

Aclaraciones a la ética del discurso

JÜRGEN

EDITORIAL TROTTA

HABERMAS

HABERMAS, Jürgen

2000 *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Editorial Trotta.

[J Habermas/Erläuterungen 1991/art.5/trad. M. Jiménez Redondo]

5.- DEL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Para Judith

En la filosofía práctica la discusión se sigue nutriendo de tres fuentes: la ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana. En este tenso campo de tensiones dos de los partidos conectan también con Hegel, el cual con su teoría del espíritu objetivo y su <<supresión>> y superación de la moralidad en la eticidad había querido hacer una síntesis entre el planteamiento clásico, centrado en la comunidad, y los planteamientos modernos, centrados en una libertad entendida en términos individualistas. Mientras que los comunitaristas hacen suya la herencia hegeliana desde la perspectiva de la ética aristotélica de los bienes y dejan de lado el universalismo del derecho natural racional, la ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetivista del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad. Insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace con espíritu kantiano. Trata de mostrar que el sentido del principio moral sólo es aclarable partiendo del contenido de las presuposiciones inevitables de una práctica argumentativa que ha que ejercitarse en comunidad con los otros. El punto de vista moral, desde el que podemos enjuiciar imparcialmente las cuestiones prácticas, la ética del discurso lo interpreta de forma distinta a Kant. Pero en todo caso se trata de un principio del que no podemos disponer a voluntad porque nace de la forma de comunicación que representa el discurso racional mismo. Intuitivamente, ese principio se impone a todo el que entre en esa forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento, es decir, en lo que llamamos <<discurso>>. Con este supuesto básico la ética del discurso se sitúa en la tradición kantiana, pero sin exponerse a las objeciones, que desde el principio han venido haciéndose contra la ética abstracta de la intención. Ciertamente, la ética del discurso, dado el estrecho concepto de moral con que opera, se concentra en las cuestiones de justicia. Pero ni tiene que descuidar la ponderación de las consecuencias de la acción, como el utilitarismo con toda razón exige; ni tampoco tiene que excluir del ámbito de la discusión racional las

cuestiones de la vida buena, por las que se interesó muy especialmente la ética clásica, y abandonarlas a sentimientos o a decisiones irracionales. En este aspecto la expresión <<ética del discurso>> ha podido provocar un malentendido. Pues la teoría del discurso se refiere de modos distintos a las cuestiones morales, éticas y pragmáticas. Son estas diferencias las que quiero aclarar en lo que sigue.

La ética clásica, al igual que las teorías modernas, parten de la cuestión que se impone al individuo necesitado de orientación cuando en una determinada situación no sabe qué hacer ante una tarea a la que ha de enfrentarse en términos práctico-morales: <<¿cómo debo comportarme, qué debo hacer?>>.⁸⁰ Este <<deber>> mantiene un sentido inespecífico mientras no se determine con más detalle el problema de que se trata y el aspecto desde el que ese problema ha de solucionarse. Primero, utilizando como hilo conductor la distinción entre cuestiones pragmáticas, éticas y morales, voy distinguiré entre los correspondientes usos de la razón práctica. Bajo los aspectos que son lo útil, lo bueno y lo justo, se esperan en cada caso de la razón práctica operaciones y resultados distintos. Correspondientemente cambia también la relación entre razón y voluntad según se trate de discursos pragmáticos, éticos o morales. Finalmente, la teoría moral, en cuanto se desliga de un planteamiento atendido exclusivamente a la perspectiva de la primera persona del singular, choca con la realidad de la voluntad del prójimo, que arroja otra clase de problemas.

I.

Los problemas prácticos se nos plantean en situaciones diversas. Y <<tenemos que>> hacerles frente, pues de otro modo, en el caso más simple, se vuelven un elemento incómodo y fastidioso. Así, por ejemplo, tenemos que decidir qué hacer cuando se nos ha roto la bicicleta que utilizamos todos los días, cuando se producen trastornos en nuestra salud, o cuando no tenemos dinero para satisfacer determinados deseos. Buscamos entonces razones para tomar una decisión racional entre diversas posibilidades de acción en vistas de una tarea a la que hemos de hacer frente si queremos conseguir un determinado fin. También los fines mismos pueden tornarse problemáticos, por ejemplo, cuando de pronto me fracasa el plan que tenía para las próximas vacaciones o ha de tomarse una decisión acerca de la profesión que uno quiere elegir. Viajar a Escandinavia, o al Elba, o quedarse en

⁸⁰. U. Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984

casa, empezar enseguida la carrera o hacer antes una formación profesional, hacerse uno médico o prepararse para directivo de una editorial, todo ello depende ante todo de nuestras preferencias y de las opciones que nos están abiertas en cada situación. Y a su vez buscamos razones para tomar una decisión racional, que esta vez es una decisión sobre los fines mismos.

