

Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas

Resumen

Dos concepciones éticas importantísimas en la historia de la filosofía tienen en común la pretensión de establecer parámetros universales, capaces de motivar su reconocimiento por parte de todo ser humano: la propuesta ética de Hegel y Habermas. En su estudio, se hace necesario colocarlas en perspectiva con algunas nociones de Kant y de Mead, para evaluar la superación que se intenta realizar desde la ética formalista hasta la llamada pragmática-formal de la ética del diálogo propuesta por Habermas.

Palabras clave: pretensiones éticas, universalidad, razón, comunidad.

Abstract

Two important ethical conceptions in the history of the philosophy have in common the pretension to establish universal parameters, in order to motivate their recognition from all human beings: the ethical proposal of Hegel and Habermas. In their study it is necessary to place them in perspective with some notions of Kant and Mead, to evaluate the overcoming that is tried to make from the formal ethic to the pragmatic-formal of the dialogue ethic proposed by Habermas.

Keywords: ethical pretensions, universal, reason, community.

* Profesora y Jefe (e) de la cátedra de Ética del docente en la Universidad de Carabobo. Valencia - Venezuela.

A diferencia de I. Kant, quien parece querer preservar la distancia entre la formalidad de la razón y la mutabilidad de la vida práctica, G. W. F. Hegel hace referencia siempre a una razón que está deviniendo, que está en progreso y el asunto que lo ocupa es narrar dicho movimiento de la razón. Especialmente en *El sistema de la eticidad*¹ Hegel recuerda constantemente al lector que los momentos descritos no son abstracción sino realidad.

Eduardo Vásquez² escribió en su clarificador artículo *La eticidad como realización del concepto* que «la fórmula hegeliana que afirma que lo que es racional es real y lo que es real es racional (...) no es más que el desarrollo de la moralidad kantiana, aunque superando los límites que Kant había puesto a la realización del pensamiento». Compartimos la idea de que Hegel comprende y reacciona ante la limitación subjetiva que parece tener la realización de la moralidad racional en Kant y de que ciertamente, respecto a su formulación teórica, hay una superación a través de la objetivación en las instituciones sociales y el Estado.

Pero nos preguntamos si la eticidad absoluta como estadio más acabado de la vida moral no vuelve a distanciar la subjetividad de la voluntad y la objetividad de las instituciones sociales. Ahora ya no con el peligro de que el sujeto llene con cualquier contenido la forma universal de las máximas morales racionales (como en Kant) sino con el riesgo de que la eticidad expresada en el Estado o alguna otra autoridad social pueda oprimir la libertad de negar ciertas determinaciones por parte del sujeto, lo cual en el propio Hegel es fundamento de la vida ética.

Hegel intenta superar los fracasos e inestabilidades de la moralidad y la libertad subjetiva mediante la eticidad, que se hace objetiva a través de las instituciones sociales. Por su parte, J. Habermas intenta salir de la esfera del sujeto, recurriendo a la intersubjetividad como espacio en el que se constituye la validez de los discursos y la justicia de las prácticas de la comunidad. Para

¹ Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Traducido por L. González-Honoria. Madrid: Editora nacional, 1982.

² Vásquez, E. «La eticidad como realización del concepto.» *Revista venezolana de filosofía* (Universidad Simón Bolívar), nº 11 (1985).

Habermas, la validez de las normas sociales se funda en acuerdos acerca de las intenciones en juego; dichos acuerdos significan el reconocimiento de las obligaciones que conllevan las normas. Lo común a ambas propuestas es su pretensión de lograr criterios éticos universales sin desligarse de la acción en comunidad; y es ésta posibilidad la que estudiaremos a continuación. Haremos referencia aquí únicamente a aquellas tesis hegelianas y habermasianas que sean directamente relevantes para evaluar el asunto de las pretensiones éticas universales y qué relación se establece con la voluntad subjetiva.

