UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
ÁREA DE FILOSOFÍA

Moral, Derecho y Política
En la Teoría de la Acción Comunicativa

Autor: **José Luis Adames Karam**

Caracas, febrero de 2018

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
ÁREA DE FILOSOFÍA

Doctorado en Filosofía

Moral, Derecho y Política
En la Teoría de la Acción Comunicativa

Tutor

_____

Dr. Argenis Pareles

Autor
José Luis Adames Karam

Trabajo presentado para optar al grado de ***Doctor en Filosofía***

Dedicatoria

A
Eguita,
Valekita
y ***Mami***
Los tres más pequeños de la casa

Agradecimiento

Al Prof. Argenis Pareles,
por sus oportunas críticas y orientaciones
en la conducción de este trabajo y por permitirme trabajar a mis anchas

TÍTULO DE LA OBRA / PRODUCTO / PRODUCCIÓN	NÚMERO DE DEPÓSITO LEGAL
Moral, Derecho y Política en la Teoría de la Acción Comunicativa	DC2018001031

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
COMISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

VEREDICTO

Quienes suscriben, miembros del jurado designado por el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación y el Consejo de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela, para examinar la **Tesis Doctoral** presentada por: **JOSÉ LUIS ADAMES KARAM, Cédula de identidad Nº V-15.169.453**, bajo el título **"MORAL, DERECHO Y POLÍTICA EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA"**, a fin de cumplir con el requisito legal para optar al grado académico de **DOCTOR EN FILOSOFÍA** dejan constancia de lo siguiente:

1.- Leído como fue dicha Tesis Doctoral por cada uno de los miembros del Jurado, se fijó el día 24 de Mayo de 2018 a las 09:00 AM., para que el autor lo defendiera en forma pública, lo que éste hizo en aula 17 del piso 3 de la Comisión de Estudios de Postgrado, mediante un resumen oral de su contenido, luego de lo cual respondió satisfactoriamente a las preguntas que le fueron formuladas por el Jurado, todo ello conforme a lo dispuesto en los Artículos 45,50,51 y 53 en el Reglamento de Estudios de Postgrado vigente.

2.- Finalizada la defensa pública de la Tesis Doctoral, el Jurado decidió **aprobarlo**, por considerar, sin hacerse solidario con la ideas expuestas por el autor, que se ajusta a lo dispuesto y exigido en el Reglamento de Estudios de Postgrado Para dar este veredicto, el Jurado estimó que la obra examinada atiende a problemas centrales de la filosofía moral y política contemporánea, tal y como los expone en su obra el pensador alemán Jürgen Habermas. El autor de la tesis desarrolla su trabajo de un modo analíticamente cuidadoso, exhibiendo elegancia argumentativa y pertinencia bibliográfica

En fe de lo cual se levanta la presente Acta en Caracas, a los 24 días del mes de Mayo del año 2018, dejándose también constancia de que, conforme a lo dispuesto en la normativa jurídica vigente, actuó como Coordinador del Jurado, el Tutor de la Tesis Doctoral, Dr. Argenis Pareles..

Dra. Luz Marina Barreto
C.I.: 5.310.785
Escuela de Filosofía UCV
Jurado designado por el Consejo de la Facultad

Dra. Corina Yoris
C.I.: 3.230.281
Sociedad Venezolana de Filosofía
Jurado designado por el Consejo de Estudios de Postgrado

Dr. Erick del Búfalo
C.I.: 11.668.316
Departamento de Filosofía USB
Jurado designado por el Consejo de Estudios de Postgrado

Dr. Edgar Blanco Cárcamo
C.I.: 5.315.557
Escuela de Filosofía UCV
Jurado designado por el Consejo de la Facultad

Dr. Argenis Pareles
C.I.: 4.879.611
Escuela de Filosofía UCV
Tutor-Coordinador

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA COMISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO CONTROL DE ESTUDIOS FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

RESUMEN

El eje central de discusión lo constituye la filosofía política y del derecho de Jürgen Habermas, tal como se presenta en *Faktizität und Geltung*. Nuestra tesis es que Habermas prosigue su evaluación de la política ya iniciada en *Teoría de la Acción Comunicativa* haciendo una mejorada exposición de la relación entre la estrategia conceptual de «sistemas» y la centrada en conceptos de integración social. El «derecho» pasa a constituir la herramienta que permite relacionar sin solución de continuidad las categorías mencionas. En estas discusiones se presentan además una serie de problemas tangenciales que abordamos, como: la propuesta de la ética cognitiva débil de Rehg y Bohman y una defensa de Habermas a este respecto, una exposición comparativa de las estrategias de fundamentación de principios jurídicos en Nino y Habermas y, finalmente, una crítica a Habermas de su concepción platonizante de la filosofía del derecho de Kant. Y, dado que la teoría del discurso constituye la plataforma argumentativa de Habermas, nos hemos dado a la tarea de presentar algunas críticas a este respecto, como: la infravaloración de la subjetividad en su papel fundante de la ética discursiva, y una aparente confusión categorial entre criterios de validez y reglas para la coordinación de la acción lingüística.

Palabras Claves: Moral, Derecho, Política, Principio de Soberanía Popular, Derechos del Hombre, Ética Discursiva, Sistema, Mundo de la Vida, Espacio Público Político

ÍNDICE

Introducción…….....…….....…….....9

Capítulo I

Faktizität und Geltung: «Sistema» y «Mundo de la Vida» en el Espacio Público Político...…... 16

Subcapítulo I

I. Primera aproximación al planteamiento del problema..... 26

II. «Sistema» y «formas generalizadas de comunicación»..... 31

III. Tipos de relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida»..... 47

IV. Versión de la relación «sistema» y «mundo de la vida» en el Habermas de *Teoría de la Acción Comunicativa*..... 58

V. Transición hacia *Factizität und Geltung*..... 64

Subcapítulo II

VI. Poder político, «sistema» y «mundo de la vida» en *Factizität und Geltung*..... 74

VII. El «derecho» y su relación con los Derechos Fundamentales, el Principio de Soberanía Popular y la institucionalización jurídica del Sistema Político, en *Factizität und Geltung*.... 107

Capítulo II

En torno a la propuesta de la *Ética Cognitiva Débil* de Rehg y Bohman.……...…... 136

Capítulo III

Sobre el *Principio de Autonomía de la Persona* de C. S. Nino. Dos estrategias de fundamentación de derechos que parten de la *Ética Discursiva:* Nino vs. Habermas.....….....…….....……. 156

Capítulo IV

Habermas y su interpretación platonizante del derecho en Kant: una crítica…….....…….....172

Capítulo V

Sobre la *Ética Discusiva* de Habermas y las *Etapas* de Kohlberg…..….....…...…….. 197

I. Aspectos psicológicos-motivacionales..... 199

II. Aspectos problemáticos de la propuesta recogidos por Habermas..... 216

III. Aportes críticos a la *Ética Discursiva*..... 222

III.(a) Una mirada crítica desde Kant..... 225

III.(b) Una mirada crítica desde Albrecht Wellmer..... 290

Conclusión..... 305

Bibliografía..... 312

INTRODUCCIÓN

En 1992 el renombrado filosofo alemán Jürgen Habermas escribió un voluminoso libro titulado, en su idioma original, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats,* posteriormente traducido por Manuel Jiménez Redondo con el título *Facticidad y Validez, sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso,* en 1998. Es una obra abrumadora y de árida lectura dedicada principalmente a la exposición y resolución de problemas de la filosofía política y jurídica desde la perspectiva teórica que el autor viene defendiendo y desarrollando por muchos años: la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Con esa obra Habermas pretende dar respuesta a una inquietud que centra gran parte de los problemas presentados, y que ya venía exponiendo en otros textos dedicados al tema (por ejemplo, Habermas, 1991): *¿Cómo es posible la legitimidad vía la legalidad?* Variadas son las formulaciones que podemos darle a esta inquietud central, con los debidos matices diferenciadores: ¿cómo es posible la conexión entre el Principio de Soberanía Popular y los Derechos del Hombre? O ¿cómo es posible la conexión entre el espacio público-político informal y el espacio público-político formal? O ¿es posible, y cómo, traducir el poder comunicativo de la ciudadanía en poder político estatal? O ¿qué relación guardan la libertad de arbitrio del sujeto privado y la libertad política del ciudadano auto-legislador? O, finalmente, ¿cómo es posible la conexión entre la moral, el derecho y la política en un Estado democrático de derecho?

Habermas ha desarrollado con suficiente detalle su propuesta de la moral en su estudio *Ética del discurso, notas sobre un programa de fundamentación* (1996). Esta ética es miembro de la familia kantiana de la ética cognitiva. Como es sabido, Kant postuló para la ética un Imperativo Categórico, o regla formal desde la cual se justifican fundamente las máximas subjetivas de acción, esto es, dejan de ser simples máximas para convertirse en genuinas normas de obligación incondicional, pero nunca presentó una prueba de ser algo más que un puro hecho de razón. Esta situación permite dirigirle a su ética la crítica relativista de etnocentrismo solapado. Además, su imperativo formal es la regla suprema de una razón práctica completamente anclada en el sujeto moral nouménico, por lo que puede ser aplicada por éste en

solitario, esto es, monológicamente, y determinar la validez de las normas dadas sin más recursos racionales que los que ya posee trascendentalmente en su autosuficiente subjetividad moral.

Habermas acepta la intuición kantiana de la moral: han de existir normas incondicionales, tan sólo sean unas pocas (Putnam y Habermas, 2008). Pero trata de superar los dos inconvenientes expuestos: el etnocentrismo y la monologicidad. Para ello recurre a una razón postmetafísica y des-subjetivada, anclada ahora en el medio lingüístico. Con esto logra dar cuenta de un nuevo imperativo o, como pasa a llamarlo, de un principio moral puente que permite comprobar las pretensiones de validez de normas dadas y en conflicto en el medio discursivo del debate real entre participantes y posibles afectados por esas normas. La validez, que antes era el resultado de un solitario «poder querer», se transforma en un acto público de percatación y eventual aceptación de lo que «todos podríamos querer», esto es, un acto consensuado resultado de la búsqueda competitiva y a la vez cooperativa de las mejores razones. Pero en este medio lingüístico no sólo está inscrito el principio moral puente sino un conjunto de principios formales adicionales que todo hablante ha de suponer si pretende llegar a un consenso en condiciones de igualdad, libre debate y actitud comprometida con la solución pacífica y racional de los conflictos. Son reglas lógicas de coherencia, reglas de exigencia moral de cooperación y sinceridad y reglas de derechos de participación y tratamiento de temas, reglas todas inexcusables si se pretende llegar a un acuerdo racional consensuado. Con su estrategia demostrativa que denomina «realizaciones contradictorias», Habermas pretende hacer ver que el principio moral puente también resulta inexcusable para todo aquel que crecido en un medio lingüístico maneja suficientemente las competencias lingüísticas que lo capacitan para ser una persona con sentido de convivencia normada. Así supera los dos problemas a la vez: no se le puede culpar de etnocentrismo toda vez que sólo se requiere la universalmente diseminada competencia lingüística y no se le puede endilgar la actitud monológica toda vez que las razones que validan las normas son sólo verificables en un debate real con sus pares.

Pero ya Kant se había percatado de la insuficiencia de la moral para garantizar la convivencia ciudadana pacífica, pues había una debilidad connatural al ser humano que le imposibilitaba vencer con tranquilidad el influjo de sus inclinaciones. Es por esto que la regla de universalización se le presenta como un imperativo, pero como motivación de acción es insuficiente. Kant también aprecia otras razones que perturban su deber, desde el mal radical

(Kant, 1995) asumido con libertad espontánea por toda criatura racional humana, pasando por su inclinación «... a dominar a los demás (a no respetar la superioridad del derecho de otros, cuando se sienten superiores a ellos en poder o astucia)» (Kant, 1994, p. 138), y por la libertad de «... hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro...» (p. 141), hasta las simples e inevitables colisiones de los difícilmente coordinables proyectos de vida. Estas razones serían suficientes para postular un principio formal de acción cuya obligatoriedad se hiciera valer externamente, esto es, sin contar con la convicción moral del agente, pues no se podría partir de su sola maldad innata o su sola inclinación a dominar a otros, no se podría suponer que desobedece las leyes morales por poseer rasgos reprobables, como ser malvado o por afán de dominio, también tiene *derecho* a juzgar y actuar según su entender y concepción de vida, tiene derecho a elegir sus proyectos pero éstos podrían interferirse dramáticamente unos con otros sin la menor mala intención. Es quizás por esto que Kant se da a la tarea de encontrar un principio de este tipo en las leyes jurídicas, *Principio Universal del Derecho* que reza...

> Una acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. (p. 39)

Es la regla formal básica del derecho cuyo estatus racional es similar al del Imperativo Categórico: un hecho de razón. De esta manera se podría decir que Kant justifica el derecho.

La ética discursiva también posee los mismos inconvenientes, como toda ética cognitiva: su sola presencia legitimadora es impotente para estabilizar orden de convivencia, sola sería una propuesta ingenua y puramente idealizadora. Y Habermas nos ofrece otras importantes razones para que entendamos la necesaria complementariedad de la moral por el derecho: su indeterminación cognitiva, su deficiencia motivacional y su incapacidad organizativa. La primera no parece estar apreciada por Kant quien creía en una moral suficientemente bien sustentada y clara para todos, y de la tercera podemos suponer sin incoherencias que la manejaba pero no la desarrolló. La indeterminación cognitiva es más clara para la ética del discurso que supone siempre la imposibilidad de una norma consensuada en base razones definitivas: las razones siempre estarán abiertas a nuevos tratamientos ante nueva información o mejores argumentos. Esto hace que toda resolución sea provisional aunque pudiese estar muy bien sustentada. Por otro

lado entra en esto el problema adicional: la aplicabilidad de la moral; su situación de aplicación crea dudas que muchas veces el agente no está en capacidad de superar. Así pues, el derecho se presenta como una esfera normativa *internamente* complementaria a una moral recortada por el patrón de las normas jurídicas, aunque irreducibles una a la otra.

Pero el derecho no es tal sin su capacidad de *coaccionar* externamente. Y esta capacidad viene posibilitada por una violencia legitimada, a la vez que acuartelada y puesta a su disposición en los predios de un Estado organizado jurídicamente. En este sentido, el derecho depende de la organización político-jurídica de instituciones con poder de decisión y acción. El estado es un organismo complejo, altamente formalizado. Requiere de poderes que por sus ámbitos temáticos y de acción necesitan independencia a la vez que mutua coordinación. Pero el Estado no sólo está para garantizar coactivamente el orden ciudadano deseado, sino para ser factor canalizador de fuerzas que permitan la realización efectiva de fines colectivos: la realización de derechos. Por ello, esta macro-organización socialmente ubicua requiere cuidadosa legitimación. Esto crea la necesidad de competir por su mejor dirección a través de grupos legitimados de poder, como podrían ser los partidos políticos u otras entidades políticas, y de establecer canales de participación en la legitimación de políticas recogidas en forma de derecho.

En esta síntesis podemos apreciar, entonces, tres ingredientes sociales que concurren ineludiblemente, y en cierta tensión, formando una red triangular cuyas intersecciones nodales se remiten unas a otras inexcusablemente: *la moral*, *el derecho* y *la política*. Todos se legitiman mutuamente, pero sobre la moral recae el papel de *último legitimador*, sobre el derecho el de *causes* para las acciones y sobre la política el de tomar *decisiones vinculantes* y realizarlas.

Pues bien, en este trabajo investigativo nos proponemos, primeramente, ofrecer una interpretación que capte lo que podría ser el mejor hilo conductor de un libro tan vasto y que quizás desborde la misma pretensión del autor: *Faktizität und Geltung.* Nuestra tesis es que este libro continúa un viejo problema abordado explícitamente en *Teoría de la Acción Comunicativa* (1999, Tomo II), el de la relación entre dos modelos de interpretación sociológica: las teorías objetivadoras centradas en la categoría «sistema» y las teorías de la acción centradas en la categoría «mundo de la vida». La teoría del discurso, o de la acción comunicativa, pretenderá defender la postura interna de las teorías que parten del concepto «mundo de la vida», sin negar la necesaria impronta de las teorías sociológicas sistémicas. En *Faktizität und Geltung* se trata la

misma temática pero limitada a la dimensión jurídico-política. Se podría decir, no sin poco acierto, que este libro es un ejemplo de aplicación de la teoría del discurso ya tratada desde la perspectiva amplia, filosófica y sociológica, en *Teoría de la Acción Comunicativa,* al problema más restringido de la armonización de «sistema» y «mundo de la vida» en el área política, pero no es completamente cierto toda vez que, así pensamos, en esta última obra no se llega a un resultado general claro de cómo armonizan esas dos categorías sociológicas, sólo se obtiene con claridad la no rebasabilidad de la esfera interna del mundo de la vida, mas no su forma general de conectar con los sistemas sociales. El problema, antes bien, continúa y se resuelve con mayor claridad para el caso más específico de la dimensión política. En otras palabras, *Faktizität und Geltung* se detiene en la pregunta más propia de la filosofía política: «¿cómo es posible la legitimidad vía la legalidad?», pregunta que se podría traducir en esta otra: «¿cómo es posible, de serlo, la coordinación entre el «sistema político» y el «mundo de la vida» del ciudadano en un Estado democrático de derecho?», esto es, en un planteamiento que se resuelve con las categorías parcialmente trabadas en *Teoría de la Acción Comunicativa.* El desarrollo de esta interpretación será el tema del Capítulo I.

Pero en ese libro Habermas toca muchos problemas. De entre ellos nos llama la atención la tesis que él sostiene sobre la forma en que Kant desarrolla la relación entre moral y derecho. Según el autor de la ética discursiva, Kant se atiene a la imagen platónica de una dimensión moral nouménica que legitima e impone limitaciones a un derecho positivo y fenoménico en el que el Principio Universal del Derecho serviría de intermediario en esta relación vertical. Habermas, distanciándose de ello, propone la co-originalidad de moral y derecho. Supone que, más allá de las reglas del discurso, como el principio moral puente o el mismo principio del derecho en el ámbito jurídico, existe una regla neutral en cuanto a contenido moral o jurídico, la denomina Principio de Discurso «D», que tomaría diversas formas dependiendo del tipo de argumentación práctica de que se trate: *moral, ético-política* o *pragmática*, o una amalgama de los tres, como en el caso del principio democrático jurídicamente constituido que produce, a su vez, derecho. En otras palabras, mientras Kant es presa de una concepción idealista platónica, Habermas se atendría a una más realista y sociológica, no por ello descargada de idealizaciones inevitables, que ve en la moral y el derecho dos momentos ineludibles pero mutuamente originarios. A nuestro entender, ya en Kant hay rastros de una pretensión como esta. Por lo que

hemos querido probar cómo antes bien la tesis de Habermas era ya la propuesta subyacente de Kant en su libro *Metafísica de las Costumbres* (1994), no sin ambigüedades, justificables por su carencia de evidencias empíricas y déficits de fundamentos sociológicos que, en efecto, inducen a una lectura como la habermasiana. Este será nuestro tema en el Capítulo IV.

En lo que toca a la ética del discurso, sustento de gran parte de la confección teórica de Habermas y clave en su fundamentación del derecho y la política, otros autores han tratado de dar propuestas mejoradas de esta teoría ética y su impacto en la política. A este respecto un intento interesante lo encontramos en la propuesta de una ética del discurso de carácter cognitivo más débil. W. Rehg, y J. Bohman, J. emprendieron esta posibilidad en su artículo «Discourse and Democracy: the formal and informal bases of legitimacy in *Between Facts and Norms*» (1996). Sin embargo, nos sigue pareciendo que el planteamiento habermasiano de la ética es teóricamente más sustentable, si lo comparamos con esta propuesta. Es por ello que en el Capitulo II hemos tratado de defender la postura del autor alemán. Ahora bien, el jurista y filósofo argentino Carlos S. Nino ha intentado también someter a crítica la ética habermasiana, y para ello ideó una interesante clasificación tripartita que la ubica como uno de dos extremos posibles del trio, cuyos extremos serían las éticas monológicas, por uno de los lados, y las éticas dialógicas, en el otro extremo (monológicas representativas son las de Kant y Rawls, dialógicas paradigmáticas las de Apel y Habermas). Este autor, sin embargo, precisa como más prudente una postura intermedia que si bien hace visible la posibilidad de fundamentar normas vía el recurso externo del acto dialógico no niega el valor veritativo de la actitud interna monológica. De nuestra parte, que también ofreceremos críticas a la ética del discurso, creemos que las mejores críticas siguen estando en las mismas obras de Kant.

Habermas inserta su ética discursiva en el programa de las etapas del desarrollo de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg, inserción que aseguraría teóricamente, tanto la internalización de la moral dialógica como una fuente adicional de motivación empírica, que permitirían hacer de la ética del discurso algo más que una utopía idealizadora falsamente reguladora. Este defecto ocurriría más claramente a la ética kantiana que, sin embargo, es la que toma como hilo heurístico conductor la investigación de Kohlberg, sobre todo para las últimas etapas. Nuestra tesis es que la ética del discurso no puede desconocer, más aún debe aceptar, una ética monológica irrenunciable en las ultimas dos etapas de desarrollo de la conciencia moral que,

no necesariamente en conflicto ni sin tensiones, coexiste con una ética discursiva. A este respecto encontramos en la obra de Kant *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1991) interesantes referencias que nos permiten sustentar nuestras consideraciones. Éstas se reducen a una fuente de subjetividad que hace de la ética *también* un asunto monológico. Por otra parte, algunas ideas de Albrecht Wellmer recogidas en su texto *Ética y Diálogo* (1994), nos permitirá ofrecer una crítica más profunda en esa dirección. La idea final es que los ideólogos de la ética del discurso tienden a confundir la noción de validez con las nociones, más exactamente pragmáticas, de coordinación de la acción y de aseguramiento de la validez. Con nuestra posición creemos reivindicar algunas posturas postmodernas referidas a búsquedas de sentidos de vida sin negar, antes bien armonizando, propuestas que siguen desarrollando el proyecto de la modernidad, como la de Habermas. Estos serán los temas de nuestro último Capítulo, el V.

El Capítulo III, dedicado a algunas apreciaciones del Principio de Autonomía de la Persona de C. S. Nino, lo hemos concebido como un terreno de transición y de exposición de ideas que permiten aclarar más las estrategias de fundamentación de Habermas, señalando críticas a Nino, a la vez que ofrecer contextos que más adelante nos servirán para tratar nuestras críticas a la ética discursiva, sobre todo en el caso de las ideas de Wellmer. Ciertamente, todavía nos resta profundizar las posibilidades reales de esas críticas en el ámbito de la filosofía del derecho y la política, pero creemos que su exposición al menos prepara el terreno para futuras precisiones o contra-argumentaciones que enriquecerían el panorama de estas vertientes de la filosofía.