En ambos casos lo que racionalmente debe hacerse viene determinado en parte por lo que se quiere: se trata de una elección racional de los medios para fines dados o de una ponderación racional de los fines dadas nuestras preferencias. Nuestra voluntad viene ya fácticamente establecida en lo tocante a deseos y valores; sólo queda abierta a ulteriores determinaciones en lo tocante a las alternativas en la elección de los medios o a las posibles alternativas en los objetivos concretos que nos proponemos. Se trata sólo de técnicas adecuadas, ya sea para la reparación de bicicletas o para el tratamiento de enfermedades, de estrategias de obtención de dinero, de programas para planificar las vacaciones o para elegir profesión. En los casos complejos han de desarrollarse incluso estrategias de toma de decisiones: en tal caso la razón se cerciora de su propio procedimiento y se torna reflexiva, como ocurre, por ejemplo, en forma de una teoría de la elección racional. Mientras la pregunta: ¿qué debo hacer? se refiere a tales tareas pragmáticas, vendrán a cuento observaciones e investigaciones, comparaciones y ponderaciones, que, apoyados en investigaciones empíricas, efectuamos desde el punto de vista de la eficacia, o con ayuda de otras reglas de decisión. La deliberación práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad con arreglo a fines, con el propósito de encontrar técnicas, estrategias o programas adecuados.⁸¹ Conduce a recomendaciones que en los casos simples tienen la forma semántica de imperativos condicionados. Kant habla de reglas de la habilidad y de consejos de la prudencia, de imperativos técnicos e imperativos pragmáticos. Éstos ponen en relación causas y efectos (<<si A, entonces B>>), pero siempre en la perspectiva de preferencias valorativas y de fines apetecidos. El sentido imperativista que expresan, puede entenderse como un deber-ser relativo. Las recomendaciones, instrucciones o mandatos de acción dicen qué <<debe>> (o <<ha de>>) hacerse en lo tocante a un determinado problema, si se quieren realizar determinados valores u objetivos. Pero en cuanto los valores mismos se

⁸¹ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

tornan problemáticos, la pregunta: <<¿qué debo hacer?>> apunta más allá del horizonte de la racionalidad con arreglo a fines.

En las decisiones complejas, como, por ejemplo, la elección de profesión, puede muy bien ser que no se trate de una cuestión pragmática en absoluto. Quién quiere prepararse para un cargo directivo en la industria editorial, puede preguntarse si es más conveniente hacer antes una formación profesional o empezar enseguida una carrera; pero quién no sabe qué es lo que quiere en realidad, se encuentra en una situación completamente distinta. Pues entonces la elección de profesión o el tipo de carrera que uno quiera hacer va ligado a la cuestión de las propias <<inclinaciones>>, <<disposiciones>> o <<propensiones>> y a la cuestión de qué es lo que a uno le interesa, de qué tipo de actividad satisfaría a uno, etc ... Cuanto mayor sea la radicalidad con que se plantea esta cuestión, tanto más tenderá a convertirse en el problema de cuál es la vida que uno quiere llevar, y esto significa: qué clase de persona es uno y a la vez qué clase de persona quisiera uno ser. Quién en decisiones importantes para su vida no sabe lo que quiere, tendrá al cabo que preguntarse *quién es él y quién quisiera ser*. Decisiones de tipo trivial o débil, basadas en determinadas preferencias, no exigen justificación alguna; nadie se siente en la necesidad de tomarse demasiado esfuerzo para justificarse a sí mismo o justificar a los demás la marca de coche que prefiere o la clase de jerseys que le gusta llevar. En cambio, con Charles Taylor llamamos preferencias fuertes a las valoraciones que no sólo afectan a disposiciones e inclinaciones contingentes, sino a la autocomprensión de una persona, a su modo global de vida, a su carácter; tales preferencias están entrelazadas con la propia identidad.⁸² Esta circunstancia es la que da a las decisiones existenciales no sólo ese su peso, sino también un contexto en el que, a la vez que necesitan de justificación, son también susceptibles de ella. *Las decisiones valorativas fuertes, importantes, graves*, son tratadas desde Aristóteles como cuestiones clínicas de la <<vida buena>>. Una decisión basada en elementos ilusivos -la falsa elección de pareja, la falsa elección de alternativa profesional- pueden tener por consecuencia una vida fallida. La razón práctica que en este sentido no solamente tiene por meta lo posible y lo conducente a un fin, sino lo bueno o el bien, se mueve (si nos atenemos a la terminología clásica) en el ámbito de la ética.

⁸²Ch. Taylor, "The Concept of a Person", en: ID., *Philosophical Papers*, Vol. I, pág 97 ss.

Las valoraciones fuertes están insertas en el contexto de una autocomprensión. Cómo se entiende uno a sí mismo no sólo depende de cómo se describe uno a sí mismo, sino también de los modelos e ideales a que se aspira. La propia identidad se determina por cómo se ve uno y cómo quisiera verse, es decir, por como quién se encuentra uno y por los ideales respecto de los que, partiendo de ese encontrarse uno, se proyecta a sí mismo basando en ellos su vida. Esta autocomprensión existencial es evaluativa en su esencia y, como todas las valoraciones, tiene una doble cara. En ella se entretajan dos componentes, a saber, el componente descriptivo que representa la génesis biográfica del yo y el componente normativo que representa el ideal del yo. De ahí que la clarificación de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exija una comprensión apropiadora: la apropiación tanto de la propia biografía como también de las tradiciones y contextos de vida que han determinado el propio proceso de formación.⁸³ Cuando están en juego ilusiones tenaces acerca de uno mismo, ese autoentendimiento hermenéutico cabe radicalizarlo y convertirlo en una forma de reflexión que disuelva autoengaños. El tornarse críticamente consciente de la propia biografía y de su trama o contexto normativos no conduce a una autocomprensión valorativamente neutral; antes la autodescripción obtenida en términos hermenéuticos queda internamente ligada a un haberse (o comportarse) crítico acerca de sí mismo. Una autocomprensión profundizada cambia las actitudes que sostienen la proyección de la propia vida, que, como tal proyección está llena siempre de contenido normativo, o las actitudes que, al menos, vienen implícitas en tal proyección. Así pues, las valoraciones fuertes pueden quedar fundadas por vía de autoentendimiento hermenéutico.