En el estado de eticidad descrito por Hegel, la universalidad de las instituciones sociales es una con la particularidad de las conciencias individuales. La eticidad requiere la identidad absoluta del pensamiento, sin expresión de determinaciones particulares. Es la conciencia infinita realizándose, a través de los individuos, pero sin diferenciaciones.

Dice Hegel que «el individuo vivo, en cuanto vida, es igual al concepto absoluto»³, el pensamiento es identificable a la intuición; lo universal ahora no podría separarse de lo particular sino que son unidad absoluta, universalidad concreta. El problema de la relación entonces parece desaparecer, puesto que no habría elementos diferentes en oposición, pero debido a que la cuestión es práctica y no puramente teórica, debemos examinar de qué manera se realiza esa identificación. No es suficiente señalar que nuestras sociedades no han logrado realizar la vida ética; se hace necesario preguntarse en qué medida tal idea es deseable como dirección social. La conciencia del individuo en el estado ético ya no es más su conciencia particular sino la conciencia del colectivo social, del pueblo. Afirma Hegel:

En la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual.⁴

³ Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*, p. 156.

⁴ *Ibidem*, p. 156.

La vida ética entonces no pertenecería a cada ciudadano sino a un concepto que los supera en fuerzas y los abraza. Por supuesto, Hegel hace la aclaratoria de que el término pueblo no se refiere a un simple conglomerado sino a un grupo de individuos que se encuentran en relación social. Sin embargo el agente moral es impersonal y aquí radica el asunto problemático: ¿cómo existe la práctica ética sin fundarse en la libertad y la voluntad individual?

Hegel supone que cada individuo se identificará por completo con el pensamiento ético colectivo y aún en los momentos en los que se presentasen intentos de separación, existiría reconocimiento de los parámetros éticos sociales y por tanto eventual sumisión de los individuos. No queremos cuestionar aquí si es posible lograr que el colectivo acepte el valor de las normas morales sociales y las acate. Tan sólo preguntamos cómo se lograría el movimiento de identificación total de la voluntad subjetiva a la voluntad objetiva.

En Hegel, el pueblo es expresión de la identificación total, sin distinciones sociales, de cada individuo con todos los demás, igualdad absoluta que se reconoce porque se le muestra a cada uno de manera inmediata en el pensamiento. No se trata de alguna elaboración racional a través de argumentos para sostener el estado ético sino de una intuición, una vivencia en la que todos nos reconoceríamos como iguales. Después de Marx, en nuestras sociedades, parece que no tiene sentido postular un reconocimiento ético que no se vea limitado por diferencias de clases sociales o intereses económicos. Pero nuestra cuestión aquí es ¿el hombre puede llegar a tal identificación no argumentativa, no pragmática? ¿puede ser el pueblo una totalidad orgánica indiferenciada absolutamente? ¿qué sentido tiene referirnos a una integración absoluta de lo universal en lo particular respecto al pensamiento ético de los grupos sociales?

Recordemos brevemente la manera en que el movimiento de la vida ética se realiza. El primer momento de la eticidad se presenta estático en lo formal, pues la constitución del Estado se manifiesta como sumisión de los ciudadanos a la ley establecida. Ley que posteriormente deviene en ideal virtuoso para los individuos hasta llegar a ser parte de la conciencia de estos, y en la medida en que eso sucede se desvanece la diferenciación entre lo universal y lo particular.

En general podemos señalar que lo que caracteriza este momento en cuanto a enfrentamientos, virtudes, trabajo, economía, etc., es la ausencia de personalismo. En oposición a la eticidad relativa que percibe las virtudes como

ideales personales, la eticidad absoluta no muestra esas diferenciaciones. El sujeto es siempre el pueblo y no los individuos. En palabras de Hegel:

No es el individuo en cuanto tal lo absoluto auténtico sino únicamente lo absoluto, formal: lo verdadero o auténtico es el sistema de eticidad (...) el individuo singular es demasiado pobre respecto a su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad.⁵

El individuo no puede alcanzar a pensar todos los elementos del sistema ético (que lo incluye) ni tiene el poder para influir en la transformación de éste en función de sus determinaciones individuales. En todo caso, la clase social a la que pertenezca el individuo es la que le permite tener cierto lugar en el mundo ético; y por tanto, aquellas relaciones sociales que no puedan ser formalizadas de manera universal, no se identifican como estratos sociales.

