que recurrir al recurso del conocimiento falible explícito. Pues para poder afirmar la unidad del conocimiento previo para todos los seres

humanos por igual, tiene que saber previamente cómo se encuentra constituido el conocimiento previo intuitivo mismo.

#### *4. La teoría del significado pragmático formal*

Otra forma para acceder al fundamento de la falta de alternativa de las reglas del discurso, la ofrece la teoría del significado pragmático formal.

##### *A. La conexión interna entre significado y validez*

Habermas plantea la existencia de una conexión interna entre el significado y la validez, cuando considera que nosotros entendemos un acto del lenguaje cuando sabemos lo que lo hace aceptable.<sup>148</sup> La cuestión del significado es la cuestión de lo que significa entender una manifestación simbólica. Las significaciones se encuentran incorporadas en conductas, instituciones, palabras, documentos, etcétera.<sup>149</sup> Por su parte, la cuestión sobre la validez se relaciona con la pregunta sobre si las pretensiones de validez con las que se encuentran ligados de manera necesaria todos los actos del lenguaje pueden ser hechas valer de manera legítima. Aceptable resulta todo acto del lenguaje si remite a un potencial de fundamentos. Éstos se desarrollan en argumentaciones que presuponen una comunicación entre orador y oyente. En las argumentaciones se hacen valer pretensiones de validez que se canjean mediante la expresión de fundamentos. Por su parte, las pretensiones de validez se encuentran unidas con conductas del lenguaje y se dirigen a oyentes. Éstas exigen una toma de posición con un “sí” o con un “no”. Para Habermas, el fundamento significa que, la expresión de un orador frente a un oyente debe ser fundamentada. Sin la consideración de esta relación orador-oyente-fundamentación,

<sup>148</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 400 y Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 127.

<sup>149</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 165.

tal y como ella se toma en el concepto del discurso, se pierde el sentido del fundamento.

El pensamiento fundamental de las reglas del discurso con base en la teoría del fundamento es el siguiente. Para poder entender la significación de un acto del lenguaje en su total magnitud, tendríamos que preguntarnos si las pretensiones de validez que se encuentran unidas al acto del lenguaje pueden ser canjeadas con fundamentos. Debido a que un tal canje sólo resulta posible en el marco de discursos reales, son imprescindibles las reglas del discurso para el entendimiento del significado de un acto del lenguaje. En virtud de que dicho canje sólo es posible con otros participantes en el discurso, una fundamentación monológica queda descartada. En un ejemplo de Habermas se ilustra este caso: una azafata le da la indicación a un pasajero para que deje de fumar. Éste entiende la indicación sólo si él: (a) conoce las condiciones bajo las que un destinatario puede producir el objetivo deseado; (b) conoce las condiciones bajo las que el sujeto puede tener fundamentos convincentes para sostener como válida, esto es como normativamente justificada, una exigencia con un contenido concreto y las condiciones ataún a la aceptación de estas mismas pretensiones de validez.<sup>150</sup> La azafata quiere darse a entender frente al pasajero para comunicarle que tiene que dejar de fumar. Para esto, dicho pasajero deberá ser llevado, mediante la manifestación de fundamentos, a una actitud racional motivada que provoque en él la convicción, en el sentido que tiene que dejar de fumar.

Entender el significado de una expresión quiere decir la forma en que puede ser utilizada una expresión para alcanzar el objetivo del entendimiento sobre algo en el mundo subjetivo, objetivo o social. Es en este sentido como Habermas sostiene que, entender una expresión significa cómo alguien se puede servir de su expresión para darse a entender con alguien sobre algo.<sup>151</sup> La afirma-

<sup>150</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 405.

<sup>151</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., pp. 81 y 128.

ción sobre una conexión interna entre cuestiones de significación y cuestiones de validez se basa en la premisa según la cual el objetivo del entendimiento es lenguaje. El entendimiento de la significación de un acto del lenguaje en su sentido más amplio, exige comprobar si resulta posible alcanzar un entendimiento. Debido a que éste sólo puede ser alcanzado mediante la observación de las reglas del discurso, dichas reglas son imprescindibles para la comprensión del significado. En razón también de que el entendimiento sólo es posible mediante el canje o intercambio de pretensiones de validez, en una teoría del significado debe ser considerado de manera necesaria el nivel pragmático. Las universalidades pragmáticas son las condiciones de posibilidad del entendimiento del significado de los actos del lenguaje.

Esta conexión pragmática-formal se cuestiona por una teoría de la semántica formal como la de Ernst Tugendhat.<sup>152</sup> Según dicha teoría, las frases asertivas e intencionales sin menoscabo de su significado, desnudan a sus presuposiciones pragmáticas y se utilizan monológicamente. Dichas frases sirven primariamente al pensamiento y no a la comunicación.<sup>153</sup> Por eso, desde el punto de vista de la teoría semántica, las cuestiones de validez sólo pueden ser decididas con base en las reglas internas del fuero interno. De esta forma, la fundamentación de las expresiones no se relaciona con una comunidad de comunicación.<sup>154</sup> Las interrelaciones de aplicación de las expresiones se sustituyen por una pragmática empírica organizada. Habermas rechaza enfáticamente una semántica formal de este tipo. Si ésta fuera correcta, también sería devastadora para la tesis de la falta de alternativa de las reglas

<sup>152</sup> Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976.

<sup>153</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit. p. 79.

<sup>154</sup> Tugendhat establece que los criterios de validez de las oraciones enunciativas empíricas están contenidas en las reglas de verificación, que aclaran su significado. Verdad y verificación son conceptos semánticos. El uso de reglas relevantes no es nada conforme con la esencia de la comunicación. Tugendhat, Ernst, "Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik", en Tugendhat, Ernst, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, p. 116.

del discurso, que por su esencia son reglas pragmáticas. Pues así, sería posible aclarar la significación de los actos del lenguaje y la fundamentación de las expresiones sin recurrir a las reglas del discurso pragmáticas.

Sin embargo, los argumentos con los que Habermas apoya su teoría de la significación y de la fundamentación comunicativa, no son sólidos a nuestro juicio. Él establece que no es posible una prueba monológica de los enunciados, debido a que existe un único pensamiento en las proposiciones, y este único pensamiento es finalmente una forma derivada del pensamiento discursivo y, por eso, son también solamente posibles los fundamentos de los enunciados de manera comunicativa. También el pensamiento aislado en proposiciones no es sólo en el sentido transitivo de carácter discursivo.<sup>155</sup> Pues con él, el pensador aislado puede ponderar los pros y contras de los fundamentos. Dicho pensador tiene que asimilar en su pensamiento los roles de la argumentación del proponente y del oponente como una relación comunicativa.<sup>156</sup> Al respecto, también es correcto que, en la prueba de las hipótesis, argumentos y contrargumentos tienen que ser valoradas las unas con las otras. Sin embargo, lo que resulta erróneo es que los roles del proponente y del oponente se deben representar —en cada caso idealmente— por diferentes personas imaginarias. No obstante, resulta suficiente examinar los contrargumentos. Resulta irrelevante si estos contrargumentos se defienden por otra persona.

No sería comparable la situación del diálogo conformada en un monólogo interno con la situación de la comunicación, tal y como Habermas la describe cuando se presenta entre participantes del discurso real. Mientras que en los diálogos los participantes se tienen que subordinar a las condiciones de la situación del diálogo ideal, con el propósito de que el significado de sus actos del lenguaje pueda ser comprendido; por su parte, en un monólogo resul-

<sup>155</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 400.

<sup>156</sup> *Idem*, p. 400.

ta sin sentido hablar de condiciones de una situación del lenguaje ideal. ¿Eso debería significar, por ejemplo, si es que el orador frente al oyente hace valer una pretensión de verdad y de entendimiento? Esto sólo tendría sentido si el orador y el oyente son personas diferentes. Asimismo, ¿qué debería significar en un monólogo de un mismo pensador que tiene que alcanzar un consenso fundamentado? También en este caso se tienen que presuponer diferentes personas. Lo mismo vale para la tesis según la cual el orador debe adquirir un compromiso de orador frente al oyente, mediante el que se motive al oyente racionalmente a manifestar una toma de posición positiva, con respecto al contenido del lenguaje del orador. Con esto fracasa el intento de Habermas de mostrar el monólogo interno como derivado de una situación comunicativa y, a consecuencia de esto, de pensar el monólogo interno paralelo a la comunicación.

Aún cuando quisieramos estar de acuerdo con que existe una fundamentación monológica y que las fundamentaciones en sí tienen que ser discursivas, ese argumento sería muy débil para apoyar la tesis propuesta por Habermas. Pues su afirmación consiste en que, en el lenguaje está inscrita la idea de un entendimiento universal y, por eso, se ofrecen investigaciones pragmáticas universales. En el sentido de la Teoría de la Validez esto significa que las pretensiones de validez de la verdad y de la corrección se intercambian con una comunidad de comunicación universal. Sólo cuando esta idea se base en una comunidad de comunicación que abarque a toda la humanidad, puede Habermas esperar derivar a partir de reglas pragmáticas del lenguaje, puntos de vista moralmente relevantes. La afirmación según la cual la fundamentación no es monológica, no permite inferir la conclusión de que las fundamentaciones son sólo posibles en el marco de los discursos universales.

#### *B. El argumento del lenguaje privado de Wittgenstein*

Como un argumento adicional para fundamentar la concepción universal pragmática de las cuestiones de significación y de

validez, Habermas intenta hacer tuyas las reflexiones de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado.<sup>157</sup> Un lenguaje privado en el sentido de Wittgenstein, es un lenguaje que sólo pueda ser entendido por un orador, cuyas expresiones no sean inteligibles para otros seres humanos, y que no puedan ser instrumentadas por otros. Un lenguaje privado de ese tipo, según Wittgenstein, no sería posible. Pues para poder hablar de un lenguaje se presupone que sus palabras tienen idéntico significado para un grupo de personas. Resulta constitutivo para la identidad del significado que, el mismo pueda ser utilizado conforme a una regla. De esta forma, un lenguaje privado descansaría en reglas privadas, las que sólo tendrían validez para un orador. El punto decisivo es que, según Wittgenstein, no se puede cumplir una regla privada, porque de otra forma, seguir la regla sería lo mismo que creer cumplirla.<sup>158</sup> De esta forma, debemos entender que, alguien sólo puede seguir una regla, cuando existe una diferencia entre el uso correcto y el uso incorrecto. Para poder llevar a cabo esta diferencia requerimos de un criterio. En el marco de un lenguaje público, existe este criterio de diferenciación en el uso del lenguaje de la comunidad del lenguaje. Con base en la práctica del lenguaje se puede interpretar, si el uso de una expresión es correcto o incorrecto. Sin embargo, este criterio no se puede aplicar en un lenguaje privado. El único criterio que aplica en este caso es si el orador utiliza las expresiones privadas de acuerdo con lo que conforme a su opinión resulta conforme con la regla. Esto presupone que el orador recuerda correctamente el uso de la regla. Según Wittgenstein, esta circunstancia descarta la posibilidad de poder hablar de un uso correcto. Pues la diferencia entre el uso correcto y el uso incorrecto supone un criterio que pueda corroborarse posteriormente. El recuerdo de un orador único de ninguna manera puede ser un criterio de ese tipo. Con esto, se demuestra que el uso de una expresión perteneciente a un lenguaje

<sup>157</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. II, pp. 31 y ss.

<sup>158</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, p. 345.

privado es incontrolable. Todo uso sería correcto, en el sentido que correcto es lo que a mí mismo me parece correcto. Esto sólo significa que en este caso no se puede hablar de correcto.<sup>159</sup>

El punto central consiste en que, según Wittgenstein, sólo en el marco del uso intersubjetivo es posible la prueba para saber si una palabra se ha utilizado de acuerdo con la regla. Debemos observar que esta argumentación no significa que el recuerdo sea engañoso y que por eso el orador privado reproduzca en su recuerdo una posible regla que no corresponda con la regla que fue establecida en un principio.<sup>160</sup> Si este fuera el punto decisivo en Wittgenstein, resultaría justificado el reproche en el sentido que, el recuerdo no tendría por qué traicionar a un orador privado.<sup>161</sup> Esta crítica no atañe a Wittgenstein, pues éste bien podría sostener que para decidir si una palabra del lenguaje privado se utiliza correctamente hay que probar si ha observado la regla de uso. Cuando el recuerdo es la instancia de prueba, el mismo es adecuado como tal si el recuerdo resulta correcto. Lo decisivo es la cuestión de si el recuerdo es también correcto en el caso de aplicación concreto, o bien, no lo es, lo que no es comprobable objetivamente. Con esto, se plantea el problema de si una palabra se utilizó correctamente o no, pero sólo con base en el recuerdo correcto de la regla. También, en este nivel no existe criterio alguno de decisión objetiva. Con este criterio fracasa la observancia privada de la regla no debido a que el recuerdo sea engañoso, sino debido a la falta de un elemento objetivo para medir la corrección.

Este argumento de Wittgenstein sería correcto si su pensamiento central fuera certero. Según el mismo, un criterio tiene que ser accesible intersubjetivamente. Un simple criterio subjeti-

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>160</sup> Savigniy, Eike, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die ordinary language philosophy*, Frankfurt am Main, 1993, p. 55.

<sup>161</sup> Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, p. 320; Trapp, Reiner, *Nicht-klassischer Utilitarismus...*, cit., p. 59.

vo no puede cumplir con el objetivo de diferenciar la manera de uso correcta o incorrecta.

Este pensamiento fundamental puede ser interpretado de diferente manera. La primera interpretación consistiría en afirmar que, un criterio subjetivo puro no es un criterio adecuado; su aplicación no proporciona certeza alguna para saber si es correcto el uso de expresiones de un lenguaje privado, o si el recuerdo de las reglas de uso es el adecuado. Si uno entiende a Wittgenstein así, estaría en un error. Esto debido a que se confundiría la cuestión de la certeza sobre si la regla se utilizó de manera correcta, con la cuestión del uso correcto de la regla. Sólo el hecho de que el criterio subjetivo no tenga el grado de idoneidad y de certeza como un criterio intersubjetivo, no nos faculta para concluir que los criterios subjetivos carecen en absoluto de relevancia como criterios.<sup>162</sup> Por otra parte, el criterio del uso objetivo del lenguaje general padece de las mismas carencias que Wittgenstein le refuta al uso del lenguaje privado. También el uso del lenguaje público se compone con base en usos lingüísticos de los oradores privados. Estos oradores en todo caso en que hagan uso de las palabras particulares, deben tener un recuerdo correcto de las reglas de uso en las que se basan las mismas. Debido a que existe la posibilidad de que varios oradores recuerden algo incorrectamente, el uso del lenguaje público no es esencialmente más idóneo que el uso de un lenguaje privado.

La segunda posibilidad de interpretación consiste en que, un criterio subjetivo es como criterio totalmente inútil. Pues por medio de un criterio subjetivo jamás podremos concluir que existe un uso incorrecto de una palabra. En efecto, al orador siempre le parecerá en el momento mismo del recuerdo que él mismo se está acordando de manera correcta, esto es, la sensación, de lo que se

<sup>162</sup> En la argumentación de Wittgenstein resulta correcto que la falta de un control del uso del lenguaje propio mediante el uso del lenguaje de otro traiga como consecuencia cierta incertidumbre en el uso de las expresiones privadas. Sin embargo, la introducción de palabras privadas no es imposible. Kutschera, Franz, *Sprachphilosophie*, Manchen, 1975, p. 188.

denomina mediante la expresión privada, es similar que aquello para lo que él ha introducido la expresión privada. Sin embargo, este recuerdo se puede corroborar mediante otros recuerdos, y el uso de la expresión que hoy se realiza, bien pudiera ser refutado como no adecuado con base en posteriores recuerdos. La corrección de nuestras expresiones y recuerdos sólo se puede comprobar mediante impresiones y recuerdos, y no mediante las mismas impresiones y recuerdos, sino más bien, mediante otros.<sup>163</sup> La idea básica de que algo sólo puede ser observado como regla si varias personas se someten a esta regla, no es correcta.

La idea de Wittgenstein según la cual observar una regla significa lo mismo que el sometimiento de muchos a las mismas, ha sido retomada por Habermas. Éste establece que entre menos se pueda seguir una regla en privado, menos puede un sujeto aislado utilizar una expresión con el mismo significado.<sup>164</sup> Habermas piensa que este argumento de Wittgenstein conduce a un intercambio de roles entre el orador y el oyente. Si un orador quiere utilizar expresiones con igual significado debe disponer de la correspondiente competencia sobre las reglas. El oyente dispone de una competencia para evaluar si el orador ha utilizado correctamente la regla. Para el efecto requiere disponer de la correspondiente competencia sobre las reglas. Si el oyente es de la idea de que el orador viola las reglas de uso del lenguaje, lo corrige. Después se intercambian los roles, pues al orador original le tocará comprobar si la regla se utilizó correctamente.

Habermas es de la idea de que un simple análisis semántico de las condiciones de validez resulta incompleto, y por lo mismo, debe ser complementado por un análisis pragmático de las universalidades que se construyen mediante el diálogo. Las condiciones de validez de las expresiones tienen que ser localizadas posteriormente en el nivel pragmático de las estructuras comunicativas.

<sup>163</sup> *Idem.*

<sup>164</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 118 y Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. II, pp. 31 y ss.

Aún en caso de que coincidiéramos con que los resultados de Wittgenstein son correctos, los mismos son de nula utilidad para los objetivos de una pragmática universal. La pragmática universal es el intento para reconstruir condiciones universales de posibles entendimientos;<sup>165</sup> ella está dirigida a la explicación de estructuras que sirven de base a las comunicaciones. En el marco de la teoría del lenguaje, en el sentido que le atribuye Habermas, se muestran los actos del lenguaje y sus partes integrantes proposicionales y performativas como universalidades pragmáticas por medio de las cuales el orador produce situaciones del habla, en las que es posible el entendimiento. Las condiciones generales reconstruidas de la comunicación posible desembocan en una situación ideal del lenguaje, que tiene que ser anticipada por los locutores en cada acto del lenguaje, a efecto de que resulte posible el entendimiento. El análisis de Wittgenstein de la expresión “*seguir una regla*” nos conduce a dotar de poder a la regla. Para eso, no es necesaria ni una comunidad del lenguaje universal, ni tampoco están implícitas universalidades pragmáticas.

### 5. Resumen

El primer paso de fundamentación de una teoría moral cognitiva debe mostrar que existen presuposiciones no refutables fácticas de la argumentación. Habermas quiere fundamentar esta tesis, en primer lugar, mediante la prueba de autocontradicciones performativas de aquellos que tratan de refutar tales presuposiciones. Debido, no obstante, a que la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa tiene que apelar a un conocimiento previo auténtico, la distinción entre un conocimiento previo falso de un conocimiento previo auténtico resulta indispensable. Para ésta distinción no resulta adecuada la autocontradicción performativa ni la teoría de la acción comunicativa. A

<sup>165</sup> Habermas, Jürgen, “Was heisst Universalpragmatik?”, en Apel, Karl-Otto (comp.), *op. cit.*, p. 174.

Habermas sólo le resta fundamentar como conocimiento previo auténtico, su propio conocimiento previo de lo que él mismo distingue como una argumentación acertada.

El conocimiento previo intuitivo que hace valer Habermas, no se puede poner en consonancia con otros conceptos fundamentales de su filosofía. De esta forma, existe una contradicción de la teoría consensual de la verdad, pues el conocimiento intuitivo previo corresponde a un contenido de verdad que no se puede inferir a partir de un consenso ideal. En segundo lugar, Habermas sólo puede sostener la infalibilidad y la universalidad de un conocimiento previo, si éste se encuentra en una posibilidad de acceso directo al conocimiento previo intuitivo, sin recurrir a un intento de reconstrucción falible.