Entre una carrera de ciencias empresariales o una carrera de teología, podrá uno decidir con mejores razones tras haber cobrado claridad acerca de quién es uno y quién quisiera ser. Las cuestiones éticas quedan respondidas por lo general con imperativos incondicionados del tipo siguiente: <<Has de elegir una profesión que te dé el sentimiento de ayudar a los demás hombres>>. El sentido imperativista de estos enunciados puede entenderse como un deber-ser, que no depende de preferencias y fines subjetivos y que, sin embargo, no es absoluto. Lo que <<debes>> o <<tienes que>> hacer tiene aquí el sentido de que, a largo plazo y

⁸³ H.-G. Gadamer, <<Hermeneutik als Praktische Philosophie>>, en: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften*, Frankfurt/Main 1976, 78 ss

en conjunto, <<es bueno>> para tí actuar así. Aristóteles habla en este contexto de caminos o vías para la vida buena y feliz. Las valoraciones fuertes se orientan por lo que para mí es un fin último y por tanto absoluto, a saber, por el bien supremo que representa un modo de vida autárquico, que tenga su valor en sí mismo.

La pregunta: ¿qué debo hacer? cambia una vez más de sentido en cuanto mis acciones tocan los intereses de otros y conducen a conflictos que han de ser regulados imparcialmente, es decir, desde puntos de vista morales. Sobre la nueva cualidad que con ello entra en juego nos puede ilustrar una comparación que subraye los contrastes.

Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un agente que toma por punto de partida sus fines y preferencias. Desde esta perspectiva no pueden plantearse en absoluto problemas morales porque las demás personas sólo desempeñan el papel de medios o de condiciones restrictivas para la realización del propio plan de acción. En la acción estratégica los implicados suponen que cada uno decide egocéntricamente en función de sus propios intereses. Bajo esta premisa, queda planteado de antemano un conflicto, por lo menos latente, entre los participantes. Este conflicto, o puede estallar abiertamente, o se le puede poner coto y tenerlo bajo control, o también puede solventarse en interés mutuo. Pero sin un cambio radical de perspectiva y de actitud, un conflicto interpersonal no puede ser percibido por los participantes como un problema moral. Si yo, el dinero que me falta, sólo puedo procurármelo por vía de ocultar hechos relevantes, lo que desde un punto de vista pragmático cuenta es solamente el posible éxito de la maniobra de engaño. Pero quién pone en cuestión la admisibilidad de tal maniobra está planteando una cuestión *de otro tipo*, a saber, la cuestión moral de si todos podrían querer que en mi situación cualquiera procediese conforme a esa máxima.

Tampoco las cuestiones éticas exigen todavía en modo alguno una completa ruptura con la perspectiva egocéntrica; pues, en definitiva, están referidas al telos, al sentido, al fin supremo, de una vida que es la mía. Y desde tal perspectiva, las demás personas, las demás biografías y las demás constelaciones de intereses sólo cobran significado en la medida en que en el marco de nuestra forma de vida intersubjetivamente compartida quedan hermanados o entrelazados con mi identidad, con mi biografía y con mi particular constelación de intereses. Mi proceso de formación se produce en un contexto de tradiciones que yo comparto con otras personas; mi identidad viene también marcada y determinada por identidades

colectivas y mi biografía se halla inserta en contextos de vida histórica que la envuelven. Por este lado, la vida que es buena para mí afecta también a las formas de vida que nos son comunes.⁸⁴ Así, para Aristóteles el ethos del individuo queda referido a, e inserto en, la polis de los ciudadanos. Pero las cuestiones éticas apuntan en dirección distinta que las morales: en las cuestiones éticas no es todavía el tema la regulación de conflictos interpersonales de acción que resultan de intereses opuestos. El que yo quiera ser alguien que en una situación de verdadera necesidad se permite un pequeño embuste frente a una sociedad anónima de seguros, esto no es todavía una cuestión moral, pues de lo que en ella se trata es de mi autorrespeto y, eventualmente, del respeto y consideración que los demás me tienen, pero no del igual respeto por cada uno, es decir, del respeto simétrico que cada uno profesa a la integridad de todas las demás personas.

Pero nos acercamos al modo de consideración moral en cuanto examinamos nuestras máximas atendiendo a su compatibilidad con las máximas de otros. Kant llama máximas a esas reglas de acción, próximas a la situación, y más o menos triviales, conforme a las que la conducta de un individuo suele habitualmente orientarse. Descargan al agente de la necesidad de decidir todos los días y se articulan en un modo global de comportarse, más o menos consistente, en el que se reflejan carácter y modo de vida. Kant tenía sobre todo a la vista las máximas de la primera sociedad burguesa, diferenciada conforme a estamentos profesionales. En general, las máximas constituyen las unidades más pequeñas de una red de usos, hábitos y costumbres en los que se concretiza la identidad y proyecto de vida de una persona (o de un grupo); regulan el curso del día, el estilo de la conversación y del trato, el modo y manera de abordar los problemas, de solucionar los conflictos, etc. Las máximas constituyen las superficies de intersección entre ética y moral porque simultáneamente pueden enjuiciarse desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral. La máxima de permitirme una pequeña maniobra de engaño puede que *no sea* buena para mí, a saber, no lo es si no se acomoda a la imagen de la persona que yo quisiera ser y como la que yo quisiera ser reconocida. La misma máxima puede a la vez ser *injusta*, a saber, cuando su seguimiento general no resultase bueno para todos por igual. Un examen de máximas o una heurística formadora de máximas, que se dejen guiar por la cuestión de cómo quiero vivir, hace uso de la razón práctica de *modo distinto* del que lo hace la

⁸⁴ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

consideración de si desde mi punto de vista una determinada máxima que fuese seguida por todos sería idónea para regular nuestra convivencia. En el primer caso se trata de comprobar de si una máxima es buena para mí y resulta adecuada a la situación; en el segundo de si puedo querer que una máxima pueda ser seguida por cualquiera como ley general.