En resumen, el trabajo que ponemos en manos del lector contiene tanto una interpretación de las ideas filosóficas en torno a la política y el derecho en Habermas (y una crítica a sus interpretaciones jurídico-políticas de Kant) siempre relacionadas con la ética discursiva (Capítulos I al IV), como una exposición crítica de ciertas limitaciones de la ética discursiva (Capítulo V).

Capítulo I

Faktizität und Geltung: «Sistema» y «Mundo de la Vida» en el Espacio Público Político

Nuestra tesis central es la siguiente: Habermas, cónsono con sus viejas inquietudes políticas y sociales, intenta presentar en *Faktizität und Geltung*[1] una versión más clara de cómo coordinar las relaciones complejas de la esfera política, formal e informal, con la esfera sociocultural. O, como pretendemos hacer ver, cómo hace del derecho una categoría de mediación social tanto en las interacciones sociales del mundo de la vida, como entre sistema y mundo de la vida. «Sistema» acá hace referencia de manera casi exclusiva al sistema político. Para ello hemos dividido este capítulo en siete apartados (§). Éstos a su vez conforman dos subcapítulos. Subcapítulo I: del §I al §V, Subcapítulo II: §VI y §VII.

El Subcapítulo I contiene una exposición que pretende rastrear las relaciones teóricas de las categorías «sistema» y «mundo de la vida» en su texto *Teoría de la Acción Comunicativa* con el fin subsiguiente de entender con más exactitud el planteamiento de *Faktizität und Geltung*. La definición de «sistema» la damos y trabajamos específicamente en el §II. A lo largo de nuestra exposición queremos hacer ver que desde *Teoría de la Acción Comunicativa*, y sobre todo en *Faktizität und Geltung*, la categoría «sistema» es tratada de forma muy flexible. Habermas no se ciñe a ella de forma exacta, pues es claro que para él no existen sistemas en estado puro. Antes bien las realidades sociopolíticas se pueden modelar desde esa categoría con un importante grado de reserva que justo permite, a la vez inevitablemente, relacionarla con la categoría «mundo de la vida». Esta relación interna de dos modelos teóricos sociológicos tan distintos y opuestos como el de teoría de la acción, regido por categorías del mundo de la vida, y teoría de sistemas, la encuentra en el derecho.

En efecto, como bien sabemos Habermas encuentra en la «acción comunicativa» una categoría de mediación social simbólica ajustada al plano directo de las interacciones cara a cara de sujetos dispuestos a coordinar sus acciones manteniendo una actitud realizativa de desempeño de razones, aunque estas razones sólo formen en principio un respaldo que se desempeña si así es

[1] Traducción de *Manuel Jiménez Redondo*: «*Facticidad y Validez*»

solicitado por los individuos en la interacción, en cuyo caso la acción comunicativa toma la forma de discurso. Pero esta forma de coordinación de la acción posee altos riesgos de disensos, sobre todo en sociedades con un grado de conciencia postconvencional. Cuando bastaba un trasfondo único y compartido del mundo de la vida, la acción comunicativa transitaba más o menos de forma segura, sin graves disensos. Pero al quedar desmitificado el mundo de la vida éste pierde su crisol de saber último e irreflexivo y se pluraliza en cada una de sus componentes: socialización, integración y cultura, lo que hace cuesta arriba un consenso sin mayores exigencias críticas. En esta desmitificación, que más o menos va de las sociedades arcaicas de conciencia moral preconvencional, pasando por la conciencia convencional de las primeras sociedades estatales hasta nuestra conciencia moral hoy, los espacios de acción estratégica se ensanchan dejando atrás con cada vez menores espacios a la acción regida por normas y por creencias religiosas. Sin embargo, en esta evolución el derecho, que no desaparece, se especializa en un mecanismo eficaz para mantener en causes a una acción que ya no puede contenerse por la impronta directa de creencias culturales, morales o religiosas. Pero, como Habermas nos recuerda (1991), en este tránsito el derecho nunca deja de tener contacto con un momento de fundamentación: primero como derecho arcaico indiferenciado, amalgamado con componentes religiosos y morales de los cuales obtiene validez, luego como derecho sacro que no se puede instrumentalizar por disposiciones de un rey o de un legislador y que legitima el derecho puesto por él, y finalmente como derecho positivo cuya autoridad reposa en la posibilidad de proteger y viabilizar fines colectivos y relaciones sociales legítimas.

En este recorrido el derecho se despliega en dos dimensiones de validez que forman el todo único de la *validez jurídica* (Habermas, 1998): una dimensión de autoridad que se mide por el grado de imposición y de aceptación que conlleva su capacidad de sanción; es la componente fáctica de la validez jurídica. Otra dimensión cuya medida la ofrece su grado de legitimación resultado de discusiones racionales de todos los sujetos de derecho con capacidad autolegislativa. A este nivel postconvencional la acción comunicativa sólo puede lograr su capacidad de integración social a todo lo largo y ancho de la sociedad valiéndose del recurso jurídico. Esta última aseveración es compleja, pues el derecho opera aquí de varias formas, por ejemplo: ―protegiendo espacios de discusión en los que se presenten de forma espontanea pero racional debates acerca de la sociedad en general y del derecho mismo en particular, ―conformando

espacios formalizados jurídicamente para esos debates y aprobación de sus resultados que serán puestos a su vez en la forma jurídica de programas estipulados según derecho; y de estos espacios formalizados se pretende que conecten según lo estipule el derecho con aquellos espacios espontáneos, principalmente a través de medios de comunicación de masas, como sucede por ejemplo en la rama legislativa del poder estatal en las sociedades democráticas y, finalmente, ―permitiendo que los resultados de debates ya delineados y hasta ese momento alcanzados en ciertos espacios discursivos locales e informales, e incluso en el plano de la discusión legislativa formal, puedan transitar a otros espacios, formales o no, de la sociedad de manera de proseguir su discusión, o sea, como una especie de correa de transmisión de la integración social que en última instancia es sólo posible con la acción comunicativa.

En este recorrido no aparece con claridad dónde queda insertada la categoría «sistema», o más exactamente «sistema político», y por qué el derecho permite la conexión interna y coordinación entre esa categoría y la del mundo de la vida. Por un lado, para explicar este concepto y sus relaciones, pasamos revista por la definición de «sistema» en el §II y de sus distintas relaciones con la categoría «mundo de la vida» en §III y §IV, así como nos lo presenta en *Teoría de la Acción Comunicativa*, y de forma paralela tratamos de hacer ver que Habermas nunca se ha ceñido a esta categoría de forma acrítica. Antes bien, recurre a nuevas relaciones que no se pueden catalogar ni de puramente sistémicas ni de puramente acorde con la teoría de la acción e integración social. Por ejemplo, la categoría intermedia que denomina *formas generalizadas de comunicación*, y que no representa más que un conjunto de interacciones simbólicas que mantienen su curso sin necesidad de recurrir al desempeño de razones, pero con un banco siempre latente de las mismas que les es ineludible en última instancia. Por otro lado, creemos que en *Faktizität und Geltung* Habermas, sin desprenderse de lo ya transitado en torno a estos conceptos, se vale ahora de otro, más amplio y explicativamente más versátil, que incluye la parte esencial del concepto de sistema y en parte la de las formas generalizadas de comunicación, se trata del concepto de «facticidad». Los sistemas son puramente fácticos, pues su accionar trascurre según modelos empíricos de acción, y tienden a no ser abarcables desde la perspectiva interna del actor. De hecho, en los sistemas el actor se vale de relaciones simbólicas que le permiten realizar cálculos sobre el comportamiento empírico esperado de los otros actores sin necesidad de acudir ante ellos con razones, ni siquiera con normas ya compartidas (pues de

existir estas normas son para este actor un elemento fáctico más de su situación de acción estratégica), para mantener o replantear un consenso del cual dependa la acción. Piense por ejemplo en la teoría de juegos, como sucede en los mercados con competidores oligopólicos, o en el sistema financiero de la bolsa de valores. Estos sistemas tienden a ser autónomos en cuanto que los fines y las decisiones de los individuos podrían coincidir o no con la dinámica a la cual se ven arrastrado por el sistema mismo, dinámica que, por cierto, ellos mismos generan al mantener una actitud relacional puramente externa respecto de los demás actores. Piénsese en las subidas o bajadas de la bolsa: una dinámica que nadie controla pero que unas veces coincide y otras no con las decisiones individuales, y que arrastran eventualmente a todos en conjunto. En este sentido se dice que los sistemas son auotpoiéticos: generan de forma autónoma la dirección y fines de sus acciones.

En relación con las formas generalizadas de comunicación, éstas poseen elementos fácticos y otros idealizados referentes a la noción de *validez* cuyo acceso sólo es posible en actitud realizativa. Por eso no se comportan completamente igual a los sistemas, pero también pueden ser distintas de las acciones comunicativas altamente discursivas, como sucede con los discursos típicos de discusiones abiertas entre científicos o con los discursos filosóficos.

De estas dos categorías —«sistema» y «formas generalizadas de comunicación»— podríamos preguntar a cuál se ajusta el 'sistema' político, sobre todo el formal (el entramado de las instituciones tradicionales del Estado: Ejecutivo, Legislativo y Judicial). En *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas está más cercano a concebirlo como un «sistema» en el sentido antes expuesto. En las burocracias de las Administraciones de Justicia, de las instituciones Legislativas y de las Ejecutivas, por más tecnificadas que estén con el recurso de sistemas computarizados de procesamiento de datos, sus distintos departamentos tienden a autonomizarse y formar en conjunto un «sistema» inabarcable, difícilmente ajustable racionalmente a fines colectivos. Sin embargo, aún este sistema no pierde su conexión total con el mundo de la vida mientras este mundo se resista a desaparecer arrastrado por la tentativa de colonización de los sistemas sobre él o por la tecnificación que consiste en sustituir las relaciones morales por relaciones instrumentales. Esta es su tesis en *Teoría de la Acción Comunicativa.* En *Faktizität und Geltung* parece haber un mayor optimismo pues Habermas ha descubierto que el derecho puede fungir como una categoría intermedia que permite la conexión entre categorías tan diversas

como «sistema político» y espacios públicos y privados del «mundo de la vida». Encuentra en el sistema político mayores porosidades, encuentra en las relaciones sociales mayores momentos fácticos sin embargo unidos ineludiblemente a momentos de idealizaciones propias de la categoría de validez. Encuentra, en suma, que el derecho se comporta de tal manera que permite las dos cosas a la vez: momentos fácticos y momentos de validez, sin negar las ventajas de los primeros y sin excluir el valor de los segundos. Dada la doble dimensión de la validez jurídica, el derecho se abre a la posibilidad de dinamizar sistemas cual sistemas, pero limitados a causes más controlables por una racionalidad dependiente del mundo de la vida. Todo esto es lo que trataremos de hacer ver en estos primeros apartados del primer subcapítulo que finaliza con el §V, como transición a las ideas de *Faktizität und Geltung.*

El Subcapítulo II está compuesto por los apartados VI y VII. En ellos trataremos de hacer un recorrido por el libro *Faktizität und Geltung* para apreciar cómo allí se expresa lo que hemos obtenido de *Teoría de la Acción Comunicativa* y de nuestras propuestas interpretativas. Dado, sin embargo, los límites de la extensión del trabajo que ponemos en manos del lector, este recorrido por *Faktizität und Geltung* se limitará en lo esencial a los capítulos III y IV de ese texto, en donde la perspectiva metodológica de su autor es interna o del mundo de la vida, y a los capítulos VII y VIII en el que se trabaja más decididamente, aunque muy críticamente, con la categoría «sistema».

Subcapítulo I

Para Manuel Jiménez Redondo, traductor y prologuista de la edición en castellano del libro de Jürgen Habermas *Faktizität und Geltung* (1998), el argumento de este monumental texto es muy sencillo, «pese a su aspecto abrumador» (Jiménez Redondo, 1998b, p. 9): se divide en tres partes. La primera estaría compuesta por los capítulos III y IV principalmente, en el que Habermas intenta ‘reconstruir’ el «sistema de los derechos» y los «principios del Estado de derechos», en lo fundamental de los Estados occidentales contemporáneos. En esta primera parte Habermas trataría de hacer ver cómo armonizan dos conceptos fundamentales de la filosofía jurídica y política: el principio de Soberanía Popular, o de democracia radical, y el de Derechos del Hombre. Y, por supuesto, como lo indica el subtítulo del libro: *Beiträge zur Diskurstheorie*

des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats[2], estos dos conceptos quedarían entretejidos con el recurso fundamentador que representa la teoría de la acción comunicativa y, más exactamente, a través de la teoría del 'discurso'. En esta primera parte Habermas adopta la perspectiva interna de fundamentación propia de una sociología que toma como concepto central la teoría de la acción y la integración social.

La segunda parte del libro corresponde a los capítulos VII y VIII, en los que la perspectiva del texto cambia. Ahora se tata de una perspectiva externa que viene exigida por la situación de alta complejidad de las sociedades actuales que no resulta ya abarcable ni tematizable en su globalidad desde la sola teoría de la acción. Es menester combinar ésta con la teoría de sistemas y de integración sistémica...

> Se hace, pues, necesario ubicar sociológicamente el «sistema político» en el contexto del «sistema social», como un «subsistema» que a través del «medio de regulación» que representa el «poder político-administrativo» como código especial articulado a su vez jurídicamente (los principios del Estado democrático de derecho representan los principios rectores de una forma histórica moderna de esa articulación), cumple para el sistema social global la doble función de aseguramiento del derecho y (consumiendo derecho e instrumentalizándolo) la función de consecución de fines colectivos. (Jiménez Redondo, 1998b, p. 12)

Acá Habermas trataría de acoplar las relaciones problemáticas entre el poder jurídicamente formalizado que representa el sistema político-administrativo y otro poder, más espontáneo y no necesariamente sometido a regulación sistémica, como lo es el «poder comunicativo» de la ciudadanía.

La última y tercera parte del texto, conformada por los capítulos V, VI y IX, adopta la perspectiva de la teoría del derecho...

> Se trata en ellos del sistema jurídico visto desde la propia perspectiva interna de sistema jurídico, o incluso desde la perspectiva del profesional que ha de habérselas a diario con el derecho. Es en estos tres capítulos donde puede y debe decidirse el acuerdo o desacuerdo del teórico del derecho con este libro de Habermas. A tal fin, el teórico del derecho habría de defender mientras pueda la pretensión de «neutralidad científica» de su saber... (*Ibídem*, p. 14)
>
> Pues bien, todo esto podría ser así si el derecho pudiera evitar (sobre todo al complejizarse él al paso que se complejiza la sociedad) que le explote dentro la problemática hermenéutica, es

[2] Traducción de *Manuel Jiménez Redondo*: «Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso»

> decir, la problemática de la interpretación con sus implicaciones generales y especiales de la teoría de la racionalidad, en este caso de teoría de la racionalidad práctica. (*Ibídem*, p. 14)

Sin embargo, aún con esta guía interpretativa de Jiménez Redondo, desde nuestra inquietud por la filosofía moral y política actual, una primera lectura al libro de Habermas podría dejarnos con muchas preguntas y nuevas inquietudes, más que con un atisbo de respuesta a lo que pretendidamente persigue este extenso texto, y que parece quedar sintetizado en su título y su subtítulo. Quizás sólo sea, después de todo, una forma de replantear viejas inquietudes y respuestas en épocas de 'giro lingüístico'. Esto es, de cómo armonizar Soberanía Popular (o, también, Democracia Radical) con Derechos Inalienables del Hombre, o Libertad (o Libre Albedrío) con Voluntad Racional (o 'libertad comunicativa', diría Habermas), o Esfera Pública con Esfera Privada o, finalmente, Derecho Público (lineamientos jurídicos referentes a los Poderes del Estado) y Derecho Privado (derecho de 'contrato' entre personas privadas), temas todos tratados, por ejemplo, en la filosofía del derecho y la política de Kant, pero también de otros liberales modernos, de cómo armonizar, decimos, estos conceptos de la política y el derecho desde un nuevo paradigma fundamentador: la teoría de la acción comunicativa. Con lo cual tendríamos que preguntarnos, ¿por qué esas viejas construcciones no satisfacen ya y cómo logra esta nueva la anhelada armonía? Pues, eso sí, todavía hoy las parejas de conceptos nombradas siguen siendo elementos vivos, que han calado profundo en el saber y la praxis, institucional y no institucional, de las sociedades modernas y contemporáneas.

Jiménez Redondo nos ofrece una primera —y ciertamente pertinente— aproximación a la estructura del texto para guiarnos en su devenir argumentativo. Pero pediremos más: ¿acaso no podríamos encontrar un *hilo continuo* sobre cuyo paso devienen todas las inquietudes que Habermas plantea? ¿O debemos resignarnos a concebirlo como un ensayo más o menos disuelto de problemas teóricos y prácticos a cuya luz nos asiste la teoría del discurso? Nuestra respuesta será intermedia.

Distinta es la respuesta de Hugh Baxter en su libro *Habermas, The Discourse Theory of Law and Democracy* (2011). Muy '*a la* Habermas', crítico de principio a fin, Baxter intenta reproducir los argumentos del autor alemán a la vez que divisa lo que considera sus fallas; se va distanciando sin dejar de compartir el aire de familia que le irradia la teoría examinada, hasta que finalmente todo parece llevarle a la conclusión que nos brinda. Antes de apuntarla indiquemos

previamente que, desde el marco de nuestras inquietudes, Baxter le reclama a Habermas distanciarse inconsecuentemente de su gran obra anterior *Teoría de la Acción Comunicativa* (1999). Aquí Habermas, siguiendo una concepción normativamente minimalista (Baxter, 2011, p. 168) y más escéptica acerca de la posibilidad de una democracia genuina (*Ibídem*, p. 154), parece unir, en el sentido de cuál determina el intercambio, los dos paradigmas de la sociología contemporánea, «sistema» y «mundo de la vida», tomando al primero como el principio rector unificador, sin dejar de hacer ver la irrenunciabilidad de la perspectiva interna del mundo de la vida. Pero, en *Facticidad y Validez* Habermas abandonaría esta forma de entender.

Haciendo notar algunos matices diferenciadores del uso del término "influencia" en ambos contextos, Baxter comenta...

> Notice the term *influence*. Habermas's argument in *Between Facts and Norms* uses the idea of 'influence' to characterize the relation between spheres constituted through communicative actions ―civil society and public sphere― and the 'system' that, Habermas still claims, is qua system organized around a 'steering medium'. No longer must system and lifeworld be related only through money and power. Instead, the 'input' from lifeworld to system operates through 'influence', and *Theory of Communicative Action* specifically concludes that 'influence' is not the name of a steering medium. Without acknowledging the point, Habermas effectively has abandoned the premises of his system-theoretical conception of interchange between system and lifeworld. (Baxter, 2011, p. 169)

En otras palabras, mientras que la relación de intercambio entre mundo de la vida y sistema se presentaría en *Teoría de la Acción Comunicativa* desde una perspectiva teorética sistémica, a través del dinero o el poder, en *Facticidad y Validez* cambiaría a la perspectiva interna de la teoría de la acción (comunicativa), pues 'influencia' no es, como queda claro desde *Teoría de la Acción Comunicativa*, el nombre caracterizador de un 'sistema'.

Otra crítica nos la ofrece al decir que Habermas introduce los conceptos de «mundo de la vida» y «sistema» nuevamente y sin aparentes cambios en *Facticidad y Validez*, pero, según Baxter, va desdibujando ese andamiaje conceptual visible en ambigüedades que el autor norteamericano intenta develar. Por ejemplo, ¿en definitiva hay que entender la política como un complejo sistémico, como al parecer hace en *Teoría de la Acción Comunicativa*, o hay que entenderla como *parte* de algún componente del mundo de la vida, como tiende a aparecer en *Facticidad y Validez*, y por lo mismo abarcable desde la perspectiva interna del actor?

Pero, desde la propia exposición de Baxter se puede mostrar que podemos arribar a una conclusión distinta a la que él en efecto nos ofrece. Este autor concluye que Habermas se ha acercado a la concepción de «sistemas autopoiéticos» de Niklas Luhmann, esto es, de sistemas que se autonomizan y mantienen su autogeneración siguiendo un código propio, como es el caso de los medios *poder* y *dinero* como más adelante explicaremos, Habermas se acercaría, decíamos, a la concepción de Luhmann más de lo que él mismo acepta explícitamente...

> I think, in short, that Habermas's new account of law and democracy has more in common with autopoietic theory than with his earlier conception of system and lifeworld. The peculiar thing about the 'communication theory of society', however, is that Habermas ritually invokes those earlier conceptions, even as his 'circulation of power' model implicitly transforms them. Given the flaws that the system/lifeworld model had from the start, and given its incompatibility with a normative theory of radical democracy, Habermas would do well to abandon it explicitly —but also to theorize more rigorously the replacement model of the 'circulation of power'. (Baxter, 2011, p. 190)

Pero, en cambio, se debería concluir que la complejidad aún mayor que representa la interrelación «sistema/mundo de la vida» mostrada en *Facticidad y Validez* no se puede abordar desde la relación relativamente directa que al decir de Baxter exhibe *Teoría de la Acción Comunicativa* —aserción esta que necesita matizarse—, no que debamos asumir más consecuentemente la perspectiva sistémica de Luhmann. Muestra de ello es justo el esfuerzo de *Facticidad y Validez* por establecer un entronque en ambos conceptos, esfuerzo que pasa por su relativa armonía hasta su declarada desunión, e incluso un ensayo por reinterpretar la categoría «sistema» de formas más laxas y amplias sin negar aun ciertas características o la posibilidad misma de los «sistemas autopoíeticos». Por eso podríamos re-titular la obra *Facticidad y Validez* como *Entre «Sistema» y «Mundo de la Vida»: el «derecho» como categoría de la mediación en los Estados democráticos contemporáneos,* si no fuese porque la categoría «sistema» tuviese que ser flexibilizada o reevaluada semánticamente, y porque en realidad se trata de un problema ya viejo en la temática habermasiana, por ejemplo principalmente en su discusión con Luhmann o en textos como *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999b) y *Teoría de la Acción Comunicativa* (1999).

No pretendemos decir con esto que hemos develado *la* intención *oculta* de Habermas. Él mismo es consciente, por su basta experiencia hermenéutica, que las obras tienen relativa vida propia, que la forma explícita de trabajo de su autor o sus objetivos declarados no tienen por qué

ser los únicos, ni siquiera las auténticas guías de la interpretación; además de que toda lectura de un texto supone un hilo interpretativo, perspectivas que para su autor son imposibles de restringir, y desde la cual se pueden hacer revisiones o exposiciones críticas. El problema —y los problemas— de *Facticidad y Validez* son problemas vivos, abordados por teorías vivas y revisables, por más que ya hayan sido tratados concienzudamente por grandes autores de la filosofía y la sociología.