Otra posibilidad para comprobar la falta de alternativa de las reglas del discurso, la ve Habermas en una teoría de la significación universal pragmática. Ésta produce una conexión interna entre las cuestiones de la significación y las cuestiones de la validez, cuando sostiene la tesis según la cual entendemos un acto del lenguaje si sabemos lo que lo hace aceptable. Lo decisivo para la aceptabilidad del acto del lenguaje, y con esto, para el entendimiento de dicho acto son sobre todo, los fundamentos que puede proporcionar un orador para la corrección normativa de un acto del lenguaje. La fundamentación de las pretensiones de validez sólo puede ser ejecutada en el marco de una situación ideal del diálogo, cuyas condiciones hagan viables las reglas del discurso. De esta forma, las reglas del discurso no son simples condiciones de validez, sino también condiciones para entender el significado de actos del lenguaje. En esta reflexión, Habermas se apoya en el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein. No obstante, este argumento no resulta sólido. Aun cuando el mismo resultara idóneo, Habermas no podría derivar de él ninguna consecuencia universal pragmática. Pues del hecho de que las argumentaciones, conforme a su esencia, se encuentren dirigidas a varias personas, no se sigue que dichas argumentaciones de manera necesaria tengan que estar relacionadas a la generalidad de todas las esencias capaces de discurso.

#### *4. La falta de alternativa de la argumentación y la falta de alternativa de la acción comunicativa*

Si dejáramos de lado las objeciones que hicimos valer en contra de la autocontradicción performativa y aceptáramos que Habermas tuvo éxito al exponer las reglas del discurso como presuposiciones fácticas de la argumentación no refutables, nuestro autor aún no habría alcanzado su objetivo de fundamentar las condiciones generales del principio moral (U). Esto debido a que, los resultados alcanzados bien nos permitirían concluir que las reglas de la argumentación no se encuentran disponibles para el que pretenda entrar en la argumentación, aunque si bien, la participación en argumentaciones se encuentra disponible para todos en todo momento. Pues la idea del entendimiento incorporada en las reglas de la argumentación sólo llegarían a ser efectivos si el orador se decide a buscar un entendimiento con otros. Este momento de la contingencia no se engaña con la incondicionalidad mencionada de los juicios morales. Por esto es que Habermas complementa la tesis de la falta de alternativa de las reglas del discurso, mediante la tesis de la falta de alternativa de la argumentación. Esta tesis de la falta de alternativa se apoya finalmente en la afirmación de la falta de alternativa de la acción comunicativa. La conexión estrecha entre la ética del discurso y la teoría de la acción comunicativa, la entendemos en la afirmación de Habermas según la cuál sólo cuando nos ubicamos en el nivel de la teoría de la acción y comprendemos al discurso como una continuación de la acción comunicativa por otros medios, entendemos la esencia propia de la ética del discurso.<sup>166</sup>

##### *A. El callejón sin salida existencial*

Según Habermas, nadie puede elegir libremente si quiere tomar parte en argumentaciones o no, o si quiere incorporarse en

<sup>166</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 141.

su praxis cotidiana en relaciones de entendimiento o no. Pues la idea del entendimiento va implícita en las estructuras del lenguaje mismo y, por lo mismo, en el medio del lenguaje no puede ser evitado el entendimiento. Para la fundamentación de esta tesis Habermas hace valer dos argumentos. En primer lugar, el intento para desligarse de la idea del entendimiento que se encuentra incorporada al lenguaje conduciría a una autodestrucción. En segundo término, el uso del lenguaje orientado por el entendimiento es el modo original del lenguaje.<sup>167</sup>

#### *B. La característica arbitraria de una alternativa empírica entre otras*

Si alguien lleva a cabo un entendimiento erróneo con otros actores mediante discursos orientados por el entendimiento, o si debido a una conducta estratégica se desvincula del diálogo, eso es posible sólo por un acto de decisión del propio actor. Éste puede elegir entre conductas orientadas por el entendimiento y conductas orientadas por el éxito, así como entre el objetivo de la convicción o el del engaño del interlocutor. Según Habermas, la racionalidad propia de la praxis comunicativa cotidiana remite a la praxis de la argumentación como instancia de apelación que posibilita continuar conductas comunicativas por otros medios cuando un disenso no puede ser superado mediante la rutina co-

<sup>167</sup> No parece que exista una forma en que pudiera ser deformada la intersubjetividad del entendimiento mutuo. Una situación ideal del lenguaje va implícita de manera necesaria en la estructura de un lenguaje potencial. Cada lenguaje está orientado por la idea de la verdad. Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 388; Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 123; Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 596; Habermas, Jürgen, “Entgegnung”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (comps.), *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1986, p. 347, y Habermas, Jürgen, “Towards a Theory of Communicative Competence”, en Dreitzler, Hans Peter (comp.), *Recent Sociology*, Londres, 1970, t. 2, p. 144.

tidiana y asimismo no puede ser decidido mediante un ataque inmediato de violencia.<sup>168</sup>

Cuando Habermas sostiene que aquél que se niega a la idea del entendimiento universal entra en un callejón sin salida, presupone lo que espera refutar, esto es, la posibilidad de elección de quien pretende abandonar el lenguaje y sus presupuestos. Esto constituye, sin embargo, la elección en una alternativa de posibilidades, o bien, la opción de conductas orientadas por el entendimiento, o bien, un callejón salida existencial. En este caso ya no cabe hablar de una falta de alternativa de comunicaciones orientadas por el entendimiento.<sup>169</sup> La consecuencia es que las presuposiciones fácticas irrefutables y las reglas del discurso que de allí se deriven sólo puede pretender un valor hipotético. Si alguien quiere buscar el entendimiento con otros seres humanos tiene que observar las reglas del discurso. La opción en contra del entendimiento universal se descarta sólo mediante premisas más amplias consistentes en que la decisión por el ideal del entendimiento es la única elección racional y que sólo existe una elección en el sentido propio del término cuando se trata de una elección racional. En pocas palabras, se puede decir que bajo la perspectiva de la razón se reducen las opciones entre una

<sup>168</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 37.

<sup>169</sup> Tampoco parece convencer a Robert Alexy la tesis según la cual aquél que se niega a la idea del entendimiento universal termina en un callejón sin salida. Él señala que en una sociedad particular bien podemos encontrar desviaciones del callejón sin salida. Alexy, Robert, *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1995, p. 140. Patzig, Günther, "Principium diiudicationis und Principium executionis: Über traszentalpragmatische Begründungssätze für verhaltensnormen", en Prauss, Gerold (comp.), *Handlungstheorie und Traszentalphilosophie*, Frankfurt am Main, 1986, p. 213. Por su parte Gethmann y Hegselmann remiten a la laguna de la argumentación que se presentaría si fuera correcta la tesis del callejón sin salida. El principio más elevado de la moral universal sólo podría valer bajo condiciones que deban ser idénticas. Si alguien sigue el principio de la ética comunicativa, eso depende, de si el quiere o no formar una identidad funcional. Gethmann, Carl y Hegselmann, Rainer, *Zeitschrift für...*, cit., núm. 8, 1977, p. 355.

alternativa racional y otra irracional a una única posibilidad, a la razón. Nadie se podría decidir razonablemente en contra de la razón.

Esta reconceptualización que va de la falta de alternativa del entendimiento universal a la alternativa racional carece de sentido para los objetivos de Habermas. Esto debido a que, desde un punto de vista estrictamente fáctico, son posibles varias alternativas, entre las cuales sólo una resulta significativa. El criterio para determinar cuál es la única alternativa valiosa es aquél que Habermas pretende derivar de la falta de alternativa fáctica. Habermas quiere evitar la circularidad que caracteriza a este proceso por medio del concepto de falta de alternativa de la idea del entendimiento. A partir de esta falta de alternativa, Habermas pretende alcanzar el criterio de racionalidad. En lugar de eso, con las premisas expuestas coloca desde afuera los criterios de racionalidad a las alternativas fácticas existentes.

En la misma dirección se dirige la crítica contra la tesis de que el lenguaje orientado por el entendimiento es el modo original del lenguaje. Cada orador tiene ante sí la elección de buscar el entendimiento, o en lugar de eso, de actuar por medio del engaño y de la represión. Que el lenguaje orientado por el entendimiento sea preferente, resulta de una valoración traída desde afuera del lenguaje. El presunto fundamento objetivo no arbitrario se revela a sí mismo como selectivo, pues presupone una interpretación determinada del lenguaje, de la conducta, así como del concepto de humanidad y se somete a ella como correcta.<sup>170</sup>

### *C. La perspectiva de la tesis de la falta de alternativa*

Las objeciones a los postulados de Habermas posiblemente podrían ser relativizadas si se pone de relieve de una manera más clara una limitación que hizo valer dicho autor. Él sostiene que

<sup>170</sup> Scheit, Herbert, *Wahrheit. Diskurs. Demokratie. Studien zur Konsens-theorie der Wahrheit*, Freiburg/Múnchen, 1987, p. 365.

sólo desde una perspectiva casual del propio autor<sup>171</sup> resulta perceptible la posibilidad de elección entre conductas orientadas por el entendimiento y conductas estratégicas, no en cambio, desde una perspectiva del mundo de vida al que pertenece el actor.<sup>172</sup> El énfasis de la perspectiva llama la atención también en el caso de la caracterización de los argumentos trascendentales. La inevitabilidad de la argumentación y del entendimiento no resulta visible en la posición empírica de un observador objetivo, sino más bien, sólo en una posición reflexiva.<sup>173</sup>

Importante será conocer cuál es la característica del cambio de perspectiva propuesta por Habermas. En contra de la perspectiva utópica de los teóricos de la sociedad se plantea el esquema de una sociedad futura, en la que se haya desarrollado completamente el potencial de racionalidad que lleva implícito el lenguaje. En dicha sociedad, la idea del entendimiento universal se habrá efectuado plenamente.<sup>174</sup> Esta perspectiva incorporada en el concepto de racionalidad comunicativa se menciona de manera clara por Habermas.<sup>175</sup> Sin embargo, esta forma futura de la sociedad no debería ser vista como el resultado de un desarrollo inevitable de las sociedades.<sup>176</sup> Sería un error creer que Habermas quiere ofrecer una descripción de esta sociedad utópica. La perspectiva utópica sólo comprende las condiciones formales de la infraestructura comunicativa de posibles formas de vida y de historia, pero no incluye la descripción de las estructuras concre-

<sup>171</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 111.

<sup>172</sup> Esta limitación a una determinada perspectiva relevante ha sido desde un principio una característica importante del pensamiento habermasiano. Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 112; Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen...*, cit., p. 488.

<sup>173</sup> Habermas, Jürgen, cit., p. 141.

<sup>174</sup> Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, p. 202.

<sup>175</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen...*, cit., p. 488.

<sup>176</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. II, p. 562.

tas de una forma de vida modelo o de una historia de vida paradigmática.<sup>177</sup>

Decisivo es que Habermas con base en una perspectiva utópica pretende obtener un conocimiento sobre los elementos con que tiene que ser construida una sociedad moderna que se funde en la racionalidad comunicativa. Con base en la perspectiva utópica posiblemente pueden ser refutadas las críticas de la circularidad y de la falacia naturalista. Según Habermas, las potencialidades de la racionalidad comunicativa no se colocan en el concepto del lenguaje, más bien, se rastrean en el trasfondo del conocimiento sobre los potenciales desarrollados de la racionalidad en los hechos empíricos. La racionalidad comunicativa está incorporada como reprimida en las formas existentes de interacción y no tiene que ser postulada como un deber ser.<sup>178</sup>

El reproche de la falacia naturalista yerra, pues el contenido normativo no se obtiene a partir del material empírico, sino más bien a partir de una perspectiva utópica de los teóricos de la sociedad. Los hechos históricos sólo serían materiales de contemplación, con base en los cuales se demuestran los contenidos de la racionalidad comunicativa —los que en la mayoría de las veces se encuentran ocultos—. Por el contrario, dichos hechos históricos no constituyen la base de la deducción para obtener consecuencias normativas con un contenido concreto.

A partir de una perspectiva utópica se pueden considerar también otras tesis de Habermas desde una perspectiva diferente. De esta forma, no existe la elección entre conductas y lenguajes orientados por el entendimiento o por el éxito, pues a partir de esta perspectiva no existe nada más que orientación por el entendimiento, pues sólo en ella los potenciales de la comunicación se desarrollan y la perspectiva utópica asegura la racionalidad desarrollada. Asimismo, desde la perspectiva utópica se hace inteligible que aquellos que se ciernen frente a las relaciones orientadas

<sup>177</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen...*, cit., p. 488 y Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlich*, Frankfurt am Main, 1985, p. 76.

<sup>178</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen...*, Enop. cit., p. 488.

por el entendimiento van debido a su aislamiento, en un callejón sin salida. En razón de que en la perspectiva utópica no existe otra cosa que relaciones de entendimiento, aquel que se niega a entablar relaciones de entendimiento se ve condenado a permanecer sólo. La posible solución para este trágico destino que bien podría ser entablar relaciones con otras personas que orientaran sus conductas por el éxito se frustra, pues dentro de la perspectiva utópica no caben dichos actores.

En efecto, Habermas no puede obtener, partiendo de la perspectiva utópica, el conocimiento sobre lo que genera una racionalidad comunicativa desarrollada. De esta forma, se expone a la crítica de representarse un esquema ideal no obligatorio al que los seres humanos reales podrían adaptarse, pero al que no tendrían que ajustar sus conductas. Para prevenirse en contra de la misma, Habermas limita la perspectiva utópica con la perspectiva empírica de los hechos, a partir de la cual se investigan relaciones comunicativas fácticas. Con esto, según Habermas, se hace evidente que el concepto de racionalidad comunicativa no desarrolla un ideal vacío, sino que este ideal resulta efectivo en la actualidad. Presupuestos contrafácticos se transforman en hechos. De esta forma, la realidad social se tiene que reproducir mediante las conductas orientadas por el entendimiento.<sup>179</sup>

Habermas intenta describir el desarrollo de las sociedades modernas y el desarrollo de la conciencia moral individual, como desarrollo de los potenciales de racionalidad lingüísticos expresados.<sup>180</sup>

<sup>179</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 259 y Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Deken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1988, p. 55.

<sup>180</sup> Sólo cuando nos decidimos a anticipar el futuro, podemos reconducirnos críticamente al pasado y así hacemos visibles decisiones ante las que nos encontramos en nuestro presente. Keulartz, Jozef, *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburg, 1995, p. 256.

*D. Las deficiencias del programa de fundamentación con base en la dependencia de perspectivas*

Antes de hablar con detalle de los límites de las perspectivas con base en los conceptos de la situación del lenguaje ideal, de la teoría consensual de la verdad y de los intereses generales, se tratarán algunas de sus dificultades características. Por una parte, sólo aquél cuyas concepciones hayan sido formadas por las perspectivas utópicas posee la capacidad para descubrir las huellas de la racionalidad comunicativa en los hechos empíricos y su desarrollo histórico. Por otra parte, la utopía de la racionalidad comunicativa adquiere carácter de obligatoriedad para quien observa las manifestaciones de la racionalidad comunicativa en hechos empíricos. Pues sólo cuando se entiende la utopía del desarrollo completo de la racionalidad comunicativa como una prolongación del desarrollo lógico de los sucesos pasados y actuales, dicha utopía pierde el carácter de un simple ideal del que uno puede pero no tiene que participar.

Esto nos lleva a un razonamiento circular. En primer lugar, para poder identificar el agujón crítico de la racionalidad comunicativa en el mundo empírico se tiene que recurrir a la utopía de la racionalidad comunicativa desarrollada. En segundo término, para poder demostrar la racionalidad incorporada en la utopía, se tiene que identificar el potencial de la racionalidad actual y a menudo oculto en los hechos empíricos. Pues sólo cuando se entiende la utopía del desarrollo pleno de la racionalidad comunicativa como una prolongación de los acontecimientos pasados y presentes, dicha utopía pierde el carácter de un simple deseo que se puede compartir pero que no tiene por qué compartir. Esto nos lleva a un círculo vicioso: para poder identificar el agujón crítico de la racionalidad comunicativa en el mundo empírico, se tiene que recurrir a la utopía de la racionalidad comunicativa desarrollada. Para poder mostrar la racionalidad incorporada en la utopía con validez general, tiene que ser identificado el potencial de racionalidad actual y a menudo oculto.

El programa fundacional de Habermas fracasaría si tuviera éxito al hacer plausible su conocimiento utópico sobre cómo ve la racionalidad comunicativa desarrollada, pues reconoce, que desde el punto de vista de una actor o de un orador, existe una posibilidad de elección entre conductas comunicativas y estratégicas y entre oradores orientados por el entendimiento o por el éxito. Desde la perspectiva utópica es esto o una alternativa vacía o, una elección abstracta. Para la prueba argumentativa de la falta de alternativa del entendimiento sería necesario fundamentar, en virtud de qué causa alguien debe aceptar la perspectiva utópica y por qué la perspectiva del propio actor no es relevante. Esta afirmación no es plausible si consideramos la tesis del callejón sin salida existencial. Esto debido a que un callejón sin salida existencial, que desde el punto de vista de lo que va a parar en ella visto desde la perspectiva utópica, no se experimenta como tal y no es para el afectado un callejón sin salida. Una fundamentación para la jerarquía de la perspectiva utópica no la ofrece Habermas y no nos podemos imaginar cómo se podría contestar esta pregunta sin una posición decisionista. De esta forma, la perspectiva utópica aparece como obligatoria sólo para aquél que ha reconocido la idea del entendimiento universal y, por eso, quiere contribuir a la realización de esta idea.

##### *5. La situación del lenguaje ideal —la teoría consensual de la verdad o de la corrección—*

En este capítulo se pretende fundamentar, con base en el concepto de la situación ideal del lenguaje y de la teoría consensual de la verdad, la tesis de la mediación entre facticidad y validez. Un punto esencial es su concepción de que, el ideal normativo de la racionalidad comunicativa no se trae desde afuera a los hechos sociales, no tienen que ser postulados en primer lugar como un “deber ser”.<sup>181</sup> Más bien, el potencial de la racionalidad co-

<sup>181</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, p. 489.

municativa sale a la luz en las estructuras existentes de la inter-subjetividad. Para esto, se trae a consideración la tesis según la cual cada orador se subordina fácticamente al cumplimiento de las reglas del discurso ideal cuando cree participar en una argumentación. Por el contrario, la anticipación de la situación del lenguaje ideal corresponde al elemento normativo. Debido a que Habermas sostiene que, cada participante en el discurso se tiene que subordinar de manera necesaria a una situación del lenguaje ideal, fundamenta el ideal utópico normativo de la situación del lenguaje ideal en la facticidad del discurso presente. Esta relación de facticidad y normatividad debe ser considerada dentro del concepto de la situación ideal del lenguaje.

#### *A. La relación entre la situación del lenguaje ideal y la teoría consensual de la verdad y de la corrección*

En primer lugar, se debe exponer brevemente la forma en que se incorpora el concepto del lenguaje ideal y la teoría consensual de la verdad en la estructura de la obra de Habermas.