El segundo momento es el devenir del Gobierno y éste se presenta como dinámica entre diferencias. Aquí lo universal podría distinguirse de las determinaciones particulares pero sólo para luego ser superadas en el gobierno absoluto. Podríamos decir que este momento representa la vivencia plena de la constitución del Estado, pues Hegel refiere una total identificación entre el poder que ejerce el Gobierno y la vida ética de los individuos. Es la conciencia ética absoluta, conocimiento y cumplimiento, sin reservas, de la ley.

La voluntad, la elección y la libertad, señala Hegel, son singularidades y por tanto no son eternas. En este estadio de eticidad absoluta, la libertad y la voluntad no están referidas a individuos sino al agente social:

Un pueblo no está vinculado a su palabra, a sus actos o a su voluntad -pues todo ello ha surgido de su conciencia y de la singularidad-, sino que, más bien, el gobierno absoluto es divino, está sancionado en sí y no se encuentra hecho, sino que es sencillamente lo universal. Pero toda actividad que se dé en este gobierno provendría de la libertad y de la voluntad⁶.

⁵ *Ibidem*, p. 165.

⁶ *Ibidem*, p. 178-179.

Esta última proposición es la que nos parece no puede ser establecida, pues no parece posible que se realice la identificación de las voluntades individuales con una voluntad absoluta, sin el peligro de la represión a las subjetividades.

Detengámonos aquí para recordar que el fundamento de la libertad se encuentra en la posibilidad de negar toda determinación positiva. Esta libertad negativa de la que el individuo se percata a través de la reflexión, es la condición de posibilidad de la libertad positiva o autodeterminación. El yo es universal en tanto se reconoce como indeterminado, y también es singular o finito en tanto al vivir, se determina positivamente.

Entonces, si la conciencia del yo de su propia indeterminación, es decir, de su autonomía respecto a fuerzas externas a él, es el fundamento de su libertad ¿la posibilidad de transformar las determinaciones sociales no debe quedar siempre a disposición de los individuos, únicos agentes de reflexión? Resguardar esta posibilidad nos parece esencial para la vida ética y para las prácticas morales incluso frente a la estabilidad que ciertamente parece poseer el sistema de eticidad.

No estamos de acuerdo con que la tarea de cuestionamiento del estado ético alcanzado por la sociedad, o en general la reflexión moral, sea una opresión, como dice el profesor Eduardo Vásquez⁷. Es una tarea humana y en todo caso es el único remedio ante los regímenes políticos o éticos estáticos y supresores de la vitalidad del progreso social.

En el devenir del gobierno, Hegel acepta que las relaciones y actividades sociales que surgen del goce y el trabajo generan desigualdades y enfrentamientos, ya que son finitas, y por tanto deberán ser equilibradas por el poder del gobierno. Entiende que todo esto es parte del sistema de las necesidades, y los particulares podrán tratar de oponerse al poder del gobierno, pero la labor de éste es luchar, a través de las leyes, contra el surgimiento de las injusticias mencionadas. Con la posesión se entra en el sistema de la justicia. En éste, el yo como idea universal pasa a ser el centro de la jurisprudencia. Los derechos y procedimientos civiles o penales atañen a la persona universal no a individuos particulares.

⁷ Vásquez, E. «Derecho y libertad.» *Revista venezolana de filosofía* (Universidad Simón Bolívar), n° 9 (1983), p. 122.