Por ejemplo, los sistemas actuantes modernos podrían muy bien estar completamente desacoplados respecto al mundo de la vida —como el medio *dinero* o ciertos ámbitos del medio *poder*—, en otros podrían estar relativamente acoplados —como el derecho de familia y los relativos al ámbito de la educación formal respecto del mundo de la vida—, y en otros tantos la categoría «sistema» podría, o mejor, tendría que ser reinterpretada más laxamente aunque aún conserve características de los sistemas autopoíeticos (como es el caso de las *formas de comunicación generalizadas* (Habermas, 1999, p. 395 y ss)). Por eso, como hace Habermas, quizás lo mejor sea hablar de «facticidad» que de «sistema». «Facticidad» permite una mayor flexibilidad para dar cuenta de la relación viva y cambiante entre distintos ámbitos de acción, o de las condiciones, algunas veces simplemente limitantes otras activamente limitantes, conscientes o inconscientes, que se presentan ya sea desde la perspectiva interna de la acción comunicativa y del mundo de la vida, ya desde la perspectiva externa del observador científico-social. El significado del término «facticidad» en Habermas parece ir desde las condiciones espacio-temporales que simplemente aparecen allí y que limitan, y a un tanto hacen posible, la fuerza idealizadora de las pretensiones de validez o de las exigencias idealizadoras de las aptitudes semánticas del lenguaje, hasta las condiciones, empíricas o no, que o bien podrían someter o bien podrían soportar a los espacios de encuentros discursivos, como son los propios sistemas *dinero* y *derecho*, y hasta cierto punto se podría agregar acá —por qué no— el mismo sustrato de 'saber' que Habermas denomina «mundo de la vida». En resumen, todas éstas son condiciones *externas*, limitantes o posibilitantes, la cara fáctica de la moneda en el que su envés, la fuerza integradora e idealizadora *interna* de las pretensiones de validez, se vivencia no como un sustrato puesto allí sino como genuina experiencia de un compromiso racional nacido de la libertad.

En síntesis, el *hilo conductor* de todo el entramando del texto *Facticidad y Validez* lo constituye la necesidad, a la vez normativa y explicativa, de dar cuenta de la interrelación «sistema/mundo de la vida» o de cómo se integran sociedades complejas impactadas en su globalidad por la categoría «derecho» y por una acción comunicativa autonomizada y a la vez restringida por «sistemas». De por qué tomar el derecho como categoría fundamental de integración es justamente lo que va explicando de por sí el texto.

Del cúmulo de ideas y conceptos tratados en *Facticidad y Validez*, centraremos nuestra exposición en la relación que Habermas intenta establecer en el interior del *sistema* político, entre el poder formalizado y centralizado de los organismos estatales y el poder diluido y no estrictamente jurídicamente formalizable del *poder comunicativo*. Esto es, nos centraremos en el modelo de circulación del poder (Baxter, 2011, p. 154). Hacemos esto por dos razones. Primero, aquí está el lugar principal en que en las sociedades complejas la categorías «sistema» ―estamos pensando principalmente en los dos «sistemas», *dinero* y *poder*, estudiados y aceptados como tales por Habermas― y «mundo de la vida» necesitan reconciliación, en el que a su vez la categoría «sistema» muestra estar necesitada de revisión si con ella se pretende aprehender, al menos en parte, la complejidad de la vida política contemporánea. Pero, en segundo lugar porque, si se nos permite el siguiente argumento *ad verecundiam*, muchos estudiosos contemporáneos centran sus esfuerzos o toman como pieza clave esta línea argumentativa de *Facticidad y Validez*, de referencia directa o indirecta (Baynes, 2002).

I. *Primera aproximación al planteamiento del problema.* En el primer capítulo del libro en cuestión, Habermas introduce las tensiones entre *facticidad* y *validez* siguiendo como hilo conductor el lenguaje y, luego, tomando el punto de vista de las relaciones sociales. No queda claro a qué referirse en definitiva con «facticidad» salvo para algunos casos específicos. Por ejemplo, un caso importante de facticidad lo representa la coerción que es expresión de la imposición vía sanción de las leyes jurídicas. Pero hay indicios para pensar que Habermas está usando un concepto amplio de lo fáctico, sobre todo de aquello que se impone o que «está allí» como algo puramente externo, ya necesaria ya ocasionalmente, o que se hace valer sin pasar por el tamiz de la evaluación racional, por contraposición a las idealizaciones que representan tanto los presupuestos lógicos y normativos de la validez perseguida con una emisión lingüística como

las pretensiones comunicativas consensuales en ellos basadas, esto es, presupuestos y pretensiones racionales.

Del conjunto de tensiones allí señaladas interesa la que se produce en torno al derecho. Habermas introduce esta categoría como pieza irrenunciable para la integración social, esto es, integración vía acciones comunicativas, en sociedades complejas como las nuestras. Básicamente este es su argumento: tras el desmoronamiento definitivo de la eticidad o, como dice Habermas, tras la lingüistización de las imágenes del mundo y la pluralización de los mundos de la vida, tras quedar cada vez más explicitados y en entredicho recursos cuasi-inconscientes que insertos en el interior del discurso prohíben la crítica de ciertos segmentos tematizables de los mundos de la vida, como es el caso de lo *fascinosum* en la sociedades tribales (Habermas, 1998, p. 86) o, en general, de las formas de entendimiento (Habermas, 1999, p. 265), lo que, en sociedades complejas como las nuestras, lleva como consecuencia una autonomización de la acción comunicativa, dicho en otras palabras, a una propensión de la crítica a todo lo existente, sociedades éstas en las que cada vez más, como consecuencia de todo lo anterior, se reclaman espacios para la acción estratégica y en las que la integración sistémica desborda y tiende a 'colonizar' los mundos de la vida, integración por lo demás insuperable, tras todo ello en definitiva, sólo el derecho aparece como recurso, o medio, de integración y estabilización social a lo largo y ancho de la sociedad, y que además podría armonizar esta integración social normativamente irrenunciable con la inevitable integración sistémica.

El derecho mismo lleva en su seno la tensión entre facticidad y validez. Al punto de que esa tensión es, en realidad, la tensión paradigmática para entender el tema central del libro. A Habermas le parece insatisfactoria la salida que Kant da a esta tensión aunque la exponga con toda claridad. Kant parte de lo que para él es el *Principio Universal del Derecho:*

«Una acción es *conforme a derecho (Recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal». (Kant, 1994, p. 39)

Acá hay tres importantes elementos. Primero, el derecho regula la relación entre arbitrios, y para Kant éstos se identifican más con la acción externa que con la pura intención, como es el caso de la voluntad que sólo consiste en una acción interna o relación de la facultad de desear con la ley moral. De acá se sigue analíticamente como segundo elemento, según pretende Kant, la

coacción: cualquier fuerza puramente externa y garantizadora de la coexistencia entre arbitrios según una ley universal de la libertad es parte de la definición del derecho en sentido estricto. Por último resta explicar la coletilla: según una ley universal (de la libertad). A diferencia de la insistencia del positivismo, Kant pretende que lo jurídico genuino (pues, «Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera de la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso» (Kant, 1994, p. 38)) guarda una relación directa con las leyes de la libertad, que Habermas interpreta como aquellas que emanan del imperativo categórico kantiano, esto es, de la moralidad.

Pero entonces las leyes jurídicas tienen una doble faz. Por un lado, son leyes de la coacción externa y, en este sentido, fácticas. Pero, por otro lado, son leyes atenidas a las leyes morales y por ellas legitimadas. Así, su validez se completa por referencia al sentido contrafáctico o *nouménico* que representan las leyes de la moralidad.

Adicionalmente, Kant (1994, p. 48) supone la existencia de un —además único— *derecho innato:* el derecho de libertad (o de independencia respecto del arbitrio constrictivo de otros). Este derecho tiene una clara conexión con la condición nouménica del hombre como sujeto de valor absoluto, o como Kant reiteradamente dice: miembro de un «Reino de los Fines». Pues este derecho contiene como algo a desarrollar lo que se suele llamar *Los Derechos del Hombre*. Esto es claro. Kant asegura que el derecho de libertad se puede concebir y desarrollar en tres direcciones: *1)* En el sentido de una igualdad innata. Sólo nos pueden obligar a aquello a lo que recíprocamente podemos obligar a los demás; en definitiva se trata de ajustarnos a las leyes legítimamente emanadas y nuestro derecho de anteponer demandas si no son cumplidas, sobre todo cuando ese proceder ilegítimo nos afecta directamente. En este sentido Kant habla de ser dueños de nosotros mismos. *2)* En el sentido del derecho a ser considerado un hombre íntegro en la medida en que no hayamos cometido injusticia alguna, aunque Kant agrega la coletilla: con anterioridad a todo acto jurídico; lo cual podría significar, con anterioridad a toda prescripción de un delito. Y, por último, *3)* en el sentido de un derecho de hacer a otros todo lo que deseemos siempre y cuando el otro no lo tome como algo perjudicial hacia él; esto parece tener la vista puesta en la libertad de contrato. Claro que esto último está restringido por leyes estrictamente morales emanadas del imperativo categórico y que protegen universalmente la dignidad humana. De hecho podríamos reinterpretar las tres direcciones en el sentido de estar basadas en el fomento

y la protección de la dignidad humana. En otros términos, Kant parece partir de un derecho único, el derecho de libertad, que ya contiene en germen todo el desarrollo posterior de los Derechos del Hombre, o como hoy lo referimos, los Derechos Universales del Hombre o «Derechos Humanos».

Pero, para Habermas, toda esta exposición kantiana supone una relación *directa* entre el derecho y su legitimidad, entre su facticidad y su validez, que queda desmentida por la complejidad de las sociedades contemporáneas. A pesar de todo, la validez jurídica lleva en su seno ambos momentos: validez moral-normativa y vigencia socio-jurídica, pero en una tensión no tan visiblemente directa. Siguiendo el recurso que significa la teoría del discurso, así explica Habermas el concepto de validez jurídica en el que aparecen esencialmente estos dos momentos ya expuestos: primero, es válido jurídicamente lo que, conforme al mismo derecho, se estipula como tal. Y esa validez tautológicamente enunciada requiere, sin embargo, la aceptación promedio, cualquiera sea la razón, de parte de los sujetos de derecho. La validez jurídica en este sentido se reduce a la noción positivista de validez del derecho en la que sólo es necesario que el derecho emana de las fuentes estipuladas por el mismo derecho y que la ley así dictada se cumpla con una media estadísticamente apreciable. Y en segundo lugar, ciertamente el derecho de por sí supone una armonización entre arbitrios o, más exactamente, un reciproco reconocimiento (*reziproke Anerkennung*) y, por tanto, las leyes (*Gesetzen*) puestas por el legislador político «... serán legítimas en la medida en que garanticen iguales libertades para todos» (Habermas, 1998, p. 94) (Habermas, 1998, p. 49), pero para esto éste ha de concebirse como ciudadano que adopta un papel genérico y no como aquel que sólo busca plasmar en leyes intereses no consensuados, si es que el derecho ha de cumplir con la necesitada integración social. Pues, para Habermas: «El proceso de producción de normas constituye por tanto en el sistema jurídico, el auténtico lugar de la integración social» (Ibídem).

La diferencia entre Kant y Habermas parece ser entonces que, mientras el primero ve en su *Principio Universal del Derecho* un imperativo jurídico que hace referencia directa a leyes morales de acceso inmediato por la sola aplicación del imperativo categórico por parte del legislador, leyes morales que representarían restricciones ineluctables a las leyes jurídicas positivas, el segundo, aunque ya no puede aceptar dicho expediente de validez moral toda vez que ésta sólo es posible como práctica y resultado de la puesta en movimiento de las estructuras

lingüístico-comunicativas, esto es, en un escenario de discusión en el que se cumplan suficientemente los presupuestos pragmático-idealizadores del discurso ético, ve en este sentido todavía una conexión con la moral, pero una moral que no se presenta *a priori* extraída de un mundo platónico, como requisito de restricción a las normas jurídicas, sino como resultado de la discusión paralela, y entremezclada, a la misma determinación positiva del derecho. En ambos casos, tanto en Kant como en Habermas, hay una conexión con el Principio de Soberanía Popular, pero en el primero la conexión es directa, a lo interno de la misma figura que representa el Principio Universal del Derecho (como asegura Habermas: «Conceptualmente el principio moral y el principio democrático se explican el uno al otro. La arquitectónica de la filosofía del derecho de Kant no hace sino ocultar esta circunstancia» (Habermas, 1998b, p. 94)), mientras que en el segundo aquel principio supone un complejo de argumentaciones (pragmáticas, morales y éticas, en el sentido en que Habermas utiliza estos términos) que Kant no toma suficientemente en consideración y que, sin embargo, obedecen a una estructura de discusión en la que se cumplen también las exigencias de reconocimiento recíproco.

Como vemos, acá está toda la problemática del texto *Faktizität und Geltung* expuesta, y que podemos condensar en esta fórmula: la problemática conexión entre derecho positivo y derecho legítimo o, también, la problemática conexión entre Soberanía Popular y Derechos del Hombre. Concibiendo al derecho, por supuesto, a la vez garante y posibilitador de integración social y sistémica en las sociedades complejas.

Pero al lado de esta problemática conexión, de un momento de moralidad y otro de facticidad (o vigencia social) *interna* a la validez jurídica, existe otra tensión *externa* al derecho, pero no menos importante e insidiosamente frecuente. Ante los ojos de un observador social es una tensión de difícil superación e incluso inspiradora de ciertas estrategias conceptuales más bien pesimistas ante criterios normativos de integración.

En el sistema administrativo, e incluso en la sociedad en general, se pueden imponer intereses sin pasar por los debidos mecanismos de consenso basados en razones universalmente aceptables, son intereses fácticos de grupos con poder social que suelen imponerse de forma velada, pero a veces descaradamente abierta. Sin embargo, estos intereses también aprovechan las fallas o carencias cognitivas inherentes al andamiaje social, político o democrático del establecimiento de normas válidas (René von Schomberg, 2002, pp. 219-238).

Desde el punto de vista, pues, de la teoría de la acción comunicativa y de la conexión interna, aunque mediata, que Habermas ahora va a establecer entre Derechos del Hombre y Soberanía Popular, estos intereses fácticos son ciertamente una imposición externa en detrimento de los intereses legitimados en el espacio público. Sin embargo, en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío,* la concepción parecía ser otra. No se trata de intereses externos sin más sino de intereses a los que obedece la propia lógica del poder en las sociedades de capitalismo tardío. La de un Estado o poder administrativo aún sometido, aunque sólo en lo fundamental, por la lógica contradictoria inherente al capital: la socialización de la producción y la privatización de la ganancia.

II. *«Sistema» y «formas generalizadas de comunicación».* Las herramientas que permiten enfrentar el problema planteado en *Factizität und Geltung* ya están en realidad completamente recogidas en *Teoría de la Acción Comunicativa*, pero, a nuestro entender, por cierto presupuesto erróneo que recorre esta obra, carecen aún de la suficiente claridad que permitirá posteriormente a Habermas exponer las ideas de su gran libro sobre filosofía del derecho y de la política en Estados democráticos. Recorramos, pues, el entramado de esas herramientas conceptuales expuestas en su obra magna. A diferencia de lo que ocurre en *Factizität und Geltung*, Habermas define la categoría «sistema» de manera más clara en *Teoría de la Acción Comunicativa*. La toma de Taltcott Parsons, mientras hace una exposición crítica de las ideas del renombrado sociólogo estadounidense. Un «sistema», se podría decir, es una red de interacciones humanas ―o, mejor, una red de contenidos simbólicos soportados por ellas― operacionalizada en su globalidad por un «medio de control» o medio que rige las operaciones, siguiendo el simbolismo del cual los sujetos agentes se relacionan los unos con los otros *externamente*, esto es, con el objeto de influir empíricamente en el comportamiento de sus pares, y motivados por intereses egoístas. El medio de control ―también llamado «código»― paradigmático es el medio *dinero*. De hecho, las características de éste en tanto «medio» son el recurso que sigue Parsons para generalizar el concepto. Siguiendo esta estrategia, Habermas expone los grupos de características que definen tal medio de control o código.

Características estructurales: en un sistema como red de interacciones hay al menos dos actores: *alter* y *ego,* y trasmisiones de información que expresan ofertas y preferencias, y que

discurren a través del contenido simbólico del medio, permitiendo a los actores ordenar sus estrategias en función de sus intereses. El código vale, entonces, según nos asegura Habermas...

> — para una clase bien delimitable de situaciones estándar,
> — las cuales están definidas por constelaciones unívocas de intereses en los siguientes términos:
> — las orientaciones de acción de los participantes están fijadas por un valor generalizado;
> — *alter* puede optar, básicamente, entre dos posturas alternativas;
> — *ego* puede controlar esas posturas por medio de ofertas,
> — los atores sólo se orientan por las consecuencias de las acciones, es decir, tienen la libertad de hacer depender sus decisiones exclusivamente del cálculo del éxito de la acción.
> (Habermas, 1999, p. 377, Tomo II)

En el caso paradigmático del código *dinero* tenemos que la situación estándar la representa el intercambio de bienes. Para la definición de los intereses del medio, o intereses económicos, el valor generalizado, esto es, el que todos los actores dan por sentado para ser aceptable la relación, lo constituye la utilidad. Las alternativas de *alter* son la de aceptar o rechazar la oferta de *ego*, que vienen dadas en la forma de precios de bienes o de intereses del dinero. *Ego* por su parte puede optar por modificar su oferta, de precios, de acuerdo a las decisiones de compra o inversión de *alter* o a las consecuencias de estas decisiones. Finalmente, para el cálculo del éxito se toma como criterio la rentabilidad. Lo característico acá es que las decisiones en la interacción, tanto de *alter* como de *ego*, mediadas por el dinero no se basan en criterios de cooperación sino sólo en el comportamiento externo que cada actor exhibe como consecuencia de su decisión.

Características cualitativas: aunque muy propio del medio *dinero*, todo medio habrá de poseer, según Parsons, las siguientes cualidades: que...

> — pueda medirse
> — pueda enajenarse en cantidades cualesquiera, y
> — pueda acumularse.
> (Habermas, 1999, p. 379, Tomo II)

No se requiere, según esto, la presencia física del actor para que su contraparte pueda realizar una lectura de su comportamiento y tomar una decisión en respuesta, de manera que prosiga la recíproca influencia. Basta que el comportamiento esté simbólicamente contenido en la información que se puede extraer del medio. Y como se trata de un cálculo de beneficios o rendimientos el manejo cuantificable del medio posibilita tal interacción anónima. Por otro lado, la interacción se detendría en algún momento si las representaciones físicas del medio no se

pudieran enajenar, al menos simbólicamente, en las cantidades requeridas de acuerdo a los cálculos de los actores. Por último, como hemos dicho, se trata del logro de utilidades mediante la obtención de rendimientos: aquí está el fin propiamente de la interacción, los intereses buscados. Mientras más se puedan acumular, mayor será el cálculo de los rendimientos, por lo que, como Habermas parece entender en el caso el *dinero* pero generalizado a todos los medios de control, éste ha de cumplir funciones de atesoramiento y ahorro, con el objetivo subsiguiente de inversión o gastos.

Como Habermas nos recuerda, estas características contrastan con el 'medio' lingüístico, pues éste no se puede definir como *medio* siguiendo, por ejemplo, esas características cualitativas o posibilitadoras de cálculos. En efecto, del contenido semántico de una emisión lingüística, nos asegura, no se puede adueñar ningún actor en la interacción comunicativa, a no ser que existan restricciones comunicativas culturales que lo hagan posible. Aunque, más claro aún, es la imposibilidad, por principio, de llevar a cabo cálculos basados en contenidos semánticos con independencia del contexto de referencia del actor, cual si fueran contenidos universalmente cuantificables (Habermas, 1999, p. 379, Tomo II). A nuestro parecer, sin embargo, ambas críticas no son estrictas, pues también la acumulación de dinero es posible porque las determinaciones culturales lo permiten, así como también la independencia del contexto que se logra con las escalas matemáticas, como la del sistema de precios, son ciertamente mayores que la de las emisiones lingüísticas, pero no totales: los actores compran y veden productos, o prestan y toman prestado cuantías monetarias, dependiendo de valores culturales e interpretaciones ancladas en su mundo de la vida, desde las cuales hacen las lecturas de las acciones simbolizadas en el código *dinero*.

Estructura «pretensión de validez/desempeño de la pretensión»: existe una analogía interesante entre el 'medio' lingüístico y el código *dinero* en relación a la desempeñabilidad de pretensiones de validez. Por un lado, las expresiones lingüísticas en sí mismas no poseen significado alguno, pero son portadoras de contenido semántico: «En las emisiones comunicativas expresamos un saber, pero las expresiones simbólicas no son este saber» (*Ibídem*, p. 380). Esto es análogo a lo que ocurre con los soportes materiales, y numéricos, del *dinero:* no poseen valor en sí mismos sino en relación al valor de cambio que le es atribuible. Por otro lado,

para hacer posible la interacción o, como dice Habermas, coordinar las acciones, el dinero también recurre a la desempeñabilidad al igual que se hace en las interacciones lingüísticas.

En el caso típico-ideal del medio lingüístico, las acciones pueden coordinarse, en última instancia, debido a la capacidad de convencimiento cuya expresión este 'medio' posibilita: actores que sientan rota o fallida la interacción, si aún intentan coordinar ésta internamente, esto es, según la capacidad mutua de entendimiento, pueden recurrir a las razones que el emisor de la expresión lingüística atesora; e incluso, el lazo de interacciones se mantiene en lo esencial porque las partes suponen esta capacidad de desempeñabilidad, sin necesidad de optar por ella en cada momento de la interacción. Pues bien, algo similar ocurre con el medio *dinero*. Su valor numérico expresa una pretensión de valor cambio. Pero los actores mantienen viva la creencia en el contenido de este valor por el respaldo que en última instancia tiene en valores de uso, por ejemplo, atesorados en la reserva oficial de un país, como el oro, o los derechos de giro del banco mundial, etc. (*Ibídem*, p. 380). Habría que agregar, nos parece, que después de la eliminación del patrón oro como respaldo al símbolo monetario en los EEUU y países europeos, esta relación con valores de uso no es tan directamente obvia; más bien se encuentra principalmente en una mezcla de la capacidad productiva del país materializada en el capital físico total (capacidad productiva), incluida reservas naturales explotables, y de la preparación acreditada de sus recursos humanos.

Habermas, por otro lado, aclara inmediatamente las diferencias que hacen que ambas pretensiones sólo mantengan una analogía externa (*Ibídem*, p. 380): desde el punto de vista motivacional, las expresiones lingüísticas logran el acuerdo y consiguiente mantenimiento de las interacciones mediante el desempeño de *razones* y, por tanto, con un tipo de motivación o causalidad interna propias de agentes con consciencia y voluntad; mientras que el tipo de motivación lograda con la desempeñabilidad sistémica es externa o *empírica:* los valores de uso representan una fuerza motivacional que satisface necesidades físico-psicológicas no controlable en su expresión directamente por razones.