La cuestión sobre cómo es posible un orden social, es el punto de partida de las reflexiones de la teoría social de Habermas.<sup>182</sup> La teoría de la acción comunicativa contiene el instrumentario conceptual para responder dicha pregunta. Lo más importante es el concepto de entendimiento, que presupone cualquier comunicación. Este objetivo del entendimiento no se encuentra a disposición del actor o del orador. Tampoco Habermas pone en tela de juicio que los hombres, a menudo, ni actúan ni hablan orientados por el entendimiento. En tal caso, violan las reglas que según la idea del entendimiento se deben observar. Pero aún en el caso de tales violaciones, se encuentra siempre presente el objetivo del entendimiento como tarea no afable de los seres humanos. Al respecto, no existe alternativa, pues el objetivo del lenguaje es precisamente el entendimiento. La inefabilidad

<sup>182</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 75.

del entendimiento se documenta, sobre todo, dentro de las condiciones del entendimiento a las que nos debemos subordinar y debemos cumplir de la mejor forma cuando queremos interactuar y hablar uno con otro. Cuando actuamos como actores y oradores aceptamos que existe una situación ideal del lenguaje. Esta aceptación contiene el surgimiento de una nueva forma de vida. El concepto de acción comunicativa no es sólo un instrumentario conceptual para el análisis de los fenómenos sociales, sino también expresión de una utopía social, normativa. La utopía no debe ser entendida en el sentido de una fantasía no obligatoria, sino más bien, como idea efectiva y de validez general, que en forma de una subordinación necesaria constituye el fundamento de cualquier comunicación. El entendimiento es el resultado del intercambio de pretensiones de validez entre los participantes en el discurso. Las pretensiones de validez de verdad y de corrección moral decisivas en la relación existente, son pretensiones de validez universal. Por eso exigen un intercambio en el marco de una comunidad de comunicación universal, la que sólo puede ser pensada de manera idealizada. La confirmación que se hace de las pretensiones de validez exige que la misma se base en fundamentos cuya plausibilidad se compruebe en el marco de un discurso. Mediante la confirmación de las pretensiones de validez por parte de los participantes en el discurso surge un consenso.

#### *B. El concepto de verdad de la teoría consensual de la verdad*

Para deslindarse de la teoría de la correspondencia de la verdad, Habermas sostiene que un consenso no trae como consecuencia conocimientos ciertos, sino que por el contrario, la validez de las aserciones y normas descansa sobre un consenso alcanzado. De esta forma, la teoría del consenso evita fundamentar la verdad de las expresiones y la validez de las normas en una relación entre juicios y objetos externos al lenguaje. Con eso, Habermas espera obtener el espacio necesario para poder poner a tono las preten-

siones de corrección ligadas con las normas, con las expresiones de verdad de las expresiones. Debido a que también para la verdad de las expresiones no es determinante una referencia al objeto, sino más bien, la confirmación por los restantes participantes en el discurso, resulta de tal forma irrelevante para la validez de una norma, que no haya ninguna entidad independiente de las normas en un mundo objetivo. Pues la validez de la norma, al igual que la verdad de una expresión, se fundamenta en la confirmación por parte de los participantes en el discurso. El sentido de los conceptos habermasianos de verdad y de corrección remite al concepto del consenso ideal.

Por lo anterior, es que el consenso no sólo es un medio para producir certeza sobre si una expresión es verdadera o una norma resulta correcta. Por el contrario, el consenso discursivo es condición para que el habla pueda ser válida. El uso de los predicados “es verdad” o, “es correcto” se encuentra ligado esencialmente al discurso que se lleva a cabo bajo las condiciones del lenguaje ideal. Verdad y falsedad no son propiedades de las frases que también se puedan tener de manera independiente del discurso. Más bien, el consenso alcanzado en el discurso transforma, en cierta forma, a las afirmaciones en verdaderas afirmaciones y a simples normas en normas correctas. El discurso las transforma en verdaderas y correctas, pues sólo el discurso ofrece la posibilidad para comprender a las expresiones como verdaderas y las normas como correctas, esto es, de tematizar expresiones de validez. El consenso no es una instancia para verificar las expresiones o las normas, sino por el contrario, constituye el fundamento para que expresiones y normas puedan ser verdaderas o correctas. No cada consenso fáctico se encuentra en una relación interna con la verdad o con la corrección. Para el efecto, resulta necesario un consenso calificado, esto es, un consenso alcanzado en una situación ideal del lenguaje.

Las reglas de la situación del lenguaje ideal asimismo aseguran que los participantes en el discurso se reconozcan como personas racionales dignas de ser tomadas en serio. Si se violan estas reglas no podrá producirse un auténtico consenso. Esto debido a que, és-

tas presuponen una manifestación de entendimiento racionalmente motivado por todas las partes. Las condiciones de una situación del lenguaje ideal a menudo no se encuentran dadas de facto. Habermas sabe que en los discursos fácticos con cierta frecuencia se violan las reglas del discurso. Un consenso que se alcance en el marco de un supuesto discurso resulta sin valor. Al respecto, surge para los participantes en el discurso un problema de entendimiento doble. En primer lugar, ellos tienen que entender si pueden ser intercambiadas determinadas pretensiones de validez que vienen unidas a una determinada expresión. En segundo término, sobre si este consenso ha sido alcanzado bajo condiciones del discurso. La estimación de Habermas en el sentido que nosotros a menudo podemos comprobar cuando no produjo efecto una situación del lenguaje ideal<sup>183</sup> resulta muy optimista. Pues también esta comprobación, entretanto deba ser asegurada por un verdadero consenso, se encuentra bajo la reserva de que en el segundo nivel se lleve a cabo un discurso auténtico. Así, surge nuevamente la incertidumbre sobre si se encuentran dadas las condiciones de la situación del lenguaje ideal. De esta forma, el problema se duplica, pues se debe probar tanto si el consenso en el primer nivel es auténtico, como si en el discurso en el segundo nivel fueron observadas las reglas del discurso por lo que hace a esta cuestión. Por lo mismo, la valoración en retrospectiva no resulta fácil o superficial.

### *C. La situación del lenguaje ideal*

#### *a. El sometimiento a la situación del lenguaje ideal como evasión de la fundamentación de regreso*

La propuesta de solución de Habermas consiste en que los participantes en el discurso se tienen que someter mutuamente al cumplimiento de la situación del lenguaje ideal. Los participan-

<sup>183</sup> Habermas, Jürgen, "Wahrheitstheorien", en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 257.

tes se deben anticipar a la situación del lenguaje ideal.<sup>184</sup> Habermas pretende obtener un criterio para diferenciar entre un auténtico y un supuesto consenso. Sólo cuando podamos encontrar dicha diferencia, será posible el entendimiento en el sentido de Habermas. Pues una simple confirmación fáctica podría también ser atribuida a ciertas formas de violencia, engaño, etcétera. Una coincidencia aparente de este tipo sería irrelevante para la verdad de las frases y para la corrección de las normas. Sin embargo, cuando se tiene que diferenciar entre consensos auténticos y no auténticos nos vemos ante la amenaza de un regreso al infinito.<sup>185</sup> Esto debido a que, la verdad de la comprobación de que una determinada situación de entendimiento es producto de un consenso auténtico se tiene que apoyar a su vez en un consenso de un nivel más elevado y así hasta el infinito.

La tesis del sometimiento necesario a la situación del lenguaje ideal sirve para resolver esta dificultad. La anticipación de la situación del lenguaje ideal tiene para cada comunicación posible la significación de una ilusión constitutiva.<sup>186</sup> Por medio de esta subordinación a la situación del lenguaje ideal es posible obtener un criterio suficiente para la diferenciación del consenso verdadero frente al consenso falso.<sup>187</sup> La situación del lenguaje ideal se caracteriza por el hecho de que cada consenso que se alcance bajo la observancia de sus condiciones puede valer por sí mismo como un verdadero consenso, sin que resulte necesario un examen extra. La anticipación de una situación del lenguaje ideal es garantía para que nosotros podamos unirnos a un consenso fácticamente alcanzado bajo la pretensión de un consenso verdadero. Asimismo, tal anticipación es una medida crítica con base en la cual puede ser cuestionado todo consenso obtenido tácticamente.<sup>188</sup>

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>187</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was leistet die Systemforschung?*, p. 122.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 136 y Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 258.

*b. La necesidad del sometimiento a la situación ideal del lenguaje*

Asimismo, el sometimiento a la situación del lenguaje ideal tiene que ser llevado a cabo por los participantes del discurso de manera inevitable. Sobre cómo fundamenta Habermas la tesis según la cual cada participante del discurso se tiene que someter a una situación del lenguaje ideal, él mismo sostiene que nadie puede participar seriamente en una argumentación si no presupone una situación del lenguaje que en principio garantice ciertas condiciones, como lo son: publicidad del acceso; participación con los mismos derechos, sinceridad de los participantes; tomas de posición sin violencia. Los participantes en el discurso sólo se pueden convencer mutuamente si aceptan pragmáticamente que su “sí” o su “no” sólo se puede derivar a partir del mejor argumento posible.<sup>189</sup> Los sometimientos racionales no obligan a conductas racionales, más bien, los mismos posibilitan la praxis a la que los participantes entienden como argumentación.<sup>190</sup>

Con esta tesis de la necesidad del sometimiento a la situación del lenguaje ideal cruza Habermas desde la perspectiva utópica hacia la perspectiva de hechos fácticos. En la perspectiva utópica se anticipa la situación ideal del diálogo. Con la afirmación de que la situación del lenguaje ideal anticipada tiene que ser aceptada por cada participante del discurso, incorpora Habermas la perspectiva utópica en cada situación del discurso fáctico. El resultado es que el cuadro ideal supuesto se muestra como un principio de construcción de cualquier comunicación, aunque esto en ocasiones sea de manera oculta.

Habermas fundamenta la necesidad de la aceptación o sometimiento a la situación del lenguaje ideal al sostener que cada orador tiene que llevar a cabo este sometimiento mientras crea que está tomando parte en un discurso que se dirige por el enten-

<sup>189</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 132.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 133.

dimiento. Si el orador aceptara que un participante en el discurso no observe las reglas del discurso, por definición no existiría situación de entendimiento alguna. Esto debido a que, ésta exige que todos los participantes acepten una posición de orientarse por el entendimiento.<sup>191</sup> Esta argumentación recuerda la autocontradicción performativa, pues cada persona que es de la idea que ha entrado en un entendimiento dirigido por la argumentación va directo a una contradicción consigo mismo si acepta que los restantes participantes del discurso no han observado las reglas del discurso. En este caso se encontraría excluido el entendimiento y el argumentador no podría seguir opinando que con sus actos del lenguaje participa en una argumentación. Habría una contradicción si se pretende alcanzar un entendimiento y simultáneamente se piensa que no se cumplen las únicas condiciones bajo las que es posible el entendimiento.

### *c. La incompatibilidad con el status de reglas del discurso*

El sometimiento o aceptación de la situación del lenguaje ideal llega a ser la condición más elevada de la posibilidad del entendimiento. Esto tiene fatales consecuencias, pues si la aceptación del cumplimiento de las reglas del discurso es una presuposición necesaria de la argumentación, la observación de reglas del discurso particular no es más que una condición necesaria para una argumentación auténtica. Para un orador que de todos modos no puede menos que aceptar que se observen las reglas del discurso, carece de relevancia si efectivamente se cumplen. No obstante que él supiera que ellas no se han cumplido, no podrá hacer otra cosa que someterse a las mismas. Aquél que quiere participar en la argumentación, de manera necesaria tiene que aceptar que en

<sup>191</sup> Habermas sostiene que los presupuestos de comunicación son condiciones que cada orador competente, entretanto piense que participa en una argumentación, tiene que presuponer como suficientemente observados. Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 99.

la base se encuentra una situación del lenguaje ideal posibilitadora del entendimiento. Esto en razón de que sería irrelevante la concepción de entendimiento auténtico que tienen los restantes participantes del discurso, pues el orador tiene que aceptar que debe observar aquellas reglas que desde su punto de vista sean constitutivas de un entendimiento auténtico. No obstante que el resto de los participantes del discurso tuvieran diferentes concepciones de lo que significa un entendimiento auténtico, los participantes del discurso de Habermas tienen que aceptar que su concepción de entendimiento auténtico se ha cumplido suficientemente. La necesidad de la aceptación o del sometimiento a una situación del lenguaje ideal no se ve afectada ni por el hecho de que los demás participantes del discurso compartan el concepto de entendimiento de Habermas, ni por el hecho de que aunque los mismos las compartan, no obstante, no observen efectivamente las reglas del discurso. Estas consecuencias contradicen los esfuerzos de Habermas de mostrar a las reglas del discurso mismas —y no sólo su aceptación— como condiciones de posibilidad de la argumentación. Éste fue el objetivo que se propuso Habermas con la prueba de la autocontradicción performativa.

d. *La situación ideal del lenguaje como criterio idóneo de diferenciación*

La propuesta de Habermas, sin embargo, no sólo conduce a contradicciones internas, sino el supuesto sometimiento necesario de la situación ideal no es tampoco un criterio de diferenciación adecuado para distinguir entre consensos auténticos y no auténticos.<sup>192</sup> Pues si esta aceptación es constitutiva para la argumentación, entonces cada consenso alcanzado tácticamente sería un consenso verdadero. La necesidad de sometimiento no permite una medida crítica para determinar si las condiciones de

<sup>192</sup> Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung...*, cit., p. 151.

la situación del lenguaje ideal se han cumplido en un consenso fáctico dado.

Si, por el contrario, el sometimiento o aceptación es sólo condición de posibilidad para argumentaciones auténticas, entonces se debe comprobar en cada consenso, si se ha producido bajo condiciones ideales del lenguaje o si los oradores lo han aceptado sin razón. Si la afirmación en el sentido de que la aceptación se obtuvo con razón, resulta verdadera en el sentido de la teoría consensual de la verdad, entonces surge la necesidad de un regreso al infinito, toda vez que requerirá un nuevo consenso la situación del lenguaje ideal del consenso. De esta forma, surge nuevamente la pregunta si existe una aceptación justificada de la situación del lenguaje ideal.

Habermas, por el contrario, no quiere entender la verdad de la aceptación en el sentido de una teoría del consenso. Más bien, recurre a otra teoría de la verdad y remueve las fronteras de su teoría de la verdad. No obstante esta dificultad, el concepto de la situación ideal del lenguaje no resulta útil como criterio de diferenciación entre consenso auténtico y no auténtico. La absoluta confianza de Habermas de obtener este criterio y, a la vez de poder refutar el peligro del regreso al infinito, la fundamenta en el hecho consistente en que fácticamente tenemos que confiar en todo momento en que podemos diferenciar entre un consenso racional de otro falso, pues de otra forma sacrificaríamos el carácter razonable del habla.<sup>193</sup> Mediante la anticipación a la situación ideal del lenguaje, Habermas cree obtener evidencia de una medida conceptual por medio de la cual la situación del discurso empírica se puede enjuiciar. Debido a que según lo estima Habermas, siempre sabemos lo que se denomina argumentación y lo que exige el entendimiento, no requerimos alcanzar consenso alguno por medio del cual podamos diferenciar un consenso auténtico.<sup>194</sup> Con esto Habermas piensa cumplir con la exigencia de que las

<sup>193</sup> Habermas, Jürgen, "Wahrheitstheorien", en Fahrenbach, Helmut, *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Werner Schulz*, p. 258.

<sup>194</sup> Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des...*, cit., p. 331.

condiciones bajo las cuales puede valer un consenso como un consenso verdadero o razonable, no pueden hacerse depender de un consenso previo.<sup>195</sup>

Sin embargo, aún cuando dejemos de lado el status poco claro del conocimiento intuitivo, la confianza absoluta carece de fundamento. En primer lugar, no obstante que los participantes del discurso tengan un concepto correcto de lo que tiene que ser considerado como un consenso auténtico, siempre se nos vuelve a plantear la pregunta, si dichos participantes subsumen de manera correcta una situación de discurso empírica bajo el concepto de una situación del lenguaje ideal. Cuando nosotros valoramos si una situación discursiva determinada se califica correctamente como una situación del lenguaje ideal, ésta nuevamente se hace dependiente de un consenso de segundo nivel y así caemos inevitablemente en un regreso al infinito. Esta dificultad no se presentaría, sólo cuando con respecto a cada situación del discurso se acepte que correspondería a la situación del lenguaje ideal. Si uno quisiera reivindicar esto, no se ve en qué medida el concepto de situación del lenguaje ideal sería aún un criterio de diferenciación idóneo. Dicho concepto sólo podría ser eso si en realidad existieran para diferenciar entre sí, consensos auténticos de consensos no auténticos.

e. *El traspaso de una aceptación subjetiva de una situación del lenguaje ideal a un suceso objetivo de una situación ideal del diálogo aceptada*

Se debe señalar que la idoneidad supuesta del sometimiento a la situación del lenguaje ideal para poder establecer la diferenciación entre consensos auténticos y no auténticos se fundamenta en un error categorial. Según Habermas, el sometimiento de la situación del diálogo ideal resulta necesaria en el sentido que se

<sup>195</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Werner Schulz*, p. 240.

lleva a cabo una anticipación inevitable de la situación ideal del diálogo que es contrafáctica, no obstante es más que una simple construcción, toda vez que es también un sometimiento efectivo.<sup>196</sup> Cada orador competente que participa en una argumentación, tiene que presuponer condiciones simétricas generales como suficientemente cumplidas.<sup>197</sup> La necesidad trascendental para este sometimiento significa que todos los hombres lo deben llevar a cabo precisamente debido a su naturaleza humana. Un sometimiento necesario que se lleva a cabo por todos, según Habermas, nos conduce a que la situación del lenguaje ideal aceptada es efectiva y existente. El concepto del sometimiento inevitable de la situación del lenguaje ideal, desde el punto de vista del orador, muta al concepto de situación del lenguaje aceptado. La situación del lenguaje aceptado tiene para Habermas la propiedad de no diferenciarse esencialmente de la situación del lenguaje ideal realizado. El diferente estatus ontológico no parece molestar a Habermas, pues la anticipación de la situación del lenguaje ideal resulta suficiente para hacer obligatorios a los consensos alcanzados fácticamente, con la pretensión de un consenso verdadero.

Sin embargo, Habermas introduce con tal desplazamiento un error categorial. La aceptación inevitable de la situación del lenguaje ideal es un sometimiento llevado a cabo por los oradores, esto es, si descansa en el fuero subjetivo del orador. La situación del lenguaje ideal aceptada quiere ser la manifestación de una nueva forma de vida, esto es, ella pretende adquirir una independencia frente a las representaciones de la dimensión existente. La simple representación de una situación ideal, aún y cuando ella sea inevitable, no lleva a una situación del lenguaje ideal, ni tampoco a una forma de existencia de la anticipación. La aceptación general del orador contiene la situación del lenguaje ideal

<sup>196</sup> Habermas, Jürgen, "Wahrheitstheorien", en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 258.

<sup>197</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, *cit.*, Frankfurt am Main, 1996, p. 99.

sólo como un hecho intencional. Este error categorial no resulta irrelevante, debido a que la obtención de un criterio de diferenciación sólo se puede atribuir a la situación del lenguaje ideal como un hecho intencional. La simple representación de los participantes del discurso de que se encuentra dada una situación del lenguaje, no nos puede ayudar como criterio de diferenciación para distinguir entre un consenso auténtico de uno falso, pues la simple representación de una situación del lenguaje ideal no elimina las distorsiones comunicativas empíricas a las que también Habermas considera como el caso normal. Sólo un consenso que se base en una situación del lenguaje ideal efectiva, sería por sí un consenso auténtico.

f. *La falta de hermetismo del concepto de la situación del lenguaje ideal*

El concepto de la situación del lenguaje ideal es inapropiado, debido a que la cuestión sobre cuáles son las características fundamentales que caracterizan a la situación del lenguaje ideal, no se puede responder de manera definitiva y completa.<sup>198</sup> El presupuesto para que los participantes en el discurso puedan valorar si fue alcanzado un consenso con base en una situación del lenguaje ideal, es el hecho de que los participantes dispongan de un concepto de la situación del lenguaje ideal. Éste no es el caso en la teoría de Habermas. Es precisamente la tarea de la pragmática universal transmitir un “*know how*”. Para el efecto, apenas se han dado los primeros pasos.