En el primer caso se trata de una consideración ética, en el segundo de una consideración de naturaleza moral, aunque todavía en un sentido restringido. Pues el resultado de esa consideración sigue estando ligado todavía a la perspectiva personal de un determinado individuo. Mi perspectiva viene determinada por mi autocomprensión; y con el modo como quiero vivir puede ser compatible una actitud permisiva para con las maniobras de engaño, incluso en caso de que los demás se comporten del mismo modo en situaciones comparables y en ocasiones me conviertan en víctima de sus manipulaciones. Incluso Hobbes conoce la regla de oro, conforme a la que tal máxima podría justificarse llegado el caso. Para Hobbes es una <<ley natural>> que cada cual admita y conceda a cualquiera los derechos que reclama para sí.⁸⁵ De un test de universalización practicado desde una perspectiva egocéntrica no se sigue todavía que una máxima pudiera ser aceptada *por todos* como pauta moral de *su* acción. Pues tal conclusión sólo sería correcta si mi perspectiva coincidiera a fortiori con la de todos los demás. Sólo si mi identidad y mi proyecto de vida reflejaran una forma de vida universalmente válida, aquello que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual, redundaría en efecto en interés de todos por igual.⁸⁶

Con el egocentrismo de la regla de oro (<<No hagas al otro lo que no quieras que el otro te haga a ti>>) rompe el imperativo categórico, conforme al cual una máxima sólo es justa si *todos* pueden querer que en situaciones comparables sea seguida por todo el mundo. *Cada uno* ha de poder querer que la máxima de nuestra acción se convierta en ley general.⁸⁷ Sólo una máxima susceptible de universalización desde la perspectiva de todos los afectados puede ser considerada una norma que puede encontrar un asentimiento general y que, por tanto, merece reconocimiento, es decir, que es moralmente debida u obligatoria. La cuestión: ¿qué

⁸⁵ Hobbes, *De Cive*, III, 14.

⁸⁶ E. Tugendhat, "Antike und moderne Ethik", en *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 33 ss.

⁸⁷ Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 57.

debo hacer? se responde moralmente considerando lo que se debe hacer. Los preceptos morales son imperativos categóricos o incondicionados, que expresan normas válidas o hacen implícitamente referencia a ellas. Y sólo el sentido imperativista de estos preceptos o mandatos puede entenderse como un deber-ser, que no depende ni de los fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del objetivo absoluto para mí, de una vida buena, de una vida lograda o de una vida no fallida. Lo que <<debe>> hacerse o lo que <<hay que>> hacer, tiene más bien el sentido de que actuar así es justo y, por tanto, un deber.

II.

Según sea el problema de que se trate, la pregunta <<¿qué debo hacer?>> cobra, pues, un significado pragmático, ético o moral. En todos los casos se trata de la justificación de decisiones entre posibilidades alternativas de acción; pero las tareas pragmáticas exigen un *tipo de acciones* distinto, y las correspondientes preguntas un *tipo de respuestas* distinto que las preguntas éticas y morales. La ponderación de fines, orientada por valores, y la ponderación <<racional con arreglo a fines>> de los medios disponibles sirven a una decisión racional acerca de cómo hemos de intervenir en el mundo objetivo para producir un estado de cosas apetecido. En este caso se trata en lo esencial de clarificar cuestiones empíricas y de cuestiones relativas a elección racional. El término ad quem del correspondiente discurso pragmático es la recomendación de una tecnología adecuada o de un programa practicable. Cosa distinta es la preparación de una decisión valorativa importante que afecta al camino que vaya a tomarse en la vida. En este caso se trata de la clarificación de la autocomprensión de un individuo, y de la cuestión clínica de cómo conseguir que mi vida se logre o no resulte fallida. Términos ad quem del correspondiente discurso ético-existencial es un consejo acerca de cómo orientarme correctamente en la vida, acerca de cómo encauzar mi modo de vida personal. Y otra cosa distinta es, a su vez, el enjuiciamiento moral de acciones y máximas. Tal enjuiciamiento sirve a la clarificación de expectativas legítimas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que perturban la convivencia regulada, a causa de intereses en pugna. En este caso se trata de la justificación y aplicación de normas que establezcan derechos mutuos. Términos ad quem del correspondiente discurso práctico-moral es un entendimiento acerca de la solución correcta de un conflicto en el ámbito de la acción regulada por normas.