Un último grupo de características para que un medio de control sistémico se constituya en tal parecen ser las referidas a su *relación con el entorno*. Todo sistema regido por medios de control supone siempre un entorno con el cual interactúa. En este entorno se encuentran otros sistemas que a su vez interactúan con el primero. Por ejemplo, en el caso del medio *dinero*, sus entornos pueden estar constituidos por el sistema administrativo, regido por el medio «poder», o

el de las economías domésticas regidas por el medio «compromiso valorativo». Ahora bien, al parecer Parsons exige que las relaciones intersistémicas, o de los sistemas con sus entornos, tienen que estar regidas por su medio de control característico: «... en el sentido de un intercambio de pares de factores y productos, que discurra a través de medios diversos» (*Ibídem*, p. 382). Esto parece *horizontalizar* las relaciones intersistémicas, o de un sistema con su entorno, pero justamente esta «relación doble» es negada por Habermas para ciertos 'sistemas' en el contexto social...

> Si el poder representa un medio como el dinero, las relaciones entre economía y Estado pueden ciertamente concebirse, de conformidad con el moldeo parsoniano, como un doble intercambio. Pero la relación entre la economía y la esfera doméstica no está dicho en modo alguno que la fuerza de trabajo que se intercambia por el salario penetre en el sistema económico a través de un medio no-monetario como es el «compromiso valorativo». Precisamente el punto de arranque de toda crítica al capitalismo lo constituyó la cuestión de si el cambio desde la organización normativa de las relaciones de trabajo preburguesas a una organización del trabajo a través del medio dinero, de si la *monetarización*, pues, *de la fuerza de trabajo*, no representa un ataque a los ámbitos de interacción que no están integrados a través de medios y que tampoco pueden ser desconectados sin dolor, es decir, sin que se produzcan patologías sociales, de las estructuras de las acción orientada el entendimiento. (*Ibídem*, p. 382)

Pasemos a mostrar cómo toda esta conceptualización de sistemas regidos por medios es aplicada a todo el ámbito administrativo (o Estado), al espacio cultural y de socialización (*pattern maintenance system*) y al entramado de integración social (*societal community*) (*Ibídem*, p. 390), de manera que quedaría demostrado que, en efecto, éstos sectores se rigen por *medios de control sistémico*. Y, a su vez, cómo Habermas ve en todo ello limitaciones esenciales.

El Estado como medio de control. El caso que más se ajusta a la conceptualización «sistémica», y que más nos interesa, es el del sistema administrativo o Estado (tomado en sentido amplio que incluye los tres poderes clásicos). El medio o código que regiría en este sistema es el «poder». Veamos las *características estructurales*. La situación estándar es la de emisiones de órdenes o «seguimiento de imperativos». La constelación de intereses (que en este caso son colectivos, al menos en principio) viene definida por los siguientes rasgos: los agentes en la situación estándar estarían orientados al éxito (de aquellos intereses). Sin embargo, ante una emisión de una orden o mandato por parte de *ego, alter* puede optar por dos alternativas: obedecerla o desobedecerla. En este último caso, *ego* puede responder a su vez exhibiendo o recordando las consecuencias indeseables, o sea, las sanciones para *alter,* o ejecutándolas

(también a través de órdenes). Como hemos dicho, el sistema administrativo (constituido principalmente por el órgano ejecutivo, aunque en sentido más amplio se podrían incluir las tres ramas formales del poder político) persigue fines colectivos, lo cual requiere, claro está, que *alter y ego* pertenezcan a un mismo colectivo, distinto a la situación estándar del medio *dinero;* en este sentido, para el caso de este medio que es el *poder*, el criterio de racionalidad que permite el cálculo del éxito es la eficiencia o eficacia en la coordinación de los medios que permitan acceder a los fines colectivos definidos, o sea, eficacia del empleo de poder. Aunque al parecer, Parsons vacila entre la *eficacia (success)* como criterio de rentabilidad y la *soberanía (sovereignty)* (*Ibídem*, p. 384); esta última se refiere, nos asegura Habermas, no a la obtención de los fines colectivos sino al éxito en la lucha por el poder (*Ibídem*), lo cual nos da la impresión de estarse suponiendo que los fines colectivos quedan definidos en última instancia por quienes acceden al poder político formal. En todo caso, bajo esta concepción sistémica del *poder* la consecución de fines colectivos se posibilita a través de un entramado de órdenes con poder de sanción en la que la noción de colaboración o de cooperación solidaria puede quedar excluida, toda vez que la relación creada entre *alter* y *ego* es una relación puramente externa entre quien ostenta el poder y quien ha de obedecer.

En cuanto a los *rasgos cualitativos* del medio *poder* que permiten el cálculo para el éxito, las similitudes con el medio *dinero* ya no son tan estrictas, pues acá ya no es posible, o no se ha logrado aún, el uso de escalas y operaciones matemáticas que permitan hacer cálculos y predicciones, como era el caso con el sistema de precios del código *dinero*. Los símbolos que eventualmente representarían magnitudes medibles, enajenables y acumulables, son en este caso mucho menos unívocos...

> ... van desde los uniformes y los emblemas de la organización política hasta los sellos oficiales y la firma de los que tienen competencia para firmar, pero nada que desde el punto de vista sintáctico pudiera compararse con los precios. (*Ibídem*, p. 384)

Esta situación imposibilita medir el poder. También la noción de enajenación o circulación del *poder* queda limitada con ello. Habermas mantiene la opinión de que el poder puede, en efecto, circular, pero la capacidad de que así goza es mucho más limitada que en el caso del dinero. Un ejemplo de circulación de poder son las órdenes que emanan de una fuente de jerarquía superior a estamentos más bajos en la cadena de mando, quizás hasta llegar a la

ejecución de la orden en la persona de menor rango (por ejemplo, ministros, viceministros, Jefes de zona, de áreas y, quizás finalmente, empleado administrativo). Sin embargo, Habermas asegura que el poder tiende a quedar atado a la figura personal portadora del poder más que, por ejemplo, a su rango; y esto «... de forma mucho más fuerte que el dinero a la persona del rico y su negocio» (*Ibídem*, p. 385).

En cuanto a la cualidad de valor depositable, ciertamente un ejemplo lo representa la transferencia de poder comunicativo en manos de los representantes de las cámaras legislativas a través de elecciones, o la de los votantes en la determinación de los líderes de un determinado partido. Pero, de nuevo, hay limitaciones...

> ... a un potencial de poder depositado de esta guisa parece serle inherente la tendencia a degenerar, y no sólo en la forma en que degenera el valor en capital invertido con el que no se trabaja. (*Ibídem*, p. 385)

Analicemos finalmente la cualidad estructural *«pretensión de validez/desempeño de la pretensión»*. Al igual que el *dinero* el medio *poder* no posee valor alguno en sí mismo. Su valor real reside en lo que se logra con el mismo: la realización de fines colectivos. Y, de la misma forma, al igual que en el caso *dinero* (y del 'medio' lingüístico) se pueden definir pretensiones de validez o valores nominales: las pretensiones de decisiones vinculantes. Éstas vendrían desempañadas por las amenazas de sanción o coerción y su capacidad de realización.

La tesis central de Habermas en este contexto ―en su libro *Teoría de la Acción Comunicativa* (*Ibídem*, p. 382, al final)― es la siguiente: a pesar de que estas determinaciones persiguen definir y estructurar la red compleja del ámbito político-administrativo, a través del recurso conceptual que representa el medio *poder* (y, en general, todos los sistemas sociales), como un genuino «sistema» social, autónomo y autorreferencial («... sin que tales concatenaciones comunicativas se puedan mantener presentes en conjunto ni sean atribuibles a la responsabilidad de nadie» (*Ibídem*, p. 376)), la verdad es que esta estrategia no puede hacer desaparecer completamente de esos ámbitos sus anclajes en el «mundo de la vida», ni hacer desaparecer éste tecnificándolo; o, en otras palabras, resulta imposible definirlos como sistemas que rijan independientemente de, y por sobre, las voluntades colectivas avenidas en unidad por medio de argumentaciones racionalmente revisadas en el espacio público. Esta tesis, más bien defensiva, se relaciona íntimamente con la tesis (central, según nuestra lectura), ya más ofensiva,

de *Faktizität und Geltung* que ahora podemos presentar un poco más claramente: la inevitable conexión entre «sistema» y «mundo de la vida», más exactamente entre el ámbito *poder* y el espacio espontáneo e integrador de la acción comunicativa (que en *Teoría de la Acción Comunicativa* queda demostrada) se realiza propiamente a través del 'medio' *derecho*. Y acá resta todavía revisar en qué sentido entender la palabra 'medio'.

Veamos cómo demuestra Habermas la primera tesis respecto del medio *poder*. La situación estándar entre *alter* y *ego*, recordemos, es la de emisión de órdenes con la subsecuente expectativas de cumplimento basadas en la capacidad de sanción. Y, como sabemos, ante estas emisiones por parte de *ego*, *alter* tiene dos opciones: las cumple o las desobedece. Adicionalmente, el contexto de interacción supone que con las acciones de las partes se trata de conseguir la realización de fines colectivos, que por definición también lo son de *alter*. De manera que ante una emisión, o conjunto de emisiones (por ejemplo, a través de reglamentos o leyes) que pretendan fuerza vinculante, *alter* podría poner en tela de juicio su conexión con la realización efectiva de los fines colectivos. Esto hace inevitable el apelar a razones que den cuenta ante *alter* de la necesidad de su acción para la consecución de los fines deseados. Habermas así lo explica...

> Ahora bien: como el que ostenta el poder puede hacer uso de su facultad de definición y decidir qué fines han de considerarse colectivos, esa desventaja estructural sólo podrá quedar compensada si los sometidos al poder pueden enjuiciar desde un punto de vista normativo esos fines, y pueden refrendarlos o rechazarlos; tienen que poder poner en tela de juicio que los fines perseguidos sean colectivamente deseados o, como solemos decir, sean de interés general. (*Ibídem*, p. 388)

Si embargo, no parece que el medio paradigmático *dinero* pueda distanciarse completamente de mundo de la vida. Habermas mismo nos recuerda que el *dinero* funciona también con un anclaje, quizás indirecto, al mundo de la vida a través del recurso jurídico que representan las leyes del derecho privado, aunque no nos explica con más detenimiento esta relación. Parte de la situación típico-ideal del *dinero* en la que el intercambio se da entre equivalentes y ya no requiere mayor legitimación. Pero es también de Perogrullo suponer que si partimos de la relación 'típico-ideal' del medio *poder*, no se requiera de la debida legitimación de la fuerza vinculante de la emisión de una orden. Sin embargo, la intuición de Habermas parece correcta: una orden supone una sanción negativa, mientras que un intercambio de bienes se fundamenta en una sanción positiva: un incentivo que atrae y no una situación que provoca

rechazo. En este caso la situación estándar se deja más fácilmente establecer que la del *poder* (claro que las relaciones que crean la circulación de mercancías en el mundo capitalista ya desarrollado son altamente complejas, como las que indica Marx: la creación originaria de capital y de una masa de personas sin más propiedad que su fuerza de trabajo, o las de tipo ideológico como las que nos explica Weber: el espíritu de la ética protestante).

Sin embargo, si no partimos de la caracterización típico-ideal del intercambio de mercancías e igualamos el análisis de ambos medios de control, nos encontramos también con momentos históricos de necesidad de legitimación del movimiento de capitales y la circulación de mercancías: huelgas obreras por mejores salarios y condiciones de trabajo, movimientos antitrust, movimientos ecologistas, etc.; movimientos todos que sientan a la mesa de negociación a los contendientes con la intención de redefinir las reglas del juego capitalista. Necesidades como éstas dan origen a leyes o reformulaciones de leyes del derecho privado, e incluso del derecho público. Por otro lado, así como el movimiento de capitales logra legitimidad al ser percibido por los actores como un intercambio de equivalentes, aunque en el fondo podría no serlo, así también la obediencia a mandatos logra legitimidad por la percepción de que los fines colectivos incluyen los fines de *alter*, aunque podrían no estar incluyéndolos. Por lo tanto, las analogías en la necesidad de legitimidad, o digamos, de conectar mundo de la vida y sistema en estos dos medios (*dinero* y *poder*), son mayores a las expuestas por Habermas. Pero, ciertamente, es posible que el medio *dinero* logre una mayor estabilidad de legitimidad que el medio *poder*, y acá justo por la intuición psicológica de Habermas: las sanciones negativas directas crean un malestar más acuciante cuando son aplicadas, que las sanciones positivas (incentivos que atraen) cuando son frustradas.

Y claro que hay que agregar, punto desde donde parte Habermas, que el contrato libre entre las partes, partes que en general no son iguales en acceso a capitales, da al menos una impresión de igualdad que calma la necesidad de legitimación; sólo las crisis económicas dan una ocasión más para revisar las reglas del proceso de intercambios y acceso a capitales. Aunque hoy nos es claro también que este proceso de legitimación, si bien necesario, es altamente complejo debido a las carencias cognitivas de acceso a la complejidad del mundo capitalista que se nos presentan. Pensamos que hay al menos tres aspectos que complejizan este acceso, tanto para los científicos sociales como para los propios actores:

a. Sobre cómo establecer las reglas de *merecimiento de atribuciones* de recompensas monetarias (principalmente cálculos relacionados con asignación de salarios y de ganancias). Por ejemplo, Adam Smith (1997) nos expuso en su libro magno un conjunto de criterios que expresan la complejidad de asignar el pago a trabajos de distintos tipos: realizados en distintos momentos, con distintas intensidades y habilidades, etc.

b. Sobre cómo mantener, e incluso acrecentar, la *motivación al trabajo* productivo a la vez que se crea un piso seguro de asistencia social a la población más necesitada. Hoy nos enfrentamos con una *eticidad* (Hegel) desvanecida o relativizada; por ejemplo, con una ética protestante, otrora pujante y clave del desarrollo capitalista, que ya no mueve con la fuerza y generalidad que pudo hacerlo. Estos ingredientes de una cultura flexibilizada, de lazos sociales debilitados y de internalización de normas cada vez más abstractas (que nos llevan a la paradoja de depender más, existencial y materialmente, unos de otros, pero a la vez de apuntar más a nuestro particular bienestar) ya no parecen coadyuvar con suficiente fuerza motivadora al trabajo pujante e, incluso, solidario.

c. Sobre cómo no percibir un desvanecimiento de la *seguridad económica* ya alcanzada por los capitalistas establecidos, cuando se negocian nuevas reglas en un mundo cada vez más penetrado por el riesgo. Vivimos la aporía de que las contingencias internas, y también externas, que el propio sistema capitalista parece crear, hacen de la acumulación de capitales un fin irrenunciable: la necesidad de acumulación de capital potencian un riesgo y una contingencia que generan más necesidad de acumulación de capital. Y lo que hace más alarmante esta aporía es la falta de claridad que tenemos sobre si es el mismo sistema capitalista *per se* el que la genera, y no más bien lo ya referido en los puntos *b* y *a*.

Pasemos al estudio de las características sistémicas de los otros dos *medios* estudiados por Habermas y que dan paso al concepto que este autor introduce de *formas generalizadas de comunicación.*

Características estructurales del «sistema social» (*societal community*): el medio de control simbólico para este ámbito es la *influencia* sobre las convicciones (Recuadro 1); esta capacidad de influir reside, primeramente, en personas de prestigio. La situación estándar corresponde a la instrucción o a la disponibilidad a dejarse instruir o influenciar. La constelación de intereses viene definida por el valor generalizado de la lealtad. Claramente, las posturas de

alter ante la pretensión de influencia de *ego* son la de dejarse llevar por tal influencia o la de oponerse. Hasta acá todo parece marchar, pero inmediatamente el problema aparece cuando se trata de definir la forma de llevar a cabo los cálculos de éxito de ambos agentes. Si para ello tratamos de definir previamente las *características cualitativas* que permiten la circulación, acumulación y medida del valor en cuestión nos topamos con el siguiente inconveniente: la influencia está tan fuertemente vinculada con la persona de referencia que difícilmente puede considerársele un bien enajenable; tampoco se la puede depositar tan fácilmente. Como asegura Habermas, esto ocurriría si se contara con un respaldo cultural compartido en el que la influencia dejara de depender de la personalidad de quien la ejerce y se extrajera de fuentes impersonales, como sucedía en culturas «... premodernas donde las iglesias tuvieron firmemente en sus manos la administración central de los bienes de salvación» (*Ibídem*, p. 394).

Ciertamente, no contamos ya hoy con esta reserva impersonal de influencia, ni siquiera con un reconocimiento más o menos automático y generalizado como el que provoca el prestigio de la persona influyente, pero tampoco, finalmente, con un mecanismo viable para medir un valor que ya no se deja ni acuartelar ni enajenar. Lo más cercano a esto podría ser la comparación muy intuitiva que solemos hacer de más y menos entre las influencias que sentimos provenientes de personas prestigiosas, pero esta medida es sumamente subjetiva, y muy poco confiable incluso desde el punto de vista de un puro cálculo. Hay que decir, sin embargo, que cuando se trata de espacios formalmente instituidos, y no de una influencia que proviene de ámbitos de interacción más o menos espontáneos, se puede pensar en una circulación y acumulación de *influencia*. Piénsese por ejemplo en los organismos del aparato político y de la influencia que generan ciertos cargos por el sólo hecho de ser 'esos' cargos, de cómo esa influencia circula a través de comunicados oficiales y otras vías instituidas, de cómo se acumula en la medida en que los cargos suben en la jerarquía o se les atribuyen nuevas competencias y responsabilidades a su dirección, y finalmente de cómo podemos incluso medirla comparando diferentes cargos. Claro que el medio *influencia* así concebido queda entremezclado con el medio *poder*, de forma tal que resulta difícil desvincular un medio de otro. Además, el caso en el que está pensando Parsons es el del prestigio que 'circula' espontáneamente, independientemente de las institucionalizaciones formales; y acá quizás el ejemplo más general sea hoy el de la esfera científica debido al prestigio casi unívoco del que gozan personalidades en esa área.

Por último refirámonos a las *estructuras de «pretensión de validez/desempeño de la pretensión»* del medio *influencia*. Las pretensiones nominales de valor son las «declaraciones dotadas de autoridad» (Recuadro 1). Su respaldo lo constituyen las tradiciones o valores culturales compartidos. Habermas sostiene que si en este caso se trata de hacer un desempeño de las pretensiones de valor se debe recurrir al valor real constituido por una esperada «fundamentación de convicciones», o razones que estarían en manos de quien ejerce influencia, y que en última instancia apelan al fondo de garantía que son las tradiciones culturalmente compartidas. Ahora bien, en tanto *medio*, la coordinación de la acción ha de lograrse a través de un puro cálculo del éxito basado en la lectura que los actores hacen de los contenidos simbólicos del código que media la interacción. Y la motivación para tomar una cierta dirección de acción debería ser, como ya hemos referido, de tipo empírico. Resulta desconcertante suponer que en la interacción mediada por *influencia*, que en el fondo se refiere a una interacción regulada por convicciones culturales compartidas, las partes estén motivadas por un cálculo egocéntrico. Es posible que una persona respetable, *ego*, trate de influir de forma calculada en otra persona, *alter*, para que ésta ciña a su vez su conducta según criterios de identidad o de saber cultural de un grupo. Pero esto sería una segunda intención, no la intención primaria que se reduce a que *alter* asuma como suyo una identidad o un saber culturalmente compartido. Si no se trata de un niño o de un adolescente, *alter* seguirá la conducta deseada por *ego* sólo si cree sentirse identificado con una eventual explicitación de las razones o del fondo de garantía que se supone respalda a *ego*. Pero si *alter* hace una lectura del contenido simbólico del *medio* en cuestión, el 'cálculo' que éste haría para asentir o rechazar la oferta de *ego* no puede basarse en criterios de motivación puramente empírica sino más bien en un convencimiento de que posee una cierta identidad compartida o que adhiere a un saber culturalmente asentado. Por eso Habermas cree que en este caso no se puede hablar de una motivación de tipo empírico sino racional, esto es, determinada por un convencimiento (p. 394).

Todas estas consideraciones son válidas en la misma medida para el caso del 'medio' «compromiso valorativo» (*Ibídem*). Ver Recuadro 1 sobre los Medios de Control.

Componentes / Medio	**Situación estándar**	**Valor Generali-zado**	**Pretensión nominal**	**Criterios de raciona-lidad**	**Actitud del actor**	**Valor real**	**Fondos de garantía**	**Formas de Institucionalización**
Dinero	Intercambio	Utilidad	Valor de cambio	Rentabilidad	Orientada al éxito	Valor de uso	Oro	Propiedad y contrato
Poder	Emisión de Mandatos	Efectividad	Decisiones vinculantes	Eficacia (soberanía)	Orientada al éxito	Realización de fines colectivos	Medios De Coerción	Organización de los cargos
Influencia	Instrucción	Lealtad o adhesión	Declaraciones dotadas de autoridad (manifestacio-nes, Interpretacio-nes, dictámenes)	Asentimien-to	Orientada al entendi-miento	Fundamenta-ción de Convicciо-nes	Tradiciones culturales y formas de vida social	Jerarquía de prestigio
Compromiso valorativo	Llamamien-to moral	Integridad	Exhortaciones dotadas de autoridad (crítica y aliento)	*Pattern consistency*	Orientada al entendi-miento	Justificación de obligaciones	Valores Internaliza-dos, sanciones internas	Liderazgo moral

Recuadro 1: Medios de Control en el plano del Sistema Social
(Habermas, 1999, p. 391, Tomo II)

En este sentido, la «influencia», al igual que el otro medio: el «compromiso valorativo», no puede conceptualizarse propiamente como *medio de control sistémico*. Las partes en la interacción mediada por influencia deben mantener una referencia directa, aunque se mantenga latente, con el mundo de la vida del cual extraen sus recursos, en particular el respaldo que representan los fondos culturales de garantía. Es por eso que Habermas asegura de ellos no necesitar de ningún medio especial o adicional para anclarse en el mundo de la vida, como sucede para el caso del medio *dinero* con el derecho privado o para el caso de medio *poder* con el derecho público.

Estos conceptos «influencia» y «prestigio», en manos de Parsons, se degradan a conceptos con sólo fuerza empírica. Habermas los trata en su doble racero de motivadores empíricos y

racionales. Son un ejemplo del cual partir para explicar la formación de las formas generalizadas de comunicación...

> En el curso de la diferenciación entre acción orientado al éxito y acción orientada al entendimiento se forman *dos tipos de mecanismos de descarga*, y ello en forma de *medios de comunicación* que, o bien *condensan* o bien *sustituyen* al entendimiento lingüístico. Ya nos hemos topado con el prestigio y la influencia como generadores primitivos de disponibilidad a prestar seguimiento; de ellos arrancan la formación de medios. (*Ibídem*, p. 256)

Por «descarga» entiende Habermas la posibilidad que tienen los actores de objetivar el trato mutuo, o interacción, evitando así la necesidad de involucrarse en un riesgoso y protagónico diálogo en vistas de un acuerdo en el que cada actor tendría que asumir la responsabilidad de lo que asegura, acepar la falibilidad de lo que explica, colaborar con la consecución de las mejores razones, quedar atado y responsabilizado de las consecuencias de lo acordado, etc. En una palabra, distanciarse de la necesidad de atender *moralmente* los requerimientos de una vida comprometida con los demás...