¿Cómo deben poder valorar los participantes del discurso, sin contar con un concepto explícito, sobre lo que es una situación del lenguaje ideal y si existe el mismo? Queda descartado que al-

<sup>198</sup> Por esto es que Herbert Scheit precisa que, no se puede sostener que resulte posible comprobar, si se han cumplido las condiciones de la situación del lenguaje ideal y que, se pueda controlar si se encuentran dadas esas condiciones. Scheit, Hebert, *Wahrheit. Diskurs. Demokratie. Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit*, Freiburg/München, 1987, pp. 257 y 258.

gún día existirá un concepto completo y absoluto de la situación del lenguaje ideal. Sin embargo, dicho concepto resulta necesario para poder valorar si los presupuestos de una situación del lenguaje ideal se perciben en cada caso. Este concepto contiene la ley para la regulación de una comunicación no distorsionada. Esta lista de condiciones que resultan necesarias para la aceptación de una situación del lenguaje ideal no puede ser pensada como limitada.<sup>199</sup> Esto debido a que las formas de comunicación humana son infinitamente múltiples. Nuevas formas de comunicación distorsionada pueden presentarse. Lo que significa que una forma de comunicación sea o no distorsionada, no está determinado a priori.

Más bien, aprendemos a partir de nuestra experiencia, cuáles son las formas de comunicación que originan y qué tipo de resultados. Con base en esto, establecemos cuál de los resultados es deseado y cual no lo es. La dificultad consiste en que el concepto de situación ideal del lenguaje es dependiente de dimensiones empíricas, que jamás son conocidas en su total magnitud. Este concepto no es determinable independientemente de las experiencias, sino más bien, siempre se diferencia con nuevas experiencias comunicativas. Cuando, sin embargo, el concepto de comunicación distorsionada se obtiene a partir de experiencias, el mismo no puede ser un criterio procesal para comunicaciones acertadas o, no acertadas. Más bien, el criterio diferenciador es el resultado de una decisión humana contingente. Para el efecto, no se encuentra a nuestra disposición en el lenguaje un potencial de racionalidad cerrado, tal y como no los quiere hacer creer Habermas.

Otra dificultad del concepto de situación del lenguaje ideal es que Habermas no considera la posibilidad de reglas contradicto-

<sup>199</sup> También Michael Schmid enfatiza de otra forma que se pueden encontrar las condiciones necesarias de una situación ideal del lenguaje en un número ilimitado. Schmid, Michael, "Konsensillusion und institutionelle Utopie. Kritische Bemerkung zu einer Theorie von Jürgen Habermas", en *Geschichte und Gegenwart*, 1991, t. 10, p. 268.

rias entre sí, que de igual forma sean constitutivas para la situación del lenguaje ideal. No obstante, el hecho de que Habermas sólo proporcione explicaciones lingüísticas sobre las reglamentaciones particulares de la situación del lenguaje ideal, nos deja comprobar que tales contradicciones se podrían presentar. Una regla fundamental consiste en que los participantes del discurso tienen que ser reconocidos como personas responsables de sus actos.<sup>200</sup> Una segunda regla establece que, a cada quien le está permitido hacer valer cualquier afirmación en un discurso. Ambas reglas bien podrían estar en contradicción, si por ejemplo, un racista hace valer la afirmación de que las personas que pertenecen a una raza determinada no son personas responsables de sus actos y, por lo mismo, no podrían tomar parte en un discurso. Mediante esta afirmación, se violenta la regla según la cuál los sujetos participantes en un discurso deben ser considerados como sujetos responsables de sus actos. Si se es congruente con lo establecido en esta regla, entonces no es posible aceptar tal afirmación como razonable y, de esta forma se viola la otra regla. De esta forma, en estos casos, no se cumplirían las condiciones de la situación del lenguaje ideal y, asimismo, quedaría descartado un consenso auténtico.

Por eso Habermas tendría que encontrar para el caso de reglas contradictorias una regla para solucionar concurrencias normativas y que permitiera, a su vez, darle preferencia a alguna de las reglas en conflicto. Sin embargo, la valoración necesaria para el efecto se basa en factores empíricos que son el resultado de la experiencia. Por lo mismo, queda descartado que tales regulaciones que son constitutivas para una situación del lenguaje ideal se desarrolle en un concepto absoluto. Debido a que la teoría del consenso está en consonancia con el concepto de consenso auténtico y el concepto de consenso auténtico está ligado al de la situación del lenguaje ideal, la teoría consensual de la verdad se

<sup>200</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., Frankfurt am Main, 1988, p. 232.

encuentra en la imposibilidad de dar un sentido al concepto de la situación del lenguaje ideal.

#### 4. *Crítica a la teoría consensual de la verdad*

Con relación a las dificultades que presenta el concepto de la situación ideal del lenguaje, se presentan aquellas que se relacionan con la teoría consensual de la verdad y de la corrección.<sup>201</sup> Debido a que la teoría consensual de la verdad a menudo ha sido objeto de críticas serias,<sup>202</sup> debemos de limitarnos a señalar sus defectos más importantes.

##### A. *La dependencia de una teoría de la correspondencia*

Con frecuencia se ha hecho notar que la teoría del consenso remite en secreto a una teoría de la correspondencia de la verdad.<sup>203</sup>

<sup>201</sup> Deckert, Martina, “Recht und Wahrheit. Zum gegenwärtigen Stand der Discusión”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 82, 1996, p. 43.

<sup>202</sup> Al respecto véase Keuth, Herbert, “*Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*”, Tübingen, 1993, p. 112; Ilting, Karl Heinz, “Gelung als Konsens”, en *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 10, 1976, p. 33; Baumgartner, Hans Michael, “Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letzbezüglichen Diskursethik”, en Irrgang, Bernhard (comp.), *Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute*, Würzburg, 1990, p. 136; Höffe, Ottfried, *Ethik und Politik. Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1979, p. 251; Zimmermann, *Utopie — Rationalität — Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion uns Systematik einer emanzipierten Gesellschaftstheorien bei Marx und Habermas*, Freiburg/München, 1985, p. 303; Tugendhat, Ernst y Wolf, Ursula, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, p. 236; Weinberger, Ota, *Die Rolle des Konsenses in der Wissenschaft im Recht und in der Politik*, Beiheft 2, 1981, p. 153. Para una valiosa defensa de la teoría consensual de la verdad véase: Scheit, Herbert, *Wahrheit, Diskurs. Demokratie. Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit*, p. 163.

<sup>203</sup> Trapp establece que la teoría consensual de la verdad presupone una teoría de la verdad no dialógica. Trapp, Rainer, *Nicht-klassischer Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1988, p. 179.

En el análisis del concepto de entendimiento, Habermas precisa que una Teoría del Significado tiene que corresponder a los tres aspectos del entendimiento: el ser/ con otro/ sobre algo/.<sup>204</sup>

Se le debe reprochar a Habermas que su explicación del significado del concepto de verdad no considera el aspecto del lenguaje sobre algo.<sup>205</sup> Los tres conceptos fundamentales mencionados por Habermas: (“condiciones de validez”; “pretensiones de validez” e “intercambios de pretensiones de validez”), no recogen el aspecto objetual. Con esto se esfuma la conclusión de que, la verdad de las expresiones depende de propiedades sobre las que se hace la expresión. Habermas se tiene que valer para el efecto de la representación de objetos que se encuentran dados independientemente de los consensos.<sup>206</sup> Esto queda claro cuando Habermas sostiene que, calificamos de verdaderas o falsas las expresiones con relación a hechos que en las mismas se reproducen o se expresan, piensa que no podemos despojar las expresiones de todo poder asertorio. Asimismo, sostiene que le podemos atribuir a cada expresión un hecho, pero que una expresión es

<sup>204</sup> Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken...*, cit., p. 123.

<sup>205</sup> Así, por ejemplo, Albrecht Wellmer considera que el concepto de verdad no resulta suficiente, debido a que no considera el concepto de correspondencia de la verdad. Por su parte, Michael Schmid intenta minimizar tal reproche en contra de la teoría del consenso cuando califica teóricamente coherentes a los hechos que tienen que ser pensados como el polo opuesto de las expresiones del lenguaje. Según él, lo que son los hechos resulta de una visión del mundo común para todos, necesaria y evidente. De esta forma, una expresión resulta evidente si se puede incorporar en un sistema de expresiones generalmente aceptadas. Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Dsikursethik*, Frankfurt am Main, 1986, p. 211 y Schmid, Michael, “Konsensillusion und institutionelle Utopie. Kritische Bemerkungen zu einer Theorie von Jürgen Habermas”, en *Geschichte und Gegenwart*, vol. 10, 1991, p. 263.

<sup>206</sup> Beckermann, Ansgar, “Die realistische Voraussetzungen der Konsenstheorie von J. Habermas”, *Zeitschrift für...*, cit., p. 63; Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, pp. 122 y 127, y Höffe, Otfried, “Kritische Überlegungen zur Konsenstheorie der Wahrheit Habermas”, en Höffe, Otfried, *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, pp. 271 y ss.

verdadera sólo si reproduce un hecho verídico y no disimula una determinada situación como un hecho.<sup>207</sup>

La concepción de un consenso ideal exige que se dé un consenso independientemente del mundo dado con el que se relacionen las afirmaciones consensuales. Pues la confianza en el sentido de que es posible alcanzar efectivamente un consenso bajo condiciones de argumentación ideal, sólo se pueden fundamentar en el hecho de que las afirmaciones correspondan a un hecho independiente del consenso. Si no hubiera esta objetividad existente previamente y no lingüística, no se vería de qué manera sería posible alcanzar un consenso bajo condiciones del lenguaje ideal.<sup>208</sup> Por lo mismo, en un desarrollo adecuado del concepto de verdad —también bajo las premisas del pensamiento de Habermas— va implícita la relación con una realidad independiente del consenso. En este caso, le puede ser atribuido a la teoría de la correspondencia un sentido inofensivo. La relación con una realidad independiente del consenso y de la expresión, no es un criterio para entender la diferencia entre expresiones verdaderas y expresiones falsas. Se debe observar que la verdad de las expresiones depende de objetos no lingüísticos. Lo verdadero que se relaciona con lo formalmente adecuado, no corresponde a la verdad que se relaciona con su ser así. Hay que darle razón a Habermas cuando señala que, no es posible un conocimiento de la verdad en su ser así, independientemente de los presupuestos del conocimiento humano. Es por esto, por lo que el conocimiento de la verdad sólo se puede desarrollar en forma de lenguaje. La relación con la verdad en la teoría de la adecuación de la verdad, no presupone que el teórico de la correspondencia se autocataapulte con los presupuestos del conocimiento humano para tener un acceso libre de interpretación a la verdad en sí. El concepto de verdad que se usa en la explicación del significado es un

<sup>207</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 212 y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, *cit.*, p. 159.

<sup>208</sup> Wendel, Hans Jürgen, “Selbstbestimmung und Ethik”, en *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, 1993, p. 794.

concepto que fija límites y que no tiene por qué anticipar de qué manera se constituye la verdad.<sup>209</sup> Queda aún por comprobar que la explicación del concepto de verdad sólo mediante el concepto de consenso resulta insuficiente, pues no incluye la relación con la verdad, misma que tiene que ser tomada por Habermas como implícita.

### *B. El desdibujamiento de la frontera entre verdad y sostener algo por verdadero*

A menudo, se le reprocha a la teoría del consenso que con base en sus fundamentos no se puede diferenciar entre la verdad en sí y un simple sostener por verdadero algo. La cuestión consiste en saber si un sostener por verdadero algo alcanzado por la vía del consenso puede ganar una dimensión objetiva. Esto bien podría ser refutado con el argumento consistente en que, un sostener por verdadero algo que por vía del consenso haya alcanzado la característica de generalidad, no es otra cosa que el sostener por verdadero algo por un individuo. De esta forma, la teoría del consenso sería una teoría de la verificabilidad o una teoría del sostener por verdadero algo razonable.<sup>210</sup> En contra se sostiene que esta objeción no resulta acertada, sino que más bien, la sustanciación del discurso resulta decisiva para la validez objetiva de las expresiones. Esto debido a que los participantes en discursos particulares se encuentran en la situación de poder diferenciar fundamentos buenos y fundamentos malos de

<sup>209</sup> En este sentido habla Wolfgang Röd cuando señala que, en la experiencia del objeto se aclara un residuo y que como fundamento de la aclaración no puede ser algo subjetivo. Si algo se experimenta como interpretado, esto significa que existe una realidad en sí. No obstante, sobre la esencia de la verdad, que se acepta como independiente de la aclaración del sujeto, no se puede hacer ninguna afirmación. Röd, Wolfgang, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München, 1991, pp. 180, 181 y 190.

<sup>210</sup> Ilting, Karl Heinz, “Gelung als Konsens”, en *Neue Hefte für Philosophie*, p. 36, y Weinberger, Ota, *Rechtslogik*, Berlin, 1989, p. 153.

las expresiones sustanciales.<sup>211</sup> Esta capacidad de juicio asegura la relación de las expresiones sobre campos objetuales independientes del consenso. Sin embargo, habría que señalar que el mismo Habermas no dejó este camino abierto. Pues cuando a los participantes particulares del discurso se les atribuye la capacidad para valorar con base en su capacidad de juicio, se le quita el piso de los pies a la tesis de la imposibilidad de una fundamentación monológica. Por otra parte, esta capacidad de juicio de los participantes del discurso para decidir entre fundamentos buenos y malos, presupone que existe un campo objetivo independiente del consenso con el que se puede relacionar el particular. Este presupuesto no tiene lugar en la teoría del consenso formulada explícitamente por Habermas.

*C. La dependencia del consentimiento de las pretensiones de validez con respecto del examen monológico de estas pretensiones de validez*

Otro problema que presenta la teoría consensual de la verdad es que la prueba monológica de frases en el sentido de la teoría de la correspondencia de la verdad tiene que ser posible para poder aclarar de qué manera surge un consenso. Cuando el concepto de verdad, tal y como Habermas piensa se une esencialmente al del discurso y cuando, por esa causa, los participantes particulares en el discurso no pueden comprobar en el pensamiento monológico la verdad de una afirmación, entonces no les será posible probar la verdad de las afirmaciones y la corrección de las normas.

Para los participantes particulares en el discurso permanece como punto fundamental, en el consenso a efecto de determinar si pueden aceptar una aserción como verdadera o, una norma como correcta. El fundamento a causa del cual el orador particular puede pretender que una aserción valga como verdadera o,

<sup>211</sup> Alexy, Robert, *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, p. 120.

una norma como correcta, es el consentimiento de todos los demás. Y así será desde la perspectiva de cualquier posible orador. En consecuencia, el consentimiento de cada persona depende de que también todos los demás coincidan con él. Tan pronto un orador quiera negar su consentimiento, desparece el derecho de todos los demás para otorgar su consentimiento.

Uno bien se podría imaginar la siguiente situación: todos los participantes en un discurso, con excepción de la persona A, están dispuestos a consentir con una afirmación. A se encuentra aún indeciso. ¿De qué depende su consentimiento? Según Habermas, eso no se puede definir con base en un examen o fundamentación llevada a cabo de manera monológica. Más bien, A esta facultado para manifestar su consentimiento si se alcanza un consenso unánime. La dificultad radica en que el consenso unánime incluye el consentimiento de A. Sin su consentimiento no será posible alcanzar un consenso general. La condición de la que depende el consentimiento de A aún no se presenta. ¿Debe sustituir el consentimiento de todos al consentimiento faltante? La autorización del consentimiento de A radicaría en que hubiera manifestado tácitamente su consentimiento y con eso se hubiera alcanzado un consenso general. Debido a que esto vale para cada orador de la situación ideal, se sigue que, cada acto de consentimiento trae consigo su autorización, si el mismo sólo es una parte de un acto de comunicación.<sup>212</sup> La dificultad en este caso consiste en que, la medida de referencia se hace dependiente del otorgamiento de un consentimiento por parte de todos por igual. Esto es, debe existir un consenso que debe ser alcanzado mediante el consentimiento

<sup>212</sup> Esta situación es calificada por William Rehg como una paradoja. Este autor analiza esto en relación con el discurso práctico; establece que alguien puede ser convencido racionalmente de la corrección de una norma sólo si supone que hay otros que están racionalmente convencidos de ello, lo que a su vez depende de si el primero se encuentra convencido racionalmente. Para que esto no llegue a ser un círculo vicioso, la convicción racional debe ser alcanzada por todos simultáneamente. Rehg, William, "Discourse at the moral point of view: deriving a dialogical principle of univerzalition", *Inquiry*, vol. 34, 1991, p. 44.

de todos; sin embargo, si el consenso es consecuencia del consentimiento de cada uno, no puede asimismo ser el fundamento para el otorgamiento de dicho consentimiento.

### 6. Resumen

La tarea de la teoría moral es exponer las condiciones que tienen que ser cumplidas a efecto de que una norma moral sea válida. Habermas pretende resolver esta cuestión en el marco de una ética comunicativa. El fundamento de esto, lo constituye una determinada concepción del lenguaje cuya formulación básica es: *“el entendimiento es el objetivo del lenguaje”*. El objetivo es explicar esto mediante un análisis de los potenciales de razonabilidad que van implícitos en el lenguaje y fundamentar su relevancia moral. El primer paso consiste en la tesis de que factídicamente no hay presuposiciones recusables de la argumentación. Éstas surgen mediante las reglas del discurso. Las reglas del discurso consideran, sobre todo, la dimensión pragmática del lenguaje del uno con el otro. Para una argumentación adecuada resulta relevante que los participantes del discurso se acepten mutuamente como libres e iguales. Habermas quiere completar esta tesis según la cual las reglas del discurso son constitutivas para la argumentación, mediante la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa y mediante una Teoría del Significado Pragmática Universal. Ambos intentos fracasan.

No obstante que Habermas hubiera tenido éxito en demostrar el no rechazo de las presuposiciones de la argumentación, su objetivo no podría haber sido alcanzado. Pues sólo se habría comprobado que cada persona que quiera participar en una argumentación exitosa tiene que considerar a los restantes colegas de argumentación como libres e iguales. De esta necesidad, se puede despojar cualquiera que no quiera participar en una argumentación. Por eso, Habermas recurre a la tesis consistente en que el objetivo del lenguaje es el entendimiento. Según esto, nosotros como personas no tenemos a nuestra disposición la elección en-

tre entendimiento y negativa de entendimiento. La participación en argumentaciones es inevitable, pues constituye la prolongación de una praxis humana necesaria de la acción comunicativa. La inevitabilidad de esta praxis resulta del hecho de que, una huída de las relaciones de entendimiento universal sólo es posible a precio de la autodestrucción. Una autodestrucción de este tipo nadie la quiere, pues el querer humano como tal es esencialmente una voluntad para la razón comunicativa. Según Habermas, esta relación sólo resulta visible desde una determinada perspectiva que no es precisamente aquella del actor particular. Debido a que, sin embargo, no se menciona fundamento alguno de por qué causa alguien habría de preferir la perspectiva propuesta por Habermas frente a la suya, el programa de fundamentación a este respecto resulta insuficiente.

¿Cuál es la característica más importante de la perspectiva de Habermas que se percibe en la posición reflexiva? Dicha perspectiva unifica elementos utópico-normativos y fácticos. Las posiciones utópicas-normativas en los principios fundamentales de la racionalidad comunicativa deben ser desvestidas mediante su discrecionalidad, de tal manera que se acrediten como principios fundamentales de una praxis existente. Como una existencia empírica y casual preestablecida, esta praxis quedaría impedida para experimentar un cambio arbitrario. Por eso, Habermas quiso comprobar que los principios fundamentales de la racionalidad comunicativa se fundamentan de manera necesaria en dicha praxis. La teoría del sometimiento necesario de la situación del lenguaje ideal, debe ser suficiente para demostrar que nosotros como seres hablantes nos tenemos que someter al amparo de las reglas del discurso, puesto que de otra forma no podríamos pretender participar en argumentaciones. El contenido normativo de las reglas del discurso será así efectivo en cada situación fáctica del lenguaje y será también sólo como un esquema de una forma de comunicación ejemplar.