Los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica se enderezan, pues, respectivamente a la obtención de instrucciones de tipo técnico o estratégico, de consejos clínicos, y de juicios morales. Llamamos razón práctica a la capacidad de justificar los correspondientes imperativos; según sea la referencia a la acción y el tipo de decisión que haya de tomarse, no sólo cambia el sentido ilocucionario de <<tener que>> o de <<deber>>, sino también el *concepto de la voluntad* que en cada caso ha de dejarse determinar por imperativos racionalmente fundados. El <<deber ser>> de las recomendaciones pragmáticas, relativizado en función de fines y valores subjetivos, está enderezado a la *libertad de arbitrio* de un sujeto, que toma decisiones inteligentes sobre la base de actitudes y preferencias de las que ese sujeto parte contingentemente: la facultad de elección racional no se extiende a los intereses y orientaciones valorativas mismas, sino que los presupone como dados. El <<deber ser>> de los consejos clínicos, sometido y enderezado al telos que representa la vida buena, tiene como destinatario la aspiración del individuo a su propia autorrealización, es decir, está dirigido a la capacidad de decisión de un individuo que se resuelve a una vida auténtica: la capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, de cuyas huellas el individuo puede aprender quién es él y quién quisiera ser. El <<deber ser>> categórico de los mandatos morales está dirigido, finalmente, a la voluntad libre (libre en sentido enfático) de una persona que actúa conforme a leyes que ella misma se ha impuesto: únicamente esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar por entero por razones morales. En el ámbito de validez de la ley moral, a la determinación de la voluntad por la razón práctica no le vienen trazados límites ni por disposiciones contingentes, ni tampoco por la biografía e identidad personales. Autónoma sólo puede llamarse a la voluntad dirigida por razones morales y, por tanto, enteramente racional. De ella han sido eliminados todos los rasgos heterónomos de la voluntad de arbitrio o de la opción por una vida singular, mía, auténtica en definitiva. Pero Kant confunde la voluntad autónoma con la omnipotente; para poder pensarla como la dominante en absoluto tuvo que situarla en el reino de lo inteligible. Pero en el mundo, como sabemos, la voluntad autónoma sólo cobra eficacia en la medida en que la fuerza motivacional dimanante de las buenas razones logre imponerse contra el poder de otras clases de motivos. Así, en nuestro realista lenguaje cotidiano, a la voluntad correctamente informada, pero débil, la llamamos <<buenas>> voluntad.

Resumiendo, la razón práctica, según opere bajo el aspecto de lo adecuado o útil, de lo bueno, o de lo justo, se dirige a la libertad de arbitrio del agente racional con arreglo a fines, o a la fuerza de decisión del sujeto que trata de realizarse en autenticidad, o a la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente. Con ello cambia en cada caso la constelación de razón y voluntad y el concepto mismo de razón práctica. Pero junto con el sentido de la pregunta <<¿qué debo hacer?>>, no sólo cambia de estatus el destinatario, es decir, la voluntad del actor que busca una respuesta, sino también el informante, es decir, la capacidad de deliberación práctica. Pues, según sea el aspecto elegido, resultan tres lecturas distintas de la razón práctica que se complementan mutuamente. Sin embargo, en las tres grandes tradiciones filosóficas sólo se ha tematizado una de estas lecturas. Para Kant la razón práctica coincide con la moralidad; sólo en la autonomía se funden en unidad voluntad y razón. Para el empirismo la razón práctica se agota en su uso pragmático; se reduce en palabras kantianas, a un empleo de la actividad intelectual en términos de racionalidad con arreglo a fines. En la tradición aristotélica la razón práctica asume el papel de una capacidad de juicio que sirve a aclarar e ilustrar el horizonte biográfico de un *ethos* vivido. En cada uno de estos casos se exigen y esperan de la razón práctica operaciones *distintas*. Es lo que se muestra en la diversa estructura de los discursos en que esa razón práctica se mueve.

III.

Los discursos pragmáticos, en los que justificamos recomendaciones técnicas y estratégicas, tienen una cierta afinidad con los discursos empíricos. Sirven a poner en relación saber empírico con objetivos hipotéticos y con preferencias y a valorar las consecuencias de decisiones (para las que sólo se cuenta con una información incompleta), midiendo esas consecuencias por las máximas que se han puesto a la base de tales decisiones. Las recomendaciones técnicas o estratégicas toman últimamente su validez del saber empírico en que se apoyan. Su validez es independiente de si un destinatario se resuelve o no a adoptar esas instrucciones de acción. Los discursos pragmáticos están referidos a *posibles* contextos de aplicación. Esos discursos sólo están en conexión con la formación efectiva de la voluntad de los actores a través de los fines y preferencias subjetivas de esos actores. No se da ninguna relación *interna* entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales

esta constelación cambia por cuanto que las justificaciones constituyen un motivo racional para el cambio de actitudes.

En tales procesos de autoentendimiento el papel de participante en el discurso y el papel de actor se interfieren y se solapan. Quien quiere cobrar claridad acerca de su vida en conjunto, justificar decisiones valorativas de importancia y asegurarse de su propia identidad, no puede dejarse representar en el discurso ético-existencial, ni en su calidad de persona de referencia, ni tampoco en su calidad de instancia de acreditación o verificación. Y pese a esto último cabe seguir hablando de discurso, porque tampoco en este caso los pasos argumentativos pueden ser idiosincrásicos, sino que han de poder seguirse y entenderse intersubjetivamente. Distancia reflexiva respecto de la propia biografía sólo puede obtenerla el individuo en el horizonte de formas de vida que comparte con otros y que, por su parte, constituyen el contexto para los distintos proyectos de vida. Los (demás) miembros del mundo de la vida común son participantes potenciales que en el proceso de autoentendimiento asumen el papel catalizador de un crítico no implicado. Tal papel puede experimentar una diferenciación y convertirse en el papel de un psicoanalista en cuanto entra en juego un saber clínico generalizable. Sin embargo, tal saber clínico sólo se forma en esos discursos.⁸⁸