> Sobre la base de unas orientaciones de acción cada vez más generalizadas se teje una red cada vez más tupida de interacciones que escapan a un control normativo directo y que tienen que ser coordinadas por *otras vías*. Para satisfacer esta creciente necesidad de coordinación puede echarse mano, o bien del entendimiento lingüístico, o bien de mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disentimiento. (*Ibídem*, p. 255)

Cuando no se echa mano del «entendimiento lingüístico», cortado ya a una medida inferior a la red hoy inabarcable para la conciencia 'lingüistizada' que son las «orientaciones de acción cada vez más generalizadas», los mecanismos de descarga pueden acudir a su auxilio condensándolo o sustituyéndolo. En el caso de los medios de control, lo sustituyen, en el caso de las formas generalizadas de comunicación, lo condensan. Lo primero parece significar que la retirada de las formas lingüísticas de entendimiento es total, o casi total, mientras que en el caso de las formas generalizadas de comunicación, aún persisten elementos normativos condensados en el trato y en las formas lingüísticas, y un acceso directo y, en última instancia, inaplazable al mundo de la vida, abierto cuando lo requieran las partes en la interacción. Se podría entender estas formas generalizadas de comunicación como una acción comunicativa relativamente despersonalizada y a la que no le es perentorio el discurso de fundamentación, pero al que pueden recurrir si así se requiere.

Habermas explica las cualidades de los conceptos «influencia» y «prestigio» que los conllevan a una forma generalizada de comunicación de esta forma...

> En el caso más simple, el prestigio se basa en atributos de la personalidad; y la influencia, en recursos de que se dispone. El catálogo de las propiedades relevantes para el prestigio incluye, así la fuerza física y el atractivo corporal como las habilidades práctico-técnicas, la capacidad intelectual y lo que he llamado responsabilidad o capacidad del sujeto que actúa comunicativamente de dar razón de sus actos (*Zurechnungsfühligkeit*). Entiendo por tal la fuerza de voluntad, la credibilidad y la fiabilidad, es decir, virtudes cognitivas, expresivas y práctico-morales de una acción orientada conforme a pretensiones de validez. (*Ibídem*, p. 256)

Respecto de la «influencia», prosigue Habermas...

> ... las dos fuentes más importantes de influencia son las posesiones y el saber. La expresión 'saber' la utilizo en un sentido lato, que cubre todo aquello que puede ser adquirido, así por aprendizaje como por apropiación de la tradición cultural, extendiéndose dicha apropiación tanto a los elementos cognitivos de la cultura como a sus elementos concernientes a la integración social, lo que a su vez quiere decir: a sus elementos expresivos y práctico-morales. (*Ibídem*)

De este catálogo de cualidades Habermas hace la siguiente diferenciación: en cuanto al prestigio, las cualidades de la fuerza, las habilidades instrumentales y el atractivo personal de *ego* constituyen atributos con una fuerza de motivación empírica para *alter*, mientras que el atributo de la capacidad de *ego* de dar razones en su actuar comunicativo constituye una motivación de tipo racional para *alter*. Igual pasa con la influencia: los recursos que son las posesiones de *ego* constituyen una motivación empírica para *alter*, mientras que el recurso del saber, una motivación racional a la acción.

Ver el siguiente recuadro resumen sobre las fuentes de disponibilidad generalizada a la aceptación (*Ibídem*, p. 257)

Prestigio e influencia / Motivación	Atributos	Recursos
Empírica	*Fuerza:* temor ante la posibilidad de un castigo, atracción ante la posibilidad de protección. *Habilidades cognitivo-instrumentales:* incitación mediante expectativas de éxito. *Atractivo corporal:* vinculación sentimental.	Posesiones: incitación mediante expectativas de recompensas.
Racional	*Seriedad y responsabilidad personales:* confianza en la autonomía del otro.	*Saber:* confianza en el saber válido.

Con estas reflexiones nos resulta claro que Habermas venía re-conceptualizando el término «sistema». En sus discusiones reflexivas sobre Parsons encontró una nueva forma de interacción e integración no reducible ni a la categoría «sistema» ni a la estrategia conceptual «mundo de la vida»: la *forma generalizada de comunicación*. Éste es quizás un mecanismo intermedio a los dos primeros. Pero, en relación a las discusiones que son nuestro interés en esta larga exposición, necesitamos determinar dónde ubicar la categoría 'derecho'. Es, ciertamente, un medio, pero parece tener cualidades de ambas categorías. Por un lado, como sucede en parte con el derecho privado, permite regular el ámbito de la circulación de mercancías y de las relaciones contractuales económicas, al fungir como herramienta del código *dinero* en el cálculo de las consecuencias que coadyuvan al éxito egocéntricamente determinado. Dicho sea de paso, también permite intervenir *sistémicamente* mundos de la vida desnaturalizando su función de espacio espontáneo de integración social: es lo que Habermas denomina la colonización del mundo de la vida. Pero, por otro lado, el derecho permite crear y proteger espacios de encuentro que potencien el mundo de la vida protegiéndolos justamente de intervenciones sistémicas.

Piénsese, por ejemplo, en la organización formalizada jurídicamente de espacios de discusión asamblearios que corren el riesgo de ser sobrepasados por poderes sociales fácticos como, por ejemplo, cuando una comunidad discute en cabildo abierto las consecuencias laborales, ecológicas y de otro tipo, con la instalación de una gran empresa en la localidad, comunidad que, por cierto, supone una alta conciencia de participación y cultura dialógica dirigida a la resolución de sus propios problemas. O piénsese, por ejemplo, en la protección jurídica de espacios de libertad dialógica como plazas, cafés, universidades, academias y otros recintos necesitados de discusión sin barreras ni presiones de intereses no-cognitivos. El derecho resulta una herramienta ambigua en este sentido, pero justo el medio que quizás pueda responder a la pregunta de cómo hacer de la teoría una realidad en la praxis. O la ya famosa pregunta que Habermas introduce en el contexto de su filosofía del derecho: ¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?

III. *Tipos de relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida»*. Habermas rastrea en la historia de la teoría sociológica tres tipos de relaciones entre ambas estrategias conceptuales: en las sociedades primitivas, en la teoría marxista y en la teoría de sistemas sociales, principalmente de Parsons y Luhmann.

Sistema y mundo de la vida en Parsons. Ya hemos visto que en el caso del último Parsons, y más acentuadamente en el de Luhmann, los sistemas toman el protagonismo y la estrategia conceptual que supone la perspectiva interna del actor termina desapareciendo. Desconocemos las razones para esto, pero quizá tengan un gran peso las siguientes:

a. El hecho del convencimiento de que el punto de vista objetivo del científico social podría desaparecer si éste reivindicara algún tipo de perspectiva normativa defendida de manera abierta o solapada, y desde la cual irremediablemente se organizaría el valor de las demás esferas en estudio.

b. El hecho de concebirse, al menos así parece creerlo Habermas, la posibilidad de toda apelación a lo normativo como una actitud de valor puramente decisionista y no como una consecuencia de un contenido cognitivo ineludible, como lo es la categoría «verdad» para la ciencia natural. Un candidato a disposición lo era la teoría normativa kantiana, de la cual hay connotaciones en Durkheim (Habermas, 1999, Tomo II), pero estaba devaluada por las críticas hegelianas, las comunitaristas y la de los filósofos analíticos de principio del siglo XX críticos a toda metafísica.

c. El hecho de que el contexto social no se dejara explicar satisfactoriamente desde el punto de vista de la situación interna de un actor en la interacción. Más aún, el devenir social transcurre las más de las veces a expensas de las intenciones declaradas u ocultas, de la voluntad y del saber, de los actores agentes. No sólo las relaciones sociales vistas en su globalidad, sino incluso el saber y la cultura parecen regirse por un devenir no controlable por los agentes en la interacción; y, al contrario, es este devenir el que a la postre define y determina la voluntad e intenciones de estos sujetos.

Habermas debilita las tres razones al enfilar sus discusiones en contra de una postura cientificista del ámbito social, de una actitud decisionista del ámbito normativo y, como hemos visto ya, de una concepción reduccionista de la realidad social: la estrategia conceptual de «mundo de la vida» es irrenunciable, aunque la «sistémica» sea inevitable. Pero en el caso del último Parsons, así como nos lo expone Habermas, «mundo de la vida» cede totalmente su puesto a las relaciones puramente externas de sistemas que interactúan unos con otros sin ningún tipo de jerarquización. Sus relaciones con sus entornos son a través de su propio código, pues con éste traducen toda información proveniente del exterior. Por ejemplo, el medio *poder* sólo ve ya en los agentes de la esfera de las relaciones privadas clientes a los cuales se extrae impuestos que le posibilitan su funcionamiento como sistema, y a su vez les retribuye con rendimientos organizativos regidos por su propio código *poder* (Habermas, 1999, p. 454).

Sistema y mundo de la vida en las sociedades primitivas (también: arcaicas o pre-estatales). En estas sociedades, siguiendo las investigaciones antropológicas de corte empírico, se registra un acoplamiento de ambas dimensiones, si bien no perfecto, cercano a un modelo sociológico típico-ideal para las sociedades arcaicas. En estas sociedades existe una alta fusión entre sus instituciones sociales, las imágenes míticas del mundo y el individuo, cónsono con una alta confusión entre los mundos objetivo, subjetivo y social...

> ... en el nivel de los sistemas míticos de interpretación la naturaleza externa y la interna son asimiladas al orden social, los fenómenos naturales a relaciones interpersonales, y los sucesos a emisiones comunicativas. Por un lado, el mundo sociocultural de la vida confluye con el mundo en su totalidad y adopta la forma de un orden objetivo del mundo; por otro lado, no hay ningún estado, ningún suceso, ninguna persona que resulten tan extraños que no puedan quedar incursos en el plexo universal de las interacciones y transformarse así en algo familiar. En el arco de las imágenes míticas del mundo no se distingue categorialmente entre la sociedad y su entorno natural. (Habermas, 1999, p. 223)

De esta confusión se sigue que los miembros de estas sociedades no distinguen con claridad las cadenas causales de sucesos empíricos del orden semántico propio de ideas y explicaciones; pero, por ello mismo, tampoco separan debidamente las acciones regidas normativamente de las puramente estratégicas...

> En la medida en que la compresión mítica del mundo gobierna las orientaciones actuales de acción, la acción orientada al entendimiento y la acción orientada al éxito no pueden todavía separarse —el «no» de un participante en la interacción no puede significar todavía crítica o rechazo de una pretensión de validez. (Habermas, 1999, p. 224)

A primera vista parece que en estas sociedades se cumplen de forma más exacta las formas generalizadas de comunicación de las que hablábamos antes: la influencia y el compromiso valorativo, por cuanto en sus interacciones los individuos no *sustituyen* sin más las formas lingüistas de entendimiento por un medio de control sino que *condensan* los elementos normativos aún presentes, aunque mantengan postergada la necesidad de nuevos consensos: un «no» expresado por *alter* contra la emisión lingüística de *ego* no lleva la exigencia crítica de rendir cuentas a través de una explicación que tome recursos del mundo de la vida, sino un simple ingrediente más en la dinámica de la interacción; por ejemplo, *alter* podría expresar con ello un momento para redireccionar la interacción ya ritualizada en esos casos, y sin que los agentes reclamen necesidad de mayores explicaciones que, como toda exigencia crítica, podría poner en peligro el curso normal de la interacción, o la integración social misma...

> El mito liga el potencial de la acción orientada al entendimiento, obstruyendo, por así decirlo, la fuente de contingencias internas, de las contingencias que tienen su origen en la propia comunicación. El espacio para interacciones innovadoras en la tradición cultural es relativamente estrecho; lo cultural se transmite oralmente y es asimilado sin apenas distanciamiento. (*Ibídem*)

Sin embargo, Habermas aprecia más estas interacciones ritualizadas como una dinámica sistémica que abarca los límites de, y se fusiona con, el horizonte normativo de interacciones regidas por el parentesco. Como bien nos explica, la sociedad arcaica se organiza como un todo a través de las relaciones de parentesco: para sus actores los límites de su sociedad, o de sus relaciones sociales, de sus relaciones 'políticas' y 'jurídicas', vienen fijados por el sistema de parentesco. Esto no es completamente estricto en las sociedades primitivas estudiadas en África, sur de Asia y Australia, y quizás no pueda serlo en ninguna sociedad real, pero tiende a ser así para el caso de las arcaicas. En lo fundamental las tareas, o roles, se reparten según el sexo, la

edad y la ubicación social del grupo familiar, y no existe una profesionalización en sentido propio de las tareas; por lo demás, el intercambio comercial con grupos de otras tribus, conformadas socialmente de forma similar, es muy escaso y no fundamental para la reproducción material de sus vidas. Es llamativo, sin embargo, que el matrimonio sea exógeno a pesar de que las reglas que organizan socialmente al grupo sean las del parentesco: las mujeres se intercambian entre grupos distintos de familias o clanes, con los cuales también se entra eventualmente en guerra, y este intercambio está regido por exigencias de diversos tipos, tanto sociales como económicas: el matrimonio sirve tanto a la circulación de valores de uso como a la prestación de servicios y de contenidos 'espirituales', por lo que está regida o depende estrechamente de contenidos normativos ritualizados: las reglas del intercambio externo, así como las reglas del intercambio interno, sean las que sean, están solapadas siempre por reglas de contenido normativo, como ya sucedía con todo su cosmología mítica.

Un ejemplo de cómo el intercambio de valores de uso (mujeres, materias primas, o contenidos espirituales) entre clanes distintos depende, sin embargo, de criterios normativos y rituales, lo ofrece la circulación de prendas de valor, aunque en este caso 'no-utilizables' (como brazaletes y collares), creándose un «anillo de intercambio de regalos valiosos», por ejemplo, en los archipiélagos de Nueva Guinea Oriental...

> ... Malinowski [muestra] cómo el intercambio normativamente urgido de dos clases de objetos simbólicos (brazaletes y collares que no se utilizan como adornos) da lugar a solidaridades entre parejas de individuos, que se extienden a varios miles de miembros de tribus diversas diseminadas a lo largo y ancho de un ámbito gigantesco. (*Ibídem,* p. 228)

Este ejemplo muestra la necesidad de la formación de lazos solidarios con grupos extraños, y siempre de forma ritualista. Pero también muestra que los intercambios, sean estos de bienes materiales o espirituales, a lo interno del grupo o externamente, han de obedecer a criterios que no pueden sobrepasar la intención normativa y religiosa de la *comunidad de culto* que son estas sociedades. De hecho, este «anillo de intercambio de regalos valiosos» parece representar un sustituto simbólico del intercambio de mujeres, sobre todo pero también de otros valores, en el que se haría énfasis, vía ritualización, de la cualidad moral y solidaria del intercambio.

Significativo es agregar que en estas sociedades no existe un sistema político ni jurídico propiamente tal, esto es, un sistema político centralizado y con poder de sanción, y un sistema judicial instalado a parte pero vinculante; pero hay elementos que ya perfilan sus fundaciones,

como lo son las funciones de un líder o jefe para el logro de tareas específicas, como la cura, la caza, la guerra, la solución verbal de contiendas y, en general, donde se requiera una organización tal que dependa de las iniciativas y decisiones de una persona calificable (y, en medio de esto, segmentaciones internas que adelantan una división progresiva del trabajo social, espiritual o material). Inicialmente este líder no es concebido como aquel que toma decisiones vinculantes y al cual el grupo se le somete completamente; es más bien un líder ocasional que, terminada la faena termina también su cuota de privilegio. Pero posteriormente, la designación estable de un líder, que antes se hacía en función de las cualidades y destrezas naturales de la persona, empieza a recaer en las manos privilegiadas de una cierta familia del clan. Con esto se forman estratificaciones o familias y grupos con ciertas prerrogativas que posteriormente conformarán las bases de las sociedades Estatales.

Pero, en definitiva, las relaciones económicas y 'políticas' discurren aún por canales normativos y rituales, aunque en una mezcla categorial inconsciente de elementos empíricos y racionales; por lo que se podría decir también que los contenidos normativos y religiosos discurren según los canales sistémicos de una economía de subsistencia y de una política incipiente. En otras palabras: los movimientos sistémicos atraviesan, a todo lo largo y ancho, su mundo de la vida, y no discurren por sobre las cabezas de sus protagonistas...

> *Los mecanismos sistémicos no se desligan todavía de las instituciones a través de las que se efectúa la integración social*. Así, una importante parte de la circulación de bienes económicos depende de las relaciones creadas por el matrimonio; los servicios circulan la mayoría de las veces en forma no económica de auxilios recíprocos exigidos normativamente. El intercambio ritual de objetos valiosos sirve, como hemos visto, a los fines de la integración social. En el tráfico económico no-monetarizado de las sociedades arcaicas, el mecanismo del intercambio está tan escasamente desligado de los contextos normativos, que apenas es posible una separación clara entre valores económicos y no-económicos. (*Ibídem*, p. 231)

«Sistema» y «mundo de la vida» en la teoría socio-económica de Marx. En Marx parece darse un acoplamiento teórico entre «sistema» (o, más exactamente, «sistema económico») y «mundo de la vida» logrado magistralmente con su teoría del valor y el doble carácter de la mercancía. Pero un acoplamiento distinto al que apreciamos en las teorías típico-ideales de sociedades arcaicas, en las que el mundo de la vida aún no es sentido como un malestar, esto es, como un espacio interno de convivencia atacado externamente por sistemas sociales a espaldas de sus actores pero que dejan secuelas: nada transcurre en el entorno social que no pueda ser

explicado con satisfacción por sus propios actores dentro de los límites de las relaciones sociales (de parentesco). En la mayoría de las sociedades posteriores, estatales y compuestas de clases sociales (económicamente) definidas, el acoplamiento deja secuelas que se traducen en crisis y luchas, veladas o abiertas, entre las clases. Pero esto significa, no que las relaciones sociales en general estén circunscritas allende un sistema que las acosa desde el exterior con éxito, sino que ellas están determinadas en su totalidad por un sistema económico, o relaciones sociales y técnicas de producción, que invade cada intersticio de las relaciones sociales más íntimas, y que traspasa sus crisis sistémicas (las crisis del capital) al orden socio-integrativo. Es la conocida imagen de la infraestructura social (económica) que soporta y determina a la superestructura socio-cultural (mundo de la vida); que la determina, no sólo forzando sus derroteros sino imponiéndole su propia lógica...

> [Los implicados] ... al orientarse de «forma racional con arreglo a fines» por «valores», como si estos *fueran* una suerte de objetos naturales, adoptan frente a los demás y frente a sí mismos una actitud objetivante, transforman en relaciones instrumentales lo mismo las relaciones sociales que las relaciones intrapsíquicas. (*Ibídem*, p. 475)

Habermas presenta la siguiente interpretación de la teoría socioeconómica de Marx, debida a H. Brunkhorst (p. 476), para aclarar la forma ingeniosa en la que el filósofo prusiano logra conectar los dos modelos sociales (que como sabemos obedecen a lógicas distintas) de «sistema» y «mundo de la vida» a través de la teoría del valor; teoría que mantiene amalgamados valor de uso y valor de cambio de mercancías, y en la que este último resulta determinado de forma abstracta por medio de la medida histórica representada en la fuerza de trabajo socialmente necesario, esto es, un valor determinado principalmente por el lado de la oferta (la producción) y no de la demanda (la 'utilidad' que el comprador asocia al producto).

Marx utiliza dos lenguajes teóricos y dos observacionales. Podemos pasar de un lenguaje teórico referente a las clases L_{ct} a otro referente a la realización del capital L_{rt} (igual entre los lenguajes observacionales L_{co} y L_{ro}) a través de un mecanismo de traducción, papel que cumple justamente la teoría del valor. De un lado del esquema interactivo entre estos lenguajes (por ejemplo, los teóricos) tenemos una serie de categorías que describen las relaciones sistémicas, como trabajo abstracto, valor de cambio o capital, mientras que del otro lado tenemos su traducción correspondiente en el mundo de la vida con categorías como trabajo concreto, valor de uso, interés de clase, etc. (p. 476) El paso de un lenguaje teórico a otro observacional (dentro de

su línea correspondiente, por ejemplo, dentro de la línea que corresponde a las clases) parece resultar de la interpretación de un hecho observado a través de hipótesis empíricas y según las categorías teóricas en cuestión. Así, estas traducciones permiten, en palabras de Habermas...

> ... por ejemplo inferir de los fenómenos de crisis económica los riesgos a que se enfrenta la vida de los trabajadores. Y a estos enunciados que se refieren a patologías, a deformaciones de las formas de vida prácticas asocia Marx por medio de determinadas hipótesis empíricas (relativas, por ejemplo, a los efectos que tienen para la solidaridad de las formas de cooperación desarrolladas bajo las condiciones de los sistema de fábricas) enunciados sobre la organización política del movimiento obrero y sobre la dinámica de la lucha de clases, es decir, supuestos de una teoría de la revolución que están asimismo formulados en L_{co}. (p. 476)

Y, así, de la teoría del valor se extraen las reglas T_t y T_o conforme a las cuales se realiza la traducción. Ver el siguiente esquema (Figura 1):

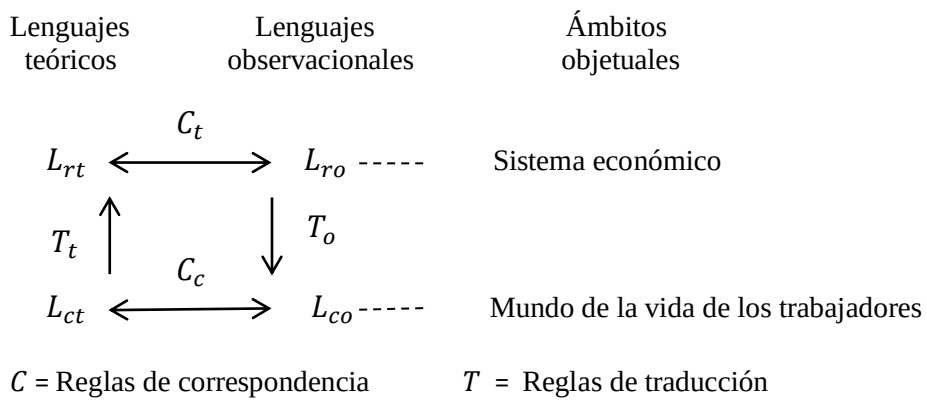


Figura 1: La estructura de los lenguajes científicos en *El Capital*
(Según Brunkhorst) (*Ibídem*, p. 477)

Habermas somete esta tentativa de coordinación teórica (quizás sea mejor decir: acoplamiento) entre sistema y mundo de la vida a tres interesantes críticas.