Esta afirmación ofrece múltiples posibilidades críticas. De esta forma, la tesis según la cual el sometimiento con respec-

to a una situación del lenguaje ideal es una condición necesaria de la posibilidad del entendimiento, no resulta compatible con la tesis que sostiene que las reglas del discurso son condiciones necesarias del entendimiento. Pues el necesario sometimiento a las reglas del discurso resulta compatible con el no cumplimiento de las reglas del discurso. Además, la tesis del sometimiento necesario a la situación del lenguaje ideal no puede resolver el problema planteado por la teoría del consenso de un criterio diferenciador asegurado consensualmente para distinguir entre un consenso fáctico y un consenso calificado. De igual forma, el concepto de la situación del lenguaje ideal, debido a su conexión interna con la teoría consensual de la verdad, se ve condenado a cargar con las mismas debilidades que ésta. El resultado de esto es que el segundo paso de la fundamentación, que debería resultar en la afirmación de que no existe alternativa frente a la comunicación que se encuentra orientada por la idea del entendimiento universal, fracasa.

En el próximo capítulo, nos avocaremos a tratar de responder si Habermas tuvo éxito al derivar el principio moral a partir de las presuposiciones de la argumentación.

### III. LA DERIVACIÓN DEL PRINCIPIO MORAL

Habermas quiere demostrar que las expresiones morales se encuentran unidas a una pretensión de validez análoga a la de la verdad, cuyos fundamentos pueden ser intercambiados. Una norma moral es válida cuando corresponde con el principio moral (U), cuyos fundamentos se tienen que buscar en los presupuestos fácticos irrefutables del lenguaje. Habermas pretende derivar el principio moral de las presuposiciones de la argumentación. Esta inferencia resulta necesaria, debido a que las reglas del discurso sólo han sido comprobadas como reglas irrenunciables del entendimiento en discursos.

Para poder obtener un principio moral a partir de aquí, se deben explicar las condiciones trascendentales del lenguaje moral

de uno con otro. Pues aun cuando el entendimiento sólo debe ser posible bajo el presupuesto de que se debe considerar a todos los colegas del lenguaje como personas, de aquí no se puede concluir que los seres humanos se tengan que orientar en su conducta por este criterio.<sup>213</sup>

### 1. ¿Es la derivación de (U) en Habermas un círculo lógico?

Habermas trata el problema de la derivación de (U) a partir de las presuposiciones de la argumentación de una manera muy esqueta. Según él, si alguien participa en una argumentación tiene que partir de presupuestos cuyo contenido se puede representar en forma de reglas del discurso. Cuando queremos saber lo que significa sostener hipotéticamente si las normas de conducta han sido puestas en vigor, entonces cada quien, que en forma seria intenta llevar a cabo un intercambio de pretensiones normativas, se inserta intuitivamente en condiciones procesales que equivalen a un reconocimiento implícito de (U). De dichas reglas del discurso resulta que una norma dudosa pueda alcanzar un consentimiento entre los participantes de un discurso práctico, si (U) resulta válida, esto es, si las consecuencias y efectos colaterales que resulten previsiblemente con motivo del cumplimiento general de la norma en cuestión para la satisfacción de los intereses de cada uno, se pueden aceptar por todos sin que medie violencia.<sup>214</sup>

En contra de este esquema de inferencia se ha hecho valer la objeción del círculo lógico.<sup>215</sup> Así, por ejemplo, Tugendhat le reprocha a la inferencia de (U), que las reglas del discurso y el

<sup>213</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 96.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 103 y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 134.

<sup>215</sup> Gebauer, Richard, *Letzte Begründung. Eine Begründung der Diskursethik von Jürgen Habermas*, p. 126; Leist, Antón, “Transzentalpragmatik: giba es sprachpragmatische Argumente für Moral?”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* vol. 43, 1989, p. 315; Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralicen Urteils bei Kant und in der Dsikursethik*, p. 102, y Enderline, Wolfgang, *Abwägung in Recht und Moral*, Freiburg/München, 1992, p. 144.

concepto de justificación de una norma moral que, o bien, ha sido tomado tan fuerte que, de (U) se infiere una moral igualitaria, lo que conduciría a un círculo lógico; o bien, que las reglas del discurso se forman neutralmente morales, lo que haría imposible la derivación de un principio moral.<sup>216</sup>

Habermas pretende enfrentar el reproche del círculo lógico mediante la remisión a la Teoría Moral como una ciencia de la reconstrucción, piensa que no habría optado por la construcción pragmática formal si no hubiese tenido la esperanza de alcanzar de esta forma un concepto de razón comunicativa a partir del contenido normativo de presuposiciones generales inevitables de la praxis del entendimiento cotidiano. Sostuvo que no se trata de preferencias entre nuestras y sus concepciones de vida racional, sino más bien, pensó que se trataba de la reconstrucción de una voz de razón que no puede dejarnos hablar en la praxis cotidiana comunicativa, sobre si queremos o no hablar.<sup>217</sup>

El punto fundamental consiste en que sabemos lo que significa aceptar el punto moral, admitirlo en la praxis cotidiana y en ella hacerlo efectivo. La inferencia del principio moral no significa que éste se infiera a partir de fundamentos profundos mediante un razonamiento en forma de un silogismo deductivo. Por el contrario, la inferencia significa que se hace explícito mediante una reconstrucción del contenido del punto de vista moral.<sup>218</sup> La reconstrucción establece las presuposiciones de la argumentación para el conocimiento previo intuitivo, del que según Habermas tienen que disponer todos los oradores para poder participar en la praxis humana. El concepto de deducción no significa otra cosa

<sup>216</sup> Tugendhat objeta al concepto de la justificación de la norma moral de Habermas que da lo mismo si el principio de la universalización de la ética del discurso se toma abierto mediante una parafrase o, escondido mediante una formulación clausurada en las premisas de la secuencia de la inferencia. Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, 1993, p. 168.

<sup>217</sup> Habermas, Jürgen, "Entgegnung", en Honneth, Axel y Joas, Hans (comps.), *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 368.

<sup>218</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 107.

que las reglas del discurso, que son constitutivas para la argumentación, experimentan una interpretación específica con relación al discurso moral. En esta deducción de (U), mediante la cual se reconstruye el contenido moral específico de las presuposiciones de la argumentación, Habermas se vale de las limitaciones normativas conocidas y de los puntos de vista fácticos. Esta argumentación modelo debe ser representada en el concepto de los intereses generales.

## *2. El concepto de intereses generales*

El concepto de los intereses generales no se utiliza expresamente en la formulación del principio moral; sin embargo, se encuentra contenido de manera implícita. Esto debido a que (U) es una regla de argumentación que posibilita el entendimiento en los discursos prácticos cuando pueden ser reguladas las materias en el interés común de todos los implicados.<sup>219</sup> De acuerdo con el principio moral (U), una norma es válida moralmente cuando todos los participantes en el discurso manifiestan su consentimiento en favor de la misma. Este consentimiento depende de si la norma protege un interés general. Los intereses particulares no pueden aducirse para la justificación de normas morales.

¿Qué es lo que entiende Habermas bajo el concepto de interés? En lugar de los intereses vienen en consideración a menudo las necesidades.<sup>220</sup> Intereses y necesidades remiten a un querer. En esta amplia constelación de conceptos similares no resulta sencillo identificar a los intereses y distinguirlos de las necesidades o de los deseos. Éstos son dependientes del significado, esto es, dependientes del sistema del lenguaje que reproduce formaciones culturales de la actualidad.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>220</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *Wirklichkeit und Reflexion...*, cit., p. 148; Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 78 y Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 122.

Sin embargo, ¿qué se debe entender en consideración a los juicios morales bajo el concepto de intereses generales? Susceptible de generalización, en el sentido que le atribuye Habermas, es lo que radica en el interés común<sup>221</sup> y lo que corresponde a una voluntad general o a una voluntad compartida<sup>222</sup> por todos los implicados.<sup>223</sup> Una norma que descansa en un interés susceptible de generalización constituye una buena regulación de igual forma para todos.<sup>224</sup> El concepto de intereses generales muestra un componente de significado tanto empírico como trascendental.

#### *A. El aspecto empírico de los intereses generales*

Desde un punto de vista estrictamente empírico existiría un interés general cuando todas las personas tienen un interés fáctico igual. En este caso, se puede hablar siempre sólo en un sentido limitado de un interés general, de tal forma que existe para un número limitado de personas en un tiempo determinado.

Si se considera el contexto general en el que Habermas utiliza el concepto de interés general, resulta fácil reconocer que queda descartado un contenido empírico puro del concepto. El contexto sistemático en el que Habermas desarrolla su teoría moral prohíbe la fundamentación de normas morales, exclusivamente bajo la consideración de intereses empíricos. Dicha fundamentación no puede realizarse con base en un principio empírico, pues de esa forma quedaría descartada una obligación categórica. Un interés general, en el sentido moral, no debe ser entendido con una validez relativa reconocible sólo para un determinado número de personas. Más bien, la misma debe ser comprendida como universal en el sentido que incorpora los intereses de todos los hombres en cualquier época y lugar. Aún y cuando quisieramos

<sup>221</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 76.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>223</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 170.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 84.

aceptar que todos los seres humanos vivos fácticamente tienen intereses coincidentes, desde un punto de vista estrictamente empírico no se podría descartar que esto cambie en el futuro. Por eso, el concepto de intereses generales no se debe entender como puramente empírico.

No obstante lo anterior, los intereses empíricos juegan un papel fundamental en la teoría moral de Habermas. Según (U) una norma moral resulta válida cuando, bajo la consideración de las consecuencia positivas y negativas, todos los implicados la pueden consentir. El interés general se manifiesta en este consentimiento general. Debido a que las consecuencias positivas y negativas son sucesos y estados empíricos, el entendimiento de cada uno de sus intereses empíricos se apoya en la realización o prevención de tales consecuencias. En virtud de que el consentimiento general se compone de varios consentimientos particulares, también dicho interés general es dependiente de dimensiones empíricas y así vale también para el interés general, mismo que se manifiesta en el consentimiento general.

La importancia de los intereses empíricos con respecto al interés general se muestra también en el rol que juegan los participantes particulares en el discurso. Según Habermas, ésta es la última instancia de la valoración de lo que radica en su propio interés. Los participantes en el discurso se orientan por sus sentimientos. Éstos tienen un significado similar para la justificación moral de conductas, y las percepciones lo tienen para las explicaciones teóricas de los hechos.<sup>225</sup> Cuando en el discurso práctico los sentimientos de los seres humanos particulares adquieren una significación determinante, nada parece más indicado que aclarar empíricamente el concepto de intereses generales. Otro punto de vista importante sobre la relación entre el interés general y los intereses empíricos es la afirmación de Habermas en el sentido de que, con base en las múltiples y siempre en aumento, perspectivas del mundo, el ámbito de los intereses generales siempre se

<sup>225</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 60.

reduce. Pero, ¿qué tan amplio es el ámbito de los intereses generalizables?, seguirá siendo siempre una cuestión empírica.<sup>226</sup> La suposición consiste en que los intereses fácticos de los participantes en los discursos particulares son cambiantes y con éstos también cambia el interés general.

### B. *El aspecto trascendental de los intereses generales*

El aspecto empírico se complementará mediante un aspecto trascendental; éste se requiere si se toma en cuenta que la teoría moral de Habermas se encuentra constituida tanto por elementos formalistas, como por elementos cognitivos. La ética formal en la formulación de Kant nos ofrece una regla que aclara de qué manera alguien considera algo bajo el punto de vista moral.<sup>227</sup> La formalidad consiste en que el principio moral sólo establece bajo qué condiciones puede ser atribuido a una norma el predicado de moralmente válida. Sólo se aclara la manera y la forma como se puede justificar una norma moral. Sin embargo, no fundamenta una norma moral concreta, pues en la propuesta de Kant no existe un discurso argumentativo que permita que todos los potenciales afectados alcancen un punto común de entendimiento racional.<sup>228</sup> ¿Qué significa esto para el concepto de intereses generales? Entre el principio formal (U) y el concepto de intereses generales existe una relación sobre cómo corresponde el consentimiento de todos los implicados que se exige por (U) a los intereses generales de dichos interesados. Una norma es válida moralmente cuando existe en el interés general, que se manifiesta en el consentimiento unánime de todos.

De esta forma, desde la perspectiva de la teoría moral corresponde al concepto de intereses generales un estatus trascendental, pues reproduce las condiciones de posibilidad para demostrar

<sup>226</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 202.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>228</sup> Velasco Arroyo, Juan Carlos, *op. cit.*, p. 42.

que una norma es moralmente válida. Éste esboza el objetivo de cualquier argumentación mediante la que se tenga que justificar cualquier norma moral. Dicho concepto asimismo explicita las condiciones de posibilidad de un discurso moral, que como tal sólo se puede pensar con la única ventaja de mostrar los intereses generales. Por medio de este concepto sólo se debe contornear qué es lo que se quiere del discurso y no por el contrario, lo que material y de forma práctica representa el interés general. Pues esto sólo puede resultar, según Habermas, a partir de un discurso moral real, y no se podrá definir independientemente de lo que sucede posteriormente en el mundo fáctico. El estatus trascendental de los intereses generales se expresa además en el hecho de que los participantes en el discurso, a efecto de estar en posibilidad de participar en un discurso moral, tienen que aceptar que los intereses generales que se manifiestan en un consenso racionalmente motivado son realizables. De otra forma, no tendría sentido llevar a cabo un discurso moral.

El estatus trascendental de los intereses generales se confirma, si uno considera que la teoría moral debe demostrar la posibilidad de una moral cognitiva. En el curso del cambio pragmático se entiende también pragmáticamente el concepto de intereses generales. Las pretensiones de corrección que se encuentran unidas a las normas o a las expresiones normativas sólo pueden ser intercambiadas en el marco de un discurso práctico. El intercambio sucede mediante la toma de posición con un “sí” por parte de los participantes del discurso, que se motiva racionalmente mediante la indicación de los fundamentos. Una pretensión de corrección universal, tal y como se encuentra unida a las normas morales, exige una toma de posición mediante un “sí” por parte de todos los participantes imaginables en el discurso, misma que a su vez se basa en una situación ideal del lenguaje. Los intereses generales que se reflejan en las normas morales, son el correlato de un consenso ideal sobre las pretensiones de validez.

En consecuencia, los intereses generales no son una medida que pueda existir fuera de los discursos, sino más bien, se mani-

fiestan en el curso de los discursos. Como correlato del concepto del consenso ideal, el concepto de intereses generales comparte el estatus trascendental de aquellos. Debido a que según Habermas, nosotros como participantes en los discursos debemos aceptar que se cumplen las condiciones de la situación del lenguaje ideal y de esa forma, puede ser alcanzado un consenso de manera constructiva, como participantes en el discurso tenemos que someternos a un discurso moral que en su desarrollo del discurso puede cristalizar un interés general. De esta forma deberíamos entender a Habermas cuando establece que las normas que se justifican mediante discursos y los intereses capaces de generalizarse tienen una esencia no convencional, toda vez que ellas no se establecen ni empíricamente, ni mediante una simple decisión, sino que más bien, se forman de una manera no contingente y se descubren cuando puede haber algo así como una voluntad razonable.<sup>229</sup> Debido a que, “no disponemos de un acceso fenomenológico directo a las condiciones de verdad empíricas ni a las condiciones de legitimidad de las normas prácticas” para el ser humano resultan indispensables las razones articuladas discursivamente.<sup>230</sup> El sometimiento a una voluntad razonable corresponde al sometimiento que existe en un interés general, y se forma de tal manera que se cristaliza en el curso del discurso mediante el consentimiento general de todos, así se encuentra y así se descubre.<sup>231</sup>

Otro argumento para la tesis según la cual los intereses generales tienen un estatus trascendental, es el trato de los deseos y sentimientos de los participantes particulares en el discurso. Tales deseos son la medida para determinar si alguien, considerando las consecuencias positivas o negativas y con base en el cumplimiento de una norma general, otorga su consentimiento. De otra forma, los sentimientos, deseos y necesidades de un

<sup>229</sup> Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 403.

<sup>230</sup> Velasco Arroyo, Juan Carlos, *op. cit.*, p. 54.

<sup>231</sup> Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung...*, *cit.*, p. 194.

particular de ninguna forma pueden ser las instancias adecuadas para el otorgamiento o negativa del consentimiento. De otra forma, cualquiera podría negar su consentimiento con una simple referencia a sus deseos fácticos. Por esto, para aquel que observa sus propios intereses debe permanecer abierta la crítica por parte de otros. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales y debido a que éstos siempre son parte de una tradición transmitida intersubjetivamente, una revisión de los valores que requieren interpretación no puede ser una cosa sobre la que los particulares dispongan unilateralmente.<sup>232</sup>

Ni las necesidades ni los deseos son algo que crezca naturalmente, más bien, son dependientes de interpretaciones culturales. Sin embargo, si los deseos del particular sólo resultan accesibles mediante una interpretación lingüística y si el objetivo del lenguaje es el entendimiento, entonces las necesidades a ser interpretadas se encuentran, por lo menos en parte, obligadas a cumplir el objetivo del entendimiento. Esto corresponde al hecho de que, en el nivel sociocultural se encuentra incorporada la naturaleza interna en las estructuras comunicativas intersubjetivas.<sup>233</sup> Sin embargo, si el material fundamental del discurso moral, esto es, los deseos y necesidades de los particulares, se encuentran reformados trascendentalmente, entonces, también el interés general, en el que se reúnen todos aquellos intereses capaces de ser generalizados, se debe entender en sentido trascendental.<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 78.

<sup>233</sup> McCarthy, Thomas, *Kritik der Verständigungsverhältnisse...*, cit., pp. 357 y ss.

<sup>234</sup> Con el aspecto trascendental no se contradice el hecho de que Habermas considera como una cuestión empírica, la cuestión por medio la cuál se determinan los intereses capaces de ser generalizados. Con esto sólo se opina que no se pudo determinar en la puesta en marcha de un discurso real, cuáles son los intereses capaces de generalización. Por eso, según Habermas la teoría moral no puede construir normas con un contenido concreto. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 202.

*C. La conjunción de aspectos empíricos y trascendentales en el concepto de intereses generales*

No obstante el sentido trascendental indicado, el componente empírico pierde vigencia. Los intereses empíricos no quedan fuera de la fundamentación moral, sino, más bien, forman su punto de arranque. Pues los intereses empíricos son los que se traen al discurso con base en propuestas para determinadas normas y son asimismo dependientes del consentimiento o de la negativa de los participantes en el discurso. El concepto de intereses generales gana, de esta forma, un doble significado. Si el concepto de intereses generales no lo podemos comprender ni en forma empírica pura, trascendental simple, sino más bien, el mismo contiene un componente de significado tanto empírico como trascendental, bien nos podríamos preguntar si Habermas tiene éxito en incorporar integralmente ambos aspectos en el concepto de intereses generales. La multitud de significados del concepto de intereses generales se debe atribuir a la mezcla de dos perspectivas, esto es, por una parte, a la perspectiva del teórico moral y por la otra, a la de los participantes reales en los discursos.

Desde la perspectiva de la teoría moral, en el principio moral ( $U$ ) se formulan las condiciones que debe cumplir una norma para poder ser calificada como moralmente válida. Más concretamente, la validez moral de una norma radica en la correspondencia de sus contenidos con los intereses generales. Como consecuencia de la formalidad, la teoría moral es incapaz de ofrecer indicación alguna sobre los contenidos que en las normas concretas pudieran satisfacer los requisitos formales. Por lo mismo, Habermas no establece en qué consisten los intereses generales desde el punto de vista de su contenido. Desde una perspectiva de teoría moral este concepto sólo determina las condiciones formales de posibilidad de juicios moralmente válidos.