Incluso en los últimos momentos de la eticidad, como la educación y la cultura, se observa la preeminencia de las determinaciones que el Estado formula para los ciudadanos sobre las autodeterminaciones que de manera directa ellos podrían realizar.

Hagamos un alto para revisar otra concepción que también tiene pretensiones universalistas. Para George Mead⁸ la persona surge de un proceso evolutivo en las experiencias sociales del individuo, porque el estado de persona supera el simple sujeto que objetiviza algo externo, su característica es que es objeto de sí misma, establece una relación reflexiva. La experiencia que tiene el individuo de sí como persona no es directa, requiere un primer momento en el que se objetiviza como lo hace con los otros individuos, para luego integrar a esta experiencia la manera como los demás lo objetivizan a él, es decir, se mira a sí mismo como sí y como la sociedad. De modo que en la persona se distingue una parte activa (*I*) capaz de criticar y generar estructuras sociales, de otra pasiva (*me*) que expresa los patrones y valores compartidos.

El medio para que se establezca esta relación reflexiva es el lenguaje y la comunicación. La construcción de este yo complejo requiere de la interacción entre los sujetos en formación, cuyas expectativas y reacciones mutuas se comunican a través del lenguaje y así los va determinando. La semántica nos permite interactuar con los demás pero también con nosotros mismos. A través de la comunicación con nosotros mismos, cambiamos actitudes, rectificamos, modificamos pensamientos y acciones.

Los procesos sociales concretos (religiosos, culturales, económicos, etc.) son manifestaciones de la universalidad que subyace a toda la comunidad humana; son instancias de reconocimiento intersubjetivo. Esta universalidad está basada en la capacidad de comunicarse que tienen los individuos que comparten símbolos; es lo que Mead denomina una comunidad lógica a través de la cual pueden generarse transformaciones en los individuos y sus comunidades, en la medida en que los símbolos pueden aprenderse e intercambiarse. Así, la interrelación y el reconocimiento puede ser verdaderamente universal, siempre que la sociedad

⁸ Mead, G. *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social*. Traducido por F. Mazía. Buenos Aires: Paidós, 1953.

haya evolucionado lo suficiente, la comunicación puede llevarnos a una sociedad universal.

Los miembros de esta comunidad universal deben cumplir, en principio, únicamente con el requisito de la comunidad de habla, pero la integración que se producirá, se complejizará hasta llegar a la racionalización en los individuos, que puede entenderse como un proceso de reconocimiento intersubjetivo consciente en el que «el individuo puede adoptar la actitud de los otros y controlar su acción por medio de tal actitud, y, al mismo tiempo, controlar la de los otros por medio de la suya propia»⁹. Este proceso de racionalización de los individuos, como cualquier otro proceso humano, necesita de ciertas condiciones sociales, es decir, su posibilidad supone que el nivel evolutivo de la sociedad la ha hecho capaz de tomar el lugar de los distintos actores interesados en alguna cuestión.

Esta idea de Mead de que la racionalidad es un proceso social en el que intentamos ocuparnos del pensamiento de la comunidad completa, le permite afirmar que «el imperativo de Kant puede ser socialmente definido o formulado»¹⁰. Así, la legitimidad de las decisiones morales residirían en que si todos los afectados juzgaran racionalmente al respecto, estarían de acuerdo con dicha decisión. De modo que la universalización ya no sería sólo formal, lingüística, sino también de contenido, pragmática.

El cuestionamiento ético al que llama la universalización kantiana sigue vigente en tanto la realización de determinado acto, implica la aceptación de que sea convertido en norma general de conducta, pero su vacío de contenido la hace insuficiente frente a la diversidad de posibles situaciones en las que cada individuo busca comportarse moralmente.

El aporte que Mead hace a la actitud moral kantiana es la consideración del fin que tenga el acto moral. Todo acto moral está motivado por ciertos impulsos y tiende a un determinado fin, que se manifiesta en las diversas acciones que realiza el individuo. Por lo cual, además de preocuparnos por si nuestra propuesta puede formularse de manera universal, también debemos preguntarnos

⁹ *Ibidem*, p.342.