Primeramente, para Marx ambas esferas, sistema y mundo de la vida, están abstractamente separadas y sometidas a una dialéctica que crea malestar y engaños, a la vez que oculta la realidad socioeconómica apenas percibida en el mundo de la vida. Cree que la solución es someter a control al sistema económico, que se ha vuelto autónomo al regir por sobre las

conciencias y voluntades, y sobre los criterios de moralidad de los individuos: «La autonomización sistémica del proceso de producción tiene el carácter de un encantamiento» (*Ibídem*, p. 479). Se trata del fetichismo de la mercancía. Pero con este movimiento, o enfoque de la sociedad como totalidad ética, parece atacar normativamente cualquier interpretación de la sociedad que trate de aprehenderla con la categoría «sistema» y ver con ésta un rasgo positivamente valorable...

> Este enfoque interpretativo impide que aflore la cuestión de si las esferas sistémicas que son la economía capitalista y la moderna administración estatal no representan *también* un nivel de interpretación superior y evolutivamente ventajoso frente a las sociedades organizadas estatalmente. (*Ibídem*, p. 480)

En segundo lugar, el concepto de alienación que adopta Marx permanece ambiguo, entre Aristóteles y Hegel, al punto de no permitirle «... distinguir entre la destrucción de las formas tradicionales de vida y la cosificación de los mundos de la vida postradicionales» (p. 481). Pues, de acuerdo a Habermas, la estructuración diferenciada de los mundos de la vida modernos, en las esferas claramente diferenciadas del saber cultural, las estructuras de la personalidad y las normativas socialmente institucionalizadas, suponen *también* un dolor (*Ibídem*, p. 483) que no debe reputarse como alienación sino como individualización, pero este matiz diferenciador no se daría en el caso de Marx.

> En los «Manuscritos de Economía y Filosofía», el modelo expresivista de la productividad creadora con que el artista, al dar vida a su obra, desarrolla a la vez las fuerzas de su propio ser, constituye aún el criterio para una crítica del trabajo alienado. (*Ibídem*, p. 482)

Este concepto definido, digamos, más positivamente, contrastaría con el manejado en la etapa de escritura de *El Capital*, en el que adopta un concepto más negativo, o menos cargado de exigencias de autorrealización y más cercano a simples exigencias prohibitivas o de no instrumentalización de la vida...

> Con el concepto de metamorfosis de la fuerza de trabajo en trabajo abstracto el concepto de alienación pierde su determinación. Ese concepto no se refiere ya a las desviaciones respecto al modelo de una praxis ejemplar, sino a la instrumentalización de una vida representada como fin en sí misma. (*Ibídem*)

Pero al parecer, en el marco de su teoría del valor, este último concepto queda indeterminado toda vez que...

> Marx habla en abstracto de vida y de posibilidades vitales; no dispone del concepto de una racionalización a que queda sujeto el mundo de la vida a medida que se diferencian sus estructuras simbólicas. (*Ibídem*, p. 483)

Al emplearlo en la crítica de las formas de vida campesinas, y de artesanos y obreros agrícolas, que en el marco de la modernidad fueron desarraigadas, no puede distinguir entre el aspecto de la *cosificación* y la *diferenciación* de las estructuras del mundo de la vida que, como ya apuntamos, también forman una génesis dolorosa en el afloramiento de la individualidad.

Por último, Habermas también se adhiere a la crítica que tacha al sistema teórico marxiano de un reduccionismo económico, pues, como es sabido, éste considera al sistema de la base social, o relaciones de producción, sino la única, sí la fuente de la cosificación y de la alienación en última instancia. Esto es cónsono con la primera crítica ya apuntada, pues Marx desconoce, por ejemplo, al sistema administrativo como fuente autónoma de cosificación, distinto claro está, a lo que sostiene la teoría sociológica habermasiana...

> La economía regida monetariamente necesita ser funcionalmente complementada, como hemos mostrado, por un sistema de acción administrativa que se diferencia a través del medio poder. De ahí que los ámbitos de acción formalmente organizados puedan deglutir los plexos comunicativos del mundo de la vida a través de *ambos* medios, a través del dinero y a través del poder. Los procesos de cosificación pueden manifestarse, lo mismo en los ámbitos públicos que en los ámbitos privados de la existencia, y en este último caso conectar, así, con el papel de consumidor como con el papel de trabajador. En cambio, la teoría del valor sólo cuenta con *un* canal a través del cual la monetarización de la fuerza de trabajo desposee a los productores de sus actos de trabajo abstraídos como rendimiento. (*Ibídem*, p. 484)

Hecho este recorrido breve por las ideas del texto *Teoría de la Acción Comunicativa* referentes a las formas en que se relacionan «sistema» y «mundo de la vida» en una parte de la historia de las teorías sociológicas, nos permitimos resumir gráficamente en la Figura 2 las tres tentativas presentadas.

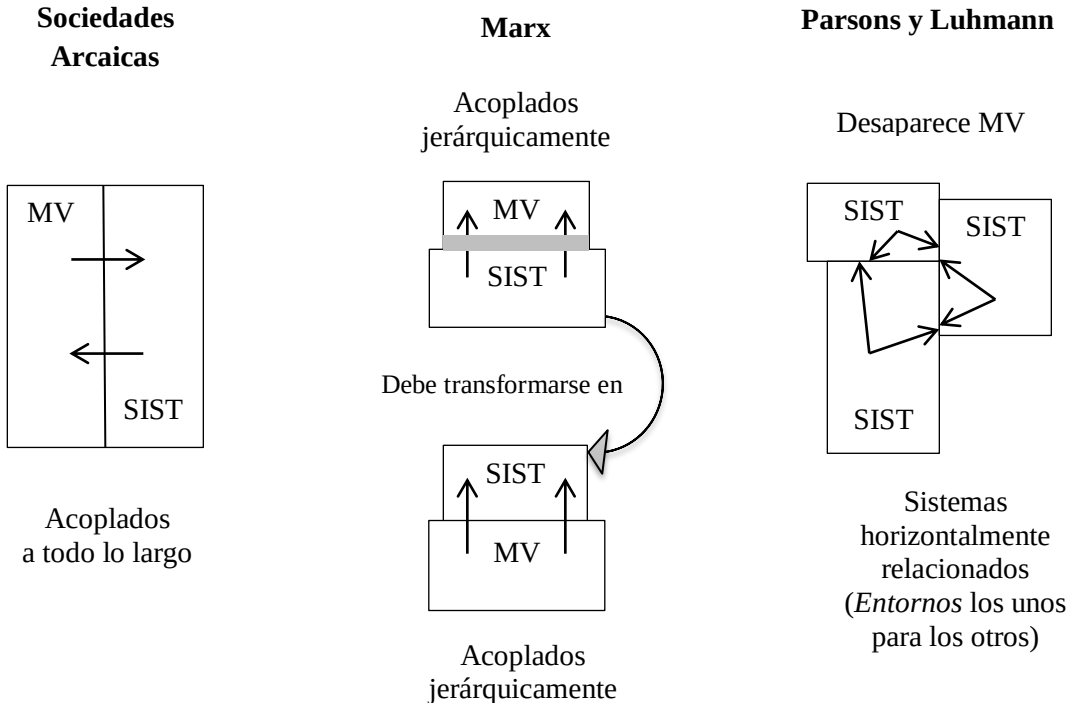


Figura 2. Tipos de relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida»
presentes en algunas teorías sociológicas

Si tan sólo nos remitimos a la exposición de estos tres ejemplos históricos del recurso teórico-explicativo basado en un uso explícito y preponderante de la categoría «sistema», se desprendería que el curso de las teorías sociológicas se dirige a privilegiarlo por sobre el uso de la categoría antípoda que toma como presupuesto la perspectiva interna en la situación de acción: «mundo de la vida». Y ciertamente es así. Pero no queremos dejar este apartado sin exponer las razones que en todo caso ofrece el propio Habermas en *Teoría de la Acción Comunicativa*, algunas de sentido común, para asegurar que la estrategia teórica que ase *también* al paradigma explicativo «sistema», y que cada vez venía cobrando más fuerzas en manos de Parsons y sus seguidores (Luhmann), si bien de forma reduccionista, es, como lo asoma no casualmente esta breve historia, inevitable.

La complejidad social no puede ser satisfactoriamente explicada, así sostiene Habermas, basándose únicamente en conceptos que partan de la perspectiva interna del actor en su situación de acción, como pretenden las diversas sociologías comprensivas: de corte fenomenológico, lingüístico o etnometodológico (p.211). Y no se trata sólo de que «... de esta perspectiva queden desterradas todas las contingencias, todas las consecuencias no pretendidas, todas las coordinaciones fallidas y todos los conflictos» (*Ibídem*). Sostener que la situación interna del actor es el punto desde el cual se puede explicar satisfactoriamente toda realización social es caer, según nuestro autor, en tres ficciones: «... la autonomía de los agentes *a)*, la independencia de la cultura *b)*, y la transparencia de la comunicación *c)*» (*Ibídem*).

a) El proceso de interacción social no se constituye plenamente según las voluntades y conciencias de los sujetos agentes; es una ficción suponer que el sujeto actuante es autónomo en este sentido, aunque, ciertamente, pueda responsabilizarse de sus acciones y decisiones, limitado sin embargo a si son tomadas y llevadas a cabo dentro de un espacio *idealizado* de situación de habla y acción, o sea, con debidas reservas. Y es que los actores ni siquiera son dueños «de sus posibilidades de entendimiento» (*Ibídem*) ni de las consecuencias pretendidas y no pretendidas de sus acciones. Como dice Habermas, parafraseando a otros autores, «*se ven envueltos* en historias» (*Ibídem*).

b) «El concepto de mundo de la vida sugiere además la independencia de la cultura respecto de coacciones externas» (*Ibídem*). Según parece entender Habermas, esta independencia es sólo una *vivencia* de aquel que toma una postura interna en su situación de acción, pero en principio nada más. Simplemente el agente se identifica con el saber implícito que representa el mundo de la vida y lo vive como una realidad última e independiente de causas externas. Pero justo esto es lo que parece estar en cuestión.

Quizás Habermas esté pensando con esto en que es posible dar explicaciones satisfactorias, de corte empirista, de cómo una persona llega a asimilar su cultura: muchas de estas asimilaciones se suceden en edades que nos hacen poco conscientes aún de la complejidad en la cual estamos inmersos; pero incluso de adultos nos adherimos a ella por causa de nuestras tendencias psicológicas no del todo concientizadas, pero tampoco puestas en tela de juicio. Piénsese en las conductas que asumimos en muchas situaciones, sobre todo de presión, en la toma de decisiones basadas en nuestros impulsos psicológicos, y para las que luego tenemos un

respaldo ‘racional’. A este respecto es interesante la serie de trabajos de Daniel Kahneman y Amos Tversky sobre los sesgos presentes en las decisiones de actores en ciertos juegos y otras situaciones, como el de las decisiones económicas de inversión en las que emitimos juicios bajo incertidumbre. Actitudes, por cierto, que pueden explicar en gran parte las crisis bursátiles.

c) Por último, dos actores que en actitud realizativa logran un entendimiento no pueden sino pretender estar seguros de la trasparencia en la fluidez de sus comunicaciones: «Desde la perspectiva interna de los miembros de un mundo sociocultural de la vida no puede haber un pseudoconsenso en el sentido de convicciones persuadidas a la fuerza; en un proceso de entendimiento en principio transparente a los participantes mismos no puede arraigar violencia alguna» (*Ibídem*).

Ello es claramente así. Aunque no contradictorio, sería sencillamente asombroso y, para efectos del actor, sin consecuencias, pensar un mundo en el que los acuerdos alcanzados no se basen en comunicación compartida alguna, pero que el mundo y los actores se comportasen en lo esencial según las previsiones de esos mismos acuerdos. Y que el mundo y sus actores se comporten en lo esencial según los acuerdos establecidos puede ser, ciertamente, una ficción, pero lo que sí se nos presenta como una ficción más sociológicamente estudiada es la posibilidad no advertida de restricciones y distorsiones en la comunicación. Esto lo estudia Habermas bajo el concepto de *formas de entendimiento* (pp. 261-280). Ejemplo de esto hemos señalado antes con el concepto de *fascinosum*. Pero, en general, los actos de habla cotidianos pueden llevar una carga restrictiva sin que lo advierta el actor, incluso, en caso de advertirla, asumiendo esa carga como algo válido aunque aún no puesto verdaderamente en tela de juicio, esto es, como un contenido de su saber de fondo en vías de fluidificación. Un ejemplo sencillo lo tenemos cuando ciertos grupos se prohíben a sí mismos hablar de ciertos temas que consideran sacrílegos, o cuando, para explicar o aceptar determinados hechos recurrimos a ciertas fuentes prohibiéndonos otras sin mayores razones, etc.

En conclusión, la categoría «sistema» sale al auxilio y rellena este vacío explicativo que no pueden eludir las sociologías comprensivas, so pena de quedarse encerradas en un círculo hermenéutico con limitantes ficciones no concientizadas.

IV. *Versión de la relación «sistema» y «mundo de la vida» en el* Habermas *de Teoría de la Acción Comunicativa*. En este texto hay un esfuerzo por demostrar que, complementario a la

inevitabilidad de la perspectiva explicativa sistémica, las categorías que parten de la perspectiva interna del actor en su situación de acción resultan *irrenunciables*, si pretendemos dar cuenta de la complejidad social. Pero si existe para Habermas una relación clara de estas dos categorías que se pueda exponer, entonces en este texto nuestro autor no la presenta, o no al menos con claridad. Más aún, somos de la opinión de que está claro para él que éstas son dos propuestas teóricas cuyos presupuestos se contradirían si se trataran de presentar en una única y coherente teoría.

En el caso de Marx, que se vale de un recurso explicativo constituido de entrada por una especie de cinta doble faz o bifacial: una cara de Jano abierta al mundo de la vida, como lo es la concepción de los bienes como valores de uso, otra abierta al mecanismo sistémico económico, como lo es el valor de cambio de las mercancías, fue posible hacer el engranaje sin solución de continuidad, y hay que decir magistralmente, porque partía del presupuesto erróneo, ya señalado en las críticas reproducidas en el apartado anterior, de que en el mundo capitalista «sistema» y «mundo de la vida» forman en realidad una totalidad ética desgarrada (p. 479), o cuyos momentos están abstractamente separados e invertidos. Esto hacía posible entender que en ese mundo capitalista lo que en realidad son procesos objetivadores de las relaciones sistémicas queda inoculado en las propias relaciones sociales (cosificación), mientras que los atributos de relaciones sociales solidarias quedan elevados al cielo fantasmal de las relaciones sistémicas (fetichismo de la mercancía). Algo parecido pasa, ciertamente, en las sociedades arcaicas, pero acá todavía estamos en presencia de una conciencia moral pre-convencional en la que no se han separado debidamente aún los componentes estructurales del mundo de la vida. Por lo que esta vivencia de confusión no es experimentada todavía como *cosificación*. Además de que, como ya se apuntó, no se puede partir del supuesto de que la categoría «sistema» deba quedar siempre dentro de los límites de la categoría «mundo de la vida», pues supondría no aceptar la ventaja social que representa la presencia de sistemas relativamente autónomos (como es el caso del mismo sistema económico; piénsese, por ejemplo, en el sistema de precios que, en el caso típico-ideal, permite la asignación eficiente de una oferta de mercancías acorde con la demanda espontánea, y que de otra forma requeriría procesos de planificación social y técnicos altamente complejos, incluso con recursos como los sistemas algorítmicos computarizados), o caer en ficciones hermenéuticas.

Estas consideraciones nos llevan a concluir que Habermas, al menos en su texto *Teoría de la Acción Comunicativa*, no puede permitirse presentar una relación coherente de estas dos parejas conceptuales, más allá de algunas importantes precisiones y constataciones empíricas que apuntan a descifrar las causas de los más inquietantes malestares y patologías de nuestra era contemporánea, como por ejemplo la colonización del mundo de la vida, o redimensionar los malestares ya señalados por Weber, como son la pérdida de sentido de vida y la paradoja de la pérdida de libertad a través de los procesos sociales liberadores que formaron la conciencia Moderna y que aún hoy nos acosan.

Habermas, ciertamente, habla de una relación entre ambas estrategias conceptuales que describe, señalando contrastaciones con la teoría de Parsons, así...

> Mientras que según Parsons todos los sistemas de acción constituyen entornos los unos para los otros, todos desarrollan sus propios medios de control, y regulan a través de esos medios el intercambio intersistémico, nuestro concepto de sociedad articulado en dos niveles exige que distingamos entre la perspectiva sistémica y la perspectiva de mundo de la vida. (*Ibídem*, p. 453)

Pero más allá de describir cómo un «sistema» concibe sus entornos, principalmente sus relaciones con el mundo de la vida, y cómo éste ámbito sociocultural no puede sino autodefenderse, a veces exitosamente otras sufriendo una más rígida colonización a través de instituciones formalizadas jurídicamente, y aquello debido a la irrenunciable cercanía de la acción comunicativa con los recursos simbólicos que son el saber cultural, los modelos y mecanismos de socialización y las instituciones sociales no formalizadas, Habermas no presenta una estrategia como, por ejemplo, la de Marx, en la que esperaríamos tener a la mano un mecanismo de traducción, o algo por el estilo, entre ambas dimensiones acorde con la complejidad alcanzada en la sociedad actual entre ámbitos sistémicos y ámbitos del mundo de la vida no acoplados.

La estrategia habermasiana *nos* parece la siguiente: presentar las relaciones «sistema/mundo de la vida» desde la perspectiva «sistémica», para luego hacernos ver con razones, vía un cambio de perspectiva al cual es invitado el lector, la irrenunciabilidad de la actitud interna del actor. En esto consistiría, según nos parece, la «articulación a dos niveles» que presenta en su texto ya referido, más allá de las razones ya expuestas para demostrar que, como en el caso del medio *poder* (p. 388), no es posible una persistente actitud objetivante en la

coordinación de la acción, esto es, una que excluya por principio la posibilidad siempre abierta de un anclaje normativo en el mundo de la vida.

Habermas presenta el recuadro ilustrativo de la Figura 3 correspondiente a las relaciones entre los subsistemas sociales que son la economía y la administración pública, y los órdenes institucionales del mundo de la vida que son las esferas de la vida privada y de la opinión pública.

Por un lado, el autor concibe como núcleo de la «esfera de la vida privada» a la familia pequeña «... exonerada de funciones económicas y especializada en funciones de socialización» (*Ibídem*, p. 452); esto entendido, claro está, desde la perspectiva interna del mundo de la vida. El núcleo del espacio público, o esfera de la opinión pública, lo constituirían «... aquellas redes de comunicación reforzadas inicialmente por las formas sociales en que se materializa el cultivo del arte, por la prensa y más tarde por los medios de comunicación de masas...» (*Ibídem*). En esta esfera del mundo de la vida también se cumple, como corresponde a su papel, la integración social pero esta vez mediada por la opinión pública.

Por otro lado, desde la perspectiva sistémica, nos topamos con una lectura distinta de estas mismas instancias: pasan a ser entornos del los sistemas. Simplificando las cosas, Habermas explica...

> Desde la perspectiva de los subsistemas Economía y Estado las interacciones con las esferas del mundo de la vida con que limitan en cada caso se efectúan en formas de relaciones de intercambio conectadas en paralelo; el sistema económico intercambia salario por trabajo (como *input* específico), y bienes y servicios (como *output* específico) por la demanda de los consumidores. La administración pública intercambia realizaciones organizativas por impuestos (como *input* específico) y decisiones políticas (como *output* específico) por la lealtad de la población. (*Ibídem*, p. 452)

En el caso último de la opinión pública resalta: «Las esferas de la opinión pública cultural y política quedan definidas desde la perspectiva sistémica del Estado como el entorno relevante para la *obtención de la legitimación*» (*Ibídem*). Ahora bien, esta lectura sistémica, que sólo atiende relaciones de intercambio de magnitudes calculables en rendimientos del *input* y el *output*, tiene una lectura desde el mundo de la vida...

> Desde la perspectiva del mundo de la vida, en torno a estas relaciones de intercambio cristalizan los roles sociales de trabajador y consumidor, por un lado, y de cliente de las burocracias públicas y de ciudadano, por el otro... (*Ibídem*, p. 453)

Ordenes Institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Subsistemas regidos por medio
Esfera de la vida privada	1) Trabajador P’ → Fuerza de trabajo ← D Rentas del trabajo 2) Consumidor ← D Bienes y servicios D’ → Demanda	Sistema económico
Esfera de la opinión pública	1ª) Cliente D’ → Impuestos ← P’ Rendimientos organizativos 2ª) Ciudadano ← P Decisiones políticas P’ → Lealtad de la población	Sistema administrativo

D = Medio «dinero».

P = Medio «poder».

Figura 3. Relaciones entre sistema y mundo de la vida desde la perspectiva del sistema (*Ibídem*, p. 454)

Esta última cita nos induce a esta reflexión: los roles quedan definidos a través de las reglas, no sólo técnicas o instrumentales que caracterizan en parte su actividad, sino sobre todo de tipo normativo que vinculan su accionar con otros roles o actores. Esto es claro para el rol de trabajador y de ciudadano, quizás en menor grado para el de consumidor y cliente de la administración pública, pero todos son papeles institucionalizados que cumplen los actores en relación con otros actores, y en los que les es imprescindible para sus tratos las relaciones normativas que lo definen y, como sucede a las formas generalizadas de comunicación que son la influencia y el compromiso valorativo, no pueden desligarse de los recursos del mundo de la vida, so pena de una colonización *interna* de este mundo.

Habermas por su parte nos asegura que hay una asimetría entre los roles de trabajador y cliente, por un lado, y los de consumidor y ciudadano, por el otro. En el caso de la primera pareja, los roles están *ligados a una organización* (p. 453): el sistema ocupacional (la empresa, por ejemplo) y el Estado. Esto da pie para que los actores en estos roles se desliguen persistentemente de las exigencias del mundo de la vida, pues, las presiones organizacionales de la misma entidad que los respalda o de la que se sirven como actores que son de roles específicos, esto es, la empresa y el Estado, podrían controlar sus actividades envolviéndolos en la lógica del medio de control sistémico correspondiente: *dinero* o *poder*. El caso de los roles de consumidor y ciudadano resulta a este respecto distinto: «... también están definidos, ciertamente, *por referencia* a ámbitos de acción organizados formalmente, pero no van *ligados a* una organización» (p. 455). Habermas explica...