El traspaso a una perspectiva del participante en el discurso particular se encuentra establecido en el mismo ( $U$ ). El interés general se manifiesta en el consentimiento de todos con una nor-

ma. Este consentimiento de cada cuál es dependiente de si las consecuencias de una norma son aceptables para él y para todos los demás. Mientras el teórico de la moral establezca las condiciones generales de validez de las normas morales, se deja a los participantes reales del discurso encontrar, a partir de los intereses fácticos existentes, aquellos intereses que sean capaces de generalización. Con esto se complementan ambas perspectivas; por una parte, el teórico moral está instruido que, el punto de referencia de los intereses generales, esto es, la determinación formal del punto de vista moral, experimenta en los discursos prácticos una función interpretativa que permite el traspaso de forma a materia, de simple principio a contenido concreto. Por otra parte, al participante en los discursos prácticos de la teoría moral, le proporciona el discernimiento en los puntos de vista con base en los cuales se debe llevar a cabo el examen de la validez moral de las normas.

Habermas no sólo menciona las condiciones de validez de las normas morales, además quiere explicar que dichas condiciones efectivamente se pueden cumplir, esto es, que existe un ámbito susceptible de generalización de intereses. Hubiera sido más sencillo para Habermas si hubiera querido apoyar tal afirmación en un reparto de la carga de la prueba, en el sentido de obligar al oponente a comprobar que no existen los intereses generales. En este sentido argumenta Habermas cuando establece que sólo cuando alguien pudiera mostrar que el discurso moral tiene que vaciarse porque no se pudieran identificar los intereses generales a la luz del lenguaje incommensurable, fracasaría el intento de un desajuste deontológico de las cuestiones de justicia de aquellas cuestiones que dependen del contexto de una buena vida.<sup>235</sup> No es aquel que duda de la fundamentación de juicios morales en el sentido del conocimiento práctico quien tiene que explicar que no puede haber intereses generalizables, sino más bien, es aquel

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 203.

que afirma la fundamentación de tales juicios quien tendrá que demostrar que puede haber una generalización de intereses.

La prueba de que, las condiciones de validez en (U) efectivamente son realizables, no se puede llevar a cabo, ni sólo desde el punto de vista del participante particular en los discursos, ni desde una perspectiva de teoría moral. Desde un punto de vista de teoría moral, faltan los intereses empíricos concretos que se pueden distinguir como generalizables. Desde el punto de vista empírico de los participantes en los discursos reales no se puede establecer la existencia de un interés general, en el sentido que el mismo resulte necesario para la fundación de un conocimiento práctico. Pues con el consentimiento de todos los participantes en el discurso no queda descartado que el consentimiento alcanzado se pudiera revertir si aumentamos el número de los participantes del discurso. El consentimiento manifestado por todos no sería para los participantes particulares del discurso, desde un punto de vista estrictamente empírico, motivación suficiente, en el sentido del conocimiento práctico, para otorgar su propio consentimiento. Una teoría del conocimiento práctico aspira a dar a todos un fundamento material para su consentimiento, o para su rechazo.

Debido a lo anterior, Habermas recurre a una combinación de ambas perspectivas. La perspectiva del teórico moral, según la cual debe haber un ámbito de los intereses generales para poder hablar de validez moral, se cimienta de tal manera en la facticidad de los discursos empíricos que cada participante en un discurso moral tiene que anticipar la posibilidad de intereses generales. De otra forma, según Habermas, el participante en el discurso no podría ser de la idea de que está participando en un auténtico discurso moral en el sentido auténtico del término. De esta manera, llegan a ser efectivas las referencias de teoría moral a un simple interés general determinado en la convicción necesaria de los participantes en el discurso real en la posibilidad de intereses generales. La anticipación general de un interés general debe alcanzar para tender un puente entre los intereses particulares y los

intereses generales. La buena voluntad de todos los participantes en el discurso, en el esfuerzo discursivo general para distinguir entre intereses particulares e intereses generales es una condición suficiente para que pueda haber un ámbito de intereses generales. Es alcanzable un interés general cuando todos comparten dicha convicción y se avocan con buena voluntad al descubrimiento de tal interés general.

La convicción en el sentido de que la capacidad de generalización de intereses está trazada en la praxis humana general se reproduce en la forma en que Habermas representa la relación entre sociedad e individuo. Habermas se pronuncia en contra de una unilateralización individualista<sup>236</sup> y de un concepto presocial de la persona. La individualización es sólo el reverso de la medalla de la socialización.<sup>237</sup> La formación de la propia personalidad sólo resulta posible en la contraposición con otras personas. En los procesos de formación comunicativos se forman y se mantienen la identidad de los particulares y de lo colectivo, originariamente iguales.<sup>238</sup> Este mutuo ser dependiente y ser con relación a otros de las personas, es un hecho fundamental existencial que no se encuentra a disposición. Aquí enraíza la compatibilidad principal de las necesidades y deseos individuales. Cada exigencia de universalización tendría que permanecer sin poder alguno si no surgiera de la pertenencia a una comunidad comunicativa ideal una conciencia de solidaridad irrevocable, la certeza de hermandad en una relación de vida común.<sup>239</sup>

Las dificultades unidas con esta limitación de perspectiva, deben ser tratadas en seguida con base en tres círculos fundamentales de problemas: el intercambio de roles; la relación entre el discurso moral y otros tipos de discurso y los tipos de discurso y la capacidad del discurso.

<sup>236</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 1992, p. 73.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>238</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 15.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 72.

### *3. El intercambio universal de roles*

La afirmación según la cual existen de manera necesaria intereses generales y que debido a esa razón siempre se tienen que cumplir las condiciones de validez de los juicios morales, no puede ser fundamentada mediante la remisión a hechos de tipo práctico. En lugar de esto, Habermas quiere mostrar, mediante la indicación de un proceso determinado, que todos los intereses generales pueden ser obtenidos a partir de los intereses particulares de los participantes reales en el discurso. Dicho procedimiento consiste en un intercambio universal e ideal de roles. De esta forma, Habermas supera, mediante la combinación de dos perspectivas, la cuestión decisiva según criterios factuales que permitirían la diferencia entre intereses particulares e intereses susceptibles de generalización. La remisión al intercambio universal de roles no le da al participante particular en los discursos ningún criterio para poder determinar cuándo y en qué medida tendría que limitar sus propios intereses para hacer lugar a un interés capaz de ser generalizado.<sup>240</sup> Como consecuencia de este defecto, son los valores morales actuales y no los discursivos de los participantes particulares en el discurso los que sirven de fundamento para llevar a cabo la correspondiente valoración. Para refutar este reproche, se tiene que explicar cuáles son los requisitos del intercambio ideal de roles de un participante en el discurso particular.

#### *A. La aceptación de un punto de vista imparcial*

A efecto de que los intereses susceptibles de generalización puedan ser diferenciados de los intereses particulares, debemos encontrar un juicio imparcial. (U) debe garantizar esta imparcialidad. ¿Qué significa enjuiciar imparcialmente? No significa que el enjuiciador imparcial como un observador ideal, que no comparte interés alguno, se ubique por encima de todas las par-

<sup>240</sup> Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung...*, cit., p. 286.

tes. Más bien, el punto de vista moral se adquiere mediante un intercambio universal de roles, conforme el cual los participantes particulares en el discurso se ubican cada uno en la situación del otro. Esto como medio para obtener un punto de vista imparcial. Se alcanza un punto de vista imparcial sólo mediante una deslimitación universal de las perspectivas de los participantes en el discurso individual. Cada quien debe poderse ubicar en la situación de todos los demás que resultarían afectados por la realización de una conducta problemática o por la puesta en vigor de una norma.<sup>241</sup> A esto se encuentra unida la asunción de roles en una forma comunicativa en los discursos prácticos.<sup>242</sup> Una persona aislada no podría llevar a cabo el intercambio de roles exigido, esto debido a que el intercambio exige no sólo que uno se ponga en la situación de otro, sino que todos de manera común lleven a cabo el intercambio de roles. Un intercambio en estos términos es necesario, según Habermas, pues no disponemos de un entendimiento unitario con relación a nosotros mismos y al mundo. De la concepción egocéntrica del mundo se tiene que abstraer quién enjuicia moralmente para impedir que un privilegio implícito del punto de vista de las cosas por parte del mismo<sup>243</sup> y de los intereses de los participantes se manifieste en su propia valoración. Partiendo del conocimiento de los intereses y necesidades de cada cual, que se obtiene en el proceso de los discursos prácticos, una norma puede ser calificada como moralmente válida en cuanto la misma exista para el interés de todos.

El intercambio universal de roles capacita a cada participante en el discurso para concebir al mundo desde la perspectiva del

<sup>241</sup> Esta concepción de imparcialidad no resulta necesaria. Tugendhat caracteriza como evasivo el creer que pueden ser decididas de manera imparcial las cuestiones morales en un discurso real con los afectados. Debido a que son parciales no existe garantía de imparcialidad. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 153, y Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Stuttgart, 1993, p. 171.

<sup>242</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 153, y Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen...*, cit., p. 159.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 159.

otro. De esta forma, cada cual debe valorar sus propios intereses a la luz de los intereses de todos los demás participantes en los discursos. Las necesidades egocéntricas originales se interpretan a la luz de las necesidades de otros. En este sentido, se debe entender la expresión según la cuál los intereses subjetivos se encuentran abiertos para ser sometidos a un proceso de revisión en el que todos tomen parte.<sup>244</sup> Así, podemos sostener que la asunción de roles universales que se lleva a cabo a partir de un punto de vista moral, tiene una función de servir como filtro. Cada interés fáctico no se alimenta en un proceso de valoración correspondiente. Este proceso puede conducir a un compromiso entre intereses divergentes fácticos. Un compromiso se diferencia de una solución de consenso debido a que trae en consideración intereses particulares y no se toman en cuenta los intereses generales.<sup>245</sup> Los intereses fácticos de los particulares, en el marco de un discurso moral práctico, se perfeccionan y transforman mediante una asunción de roles.

#### *B. La delimitación entre valores particulares y valores susceptibles de generalización*

La cuestión decisiva para el participante particular en los discursos es la siguiente: ¿bajo qué condiciones debe dicho participante incorporar sus intereses en un proceso de clarificación o purificación? Esta cuestión es más urgente, debido a que desde la perspectiva de Habermas, resulta posible en muchos casos preservar los intereses fácticos. Pues para cada ámbito de problemas que no se pueden tratar desde un punto de vista moral, sino más bien ético, no se justifica la exigencia de llevar a cabo una revisión de los intereses fácticos y hacerlos compatibles con los intereses generales. La cuestión consiste en ¿bajo qué condiciones

<sup>244</sup> Habermas, Jürgen, “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6”, *Erläuterungen zur...*, cit., Frankfurt am Main, 1992, p. 73.

<sup>245</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des...*, cit., t. I, p. 61.

pueden ser controlados los intereses fácticos en beneficio de los intereses generales?, se debe decidir con base en una valoración que consiste en determinar cuáles intereses son capaces de generalización. A esto corresponde, la ponderación sobre si un interés práctico se limita o no. ¿De qué criterios de valoración materiales se puede valer el participante en el discurso para llevar a cabo esta valoración? y ¿de cuáles no?

Inmediatamente a partir de (U) el participante en el discurso no podría adquirir un punto de vista para diferenciar entre un daño razonable o, un daño irrazonable de los intereses. La asunción ideal de roles garantiza que los participantes en el discurso distingan los auténticos intereses de los demás y que no se conceda preferencia al propio punto de vista evidente. Esto no responde las preguntas ¿cuáles son los intereses generales susceptibles de generalización? y ¿qué particularidad tienen los mismos? La consideración general de los intereses de los participantes, no conduce de manera automática a una valoración común compartida con respecto a la jerarquización de los intereses y de los criterios en que ellos adquieran una dignidad tal que ameritan ser protegidos. También Habermas parece aceptar esto cuando hace énfasis en lo referente al intercambio universal de roles sobre la necesidad de una ponderación de intereses.

¿Con base en qué criterios se puede fundamentar una ponderación de intereses de ese tipo? No nos podemos referir en el marco de la teoría del discurso de Habermas a relaciones de vida compenetradas y tradiciones acreditadas. Esto lo prohíbe el punto de vista moral con base en el cual tengan que ser inferidas las valoraciones fácticas aceptadas. Debido a que el predicado de Habermas "*capaz de ser generalizado*" no se obtiene a partir de fundamentos empíricos puros, no basta la comprobación de que todos comparten un determinado interés fáctico para establecer que eso sea un interés general.

Una solución bien podría derivarse de la perspectiva de Habermas, según la cual las necesidades indagadas en el discurso práctico siempre se encuentran culturalmente conformadas, esto

es, son necesidades interpretadas. Estas interpretaciones suceden siempre en el marco de sistemas de lenguaje. Los datos de la observación y de la consulta, como también las interpretaciones de las necesidades, son experiencias interpretadas y, por lo mismo, son dependientes de los marcos categoriales del sistema del lenguaje elegido.<sup>246</sup>

Parece como si el sistema del lenguaje pudiera contener los criterios para valorar las necesidades e intereses y nos quitara la carga para diferenciar entre intereses dignos de protección y no dignos de protección. Esto parece engañoso. Por una parte, vale para los sistemas del lenguaje fácticamente practicados, lo mismo que para las tradiciones y convicciones fácticamente válidas; su validez se neutraliza desde el punto de vista moral y se trata como una simple pretensión de validez. Por otra parte, según Habermas, existen sistemas adecuados e inadecuados del lenguaje,<sup>247</sup> de tal forma que no tendríamos que decidir cuál sistema del lenguaje tomamos como base de la interpretación de nuestras necesidades. Como adecuado, debe ser calificado un sistema del lenguaje sólo cuando permite valorar de manera correcta los intereses y las necesidades. Por eso, la remisión a un sistema del lenguaje, que presuntamente contiene medidas de valoración, no es ninguna solución para el problema, pues la elección del sistema del lenguaje es dependiente de la valoración de intereses actuales.

Como último recurso sólo queda ver el acto del consentimiento general como fundamento de un interés general. La cuestión que al respecto resulta obligada es, si el consentimiento del participante del discurso se presenta debido a que la norma sirve a un interés existente general compartido, o bien, si la norma sirve a

<sup>246</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, Pfullingen, 1973, p. 245, y Habermas, Jürgen, “Ein Interview mit der New Left Review”, en Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, p. 248.

<sup>247</sup> Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, Helmut, *op. cit.*, p. 248.

un interés equitativo debido a que todos la han consentido. Si el consentimiento se dirige según un interés general actual, o más bien, es el interés general el que resulta a partir de un consentimiento existente general. Para Habermas, el estado de cosas se representa de tal manera que no puede ser nombrado lo que concretamente existe en el interés general fuera de la realización de discursos reales. Precisamente por eso la teoría moral no puede someter a examen a una norma aislada con relación a su validez moral. Lo que radica en el interés general se manifiesta en el consentimiento de todo lo que se encuentra al final de un discurso práctico. Esto significa que sólo podemos comprobar de manera común lo que existe en interés de todos.

Resulta decisivo que distingamos nuestros intereses todos juntos de manera común sin que cada uno tenga que aclarar de antemano para sí mismo lo que existe en el interés general. A efecto de que todos podamos establecer cuáles son los intereses susceptibles de generalización, cada uno tiene que estar dispuesto a no conceder previamente más peso a sus propios intereses que a los de los demás. Para esto sirve el intercambio universal de roles. Si cada uno se encuentra dispuesto a llevar a cabo la ponderación de los intereses propios y ajenos con todos de manera común, entonces, de acuerdo con Habermas, es realizable el objetivo de encontrar intereses susceptibles de generalizarse.

Esta prometedora anticipación de un discurso ideal para los participantes individuales de los discursos resulta, sin embargo, infructuosa. Pues la decisión sobre si alguien acepta una norma porque incorpora un interés general, la debe tomar en un tiempo en que todavía se encuentra abierta la posibilidad de si procede un consentimiento general o no. Por el contrario, Habermas ve como suficiente para la corroboración de un interés general el hecho de que todos nos encontramos convencidos de que los intereses susceptibles de generalización son localizables y de que todos nosotros tenemos buena voluntad para establecer intereses de ese tipo mediante discursos morales. La buena voluntad de los participantes del discurso no garantiza, sin embargo, que ellos

valoren, según los mismos criterios de validez, qué intereses son susceptibles de ser generalizados y cuáles limitaciones de los intereses fácticos resultan razonables.

Aquí surge un dilema para Habermas. Por una parte, (U) no le ofrece al particular criterio alguno por medio del cual se pueda decidir qué intereses resultan susceptibles de ser generalizados. Por la otra, resulta irrelevante para la aplicación de las reglas de la argumentación de (U) por los participantes en el discurso que cada uno de ellos, por sí mismos, puedan comprobar si una norma resulta válida o no. La responsabilidad del particular no puede ser sustituida por una responsabilidad colectiva cuando se enfatiza que todos juntos encontremos lo que radica en el interés general, pues desde la perspectiva de un participante en el discurso particular, el resultado futuro del discurso no puede suministrar fundamento alguno sobre si debe consentir o rechazar, una propuesta de norma. Él como participante en el discurso no conoce este resultado, sino que más bien colabora mediante su consentimiento o rechazo en la producción del resultado.

Sin embargo, debido a que el participante en el discurso tiene que hacer dependiente su consentimiento, o su rechazo, de ciertas reflexiones, se presentan en éstas algunas convicciones actuales no acreditadas moralmente mediante un discurso teórico de los propios participantes del discurso. Debido a que las convicciones sobre un mundo plural son múltiples, pero que sin embargo, el intercambio de roles exigido por (U) no pone a disposición ningún criterio material para la preferencia de una concepción determinada, el problema básico para el cual el intercambio ideal de roles debe ofrecer una solución, permanece irresuelto.

### *C. La mutabilidad del campo de los intereses generales*

Que el intercambio ideal de roles no pueda proporcionar criterio alguno para determinar cuándo un interés resulta digno de generalización, se confirma también por la tesis de Habermas, según la cual el ámbito de los intereses generalizables constante-

mente se reduce<sup>248</sup> y que el contorno de este ámbito siempre será un problema empírico. Como ejemplo, Habermas menciona una responsabilidad análoga a la moral frente a los animales; de esta forma, se podría mostrar en el futuro que la actitud de los vegetarianos, bajo condiciones sociales aprobadas, aparecerá como moralmente deseada.

La afirmación según la cual lo que concretamente resulta moralmente deseado depende de circunstancias empíricas, o dicho de otra forma, que existen diferentes interpretaciones del punto de vista moral que sólo se pueden llevar a cabo desde el punto de vista de los participantes particulares en el discurso. Desde dicho punto de vista, resulta imaginable que existan discursos reales temporales y que diferentes comunidades discursivas construyan diferentes tipos de intereses generales. Sin embargo, desde el punto de vista universal de los teóricos de la moral, el concepto de los intereses generales no debería depender de las comunidades discursivas reales limitadas en el tiempo y en el espacio. A los intereses generales les corresponde el consentimiento de todos los participantes de un discurso ideal. Una desintegración de este discurso en diferentes comunidades discursivas no resulta posible. Con esto, no puede haber diferentes ámbitos cambiantes de los intereses generales, debido a que sólo existe una única comunidad discursiva ideal cuyos miembros en un acto de consentimiento deben establecer lo que pertenece, y lo que no pertenece, a los intereses generales. El consentimiento es la única unidad de medida válida para la toma de decisiones de las comunidades discursivas reales y debido a las condicionalidades sociales bajo las que se encuentra el mismo, resulta incapaz para incorporar un interés general.

Un ámbito cambiante de intereses susceptibles de generalización, abre la posibilidad a los participantes del discurso general de negar su consentimiento, bajo la advertencia de que precisamente su consentimiento marca una nueva frontera para el ámb-

<sup>248</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 202.

bito de los intereses generalizables. Debido a la falta de criterios materiales para la delimitación entre los intereses generales e intereses particulares, no se podría refutar tal afirmación. La exigencia de otorgar el consentimiento a un nuevo interés general, o bien, la negativa de conceder su consentimiento a un viejo interés general puede significar dos cosas: la formulación moralmente válida de una frontera para el ámbito de los intereses susceptibles de generalización; o la consideración los intereses particulares basados en pretensiones de validez inmorales de derechos especiales. ¿Cuál de ambos casos es el que se presenta?, la respuesta a esta pregunta no se puede resolver mediante la teoría del discurso.