¹⁰ *Ibidem*, p.381.

si el fin que deseamos es moral y en palabras de Mead: «el fin debe ser tal, que refuerce el impulso [de la acción en cuestión] y amplíe otros impulsos o motivos. Tal sería la norma propuesta»¹¹. La relevancia de los motivos estriba en que ellos son parte de la conformación del individuo. Cada transformación de los objetos que nos mueven, lleva a cambiar nuestras estructuras personales y a modificar nuestros propios intereses. Los fines, por su parte, son los objetivos, las metas de las acciones; ellos orientan nuestras conductas y a esa dirección guían nuestro desarrollo.

En concordancia con la explicación social del desarrollo personal que hace Mead, su propuesta ética está fundada en los intereses sociales. Los motivos y fines individuales serán morales sólo si concuerdan con los colectivos: «son buenos los fines que conducen a la realización de la persona en cuanto ser social»¹². Esto se refiere a la universalidad a la que hacíamos referencia, ya que sólo gracias a la racionalidad podemos tomar en cuenta los intereses de los demás, del colectivo, además de los nuestros, y esto hace más amplias nuestras consideraciones morales, más racionales y más universales nuestras decisiones, desarrollándonos como personas e impulsando la evolución de la sociedad.

De forma coherente con esto, en la investigación habermasiana, el horizonte social a partir del cual se realiza cualquier desarrollo individual o intersubjetivo, es denominado «mundo de la vida».

El mundo de la vida de un sujeto está conformado por las tradiciones y los procesos de socialización y de aprendizaje que lo constituyen. La forma de vida más racional será aquella que más facilita la producción de juicios orales siguiendo el principio de universalización, y que permita a los individuos ejecutar las acciones correspondientes. Mientras mejor posibilite la práctica comunitaria, más racional es una sociedad, pues el desarrollo de los individuos necesita tener a su disposición riqueza de alternativas de diferenciación, transparencia en los contextos culturales, integración y estabilidad.

La necesidad de afrontar problemas en la acción, impulsa a la parte activa de la persona a crear principios normativos, pero éstos sólo serán morales si son tales que cualquiera los aceptaría. Así, la racionalidad de una forma de vida

¹¹ *Ibidem*, p. 386.

¹² *Ibidem*, p. 387.

también reside en la capacidad que tenga para permitir a los individuos crear normas morales guiadas por el principio de universalidad y actuar de acuerdo a ellas.

Dado que la forma de comunicación común a todo ser capaz de lenguaje y acción es la argumentación, la ética del discurso pretende trascender las formas concretas de vida y establecer los contenidos de una moral universalista. La argumentación moral es el mejor procedimiento para formar la voluntad racional, pues a través de ella se examinan las pretensiones de validez de las propuestas de los individuos, por lo que todos los participantes deben suponer que cualquiera puede criticar en cualquier momento, las pretensiones de validez de cualquier otro. La interrelación que se establece implica que los participantes se reconocen como iguales y libres, en busca del mejor argumento para llegar a un consenso racional. Al llegar a este nivel de evolución, la sociedad ha hecho explícito el potencial racional de la comunicación.

El desarrollo de la racionalidad en los mundos de vida, se realiza en dos aspectos: individuos más autónomos y ética discursiva. El aumento de autonomía de los individuos supone, en primer lugar, el surgimiento de la persona, es decir, el establecimiento de una relación de tipo reflexiva desde el propio individuo y desde la sociedad toda, y en segundo lugar, el desarrollo de la capacidad crítica de la persona; esto último implica una mayor independencia frente a las normas sociales y lleva a la persona a ampliar su comunidad de pertenencia. En cuanto a la ética discursiva, su posibilidad está basada en que se cumpla el principio pragmático-formal de universalidad. El yo requiere unas ciertas condiciones sociales que impulsan la actitud racional. Se necesita una sociedad en la que la presencia de mecanismos ordenadores no coarte las expresiones individuales, además es indispensable que las personas sean miembros conscientes de la comunidad de raciocinio y se reconozcan mutuamente como tales; la universalidad supone el cuestionamiento de nuestros propios intereses y fines.