> Los papeles de consumidor y de ciudadano remiten... a procesos previos de formación, en los que adquirieron forma las preferencias, las orientaciones de valor, las actitudes, etc. Tales orientaciones se desarrollaron en la esfera de la vida privada y en la esfera de la opinión pública; no pueden, como la fuerza de trabajo o los impuestos, ser «comprados» o «recaudados» por organizaciones privadas o públicas. Quizá esto explique por qué los ideales burgueses conecten preferentemente con estos roles. (p. 456)

Cuando estos roles quedan absorbidos por la lógica del sistema al cual están ligados o referidos, sin espacio alguno de defensa o de posibilidad que permita acceder a los recursos del mundo de la vida y mantener activa su reproducción simbólica, se producen los fenómenos de colonización interna que terminan en la cosificación de la vida.

> La tesis de la colonización interna afirma que los subsistemas Economía y Estado se hacen cada vez más complejos a consecuencia del crecimiento capitalista y penetran cada vez más profundamente en la reproducción simbólica del mundo de la vida. (p. 520)

Sin embargo, de forma espontánea y por su lógica propia, los procesos que directamente dependen de, y apuntan a, la reproducción simbólica del mundo de la vida, y no principalmente a su reproducción material, como es el caso del medio *dinero* y, más propio del sistema capitalista, también el medio *poder*, estos procesos, decimos, como son por ejemplo las formas generales de comunicación, no pueden quedar totalmente a merced de los imperativos sistémicos...

> Mas en este frente que discurre entre sistema y mundo de la vida, es claro que el mundo de la vida sólo empieza a ofrecer una resistencia tenaz, y también con más probabilidades de éxito, cuando lo que empieza a verse afectado son las funciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida. (p. 520)

V. *Transición hacia Factizität und Geltung*. La forma en la que Habermas concibe el derecho en *Teoría de la Acción Comunicativa* no le permite plantear el problema de las relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida» desde la perspectiva que lo hará en *Factizität und Geltung*. Sin embargo, el problema que tratará en este nuevo texto está allá claramente planteado, aunque aún en el marco de las limitaciones con las que lo concebía. Citemos en extenso...

> El efecto específico de la positivización del orden jurídico consiste en un *desplazamiento de los problemas de fundamentación*, es decir, en que el manejo técnico del derecho queda descargado, *durante largos tramos*, de problemas de fundamentación; pero no en la *eliminación* de esa problemática, muy al contrario, precisamente la estructuración postradicional de la conciencia jurídica agudiza la problemática de justificación convirtiéndola en una cuestión de principios, que ciertamente queda desplazada a la base, pero que no por ello desaparece. El catálogo de derechos fundamentales que contienen las constituciones burguesas cuando están fijadas por escrito, junto con el principio de soberanía popular, el cual vincula la facultad de legitimar a una comprensión democrática de la toma de decisiones colectivas, es expresión de esa justificación que ahora se torna estructuralmente necesaria. (Habermas, 1999, p. 339, Tomo I)

Cuando en esta obra estudia los problemas de la colonización interna Habermas utiliza, según nos parece, la categoría «derecho» partiendo del supuesto, ya criticado allí a Weber por no apreciarlo con claridad y llevarle a contradicciones, de adolecer de una persistente ambigüedad que tanto permite estructurar espacios legitimados para la reproducción simbólica del mundo de la vida sin consecuencias patológicas y que legitiman la oportuna y cuidadosa intervención del sistema político por él también estructurado, como fundar instituciones formales regidas por la

lógica de los medios *dinero* o *poder* y cuya intervención en el mundo de la vida crea la cosificación que ya hemos señalado. El derecho facilita y posibilita la legitimación del funcionamiento de sistemas que obedecen a su propia lógica, como el del medio *dinero*, sin pretender que debamos caer en una espiral de alienación o cosificación, más aún, con ventajas en la fluidez de las interacciones hoy altamente complejas; pero el riesgo de colonización está siempre presente. Por ejemplo, Habermas señala, en el marco de una crítica economicista a Marx superada por el capitalismo tardío, tres procesos políticos que conservan la lógica del capital sin estallar en crisis sistémicas irreversibles: *a)* El *intervencionismo estatal*, que con las políticas de...

> ... aseguramiento militar y jurídico-institucional *de las condiciones de existencia* de la forma de producción, *el influjo sobre la coyuntura económica*, y una *política de infraestructura* tendente a mantener las condiciones de la realización del capital. (*Ibídem*, p. 486, Tomo II)

presta servicios a la lógica capitalista y a su mantenimiento. *b)* Una *democracia de masas* que, por un lado, con el paso hacia una conciencia postconvencional, no puede evadir la necesidad de discusión en el espacio público político de temas que eventualmente resultan de interés general, pero que, por otro lado, sufre el siguiente fenómeno de evasión...

> El sistema político se asegura el asentimiento de la población tanto por vía positiva como por vía selectiva, positivamente capitalizando las expectativas de cumplimiento de los programas propios del Estado social; selectivamente, excluyendo determinados temas y asuntos de la discusión política. Y esto, a su vez, puede hacerse por medio de *filtros* estructurales en el acceso a la esfera de la opinión pública-política, por medio de *deformaciones* burocráticas de las estructuras de la comunicación pública o por medio de un *control* manipulativo de los flujos de información. (*Ibídem*, p. 490)

Por último, *c)* El *Estado social*. Se trata acá de un Estado de asistencia social que absorbe las desventajas funcionales de un sistema económico que mantiene, mientras tanto, intacta su propia lógica contradictoria de acumulación del capital social y privatización de las ganancias. La principal absorción es la siguiente...

> La institucionalización jurídica del conflicto en torno a la fijación de los salarios y las condiciones de empleo se ha convertido en la base de una política reformista que ha llevado a una pacificación del conflicto de clases en términos de Estado social. (*Ibídem*, p. 491)

Pero estos fenómenos que mantienen aún abierta la posibilidad de una cosificación de la vida, son también procesos que intentan palearlas, he ahí la contradicción. Pero a Habermas le interesa aún señalar otros procesos que son propiciados por la juridificación de la vida

institucional en general. Después de señalar cuatro etapas u 'hornadas' históricas de 'juridización', las que definen al Estado burgués, al Estado de derecho, al Estado democrático de derecho y al Estado social y democrático de derecho (p. 505), se detiene en esta última para explicar cómo se manifiesta particularmente allí el fenómeno de la colonización interna vía el derecho. Son cada vez mayores los ámbitos juridificados del mundo de la vida, espacios donde prevalece la informalidad de la vida como el uso del tiempo libre, la cultura, las vacaciones, el turismo, etc. (520), y no sólo en lo que respecta a las normas que rigen ámbitos más extensos como la protección del medio ambiente, la seguridad frente al empleo de energía nuclear, etc. (p. 520). Habermas ofrece un estudio más detenido de dos ámbitos del mundo de la vida sensibles a esta juridización: la familia y la escuela, sometidos al derecho escolar y el derecho de familia. He acá las consecuencias que percibe...

> La formalización de las relaciones dentro de la familia y de la escuela significa para los afectados una objetivación (*Versachlichung*) y desmundianización de la convivencia familiar y escolar, que ahora queda regulada formalmente. Como sujetos jurídicos adoptan los unos frente a los otros una actitud objetivante, orientada hacia el éxito. (p. 522)

Y es que para Habermas...

> La juridificación de ámbitos de acción comunicativamente estructurados no debe ir más allá de la implantación de los principios del Estado de derecho, de la institucionalización jurídica de la estructura *externa*, ya sea de la familia o de la escuela. El uso del derecho como medio debe sustituirse por procedimientos de regulación de los conflictos, que se ajusten a las estructuras de la acción orientada al entendimiento ―por procesos de formación discursiva de la voluntad individual y colectiva y por procedimientos de negociación y decisión orientados hacia el consenso. (p. 524)

En todo caso, Habermas parece confiar en que, si bien las diputas actuales en el seno de estos ámbitos sobre las políticas escolares y familiares van en contra y a favor de esta juridificación, los efectos de una conciencia postconvencional cada vez más acentuada y exigente mantienen una especie de núcleo último infranqueable que limita extremar estos intentos objetivadores, al menos en el caso típico-ideal de esta conciencia.

Así, pues, el derecho resulta un mecanismo ambiguo que tanto coadyuva a la defensa de espacios libre de intromisiones objetivadoras como facilita el despliegue sistémico de medios de control propiciadores eventuales de colonizaciones del mundo de la vida. En su discusión con Weber sobre el diagnóstico de nuestro tiempo, Habermas ya reclamaba a éste no hacer un uso sin contradicciones de esta ambigüedad. Allí exponía en qué cosiste esta ambigüedad...

> La ambigüedad de la racionalización del derecho consiste en que éste parece hacer simultáneamente posibles tanto la institucionalización de la acción económica y administrativa racionales con arreglo fines como la separación de los subsistemas de acción 'racional con arreglo a fines' de sus fundamentos práctico-morales. (Habermas, 1999, p. 316, Tomo I)

Sin embargo, esta indeseable pero inevitable ambigüedad, la cual Habermas asume como un supuesto presente con el cual hay que saber lidiar, esto es, como un hecho quizás lamentable pero reconocido verdadero en todo el recorrido argumentativo de su texto *Teoría de la Acción Comunicativa*, pasa a ser una *virtud* en el planteamiento de *Factizität und Geltung*. Habermas estudia ahora más de cerca el medio «derecho» como «medio» en el sentido más amplio y cree encontrar en él una categorización que le permite, ahora con mayor cohesión e intermediaciones debidas, y sin desdibujar lo ya alcanzado en cuanto a complejidad social, relacionar la pareja terminológica sistema/mundo de la vida. Específicamente lo hace entre el sistema político y mundo de la vida, quizás por ser una de las relaciones más ubicuas en la problemática de la integración social y sistémica. Aunque se echa en falta un estudio más detenido del sistema económico en este nuevo contexto, de cómo entra en este nuevo esquema. Es posible que a este respecto Habermas esté cada vez más convencido de que las crisis que se originan en el sistema económico se transmiten al sistema político y son eventualmente resueltas en él, más aún, necesitan en buena medida ser resueltas en él, pues estas crisis son también en lo esencial crisis de legitimidad...

> ... en cuanto los conflictos sobre determinadas relaciones de propiedad se convierten en un conflicto acerca de los fundamentos que la ordenación de la propiedad tiene en el derecho privado, lo que queda puesto en cuestión es la legitimidad del orden jurídico como componente del orden político. (*Ibídem*, p. 387, Tomo II)

Otro aspecto presente, y que le ha debido críticas, es que a pesar de reivindicar la perspectiva interna del actor como componente metodológico esencial para el entendimiento sociológico, la teoría social expuesta en su obra magna no deja de ser, al menos en lo esencial, puramente descriptiva de un proceso evolutivo de transformaciones de las imágenes del mundo que transcurre a espalda de las conciencias de los actores. En otras palabras, las críticas toman acá la forma de una variante de la crítica hegeliana al kantismo sobre la impotencia de la razón práctica. Si las teorías «sistémicas» de la sociedad logran realmente describir una realidad social cada vez más patente, esto es, una realidad inabarcable por el individuo, ni siquiera por la

consciencia conjunta de estos, ¿qué queda entonces para la razón (práctica) y la intervención consciente y transformadora de los individuos en su praxis? ¿A través de qué vías puede lograr una praxis conjunta, ya reivindicada en *Teoría de la Acción Comunicativa*, un impacto real en la determinación de la sociedad, o al menos del sistema político, y en una vida social que haya de tacharse «racional»?

Todas estas inquietudes pueden girar en torno a una central: la legitimidad del sistema de dominación política. Pero Habermas no quiere, ni puede, plantear este problema de la forma clásica sociológica o filosófica, sino desde una perspectiva que una y supere a ambas. La perspectiva sociológica tiende a desvalorar el contenido normativo irrenunciable en la praxis cotidiana o en una acción comunicativa referida siempre, en última instancia, a un mundo de la vida hoy racionalizado o, como dice Habermas, 'lingüistitzado' y, con ello, reestructurado en tres componentes: la cultural, la integración y la socialización. Pero la perspectiva filosófica hasta hoy ha tendido a desconocer la inmanencia de los procesos normativos de la praxis social y, según su visión clásica, legitimar desde alturas celestiales de la razón, sin más mediaciones y preñada de contenidos ideologizantes, la realidad sociopolítica realmente experimentada. Si no queremos renunciar al componente normativo crítico de la razón práctica, transformada para Habermas en razón comunicativa, sin desconocer la dinámica social impuesta por los sistemas sociales, principalmente los sistemas político y económico hoy altamente juridificados, surge la inquietud de cómo unir exitosamente ambas perspectivas; cómo unirlas coherentemente en la teoría del científico social, pero también cómo hacer de ello una guía creíble en la resolución fructífera de los grandes problemas sociales de nuestro tiempo.

Por eso el problema central debe replantarse ahora de esta suerte: *¿Cómo es posible la legitimidad vía la legalidad*

Somos de la idea de que, tras el estudio realizado en *Teoría de la Acción Comunicativa*, y quizás sin querer, Habermas se topó con una posible 'mejor solución'. Por un lado, la solución de Marx es quizás la más atractiva, pero ya hemos apuntado con Habermas sus limitaciones. Si pese a eso pudiéramos dar con un «medio» que cumpla las siguientes características: *a)* tenga en sí una estructura bifacial, esto es, que por su propia constitución permita tanto dar cuenta de, y eventualmente intervenir en, la regulación de sistemas que se rigen por su propia lógica como también posibilitar y fomentar una estructuración no colonizadora del mundo de la vida, *b)* sea no

sólo una herramienta explicativa exclusiva del científico social sino una de la que los propios actores aprovechen espontáneamente su estructura bifacial, *c)* esté 'situada', esto es, que su lógica sea inmanente a la praxis social y *d)* atraviese todo el espectro de las relaciones sociales, sistémicas y del mundo de la vida, permitiendo con ello tanto la integración social como sistémica a lo largo y ancho de la sociedad, sin desconocer la complejidad social en cuanto a formas y posibilidades de acoplamiento; si se cumplen conjuntamente estas característica decimos, estaríamos en presencia de una herramienta privilegiada desde la cual la praxis social transformadora promete ser algo más que un puro mito. Y, pese a toda improbabilidad, siempre ha estado ahí: el «derecho».

El derecho cumple con la condición bifacial que ya cumplía la teoría del valor en manos de Marx, permitiendo transformar conceptualmente la antes indeseable ambigüedad del derecho en un medio idóneo para la 'traducción' de facticidad en validez o viceversa: por un lado le son inherentes cualidades fácticas, como la capacidad coercitiva o la producción positiva del propio derecho para fines jurídicos o 'extrajurídicos', pero por otro conecta con exigencias de validez. En el primer caso, el derecho propicia la toma de posturas objetivantes de los actores de cara a su realidad social al hacer posibles y legítimos sus propios cálculos egocéntricos, lo que, como actitud generalizada, genera una estructura jurídica de comportamiento sistémico, comportamiento que, o bien se transfiere a, o bien refuerza, los sistemas que ya asiste y constituye con su forma jurídica. En esta actitud los atores sólo logran percibir las demandas jurídicas recogidas en leyes, normativas, sentencias y decretos, como otros tantos momentos fácticos que pueden usar, o se ven en la necesidad de usar, en los cálculos regidos por la consecución exitosa de sus fines. Del lado de las exigencias idealizadoras de la validez los actores ya no pueden seguir en sus trece y han de tomar posturas realizativas al verse en la necesidad de generar derecho legítimo a través de acciones comunicativas siempre conectadas con mundos de la vida compartidos. Esta bidimensionalidad es justamente la característica de la validez jurídica que ya Habermas aclaraba siguiendo a Kant. Pero la estructura del derecho es compleja, por lo que el trabajo consistirá ahora en estudiarlo más de cerca en tanto *medio* que cumple todas esas, y otras, cualidades.

Y acá surge inmediatamente la siguiente interrogante: ¿Es el derecho un medio de control o una forma generalizada de comunicación? Las cualidades del derecho son tales que no se deja

atrapar por estas caracterizaciones, y a la vez puede mimetizarse en ellas. Para Habermas, el derecho pertenece, principalmente, a la dimensión socio-integrativa del mundo de la vida, sin embargo, unas veces sirve de instrumento para crear y propiciar la marcha autónoma de medios de control, como el caso del derecho privado, otras se comporta como una *cuasi* forma generalizada de comunicación cuando regula espacios deliberativos, como los espacios asamblearios u otros organismos de iguales características en los que se debaten asuntos de interés general de un amplio espectro social y cuyos resultados son traducidos al propio lenguaje jurídico, eso es, producen a su vez derecho; finalmente, en otras ocasiones puede servir de muro de contención para proteger ámbitos del mundo de la vida de eventuales colonizaciones. Y, de esta forma, es capaz de propiciar la integración sistémica y la integración social, y a la vez la coordinación entre ambas, y esto a lo largo y ancho de la sociedad.

Para explicar mejor nuestra interpretación de las ideas centrales de *Factizität und Geltung* nos permitiremos usar una analogía a manera de imagen. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles presenta la muy conocida división del alma de los hombres: consta de dos partes, una racional y otra irracional. Esta última a su vez se divide en dos, una parte que se rige por sus leyes autónomas de desarrollo y nutrición (el alma vegetativa, o si se prefiere, la parte vegetativa del alma) y otra que puede ser eventualmente influenciada por la razón (las almas apetitiva y desiderativa, o las partes... etc.). De esta última asegura el magno filósofo que...

> ... también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. (Aristóteles, 1998, p. 158)

Por su naturaleza la viola, pero con ejercicios 'virtuosos' puede llegar a ser armónica con la razón. Así pues, también, por la misma extraña razón que la viola, extrañamente también se deja reglamentar por ella. El alma desiderativa parece tener una naturaleza doble, o quizás a mitad de camino entre el alma puramente vegetativa y el alma puramente racional. Ateniéndonos a los hechos más allá de las extrañezas, podríamos agregarle a esta imagen aristotélica del alma las siguientes consideraciones: el alma racional se da sólo bajo el sustrato del alma vegetativa, esto es, la razón humana es una propiedad de un cierto organismo vivo (inmanencia de la razón). No puede, por tanto, violar sus leyes. También el alma desiderativa puede regirse por leyes

autónomas a la razón, por sus propias leyes «sistémicas», pero puede hacerse armonizar con la razón de tal forma que ésta decida luego cuándo dejar que esas leyes propias rijan o no, esto es, puede ceñirse a una especie de «forma generalizada de comunicación». Adicionalmente, del alma vegetativa podemos agregar que, aunque en menor grado que el alma desiderativa, indirectamente y en parte puede llegar a ser regulada según designios de la razón, no obstante su esencial tendencia «sistémica». Por último, así como el alma vegetativa tiene sus propias leyes y, eventualmente, también el alma desiderativa, en igual forma la razón se rige por leyes autónomas a las otras partes del alma, leyes que en este caso emanan de su propia consideración y no son avenidas como un hecho puramente externo, como parece suceder en las otras dos y, para seguir la analogía, actuaría dentro de los límites que le brinda el sustrato de saber denominado «mundo de la vida». En toda esta imagen *casi* bastaría sustituir «alma» por «derecho» y tenemos las cualidades esenciales que es menester estudiar en éste como «medio». Es el «alma» la propiedad común que en cada caso está presente y a su vez lo que crea el canal de transmisión y 'traducción' entre sus 'partes'.

Así, en esta relación compleja de lo *extenso* 'orgánico' con el *cogito* 'encarnado' hayamos ya las relaciones complejas entre lo fáctico y lo válido de las cuales se viene hablando en *Factizität und Geltung*. Desde la autonomía de las partes, pasando por el sometimiento no necesariamente dramático, e incluso deseado, de unas sobre otras, hasta la alegre armonía entre ellas; pero nunca su completa desunión, al menos no en lo que a la parte racional concierne, pues, aunque la autonomía se defina paradigmáticamente para esta última, siendo por ello la primera, en el orden de las condiciones del existir, al menos según los hechos, es la última: sin la presencia de las otras dos no *es*. Y, por su puesto, partes todas mediadas por la categoría «derecho» que con su doble carácter tiene una dimensión fáctica, o abierta a lo dado externamente allí, y otra abierta a las idealizaciones de la validez.

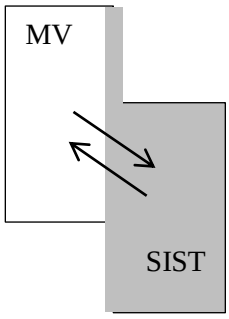
Claramente la analogía no es total, y a momentos forzada, pero la presentamos con ánimos ilustrativos. Y porque se nos hace claro sin mayores asociaciones como un problema similar a otros problemas filosóficos, como los clásicos de la relación mente-cuerpo, o el del materialismo y el idealismo, o incluso el problema de los universales y los individuales. Por otro lado, en la concepción aristotélica se aprecia una tendencia a 'encarnar' el alma en el cuerpo, no sin atender a la dificultad de este movimiento cuando se considera la parte racional. Esto resulta más bien

análogo al intento habermasiano de mostrar que las categorías idealizadoras de la validez mantienen una relación constante e inevitable en todo su recorrido con las de la facticidad, en diferentes formas y grados. Algunas veces la facticidad forma sistemas completos y autónomos, como sucede con la economía (‘alma vegetativa’), otras veces se manifiesta como elementos situacionales de la propia validez; por ejemplo, las palabras que conforman un juicio, o elementos de la conciencia empírica como imágenes visuales o sonoras, las situaciones espacio-temporales limitadoras, etc.

En definitiva, tenemos una nueva relación, más flexible y dinámica, entre «sistema» y «mundo de la vida». Si ahora recogemos de la complejidad ya expuesta sólo los rasgos esenciales y que no debemos olvidar, podemos agregar su imagen (Figura 4) a la Figura 2, completando entonces las distintas variantes históricas.

Habermas

Unas partes acopladas,
otras desacopladas



La zona grisácea representa el ámbito que abarcaría el «derecho».