#### *4. La jerarquía del discurso moral frente al discurso ético y al pragmático*

Para la solución de la tarea de la teoría moral basta remitir a la afirmación según la cual una norma moral resulta válida si la misma corresponde a un interés general. Desde la perspectiva de un participante en el discurso particular, con base en discursos reales se puede cristalizar lo que puede ser visto como un interés susceptible de generalización. Ambas posiciones diferentes conducen a una cuestión más amplia de problemas irresolubles, esto es, a la cuestión que se plantean los participantes en el discurso sobre cuándo un problema tiene que ser tratado en un discurso moral.

Los participantes en el discurso no cuentan con una unidad de medida para determinar cuándo se tiene que llevar a cabo un discurso ético y cuándo se tendría que verificar un discurso moral. Habermas distingue entre un uso pragmático, ético y moral de la razón práctica.<sup>249</sup> Las formas del discurso que de allí resultan, cumplen diferentes reglas y persiguen diversos objetivos. Por eso, resulta frecuente tratar cuestiones éticas que se relacionan

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 100.

con el objetivo de cada quien su vida bajo el punto de vista moral. En este sentido, señala Habermas, que la cuestión del aborto posiblemente no pueda ser decidida desde un punto de vista moral, sino que se trata eventualmente de una cuestión ética.<sup>250</sup>

Dado que una persona no puede establecer de manera evidente si una cuestión se debe clasificar como ética o como moral, bien se puede someter esta cuestión a un discurso moral, o bien, esperar un consentimiento de todos para alcanzar el consenso sobre si tal cuestión efectivamente es de carácter moral. Esto debido a que no existe un metadiscurso al que nosotros nos pudiéramos remitir para fundamentar la elección entre las diferentes formas de argumentación.<sup>251</sup> Si fuera posible alcanzar un consentimiento de todos en el discurso ideal, existiría también certeza en el sentido de que existe un discurso moral. Debido a que una solución de consenso posible siempre tendrá preferencia frente a otras posibilidades de solución, se tiene que comenzar siempre con un discurso moral.<sup>252</sup> Sólo cuando no puede ser encontrada solución alguna de esta forma, se puede recurrir a otras formas de argumentación.

En el marco de los discursos morales preferentes se establecen y se interpretan los intereses de los participantes. Esta interpretación no es cosa del particular, sino más bien, todos deben de tomar parte en este proceso de interpretación y de revisión.<sup>253</sup> Dicho proceso se debe basar en fundamentos. Si estos fundamentos resultan convincentes, el particular tiene que subordinar su interés particular al interés general; si no lo son, el particular conserva su derecho a privilegiar sus intereses particulares.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>252</sup> Sobre la preferencia de una solución de consenso señala Habermas que las conductas para las soluciones de compromiso son admisibles y necesarias si se encuentran en juego intereses particulares, esto es, que no sean susceptibles de generalización, lo que sólo se puede comprobar mediante un discurso moral. Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung...*, cit., p. 206.

<sup>253</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., pp. 72 y ss., y Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 78.

Debido a que de la perspectiva utópica sólo se obtiene la certeza de que en efecto existen intereses generales, aunque su contenido permanezca indefinido, desde la perspectiva del participante en el discurso no se puede decidir nunca, con base en fundamentos, cuándo un discurso moral debe ser concluido sin resultado y puede ser sustituido por un discurso ético. Este mismo problema lo trata Habermas en otro contexto cuando describe el proceso de formación discursiva de una voluntad política común.<sup>254</sup> De esta forma, Habermas establece que en una primera fase se fundamentan pragmáticamente los objetivos políticos, pues se busca con base en el saber de expertos el mejor camino para la realización de un objetivo presupuestado. En un segundo momento entran en conflicto diferentes objetivos, con lo que vienen en consideración diferentes preferencias. A través de esto, los diferentes objetivos llegan a ser materia del discurso. En una tercera fase se intenta comprobar, con base en fundamentos, la preferencia que debe asistir a un objetivo frente a los demás. Para este caso Habermas distingue tres alternativas; para cuestiones morales relevantes se debe llevar a cabo un test de generalización. Para conflictos éticamente relevantes se debe alcanzar una coincidencia con las evidencias políticas de cada sociedad. La tercera alternativa consiste en que se manifieste que todas las reglas propuestas incorporan intereses múltiples cada uno de diferentes maneras, sin que se puedan fundamentar intereses generalizables o preferencias claras de un valor determinado. Para este tipo de casos quedaría abierta la negociación.<sup>255</sup> Desde la perspectiva de un teórico moral, no existe criterio alguno para determinar cuándo es llegado el momento para abandonar un discurso moral, pues esta perspectiva sólo proporciona la certeza de que existen intereses generales, sin embargo, no el conocimiento de en qué consisten los mismos.

<sup>254</sup> Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung...*, cit., p. 204.

<sup>255</sup> *Idem*.

La cuestión fundamental consiste en establecer cuándo los participantes en el discurso se encuentran facultados para aceptar que una solución moral del conflicto no debe ser considerada, y por lo mismo, más bien debieran elegir otra forma de discurso. A nuestro parecer, esto se resuelve con ayuda del postulado habermasiano de la arbitrariedad de los participantes del discurso. Un participante en el discurso jamás puede saber si ha alcanzado el punto final en el discurso moral, pues siempre permanece abierta la posibilidad que en una continuación del discurso moral pudieran venir en consideración nuevos intereses, o pudieran ser encontradas nuevas interpretaciones. Así visto, jamás habrá para el participante una autorización para abandonar el discurso moral. Por otra parte, la convicción subjetiva sincera del particular bien puede ser que, por ejemplo, en la cuestión relativa al aborto no puede ser encontrada solución alguna que satisfaga el interés general, en cuyo caso dicho problema se podría retirar del discurso moral. Esta posibilidad no se puede impedir con simples razones. Lo anterior debido a que alguien puede haber alcanzado esta convicción con base en el saber disponible, a pesar de que su voluntad sincera tenía como propósito alcanzar una solución de consenso. En este caso, él sigue todas las reglas que le prescribe el punto de vista moral y termina por abandonar el discurso moral sin que le pueda ser reprochado el interés particular o la carencia de una buena voluntad. Él sólo podría cambiar su decisión mediante razones con base en las cuales le parezca que es posible una solución de consenso; sin embargo, en el momento de la retractación nadie dispone de este tipo de razones. Tan pronto como un participante en el discurso se aparta del discurso moral ya no resulta posible su consentimiento. De esta forma, sólo depende de la decisión del particular si continúa participando en el discurso moral y si puede ser alcanzado un consenso entre todos. Dicha decisión no se puede fundamentar en razones materiales, ni tampoco puede ser refutada. Esta condición se confirma por la tesis de Habermas según la cual el campo estricto de los intereses generalizables no es algo cierto que tenga validez de antemano,

sino más bien, se obtiene en el curso de un discurso. Esta afirmación implica que lo que el interés general es en particular, no se encuentra predeterminado.

Cuando se llega a la conclusión, con base en experiencias empíricas, de que un interés determinado no es generalizable, queda permitido abandonar el discurso moral; sin embargo, ¿qué significa concluir con base en la experiencia la no generalización de un interés determinado? Que un interés general no se encuentre preestablecido como un hecho, significa la no generalización que determinados intereses fácticos de los participantes se ven como no generalizables. Con esto, son finalmente las convicciones de los participantes las que constituyen el punto de referencia para la determinación de la generalización de los intereses. Tan pronto como un participante en el discurso llegue a la convicción de que en determinadas cuestiones no es posible alcanzar una solución en el interés general, no serían posibles los intereses generalizables. De esta forma, cada participante en el discurso bien podría justificar con la sola mención de fronteras empíricas de la generalización su abandono del discurso moral. Debido a que la experiencia de la no generalización radica en el abandono del discurso, cada abandono lleva en sí misma su justificación.

Cuando desde la perspectiva de los participantes particulares en el discurso falta un criterio para determinar si un problema debe ser tratado en el marco del discurso moral, o en el marco de un discurso ético, resulta una dificultad seria. Cuando en el curso de un discurso se determina que un interés no es susceptible de generalización y por lo mismo, no tiene que ser confrontado con intereses contradictorios, resulta el intento de hacer commensurable un supuesto interés particular con un interés susceptible de generalización, un acto de violencia. Pues después no hay y no hubo ningún fundamento material para exigirle explicar públicamente sus intereses individuales e interpretarlos y revisarlos bajo nuevas circunstancias. A partir del resultado sólo se puede evaluar si alguien con buenas razones se esfuerza en explicar sus intereses individuales y en hacer accesible un proceso de in-

terpretación público, pues sólo considerando un consentimiento general manifestado se puede comprobar si un interés general propuesto resulta en realidad verdadero en la voluntad general.

Por el contrario, uno podría objetar que sólo se establezca la exigencia de admitir un intercambio universal de roles y un intercambio correlativo de fundamentos y contrafundamentos. Aquí no puede haber algún momento obligatorio. Sin embargo, cuando se pone de relieve que un interés general supuesto, sólo es un interés particular, entonces ya no existe algún interés para pedirle al portador de un interés particular contrapuesto someterse a un proceso de interpretación y de revisión. La pretensión de someter a un test de generalización un supuesto interés particular ejerce una coacción de justificación. Esto resulta aún más válido si la defensa de los intereses propios queda a cargo de los particulares. La coacción consiste en la necesidad de tener que hacer valer contrafundamentos que demuestren que un supuesto interés general contrapuesto no es realmente un interés general o, que no se contrapone en la medida que se asegura. Por eso, Habermas se equivoca cuando opina que las reglas del discurso que propone garantizan la libertad frente a la autoridad en el discurso. La coacción para participar en tal proceso argumentativo es una coacción no argumentativa si al final se evidencia que no existe una pretensión para la revisión o patentización de un interés subjetivo.

### *5. La capacidad discursiva de los participantes en el discurso*

Otro punto débil que se encuentra unido al concepto de intereses generales se presenta cuando uno se pregunta: ¿quién es capaz para participar en un discurso?, esto es: ¿quién puede participar en un discurso? Esta cuestión se encuentra unida con el concepto de intereses generales de la siguiente forma: en el discurso moral se debe comprobar si una norma determinada existe para satisfacer un interés general. Esta prueba presupone un intercambio ideal de roles con el que cada una pueda considerar

los intereses de todos los demás. Sin embargo, si llegáramos a establecer un círculo de los participantes en el discurso tan estrecho que excluyéramos personas discursivamente capaces, entonces ya no sería posible considerar los intereses de todos los demás, pues se lesionarían las condiciones ideales del discurso. Un eventual consenso alcanzado dentro de dicho círculo ya no afirmaría más la validez moral de una norma, pues habría dejado sin considerar los valores de consideración de los intereses. La situación no resulta más favorable si se extendiera el círculo de los participantes en el discurso más allá de los discursivamente capaces. Esto debido a que se estrecharían los intereses de los participantes en el discurso en consideración de intereses que no son dignos de consideración. Una norma consentida eventualmente sería mucho menos válida. Así se hace más claro que la cuestión sobre la capacidad discursiva posee un estatus trascendental. Se dirige a una condición que tiene que ser cumplida, con la que se puede hablar de un discurso auténtico.

La cuestión relativa al ámbito de la capacidad discursiva es indiscutible con relación a grupos de personas importantes. La pertenencia a una raza o a una religión, resulta una cuestión irrelevante para determinar si alguien es capaz de participar en un discurso. Al respecto, Habermas habla de dos problemas particulares; por una parte, del trato a los animales<sup>256</sup> y por la otra, de los fetos.<sup>257</sup> Mientras sostiene que frente a los animales existe una responsabilidad moralmente análoga, vacila frente a la pregunta sobre si el aborto se puede resolver desde un punto de vista moral, o si por el contrario, sólo se trata de una cuestión ética. Por lo mismo, se puede concluir que Habermas no está seguro de que los fetos deben ser tratados como esencias capaces para participar en un discurso,<sup>258</sup> serían discursivamente capaces si la cues-

<sup>256</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 219.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>258</sup> En otra de sus obras Habermas ilustra el problema ético del aborto desde otra perspectiva: "un debate que se ha sostenido durante décadas con gran seriedad; el fracaso de todo intento de llegar a una descripción cosmovisivamente

tión de su muerte se tratara, sin lugar a dudas, de una cuestión moral. En este caso, no se trata de si las soluciones que propone Habermas resultan o no correctas. Lo verdaderamente relevante para determinar la capacidad discursiva es que se trate de sujetos capaces de lenguaje y de conducta, y de sujetos racionales o potencialmente racionales.<sup>259</sup> Pues con base en esta propiedad surgen relaciones de entendimiento y de reconocimiento que sirven de fundamento de derechos y de obligaciones morales.

De esta forma, se podría aceptar que la cuestión de la capacidad discursiva podría ser decidida sólo con base en fundamentos estrictamente empíricos. Sin embargo, esto no resulta posible. Más bien, el momento de la valoración juega un rol decisivo. Aun partiendo de circunstancias meramente empíricas, resulta necesario llevar a cabo una valoración sobre lo que corresponde a cada ser vivo, sobre cómo una persona debe ser tratada y sobre cómo debemos tratarla. Si para eso no resulta suficiente una consideración de carácter empírico, se plantearía la pregunta: ¿con ayuda de qué tipo de valoraciones debería ser resulta la cuestión relativa a la capacidad discursiva? Un indicio nos lo proporciona

neutral (o sea, que no prejuzgue) del estatus moral de la vida humana incipiente, una descripción que sea aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad secular. Una de las partes describe el embrión en un estado de desarrollo temprano como un «montón de células», contraponiéndolo a la persona del recién nacido, al cual sí corresponde la dignidad humana en un sentido moral estricto. La otra parte contempla la fecundación del óvulo humano como el comienzo relevante de un proceso de desarrollo ya individualizado y regido por sí mismo. Viendo las cosas de esta manera, todo ejemplar biológicamente determinable como perteneciente a la especie, debe ser considerado como potencial persona y portador de derechos fundamentales. Ambas partes parecen omitir que algo puede ser considerado como «indisponible» aunque no tenga el estatus de persona portadora de derechos fundamentales inalienables según la Constitución. No sólo es «indisponible» lo que tiene dignidad humana. Algo puede sustraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser «inviolable» en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos». Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, p. 48.

<sup>259</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 219.

el estatus de la pregunta. Se plantea la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de un discurso auténtico, esto significa en palabras de Habermas, sobre las presuposiciones de la argumentación. Habermas pretende responder este tipo de cuestiones con base en un conocimiento previo intuitivo, por medio de una autocontradicción performativa. Si se abandona este autoconocimiento previo, tal y como lo hace Habermas en las cuestiones del aborto cuando duda sobre la naturaleza de esta cuestión, no sería posible ya obtener conclusión alguna. Nosotros tenemos que apelar al conocimiento previo intuitivo<sup>260</sup> para poder comprobarle a alguien una autocontradicción performativa.

Allí donde Habermas cree capaz al conocimiento previo intuitivo podría constatar sin problema una autocontradicción performativa con aquellos oponentes que se relacionen con otro tipo de conocimiento previo. Que en Habermas no exista posibilidad alguna de comprobar los diferentes tipos de conocimiento previo por cuanto hace a su preferibilidad, ya fue expuesto anteriormente.<sup>261</sup> Debido a la imposibilidad de tratar las cuestiones de la capacidad discursiva en el nivel trascendental, se presenta como salida de emergencia el recurso de los discursos reales. Sin embargo, esta no es en manera alguna una solución sólida, pues para poder alcanzar en un discurso real, una solución válida y vinculante, previamente deberíamos saber quién tiene capacidad discursiva. Sólo cuando participan en un discurso quienes poseen la capacidad discursiva, puede hablarse de un discurso auténtico. Sólo un entendimiento que se alcanza en el contexto de un discurso puede conducir a un consenso calificado con pretensión de validez general.

Ante la imposibilidad de una respuesta a la pregunta anterior, nos debemos conformar con la presuposición de que ya existe una respuesta, si nos queremos reconocer a nosotros mismos como capaces del discurso, y como si su respuesta no dependiera

<sup>260</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und...*, cit., p. 100.

<sup>261</sup> Compárese capítulo segundo, apartado II. 3. B.

de nuestra decisión contingente. Por eso, Habermas le niega a esta pregunta la posibilidad de una consideración sistemática.<sup>262</sup> Esta forma de proceder no es de llamar la atención, pues esta posición de la teoría hace surgir un momento de decisión que hace aparecer en Habermas cierta sospecha de decisionismo. Nuestra decisión se exige con relación al círculo de personas a las que queremos reconocer como capaces para participar en una discusión, siendo que dicha decisión no sólo se toma con base en conocimientos prácticos. En la medida que los valores particulares independientes se procesen por sujetos que desde un punto de vista formal, son potencialmente racionales, parecería como si se pudiera responder la cuestión de la capacidad discursiva bajo categorías científicas. De esta forma, no se suprimen los valores subjetivos presupuestados por los participantes en el discurso como correctos, sino más bien, sólo se esconden.

## 6. *Resumen*

El proceso de argumentación en el principio moral, del que deben ser deducidas las presuposiciones en la argumentación, fracasa. La deducción del principio moral significa obtener el contenido del principio moral a partir de las presuposiciones de la argumentación, con lo que el conocimiento previo de lo que significa la argumentación acertada se reconstruye especialmente con base en el discurso moral. Este proceso reconstructivo parece evocar el riesgo de un círculo lógico. Para despejar este peligro Habermas distingue la perspectiva normativa de la fáctica. Los contenidos normativos a los que remite el principio moral, no deben descansar en una simple determinación, sino más bien, se legitiman como constitutivos de la praxis humana. Esta pers-

<sup>262</sup> Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 67, y Brumlik, Micha, “Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?”, en Kuhlmann, Wolfgang (comp.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Reclame, pp. 271 y ss.

pectiva dual puede ser buscada en el concepto de los intereses generales. El principio moral identifica un interés general como la condición de validez de los juicios morales. El concepto de intereses generales tiene, por lo mismo, un componente trascendental cuando menciona las condiciones formales bajo las que las normas morales pueden ser reconocidas como válidas. Dicho concepto tiene también un componente empírico, pues los intereses generales se determinan en el proceso de los discursos reales de los intereses empíricos particulares.

Esta combinación de dos perspectivas deja sin contestar ciertos problemas fundamentales de la teoría del discurso, y por esto, es una refutación adecuada del círculo lógico. Por una parte, el intercambio ideal de roles que Habermas recomienda para alcanzar los intereses generales, no suministra medida alguna para los participantes particulares en el discurso, con base en la cual los mismos puedan valorar cuando un interés general resulta capaz de generalización, sin embargo, debido a que esta valoración resulta inevitable, la teoría del discurso se tiene que construir a partir de valoraciones morales previas de los participantes en el discurso. En el nivel de las valoraciones, que no se legitiman desde un punto de vista de la teoría del discurso, se tiene que recurrir a la pregunta sobre si un problema de conducta determinado se debe resolver en el marco, ya sea del discurso ético, o en el del discurso moral. Las valoraciones particulares no legitimadas de los participantes en el discurso, también constituyen los fundamentos con respecto a la decisión sobre quién califica para participar en el discurso por ser discursivamente capaz. El recurso a tales valoraciones que no son susceptibles de fundamentarse con los medios de la teoría del discurso hace imposible poder hablar de una teoría del conocimiento práctico.