Para Habermas¹³ una forma de vida será más racional en la medida que impulse la acción comunitaria, lo que se lograría: respetando las diferencias,

¹³ Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducido por M. Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991.

manifestando con transparencia el trasfondo cultural que sirve de contexto para la acción comunicativa, superando los límites de los intereses privados y desarrollando la capacidad integradora del grupo social. La sociedad racional debe constituirse en un espacio para que los sujetos desarrollen aquellas convicciones personales que sean susceptibles de universalizarse, es decir, que puedan ser aceptadas por cualquier otro sujeto. Habermas indica que las instituciones sociales tienen la tarea de facilitar al individuo la puesta en práctica, o aplicación, de normas universales de acción.

Una norma necesita pasar primero por la comprensión (que es interpretación) por parte del sujeto de la pretensión de validez de dicha norma y luego por la evaluación respecto a las valoraciones sociales e individuales pertinentes. Es en la problematización-discusión de la norma, donde se puede encontrar un criterio de reconocimiento. El logro de consenso es el único camino racional para alcanzar la universalidad de criterio en las prácticas de las instituciones sociales. Son las relaciones sociales y las pretensiones de validez emitidas por los sujetos, las que pueden lograr corrección y justicia en las decisiones. Es a través del discurso (al argumentar) que se hace explícita la pretensión de validez que en la acción se encuentra implícita y se problematiza su legitimidad.

Esto supone un ideal de justicia que se sostendría en la medida en que la sociedad se acerque a las condiciones ideales de habla (que permitan que todos los interlocutores tengan los mismos derechos de intervención). La sociedad más racional y por tanto más justa, promueve la participación en las discusiones públicas para así obtener consensos con mayor validez, reconocidos por más personas. Es indispensable la posibilidad de cuestionar y modificar los significados que fundamentan las interpretaciones de las experiencias, para que el consenso pueda ser considerado criterio de verdad y no producto de la costumbre irreflexiva.

Siguiendo a Habermas, afirmaremos que la mayor universalidad de los contextos normativos es producto de un nivel más alto de evolución social, ya que en las estructuras comunicativas mismas está contenida esa evolución racional. Todo este proceso es una gran complejización del mundo de la vida, pues lleva a una mayor interacción entre la sociedad y el individuo, lo que hace que se transformen mutuamente. Aunque las personas son productos sociales,

llegado cierto nivel evolutivo, éstas son las productoras de sociedades más complejas, más racionales.

Por otra parte, no vemos como sea posible la universalidad ética a la que se refiere Hegel, y además no creemos que pudiera ser deseable porque el existir humano no parece manifestarse de esta manera. El planteamiento hegeliano supone que la realidad puede ser expresada a través de una verdad no contradictoria aunque compleja y por tanto las explicaciones de la realidad serán apegadas a lo que sucede y las leyes podrán ser puestas en relación y respetadas como conjunto coherente. Pero la realidad parece no mostrarnos tal unidad. Por lo que creemos que a lo único que podemos aspirar es a que, por momentos en la historia, la multitud se comporte como si fuera singularidad.

En todo caso, esta identificación nunca tendrá carácter absoluto, sino que estará impulsada únicamente por intereses o proyecciones ideales colectivas. El conjunto de individualidades que conforman el pueblo se colocan en relación al encontrar determinaciones particulares que puedan ser compartidas y dependiendo del nivel de coherencia del que éstas sean susceptibles, el pueblo se comportará de manera más compacta.