El autoentendimiento se refiere a una trama biográfica específica que conduce a enunciados evaluativos acerca de lo que es bueno para una determinada persona. Tales valoraciones, que se apoyan en la reconstrucción de una biografía de la que uno ha tomado conciencia y se ha apropiado, tienen un peculiar estatus semántico. Pues <<reconstrucción>> significa aquí la aprehensión descriptiva de un proceso de formación mediante el cual uno se ha convertido en aquello que hoy es, en la persona que uno hoy se encuentra siendo; <<reconstrucción>> significa a la vez una visión crítica y una articulación reorganizadora de los elementos asumidos, de modo que el propio pasado pueda ser aceptado a la luz de posibilidades actuales de acción como la historia de la formación de la persona que en el futuro se quisiera ser. El concepto existencialista de *geworfener Entwurf*, es decir, de <<proyección o proyecto echado o arrojado ahí>>, ilumina el doble carácter de esas valoraciones fuertes que pueden justificarse por vía de una apropiación crítica de la propia biografía. Aquí ya no pueden separarse entre sí génesis y validez, como sucedía en las recomendaciones técnicas y estratégicas. Al percatarme de qué es bueno para

⁸⁸ Cfr. T. Maranhao, *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue*, Madison 1986.

mí, en cierto modo estoy haciendo ya mío el consejo que se me da, pues no otro es el sentido de una decisión consciente. Al convencerme de la rectitud de un consejo clínico, me estoy decidiendo también a reorientar mi vida en los términos en que se me aconseja. Por otro lado, mi identidad sólo puede resultar flexible e incluso inerte, frente a la presión reflexiva que un cambio de autocomprensión ejerce, si obedece a los mismos criterios de autenticidad que el discurso ético-existencial. Tal discurso presupone ya por parte de los destinatarios la aspiración a una vida auténtica, o la presión que el dolor ejerce sobre un paciente que se vuelve consciente de la <<enfermedad mortal>> (Kierkegaard). En este aspecto, el discurso ético-existencial permanece referido al telos previo que representa un modo de vida *consciente*.

IV.

En los discursos ético-existenciales la razón y la voluntad se determinan mutuamente, permaneciendo inserta ésta en el contexto biográfico que en tal discurso se tematiza. En los procesos de autoentendimiento, los participantes no pueden salirse de la biografía o de la forma de vida, en las que fácticamente se encuentran. Los discursos práctico-morales, en cambio, exigen una ruptura con todo aquello que damos por descontado en la eticidad concreta en la que hemos crecido, así como un distanciamiento respecto de esos contextos de nuestra vida con los que queda inextricablemente entrelazada nuestra propia identidad. Sólo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que pudiesen tomar parte todos los afectados posibles y en el que en actitud hipotética pudiesen tomar postura con argumentos frente a las pretensiones de validez de normas y de formas de acción que se han vuelto problemáticas, se constituye la intersubjetividad de orden superior que es ese entrelazamiento de la perspectiva de cada uno con las perspectivas de todos los demás. Este punto de vista de la imparcialidad hace añicos la subjetividad de que adolece la propia perspectiva de cada participante, pero sin perder la conexión con la actitud realizativa de los participantes. La objetividad del llamado <<observador ideal>> impediría el acceso al saber intuitivo del mundo de la vida. El discurso práctico-moral significa la ampliación ideal de la comunidad de comunicación de la que partimos, pero desde la perspectiva interna de esa comunidad de comunicación.⁸⁹ Ante este foro sólo

⁸⁹ K.-O. Apel, <<Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik>>, en ID., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/Main, t. 2, 358 ss.

pueden encontrar asentimiento fundado aquellas propuestas de norma que expresen un interés común de todos los afectados. En este aspecto las normas discursivamente fundadas hacen valer dos cosas al mismo tiempo, a saber, la idea (razonadamente obtenida) de que algo es en interés de todos por igual, y una voluntad general que, *sin represión*, ha asumido y recogido en sí la voluntad de todos. En este sentido, la voluntad determinada por razones morales no permanece externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma se vuelve enteramente interna a la razón.

Por eso creía Kant que, sólo como tal instancia examinadora de normas, adviene la razón práctica por entero a sí misma y coincide con la moralidad. La interpretación que en términos de teoría del discurso hemos hecho del imperativo categórico, nos permite empero reconocer la unilateralidad de una teoría que se concentra sólo en cuestiones de fundamentación. En cuanto las fundamentaciones morales se apoyen en un principio de universalizabilidad que obligue a los participantes en el discurso a examinar las normas o propuestas normativas de que se trate atendiendo a si podrían encontrar el asentimiento fundado de todos los afectados, habiendo de efectuarse tal examen haciendo abstracción de las situaciones y sin reparar en los motivos existentes o en las instituciones vigentes, se agudiza el problema de cómo pueden *aplicarse* normas que han sido fundamentadas de ese modo.⁹⁰ Las normas válidas deben su universalidad abstracta a la circunstancia de que sólo han superado el test de la universalización en forma descontextualizada. Pero en esta versión abstracta las normas sólo pueden aplicarse sin más reservas a aquellas situaciones estándar cuyos rasgos han sido tenidos en cuenta de antemano como condiciones de aplicación en la componente condicional de la norma. Ahora bien, toda fundamentación de normas tiene que operar bajo las restricciones normales de un espíritu finito como es el nuestro, es decir, de un espíritu históricamente situado y provincial en lo que se refiere al futuro. Por tanto, la fundamentación de normas no podrá tomar en absoluto en consideración ninguno de los rasgos que en el futuro caracterizarán las constelaciones en que se presenten casos de aplicación no previstos. Por esta razón la aplicación de normas exige una clarificación argumentativa de derecho propio. Aquí, la imparcialidad del juicio no puede asegurarse a su vez mediante un principio de universalización. En las cuestiones relativas a una aplicación sensible al contexto la razón práctica ha de