#### IV. RESUMEN

El aspecto central en la teoría del discurso de Habermas es la afirmación de que el conocimiento práctico fundamentado en

la razón práctica es posible. Sobre cómo se debe responder la cuestión relativa al fundamento de validez de las normas morales, esto depende decisivamente del sentido y de la pretensión de fundamento. Según Habermas, los juicios morales tienen validez de manera incondicionada, esto es, contienen obligaciones categóricas en el sentido de la filosofía de Kant. Su obligatoriedad no depende de intereses y deseos contingentes de los seres humanos; vinculan la voluntad de cada ser humano como tal, independientemente del tiempo, lugar o de la situación en que los destinatarios de la norma se encuentren. Con esto, las normas y los juicios morales poseen la pretensión de validez universal. Son obligatorias para cualquier ser humano de la misma forma. A causa de su incondicionalidad y validez universal, las normas morales no incorporan directrices para la vida exitosa del ser humano particular. Debido asimismo a la diversidad de las necesidades e intereses humanos, no puede ser prescrito con validez universal aquello dentro de lo que el ser humano particular ve el éxito de su propia vida.

Según Habermas, es tarea de la teoría moral establecer las condiciones de posibilidad de los juicios con validez moral. En esto consiste su sentido formal, debido a que dicha teoría sólo menciona las condiciones que tienen que ser cumplidas para que una norma moral pueda ser calificada de válida. Sin embargo, la teoría moral misma no puede demostrar que determinadas normas morales son válidas, pues no puede sustituir los discursos reales que resultan necesarios entre los destinatarios de la norma. Por esto es que la cuestión de la fundamentación de normas morales es el objeto de la teoría moral y no así la cuestión de la aplicación correcta de las normas morales en situaciones concretas. Por lo mismo, Habermas distingue nítidamente entre discursos de fundamentación y discursos de aplicación. Mucho menos podemos esperar de la teoría moral que nos proporcione las motivaciones que se deben seguir para encontrar las normas reconocidas como moralmente válidas.

De acuerdo con Habermas, una norma es moralmente válida, cuando le resulta suficiente el principio de universalización consistente en la concepción de la teoría del discurso del imperativo categórico kantiano.

Sobre cómo Habermas llega a dicha solución y ¿cómo puede su solución fundamentar, con base en conceptos de moral concurrentes, qué se entiende por el sentido de la validez de los juicios morales y qué mencionan otros criterios de validez?, se puede mencionar que nuestro autor recurre a las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico en el marco de una teoría de la argumentación racional. La teoría moral es, con esto, una técnica del lenguaje, más precisamente, una ética comunicativa. Su idea fundamental consiste en fundamentar las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico en los contenidos normativos del lenguaje y del potencial racional del habla, que Habermas desarrolla en su teoría de la racionalidad comunicativa.

La teoría moral debe conducir a comprobar que las ideas contenidas de libertad e igualdad se encuentran contenidas en un concepto adecuadamente comprendido del lenguaje. Esta concepción del lenguaje, en la concepción de Habermas, se caracteriza sobre todo por el hecho de que ella considera en una amplia medida la dimensión pragmática del lenguaje de uno con el otro. La afirmación principal de esta concepción del lenguaje sostiene que el entendimiento es el *telos* del lenguaje. Habermas desarrolla este programa de una fundamentación universal pragmática del principio moral en distintos pasos de la argumentación que nos llevan a conceptualizar a la esencia de la teoría moral como una ciencia reconstructiva.

De acuerdo con esto, el principio moral debe inferirse de las condiciones fundamentales del lenguaje y de las conductas del uno con el otro incorporadas en la praxis cotidiana. No es una exigencia que estas condiciones fundamentales deban ser impuestas desde afuera al lenguaje,<sup>263</sup> más bien, marcan las condiciones de

<sup>263</sup> Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur...*, cit., p. 132.

posibilidad de la comunicación. Dichas condiciones fundamentales se encuentran en todo momento en la praxis cotidiana. Habermas habla de un hecho empírico que reproduce la cotidianidad como relaciones de poder y de represión. Los retores y actores disponen de un conocimiento previo intuitivo sobre lo que significa un entendimiento auténtico y qué formas de conducta lo hacen imposible. A este conocimiento intuitivo previo se encuentra unida una ciencia reconstructiva procesal para hacer comprensible el objetivo del entendimiento universal, que a menudo queda oculto. Las reconstrucciones del conocimiento previo son falibles, no en cambio, el mismo conocimiento intuitivo previo.

El primer paso en la argumentación es afirmar que no existen fácticamente presuposiciones de la argumentación. Las reglas del discurso que traen estas presuposiciones al concepto son constitutivas para la argumentación. Con esta tesis de la falta de alternativa, Habermas aún no alcanza su objetivo de argumentación, en particular, la fundamentación de la obligatoriedad general del principio moral.

Por lo anterior, viene a consideración una segunda postura sobre la falta de alternativa. Según la misma, para los seres humanos no existe la elección entre la negativa de la argumentación, por una parte, y la participación en argumentaciones, por la otra. Pues con base en nuestro ser seres humanos, según lo que sostiene la tercera tesis de la falta de alternativa, el objetivo del entendimiento se encuentra incorporado en la praxis humana. El entendimiento puede cumplir su tarea en mayor o en menor medida, pero jamás puede huir de la misma. Cada ser humano se deberá avocar a esta tarea.

Según esto, Habermas cree haber evidenciado que el entendimiento, en el sentido de la teoría del discurso, resulta necesario para la existencia humana, de tal forma que las reglas del discurso resultan condiciones inevitables para esta forma de la praxis humana e intenta mostrar en un momento posterior que el principio moral se encuentra colocado en presuposiciones fácticas no refutables de la argumentación y que por eso se puede inferir a

partir de ellas. Cada momento de la argumentación se ha mostrado como insuficiente.

Comenzando con la tesis consistente en que las mencionadas reglas del discurso son fácticamente presuposiciones no refutables de la argumentación, se tiene que comprobar que las figuras de la argumentación de la autocontradicción performativa no resultan aptas para demostrar la inviolabilidad de esta supuesta presuposición. La idea central de la autocontradicción performativa es que aquél que pone en tela de juicio una regla, niega con esto explícitamente una presuposición que él mismo tiene que hacer valer implícitamente para su acto de lenguaje de la negación. Según Habermas, las reglas del discurso evocan un conocimiento previo intuitivo que le proporciona a cada hombre un conocimiento sobre lo que caracteriza un entendimiento auténtico.

La debilidad de este argumento fue puesta de relieve cuando se sostuvo que sobre cada regla de argumentación puede ser construida una autocontradicción preformativa, lo que elimina la posibilidad de poder distinguir por medio de esta figura de la argumentación entre auténticas reglas del discurso que resulten constitutivas para el discurso y supuestas reglas constitutivas del discurso. Lo que se considera como regla constitutiva cae en el campo del gusto de cada teórico del discurso. Esto tiene su fundamento en que la comprobación de una autocontradicción performativa depende de cuál conocimiento previo intuitivo uno le atribuya a los participantes en el discurso. Si uno quisiera evitar la discrecionalidad propia de esta situación, tendría que poder proporcionar un criterio para distinguir entre un conocimiento previo intuitivo auténtico de uno no auténtico. Habermas no nos ofrece tal criterio de distinción. En especial, no ayuda para el efecto la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa, pues la comprobación de una autocontradicción de ese tipo tiene que ser hecha valer como un auténtico conocimiento previo intuitivo subordinado.

En los pasos posteriores de la argumentación, Habermas quiere mostrar que el objetivo del entendimiento universal sirve de base a la comunicación humana. El objetivo de un entendimien-

to universal no es en sí mismo un objetivo, pues muchos seres humanos quieren alcanzar un estado de entendimiento universal precisamente debido a que el entendimiento es, en este sentido, un objetivo de la humanidad. Y esto con total independencia de las decisiones contingentes de los sujetos para alcanzar tal fin. Quien se quiera apartar de dicho fin lesiona los fundamentos de existencia del ser humano y, por lo mismo, según Habermas, se encontrará en un callejón sin salida existencial.

En efecto, de acuerdo con nuestro autor, una afirmación sólo puede ser planteada desde una determinada perspectiva y, en especial, desde la perspectiva del mundo de vida. Desde la perspectiva del actor particular, se podría representar esto de una manera diferente. La perspectiva que sostiene Habermas se caracteriza debido a que une dos elementos: el normativo y el fáctico. La concepción utópica de una sociedad organizada, en el sentido de una racionalidad comunicativa, abre el panorama a aquellos aspectos normativos que tienen que ser cumplidos a efecto de que, una forma de sociedad pueda ser calificada en el amplio sentido del término como racional.

En contra de la objeción consistente en que un diseño utópico de este tipo dibuja un simple cuadro ideal no vinculante, así como de la objeción que quien no haga suyo este cuadro ideal no cometería ningún error cognitivo, Habermas hace valer su segundo punto de vista. El recurso a una sociedad fáctica existente muestra que, no obstante todas las distorsiones de la comunicación humana, el ideal de la racionalidad comunicativa resulta efectivo, aunque esto sólo sea en una forma oculta. Habermas ve como la tarea de la ciencia reconstructiva poner sobre la mesa este potencial oculto de la racionalidad comunicativa. La mezcla de aspectos fácticos y normativos traza todos los conceptos fundamentales de la teoría de Habermas y forma una estructura básica de su proceso de pensamiento.

Junto al concepto de conocimiento previo intuitivo se encuentra el concepto de la situación ideal del lenguaje, a la que según Habermas, se tiene que someter cada uno de los participantes en

el discurso, y la que representa un ejemplo adicional de la unión de los puntos de vista fácticos y normativos. De acuerdo con este autor, el objetivo del entendimiento es constitutivo de la comunicación humana, de tal manera que cuando los participantes en el discurso se someten, la situación del discurso fáctico cumple las condiciones de una situación ideal del lenguaje. Habermas califica esto como la anticipación de la situación del lenguaje ideal. De esta forma, la idealidad de la situación del lenguaje incorpora elementos normativos, de tal forma que el sometimiento o anticipación de los participantes del discurso corresponda con el elemento fáctico. Cuando Habermas afirma que cada participante del discurso se tiene que someter de manera necesaria a la situación del lenguaje ideal, cimienta el potencial normativo de la situación del lenguaje ideal en la facticidad de los discursos actuales.

Lo anterior, abre la puerta a una serie de objeciones. Según Habermas, cada orador debe llevar a cabo un sometimiento a las normas de la situación del lenguaje ideal, para poder estar convencido de que participa en una situación de entendimiento. Si dicho orador considera que su interlocutor no observa las reglas necesarias para el entendimiento, no se podría concebir asimismo como participante en una situación de entendimiento. Con esto, el sometimiento a la situación del lenguaje ideal llega a ser la condición más importante de la posibilidad del entendimiento. Cuando, sin embargo, dicho sometimiento llega a ser una condición necesaria de la argumentación, ya no es el cumplimiento de las reglas del discurso por parte de los participantes en el discurso una condición para que exista una auténtica argumentación. Pues, independientemente de que las reglas del discurso hayan sido violadas o no, cada participante en el discurso debe aceptar que las mismas son observadas. Esto contradice la intención de Habermas de demostrar que las reglas del discurso mismas —y no sólo el sometimiento a las mismas— son condiciones necesarias para el entendimiento.

La teoría del necesario sometimiento a la situación del lenguaje ideal, tampoco intenta resolver la tarea de proporcionar un

criterio para diferenciar entre consensos auténticos y consensos no auténticos. Esta diferencia resulta necesaria debido a que, la teoría consensual de la verdad y la corrección del sentido de verdad y de corrección sólo se puede aclarar mediante la remisión a un consenso posible entre los participantes del discurso. Debido a que el consenso fáctico puede ser alcanzado también mediante amenazas o engaños y los consensos no auténticos no pueden estar en relación con la verdad, un consenso auténtico tiene que estar en la base de un discurso. En razón de que la concepción consistente en que los consensos fácticos cumplen las condiciones de una situación ideal del lenguaje, no obstante que esto puede ser garantizado sólo mediante un consenso calificado de segundo nivel, se presenta la amenaza de un regreso al infinito. La necesidad del sometimiento a la situación ideal del lenguaje debería descartar este regreso. Si, en cambio, este sometimiento resulta constitutivo para la argumentación, entonces cada consenso alcanzado es *per se* un consenso auténtico. Si, por el contrario, este sometimiento debiera ser sólo una condición de la posibilidad de una argumentación auténtica, entonces cada consenso fáctico debería ser sometido a un examen para saber si ha surgido mediante una argumentación auténtica, esto es, si se sometió a una situación ideal del lenguaje. Si esto debiera aclararse en el sentido de la teoría del consenso, sólo en el marco de un objetivo de realización del consenso de segundo nivel, entonces un regreso al infinito resultaría inevitable. Si en cambio, para la verdad del sometimiento de que una situación del lenguaje determinada corresponde a las reglas del discurso, no debiera ser relevante consenso alguno, entonces se tendría que recurrir a una teoría de la verdad que no sea una teoría consensual de la verdad.

No obstante los reproches anteriores, fracasa la argumentación de Habermas con la que quiere derivar el principio moral de presuposiciones fácticas irrefutables. En esta inferencia, las condiciones trascendentales del lenguaje del uno con el otro experimentan una interpretación moral con base en la cual se muestran como reglas obligatorias de las conductas recíprocas. A este pro-

ceder se le ha reprochado a menudo el haber incurrido el círculo lógico, debido a que Habermas ha introducido los contenidos morales deseados en las reglas del discurso. Habermas intenta repeler el reproche mediante la delimitación de puntos de vista normativos y puntos de vista fácticos.

Según Habermas, el saber lo que significa adoptar el punto de vista moral se encuentra siempre consecuentemente incorporado en la praxis cotidiana comunicativa y requiere ser reconstruido. Precisamente, este objetivo lo cumple la inferencia del principio universal. El principio universal implica la aceptación del punto de vista moral. Dicho en pocas palabras, el punto de vista moral exige la prueba sobre si una norma existe para el interés general de todos. Este concepto central de los intereses generales muestra elementos normativos y elementos fácticos, los que conducen a una tensión inmanente. Debido a esta tensión fracasa la defensa en contra del reproche del círculo lógico.

El concepto de los intereses generales incluye, tanto aspectos empíricos como aspectos trascendentales. En Habermas, los aspectos trascendentales cobran una gran importancia para la explicación moral de las reglas del discurso. El punto de vista empírico llega a ser evidente cuando Habermas exige que en los discursos reales se tenga que medir y probar la norma moral propuesta en relación con los intereses fácticos de los involucrados, para saber si los mismos resultan susceptibles de generalización. El aspecto trascendental viene en consideración cuando el concepto de los intereses generales se entiende como respuesta a la cuestión de teoría moral sobre las condiciones de validez de los juicios morales. Ambos aspectos no se pueden reducir el uno al otro. Una explicación puramente empírica del concepto de los intereses generales queda descartada debido a que de esta forma, el fundamento de un interés puramente empírico de la prueba de validez categórica de las normas morales queda descartado. Una aclaración estrictamente categórica de las normas morales resulta imposible, pues sólo con base en hechos fácticos pueden ser sometidos a examen aquellos intereses para determinar si se

cumplen las condiciones del principio universal. El aspecto trascendental experimenta una interpretación normativa cuando el concepto de intereses generales se utiliza para esbozar el objetivo formal de la argumentación moral de cualquier persona, la que consiste en la comprobación de la generalidad de un determinado interés. De acuerdo con esto, una argumentación moral como tal, puede ser llevada a cabo sólo bajo la condición de que exista la posibilidad de que los participantes en el discurso puedan violentar un interés general. Cada participante en el discurso, cuando considera que está participando en un discurso moral, tiene que aceptar que es posible alcanzar un consentimiento general. De otra forma, no tendría sentido llevar a cabo un discurso de ese tipo.

La mezcla de diferentes aspectos en el concepto de intereses generales resulta para Habermas ventajosa. El solo aspecto trascendental conduciría a que se calificara la generalización de intereses como condición de posibilidad de juicios moralmente válidos. Sin embargo, permanecería abierta la pregunta sobre si tales intereses generalizables realmente existen. Habermas intenta resolver esta duda mediante la remisión al hecho de un interés generalizable. De esta forma, tales intereses generalizables existen, según Habermas, en todas las relaciones comunicativas fácticas. Esta relación se aclara cuando Habermas sostiene que las normas que se justifican discursivamente y los intereses capaces de generalizarse poseen una esencia no convencional, pues no se encuentran preestablecidas empíricamente, ni se encuentran escuetamente establecidas por medio de una decisión, sino más bien, se forman y se encuentran de una manera no contingente por una voluntad razonable.<sup>264</sup>

No obstante lo anterior, la combinación de elementos normativos con elementos fácticos nos lleva a tensiones inmanentes y a lagunas argumentativas. La aceptación del punto de vista moral

<sup>264</sup> Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, p. 403; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, p. 194.

exige de los participantes en el discurso un intercambio ideal de roles, del que deben resultar los intereses capaces de generalización. El intercambio ideal de roles, por sí mismo, no contesta la cuestión sobre cuáles de entre los intereses indagados son capaces de generalización. La investigación común de los intereses de los participantes no conduce automáticamente a una valoración común compartida con relación al rango de los intereses y de la medida en que los mismos resultan dignos de protección.

Asimismo, falta un criterio para determinar cuándo resulta necesario, para resolver una duda llevar a cabo un discurso moral y cuándo un discurso ético. Un discurso moral sólo puede ser exigido cuando las cuestiones de fondo en los intereses generales resulten resolubles. Si este es el caso, eso puede ser comprobado sólo con base en discursos reales llevados a cabo. Según Habermas, debido a que una solución en el interés general puede hacer adelantar cualquier solución de compromiso concreta, cada cuestión debe ser comprobada desde un punto de vista moral. Sólo cuando una solución moral descarte el problema de fondo, éste puede ser tratado mediante un discurso ético o pragmático. Debido a que el ámbito de los intereses generalizables no está preestablecido y la generalidad de un interés puede resultar de un consenso futuro, queda a la discreción de los participantes en el discurso si una cuestión debe ser tratada en un discurso moral o, en un discurso ético. Si de acuerdo a las particulares ideas y concepciones de los participantes en el discurso, un disenso actual, no obstante existir razones desconocidas, debe ser resuelto mediante un consenso, permanecerá como un discurso moral, o bien, deberá ser sometido a otro tipo de discurso.

Otro punto débil de la teoría de Habermas se reconoce cuando el teórico del discurso se confronta con la cuestión sobre la capacidad discursiva dentro del ámbito de los participantes en un discurso. Para poder comprobar si existe un interés generalizable, uno tendría que saber de quién son los intereses dignos de consideración, esto es, quién tiene el perfil para ser participante en el discurso. Resulta indiscutible que aspectos tales como la perte-

nencia a una raza, o a una religión, de ninguna manera resultarían criterios idóneos para descalificar a alguien como participante en el discurso. La respuesta de Habermas se hace consistir en la capacidad para articular el lenguaje. Sin embargo, no se trata de una capacidad empíricamente comprobable, sino más bien, si un ser puede ser reconocido como una esencia digna para participar en un discurso. Esta cuestión no se podría resolver sólo con base en fundamentos empíricos. De qué forma Habermas contesta esta pregunta, resulta claro cuando uno considera el estatus de la misma. Pues se orienta por las condiciones de posibilidad de discursos auténticos, ya que sólo tales discursos pueden cumplir las condiciones de una situación del lenguaje ideal de las cuales participan todas las esencias dignas de discurso. Habermas responde a la pregunta sobre las condiciones de discursos auténticos con la figura de la argumentación de la autocontradicción performativa. Este camino, sin embargo, no conduce a ningún resultado. Debido a las posibilidades del discurso teórico faltantes para la solución de esta cuestión sólo queda la posibilidad de su canalización, esto es, ella tendría que ser catalogada como respondida. En vista de esta dificultad irresoluble, bien se puede sostener que la versión de Habermas de la teoría del discurso, cuyo objetivo consiste en poner a disposición una teoría del conocimiento práctico, no se puede hacer efectiva.