Se nos plantean dos posibilidades: quedarnos en la subjetividad de la moralidad o aceptar que la objetividad de la vida ética es provisional y depende para subsistir, de los sujetos. No es nuestra intención negar la necesidad de trabar la práctica moral individual con las formas éticas sociales, creemos que la identificación de los ciudadanos con las autoridades de las instituciones y el gobierno es posible y deseable, pero no de manera absoluta.

Los sujetos pueden cumplir y defender las instituciones sociales como si fueran productos de sus particulares libertades y voluntades, pero el fundamento de esto son sólo justificaciones provisionales elaboradas históricamente por los grupos humanos en cuestión. No se trata entonces, para nosotros, de un concepto absoluto que se realiza en una eticidad absoluta sino de múltiples proyecciones de ideales éticos que los pueblos se trazan a sí mismos; ideales que además se nos muestran como mutables y no coherentes en sus realizaciones.

El único camino que parece posible para llegar a una integración entre ideas éticas de las voluntades de los pueblos es argumentativo, desde la razón particular de los ciudadanos que llegan a percibirse a sí mismo como miembros activos de su comunidad, como co-autores de las decisiones normativas.

Sin embargo, nos distanciamos de la interpretación de Habermas en dos aspectos: el reconocimiento y cumplimiento de las normas acordadas, así como su amplitud de pretensión de verdad.

Si las normas son producto de un acuerdo surgido del diálogo racional, lo que supondría la aceptación de su validez por parte de los afectados por la medida (la comunidad toda o algún grupo), el cumplimiento de dicho acuerdo sería lo congruente. Pero, además de poder cuestionar la posibilidad de lograr las condiciones de igualdad necesarias para que este diálogo represente un criterio no manipulado de corrección ética, es necesario llamar la atención a la naturaleza no racional de la vida humana: los sentimientos de temor a perder algún privilegio, la sensibilidad a necesidades propias y ajenas (incluso cuando seamos capaces de aceptarlas como no relevantes para la comunidad) y especialmente la mutabilidad de las situaciones en las que las voluntades particulares actúan las decisiones tomadas. Estos aspectos, también humanos, parecen no tener mayor relevancia en las propuestas examinadas.

Nos parece especialmente importante considerar la dificultad de sostener en el tiempo los acuerdos colectivos, no desde el punto de vista fáctico (esto puede lograrse a través de la coerción de las voluntades) sino en su reconocimiento o identificación por parte de los agentes morales. La discusión pública tendría que lograr el dinamismo propio de la vida práctica para que el proceso de problematización de propuestas, identificación con determinadas valoraciones y producción de consenso social, fuera aceptable como criterio ético.

Creemos entonces que la argumentación tiene que ver, no con pretensiones de corrección universal sino con razones pragmáticas, en términos de beneficios y logros con miras a proyecciones valorativas contextuales (reflejo de los distintos trasfondos valorativos, pre-éticos, de los ámbitos sociales de cada comunidad) y por tanto dichos diálogos y consensos serán siempre provisionales.

Referencias Bibliográficas

1. Habermas, J. *Ciencia y técnica como <<ideología>>*. Traducido por M. Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1984.
2. _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducido por M. Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991.
3. _____. «Teorías de la verdad.» En *teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, traducido por M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997.
4. _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Traducido por M. Jiménez Redondo. Vol. II. Madrid: Taurus, 1999.
5. Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Traducido por L. González-Honoria. Madrid: Editora nacional, 1982.
6. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por N. Smilg. Madrid: Santillana, 1996.
7. Mead, G. *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social*. Traducido por F. Mazía. Buenos Aires: Paidós, 1953.
8. Vásquez, E. «Derecho y libertad.» *Revista Venezolana de Filosofía* (Universidad Simón Bolívar), nº 9 (1983).
9. Vásquez, E. «La eticidad como realización del concepto.» *Revista venezolana de filosofía* (Universidad Simón Bolívar), nº 11 (1985).