⁹⁰ K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988.

hacerse valer más bien mediante un <<principio de adecuación>>. Pues cuando se trata de aplicar normas hay que mostrar cuál de las normas supuestas ya como válidas resulta más adecuada para el caso dado, a la luz de todos los rasgos relevantes de la situación descritos de la manera más completa posible.

Pero los discursos de aplicación, al igual que los discursos de fundamentación, representan un negocio puramente cognitivo y, por tanto, no pueden compensar la desconexión del juicio moral respecto de los motivos de la acción. Los preceptos morales son válidos con independencia de que el destinatario se procure fuerzas para poner en práctica aquello que tiene por correcto. La autonomía de su voluntad se mide atendiendo a si obra o no por razones morales; pero las razones morales no causan ya de por sí una acción (o actuación) autónoma. La pretensión de validez que vinculamos con las oraciones normativas (o proposiciones normativas) tiene, ciertamente, fuerza vinculante. Si nos atenemos a la terminología de Kant, el deber es la afección de la voluntad por la pretensión de validez de los mandatos morales. Y el que las razones que apoyan tal pretensión de validez no son del todo ineficaces, queda de manifiesto en la mala conciencia, que nos importuna cuando hemos actuado contra nuestro mejor saber. Los sentimientos de culpa son un indicador bien palpable de las violaciones de lo que es nuestro deber. Pero lo único que en tales sentimientos de culpa se expresa es que sabemos que no tenemos buenas razones para actuar de *otro* modo. Los sentimientos de culpa muestran una escisión de la voluntad.

V.

La voluntad empírica, escindida de la voluntad autónoma, desempeña un notable papel en la dinámica de nuestros procesos morales de aprendizaje.⁹¹ Pues la escisión de la voluntad sólo es un síntoma de debilidad de la voluntad si los mandatos morales que esa voluntad transgrede, son efectivamente legítimos y su cumplimiento resulta exigible en las circunstancias dadas. Pero en la revuelta de una voluntad desviante se delatan también, y a veces con demasiada frecuencia, como muy bien sabemos, la voz de <<lo otro>> excluido por principios morales anquilosados, la herida infligida a la integridad de la dignidad humana, o el reconocimiento no obtenido, el interés sistemáticamente preterido, la diferencia negada.

⁹¹ E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 87 ss

Como los principios de una moral que se ha vuelto autónoma plantean una pretensión análoga a la pretensión de conocimiento, en ellos se separan también validez y génesis, al igual que en los discursos pragmáticos. Tras la fachada de una validez categórica puede ocultarse y hacerse fuerte un interés no generalizable, pero que se caracteriza por su fuerza y por su capacidad de imponerse. Y esa fachada puede levantarse tanto más fácilmente cuanto que la rectitud de los mandatos morales, a diferencia de lo que ocurre con la verdad de las recomendaciones técnicas o estratégicas, no guarda una relación contingente con la voluntad de los destinatarios, sino que liga a ésta racionalmente, es decir, desde dentro. Para romper las cadenas de una universalidad falsa, esto es, de la universalidad simplemente supuesta de principios universalistas selectivamente escogidos, y aplicados de forma insensible al contexto, siempre fueron menester, y lo siguen siendo hoy, movimientos sociales y luchas políticas, a fin de que de esas experiencias dolorosas y del dolor de los humillados y ofendidos, de los heridos y destrozados, de ese dolor que ya no se puede reparar, aprendamos que en nombre del universalismo moral no puede excluirse a nadie, ni a las clases subprivilegiadas, ni a las naciones explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas. Quien en nombre del universalismo excluya al otro, un otro que tiene derecho a seguir siendo un extraño para su otro, está traicionando sus propias ideas. Sólo mediante una radical liberación de todo lo individual y diferente, sólo mediante una liberación radical de las biografías individuales y formas de vida particulares, puede acreditarse ese universalismo del igual respeto a todos y cada uno y de la solidaridad con todo aquello que tiene rostro humano.

Esta consideración trasciende ya los límites de la formación individual de la voluntad. Hasta ahora hemos analizado los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica, empleando como hilo conductor la pregunta tradicional <<¿qué debo hacer?>>. Cuando el horizonte de la pregunta se nos desplaza de la primera persona del singular a la primera persona del plural, cambia algo más que sólo el foro de la deliberación. Pues ya la propia formación de nuestra voluntad individual se atiene por su propia idea a una argumentación de tipo público, es decir, a una argumentación que, pudiendo ser seguida y criticada por cualquiera, nos limitamos a desarrollar in foro interno. Allí donde la moral choca con los límites de la moralidad (es decir, en el punto en que la moral o moralidad choca con sus propios límites, M.J.R.), no se trata pues de un cambio de perspectiva, desde la interioridad del pensamiento monológico o el espacio público del discurso, sino de una

transformación del planteamiento mismo del problema. Lo que cambia es el papel en que me salen al encuentro los demás sujetos.

Ciertamente, el discurso práctico-moral se desliga de la perspectiva enderezada al propio éxito de uno, y enderezada a la propia vida de uno, al que todavía permanecen atenuadas las consideraciones de tipo pragmático y de tipo ético. Pero también a la razón examinadora de normas el otro le sale todavía al encuentro como oponente mientras la argumentación, por haber sido solamente objeto de una ampliación contrafáctica y de efectuarse sólo virtualmente, sigue siendo una argumentación representada. Pero en cuanto el otro se me pone *realmente* ahí delante, como alguien que tiene su voluntad propia, una voluntad incanjeable e indelegable, surgen nuevos problemas. Entre las condiciones de formación de la voluntad colectiva figura ante todo esta realidad de la voluntad extraña.

De la circunstancia de la pluralidad de actores y de la condición de la doble contingencia de la acción (Parsons), en la que (o bajo la que) la realidad de una voluntad entra en contacto con la realidad de la otra, resulta el problema a que queda sometida la persecución en común de fines colectivos; pues entonces el problema tratado hasta ahora de la regulación de la vida colectiva se plantea de otra manera bajo la presión de la complejidad social. Los discursos pragmáticos remiten a la necesidad de compromisos tan pronto como mis intereses hayan de ser puestos en concordancia con intereses extraños. En los discursos ético-políticos se trata de la clarificación de una identidad colectiva, que ha de dejar espacio para la diversidad de proyectos de vida individuales. El problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva a pasar de la moral al derecho. Y finalmente, con la implementación de metas y programas se plantean cuestiones relativas a delegación y transferencia del poder y a la utilización neutral del poder político.

El derecho natural racional moderno reaccionó a los problemas que acabamos de señalar; pero no llegó a articular conceptualmente bien la naturaleza intersubjetiva de la formación de la voluntad colectiva porque a ésta última no se la puede pensar como una formación de la voluntad individual, sólo que concebida con un formato mayor. Tenemos que abandonar las premisas relativas a filosofía del sujeto, a filosofía de la conciencia, con que operó el derecho natural racional. Desde el punto de vista de la teoría del discurso el problema del entendimiento entre partes cuya voluntad e intereses entran en conflicto, se desplaza al nivel de los

procedimientos institucionalizados y presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones, que han de realizarse realmente.⁹²

Sólo en este nivel de una teoría discursiva del derecho y la política podemos esperar también respuesta a esa pregunta que no cabe soslayar tras el análisis que hemos venido haciendo: ¿podemos seguir hablando de la razón práctica en singular, tras habérse nos ésta descompuesto en formas diversas de argumentación, bajo los aspectos que representan lo útil, lo bueno, y lo justo? Ciertamente, esas tres clases de argumentación quedan referidas a la voluntad de actores posibles; pero hemos visto que con el tipo de preguntas y respuestas cambian también los respectivos conceptos de voluntad. La unidad de la razón práctica ya no puede cimentarse en la unidad de la argumentación moral, conforme al modelo kantiano de la unidad de la conciencia trascendental. Pues no hay ningún metadiscurso al que poder retraernos o retirarnos para fundamentar la elección entre las diversas formas de argumentación.⁹³ Pero entonces, ¿no queda entregado al arbitrio individual, o en el mejor de los casos a una capacidad prediscursiva de juicio del sujeto individual el que queramos abordar y tratar determinado problema desde el punto de vista de lo útil o conveniente, de lo bueno, o de lo justo? El recurso a una capacidad de juicio, a una prudentia o frónesis, que mirando los problemas decida si ha de considerárselos como problemas más bien estéticos que económicos, más bien teóricos que prácticos, más bien de naturaleza ética que de naturaleza moral, o más bien de tipo político que jurídico, tiene que resultar insatisfactorio para cualquiera que, con Kant, tenga buenas razones para dejar a un lado ese oscuro concepto aristotélico de frónesis. Por lo demás, por frónesis no se entiende una capacidad judicativa de tipo reflexivo, que refiera casos particulares a reglas, sino de un olfato para la *clasificación* de problemas.

Como Peirce y el pragmatismo acentúan con razón, los problemas reales tienen siempre algo objetivo; nos vemos confrontados con problemas que nos advienen. Son los problemas mismos los que poseen capacidad y fuerza para definir la situación y, por así decir, se apoderan de nuestro espíritu conforme a la lógica que le es específica, propia. Sin embargo, si en cada caso siguiesen una lógica propia,

⁹² Elijo por tanto un camino distinto al de K.-O. Apel con su <<principio de complementación>>; cfr. en este libro más abajo, págs. ss.; también, J. Habermas, <<La soberanía popular como procedimiento>>, en ID. *Facticidad y Validez*, Madrid 1998, 589 ss.

⁹³ Plantea esta objeción M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, Frankfurt/Main 1976, 11 ss.

que no tuviese nada que ver con la lógica del siguiente problema, cada nueva clase de problemas no tendría más remedio que empujar a nuestro espíritu en una dirección distinta. La razón práctica que encontrase su unidad en la mancha ciega de tal capacidad judicativa de tipo reactivo, no constituiría sino una configuración opaca, que sólo sería posible clarificar ya fenomenológicamente.

La teoría moral debe dejar abierta esta cuestión y transferirla a la filosofía del derecho; pues inequívocamente la unidad de la razón práctica sólo puede hacerse valer en la red de esas formas de comunicación ciudadana y de esas prácticas ciudadanas en las que las condiciones de formación racional de la voluntad colectiva han cobrado solidez institucional.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)