MV = Mundo de la Vida SIST = Sistema

Figura 4. Relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida» en Habermas

Si el derecho ha de cumplir todas estas tareas complejas, se debe entonces caracterizar en sus distintos procesos, es decir, como «sistema» (económico), como *cuasi* «forma generalizada de comunicación» (p. ej. la esfera política, forma que guarda estrecha relación con la esfera de la

vida pública del mundo de la vida) y, por último, como herramienta que protege los «mundos de la vida» (esfera de la vida privada y de la vida pública) de colonizaciones; en definitiva, esta herramienta conecta entre sí sistemas, (cuasi) formas generalizadas de comunicación y espacios espontáneos del ejercicio de la acción comunicativa y los mundos de la vida (todo esto queda simbolizado en la Figura 5 en esta forma simplificada). En tanto *cuasi* forma generalizada de comunicación puede aún tener modalidades. No es lo mismo el espacio asambleario, como por ejemplo el paradigmático proceder del Poder Legislativo, que el ejercicio de jueces en el ámbito judicativo de tomas de decisiones vinculantes partiendo sólo, o principalmente, del derecho escrito. Tampoco parecen ser similares a estas formas sociales, comunicativas e integrativas, los procesos de la administración pública, pues, en última instancia, el *output* de este sistema debería ser el resultado de una previa programación a través de canales discursivos; por lo que este ámbito debería concebirse, en su concepción típico-ideal, como un «sistema programado discursivamente». Algo parecido ocurre en el espacio asambleario del Poder Legislativo, pero dada su condición esencial de debate discursivo, y no sólo de espacio para la negociación, debe conectar siempre con mundos de la vida. Por eso creemos que debe concebirse como una *cuasi* forma generalizada de comunicación. Con el término «cuasi» apuntamos en este caso principalmente al hecho de que, a diferencia de la influencia y el compromiso valorativo, no se constituye espontáneamente, esto es, sin referencias a organizaciones; obedece a criterios formales jurídicamente establecidos. Pero, al igual que aquellas formas generalizadas, se rige por símbolos, como podrían ser las expresiones ideológicas escritas o verbales de sus adversarios, en base a los cuales los participantes realizan sus cálculos egocéntricos con vistas a influir en el comportamiento de sus pares. Pero sus posturas no pueden siempre mantenerse alejadas sin solución de continuidad de mundos de la vida compartidos, pues sus planes, que son programas resultado de discusiones previas con sus representados, han de poder ser debatidos sin restricciones, llegado el caso, y si las restricciones históricas de las *formas de entendimiento* lo permiten debidamente.

Si recorremos la estructura de *Factizität und Geltung* podemos apreciar cómo a lo largo del libro se trata de dar cuenta de estas caracterizaciones, todas girando en torno al problema central: la *legitimación del Poder Político mediada por el Derecho* que, como ya hemos referido, no es

más que una forma de presentar el problema de la relación entre «sistema» y «mundo de la vida» en el área de la filosofía política y del derecho con repercusiones para la teoría de la sociedad.

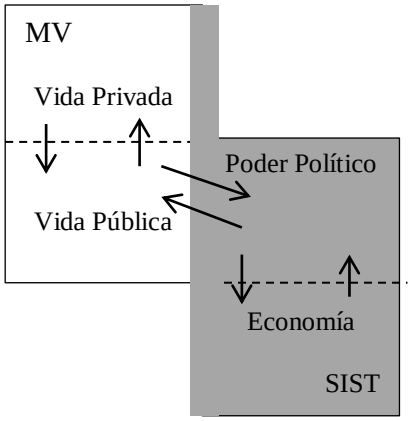


Figura 5. Relaciones entre «sistema» y «mundo de la vida»
en el Habermas de *Factizität und Geltung*
(Asociar a Figura 4)

Subcapítulo II

VI. *Poder político, «sistema» y «mundo de la vida» en Factizität und Geltung*.

Algunos intérpretes son de la idea de que en los capítulos III y IV de *Factizität und Geltung* está el cuerpo central de todo el libro (así, Jiménez Redondo (1998): «La parte central es la compuesta por los capítulos tercero y cuarto, titulados respectivamente: «El sistema de los derechos» y «Los principios del Estado de derechos»» (p. 9)). Ciertamente, son dos capítulos claves para la interpretación de las tesis centrales del libro, y de toda su estructura, a la vez que desarrollan partes de estas tesis. En efecto, está expuesta en el contexto de esos capítulos esta idea que resume toda la inquietud del libro: «El principio de soberanía popular, cuando se lo lee en términos de teoría del discurso, dice que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos» (Habermas, 1998b, p. 238); que no es más que otra forma de referirse a la inquietud rectora: «¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?» Y que, por último —y esta es nuestra tesis—, no es más que presentar elementos para la resolución del problema de cómo conectan y se determinan mutuamente «sistema» y «mundo de la vida» en la dimensión

política: dos categorías irrenunciables para la comprensión y explicación de la realidad social contemporánea.

Por lo que somos de la idea de que, si no se quiere caer en interpretaciones desviantes, la perspectiva sistémica que ofrece el libro en los capítulos VII y VIII, aunque comedidamente, es central. Habermas mismo pudiera motivar una interpretación tal, por ejemplo puramente interna, del derecho y la política dada su insistencia en la perspectiva realizativa que exige la teoría del discurso: metodología que lleva el mayor peso, y a ratos la única fachada, en toda la confección del libro. Por ejemplo, si tomamos por referencia central del libro los capítulos III y IV es fácil dejarse llevar por la impresión de que Habermas no hace otra cosa que reconfeccionar la teoría iusnaturalista del derecho y la política de Kant desde la perspectiva postmetafísica de la teoría del discurso, con algunos elementos adicionales aclaratorios, como su referencia a Rousseau o a Hobbes, u otros interpretes contemporáneos como Rawls o Dworkin. Pero entonces habrían dos diferencias fundamentales con Kant que quedarían ocultas: su confianza en la posibilidad de hacer creíble una mayor cercanía a la democracia radical y su entendimiento de la política como un complejo inabarcable e incontrolable desde el punto de vista puramente interno; lo primero lo aleja de Kant, y lo segundo, aunque presente intuitiva y ambiguamente en Kant, es tratado con toda conciencia y con las debidas cautelas.

Por eso nuestra ruta interpretativa, dado nuestro recorrido previo hasta acá, será la siguiente: una vez expuesta primeramente cómo se presenta la conexión entre «sistema» y «mundo de la vida» en los capítulos VII y VIII, retomaremos en segundo lugar a los conceptos y trazos de los capítulos III y IV para presentar las ideas que, antes bien, son preparatorias para el resto de capítulos del libro. Desde un punto de vista pedagógico sería conveniente comenzar con estos dos capítulos (III y IV), y en ese sentido son centrales. También lo son en otro sentido: el derecho ha de ser una herramienta que sirva tanto al movimiento autónomo de integración sistémica de los subsistemas político y económico como a la integración social generada espontáneamente en el mundo de la vida, y la coordinación sin malestares de estos procesos. Pues bien, sería necesario hacer ver que el derecho no pierde su conexión con el mundo de la vida convirtiéndose en un sistema más, sino que, y sobre todo en el mundo moderno y contemporáneo, se constituye como herramienta que crea las condiciones posibilitantes para una constitución y defensa creíble de los *Derechos del Hombre*, lo cual haría necesario aprehenderlo desde la actitud

realizativa que exige el derecho subjetivo, y su conexión con el *Principio de Soberanía Popular*. Visto entonces desde su contribución (del derecho) para la posibilitación de mundos de la vida, los capítulos III y IV son centrales, por lo que será nuestra segunda parada en la ruta que hemos propuesto. Y, por último, como el *poder comunicativo* tiene que desembocar en leyes, o en un derecho objetivo que determine el accionar del sistema político formal, se debe estudiar también el papel del derecho como conjunto de leyes a ser interpretadas, y otra vez su conexión con el mundo de la vida, en los ámbitos en que cumple decidamente su función propia, esto es, la de estabilizar expectativas: el sistema de la Administración de Justicia. Esta es la ruta que seguiremos, aunque en este trabajo nos detendremos sólo en las dos primeras paradas.

Vista así las cosas, el derecho posee tres momentos bien diferenciados: es un conjunto de leyes objetivamente concebidas que posibilitan el devenir y funcionamiento de ámbitos sistémicos: sistema político formal y sistema económico. Permite, en segundo lugar, la defensa y constitución espontánea de mundos de la vida no petrificados, base central de legitimidad de todo el sistema político, en los que, para ello, es central la perspectiva realizativa de los derechos subjetivos y la coordinación efectiva con los sistemas sociales. En este segundo sentido es necesario explicitar la íntima conexión que poseería la categoría «derecho» con los Derechos del Hombre y los principios del Estado de derecho que lo hacen posibles. Y, por último, el derecho, en su función de estabilizar expectativas de comportamiento generalizadas, requiere ser interpretado y aplicado, lo que hace necesario asumir la perspectiva cuasi-objetivante de la teoría dogmática del derecho, queremos decir, una perspectiva a mitad de camino entre la interna o realizativa y la externa u objetivante. Este recorrido expresa justamente la línea temática en que está trazada *Factizität und Geltung*.

Ahora bien, una de las razones de que en esa obra no podamos apreciar lo fundamental de la categoría «sistema» para este trabajo de filosofía política y del derecho de Habermas reside en que él está acá poniendo constantemente en tela de juicio o, más exactamente, redefiniendo la máxima sistémica que exige la autonomía o cualidad autopoíetica de los sistemas sociales. En este sentido estos sistemas cerrarían sus fronteras y sólo obedecerían ya a su propia lógica; si bien la teoría sistémica no niega que los sistemas necesitan información del exterior, que observan otros sistemas, etc. estas acciones, sin embargo, quedarían interpretadas, de acuerdo a esta teoría,

según el código que define al sistema, y no habría posibilidad real de crear comunicación con los sistemas exteriores al no ser posible ya un lenguaje común no especializado en sus códigos.

Este presupuesto de la teoría sistémica tiene consecuencias importantes. Por un lado, desde un punto de vista metodológico, ofrece un criterio para un estudio empírico de realidades sociales que trascienden las intenciones de los individuos aislados, realidad determinable sólo por los efectos de un sistema que 'actúa'. Piénsese, por ejemplo, en el sistema económico, más exactamente en la *bolsa de valores* como un sistema. Si el código de este subsector sistémico viniese definido por el *valor* monetario de acciones y papeles de deuda, o por la pareja terminológica ganancias-perdidas, y por las leyes de la economía que asumen un comportamiento de individuos dirigidos por la maximización de las ganancias o minimización de las pérdidas, basta recoger en lenguaje matemático datos de cantidades invertidas, etc. lo que permitiría un análisis dinámico del comportamiento de la bolsa sin tener que recurrir a las intenciones (de inversión, venta, etc.) que no estuvieran traducidas al lenguaje sistémico (valor de las acciones y bonos, índice bursátiles, curvas de inversión, etc.) y, por ello, registrables empíricamente. Este es el ideal. No necesitaríamos saber, al parecer, de motivaciones inciertas o que no estén traducidas al lenguaje sistémico y que, como en este caso, no se puedan cuantificar. Ello le da a la teoría de sistemas, y a otras de corte más decididamente empirista, un atractivo metodológico del que carecerían las teorías de la acción centradas en la perspectiva de sentido de los propios sujetos actuantes: su cualidad 'realista'. Y es que más allá de los pensamientos o creencias de los sujetos, sus actos conjuntos definirían una realidad con consecuencias empíricamente registrables que tanto los determinan como los trascienden.

Pero, en segundo lugar, esta metodología empirista desatendería y tendería incluso a malograr un aspecto crucial sólo accesible en actitud realizativa: las relaciones de reproducción simbólica del mundo de la vida. Pero incluso más, se perderían de vista las consecuencias empíricas que tiene la propia actitud interna que adoptamos ante una norma o ante necesidades de entendimiento mutuo basado en razones compartidas, como son por ejemplo las consecuencias en cuanto a estabilidad y reproducción de los sistemas sociales, principalmente del sistema político formal y, en menor medida, del sistema económico. En este sentido, Habermas no parece compartir la idea de que existan sistemas, por así decir, en estado puro. El 'sistema' que más se acerca a esta idealidad es quizás el económico, pero el sistema político formal, como lo hemos

apreciado ya desde *Teoría de la Acción Comunicativa*, no puede cortar de una vez por todas sus conexiones con el mundo de la vida. Este criterio se mantiene en *Factizität und Geltung*, y se adelantan y revisan también aportes de la sociología política tomados de otros autores.

Habermas toma como ejemplo de una teoría política empirista, no propiamente sistémica pero extensible en ciertos respectos a una tal, las ideas sociopolíticas de Werner Becker. En su propuesta, según nos expone Habermas, se intenta conectar la perspectiva externa observacional del investigador con la actitud interna realizativa de los individuos, quienes serían conscientes de las explicaciones objetivantes y las incorporarían como base de sus interpretaciones. Pero esta teoría fracasa por dos razones. La primera es de Habermas: sus conceptos están cortados sólo a la medida de relaciones puramente externas. La segunda se desprende de nuestra interpretación de las ideas de Habermas: falla también por no tomar en serio un mecanismo como el derecho que lleva en su seno la posibilidad de jugar con ambas perspectivas sin mezclarlas en una misma propuesta metodológica.

Se trata, entonces, de describir la dinámica real de la democracia política en la actualidad caracterizada por el derecho al voto, la competencia entre partidos y la dominación política de la mayoría. En la concepción de Becker, el poder político ejercido democráticamente se legitima en última instancia en la medida en que pueda estabilizarse. No es la legitimidad la que crea estabilidad, sino ésta la que crea legitimidad. Los actores en el juego político democrático podrían necesitar, ciertamente, razones que les permitan entender por qué aceptar determinadas medidas o estructuras políticas, pero para el teórico Becker estas razones estarían cortadas a la medida de...

> ... un «subjetivismo ético» que, por un lado, seculariza la comprensión judeo-cristiana de la igualdad de cada individuo ante Dios y toma por punto de partida la igualdad básica de todos los individuos, pero que, por otro lado, sustituye el fundamento trascendente de los preceptos obligatorios por un sentido inmanente de la validez, es decir, ve anclada la validez de las normas tan sólo en la voluntad de los sujetos mismos. (Habermas, 1998b, p. 367)

Aunque acá se mantiene un aspecto ético universal, esto es, la igualdad de los individuos, esta validez brotaría en última instancia de un acto de la pura voluntad, independientemente de las razones compartidas. Y es que éstas son siempre «razones subjetivas», y...

> Las razones subjetivas, eficaces en lo que respecta al asentimiento creador de legitimación, pretenden, desde luego, validez dentro del «marco cosmovisional» aceptado en cada caso; pero escapan a un enjuiciamiento objetivo. (*Ibídem*, p. 366)

De esta guisa, incluso los Derechos del Hombre, un buen reducto para una fundamentación universalista de la legitimidad de un sistema político, quedarían a su vez sin base posible de una sustentación no contingente (*Ibídem*, p. 368). A un actor consciente de esta realidad escéptica y azarosa en legitimidad, como supone Becker en su propuesta teórico-política, tiene que terminar por parecerle que en las explicaciones objetivantes hay algún error, pues, como nos recuerda Habermas, estos actores...

> Necesitan... al menos, una explicación «racional con arreglo a fines» acerca de por qué las normas impuestas por la mayoría habrían de ser aceptadas como válidas por la minoría derrotada en cada caso. (*Ibídem*, p. 368)

Pero parece que a Becker no le es necesario aceptar tal conclusión. Pues, así como describe las cosas, sólo ve escenificada una lucha domesticada por el poder político. Y esta 'domesticación' no es el resultado de un aprendizaje social y una evolución cognitivo-moral, sino producto de una situación explicable en términos fácticos. En las disputas políticas suele haber un apoyo mayoritario de ciertas acciones y resoluciones contra otro minoritario. Tal situación propicia que la parte minoritaria acepte su derrota por la capacidad que ahora tendría la fracción mayoritaria de decidir a su favor e imponer las cosas si se pasara a un terreno distinto: el conflicto bélico. Hay sin embargo detalles que no son intuitivamente claros en esta propuesta como, por ejemplo, cómo medir la fuerza de convicción de esa mayoría y hasta cuándo se mantendría, quizás por eso agrega Habermas...

> Esta interpretación hobbesiana de la regla de la mayoría puede cobrar una cierta plausibilidad también desde la perspectiva de los participantes cuando la domesticación de las disensiones en las que pueda estallar la violencia se convierte para todos en un objetivo de primer orden. (*Ibídem*, p. 369)

Debemos agregar que un objetivo de este tipo difícilmente se lograría sin una experiencia compartida y evaluada en base a razones también compartidas, y si no compartida, al menos hecha creíble en base a esas razones. Pero baste con señalar con Habermas que el criterio extendido en las democracias contemporáneas de la protección a las minorías no se podría explicar bajo estas premisas (*Ibídem*, p. 369); no al menos desde el punto de vista de los implicados al que quiere también acceder Becker. Pero este autor parece tener explicaciones para sortear esto último.

El derecho que tienen las minorías a no sufrir las imposiciones que transgredan los Derechos del Hombre se explica con un sencillo expediente: el *miedo* de las mayorías, y de todos en general, a pasar a ser un sector minoritario no resguardado de las arbitrariedades de una eventual mayoría. Se trata, pues, de una alternancia en el poder, y un respeto a esta alternancia, basado en el miedo que surgiría por el espontáneo cambio de posibilidades de ejercer fuerza política. Ahora bien, en este sentido mantenerse en el poder requeriría una estrategia clientelista y un debate ideologizante no basado en razones compartidas y revisables críticamente en la escena pública, pues todo esto está negado. Pero si todo esto ha de comprenderlo una ciudadanía capaz de pensamiento autónomo, Habermas replica lo que es obvio...

> ... esta explicación objetiva de la protección de las minorías y del turno en el poder, está cortada a la medida de las constelaciones de intereses de las élites, para las que se trata de alcanzar el poder y de mantenerse en el poder... El público de ciudadanos apenas se dejaría mover a participar en el proceso democrático, o por lo menos a soportarlo con indulgencia, mientras no puedan considerarse a sí mismos sino como botín ideológico de partidos que compiten entre sí. Los ciudadanos querrán poder *convencerse* de que la asunción del gobierno por un partido promete mejores políticas que la asunción del gobierno por un partido distinto: tiene que haber buenas razones para preferir un partido a otro. (*Ibídem*, p. 369)

El punto central de todo esto, el que Habermas quiere resaltar, no es más que la negación fundada del supuesto siguiente: «... desde el punto de vista objetivente, la lucha de los partidos políticos por el poder carece de toda dimensión de validez.» *(Ibídem*, p. 370)

Ciertamente, también desde el punto de vista de los propios ciudadanos puede existir el convencimiento de que la lucha por el poder lleva en forma determinante un irracional componente voluntarista, esto es, basado en la imposición ideologizante de intereses no generalizables. Pero a este nivel Habermas juega su última carta de debate. Becker parece aceptar que, en el extremo, todo viene a parar a un arreglo entre partes que buscan sus propios beneficios. Y acepta que este tipo de negociaciones suponen, sin embargo, la posibilidad *equilibrada* (*fair*) del intento por imponer intereses particulares. Y Habermas entonces concluye...

> Verdad es que los implicados en una negociación no tienen por qué asentir por unas *mismas* razones al resultado convenido en ella. Pero las consideraciones partidistas de prudencia, que cada una de las partes se hace desde su propio punto de vista, presuponen tácitamente el reconocimiento común de razones normativas que justifican el procedimiento mismo como imparcial al explicar por qué han de aceptar como *fair* los resultados obtenidos de conformidad con el procedimiento. (*Ibídem*, p. 371)

Si hemos seguido bien el debate de Habermas con Becker, sería oportuno notar elementos de la estrategia argumentativa. Por un lado, Becker parece aferrarse a un tipo de explicación que intenta mostrar las categorías políticas de la democracia contemporánea como un hecho social registrable empíricamente y sujeto a una dinámica que sobrepasa la intención «racional» de los individuos. La política se reduce a una visible lucha por el poder y su mantenimiento, a la imposición de intereses que ya no puede ser objeto de una revisión racional emprendida en común más allá de un coincidente pero contingente subjetivismo ético. Ciertamente, esta descripción posee un carácter convincente en cuanto se refiere a datos registrables empíricamente, y la razón parece escenificarse de forma tan tímida en todo este juego ideológico, propagandístico, impositivo y excluyente, que sucumbimos a la tentación de ver en ella sólo una ficción que en el mejor de los casos nos serviría para regodearnos durmiendo tranquilos el sueño de los inocentes. Como sugeriría Marx: al menos cumple una función opiácea. Ahora bien, y por otro lado, no creemos que Habermas pretenda con todo esto desconocer el potencial descriptivo de este tipo de teorías. La crítica se dirige a dos puntos: primero, a la forma para él errónea de unir la perspectiva objetivante del investigador con la perspectiva realizativa del actor, trasladando sin más mediaciones la primera a la segunda y, en segundo lugar, se dirige a los intentos por oscurecer la irrenunciabilidad de la perspectiva interna del actor, su cualidad legitimadora, y su impacto también «empírico» en cuanto a estabilidad del orden político.

Sin embargo, aun suponiendo que la razón juega un papel en todo esto, queda por demostrar qué tan determinante sea, y qué vías tiene para hacerse sentir. Lo segundo lo viene preparando Habermas ya desde los capítulos III y IV de *Factizität und Geltung*, pero hemos decidido atenernos principalmente a lo primero (capítulos VII y VIII) en esta parte de nuestra explicación. Para ello es menester ir dando credibilidad fáctica a conceptos de corte cognitivo-moral, e ir aclarando cómo quedan insertados en el espacio social de la arena política.

Otras teorías políticas adoptadas *in situ* por los propios partidos en pugna no desconocen este elemento normativo, pero, o pretenden más normatividad de las que puede ofrecer una razón procedimentalizada, en una era postmetafísica y culturalmente pluralista, o pretenden menos de la que esta razón posibilita. Esto sucede, para él, con las teorías liberales y republicanas del poder político. Las primeras, para Habermas de raigambre kantiana, pretenden la no negociabilidad de los Derechos del Hombre; pero dirigen su objetivo normativo a una realización sin obstáculos de

los acuerdos económicos privados limitados sólo por esos derechos. Los liberales de este cuño no pretenden disolver el Estado en una democracia radical ejercida por los mismos ciudadanos, sino entenderlo como el garante de la circulación de la vida privada basada en la libre empresa. Para los republicanos, según la lectura de Habermas, el Estado debe ser entendido como un momento más de la «vida ética» de los ciudadanos, incluso por encima de los Derechos del Hombre. Su normatividad no se queda en estos derechos sino que trasciende al ejercicio político de una ciudadanía que se concibe a sí misma enmarcada en una eticidad compartida y defendida a plenitud. Mientras que los liberales, con un déficit de normatividad, mantendrían diferenciado el Estado de la sociedad en general, los republicanos, con un exceso de la misma, pretenderían su fusión. Por lo que, mientras los primeros se dirigen principalmente al establecimiento de leyes que permitan la libre circulación de ciudadanos auto-encapsulados en sus quehaceres económicos privados, los segundos dirigen su atención a una ciudadanía que debe reconocerse a sí misma genuinamente como una nación en cada acto político determinado por el Estado.

Habermas cree que con la teoría del discurso, teoría consecuente con la etapa postconvencional de la conciencia moral y social, aparece una nueva forma de apercibirnos de esta realidad política. No como pretende el *liberalismo* que acabos de exponer, que es consecuente con una despolitización de la sociedad, dividiéndola, de un lado, en un centro político formal constituido por las instituciones de la Administración pública, la Justicia y la Legislación y, del otro lado, en una ciudadanía dispersa y ocupada en problemas de corte privado cuya única exigencia política es la protección de sus derechos como hombre, en especial sus derechos a la libre contratación y asociación económicas, pero tampoco como el *republicanismo* que sobre-politiza a la sociedad entendiéndola como una entidad monolítica o macro-sujeto social que depende integralmente de una identidad nacional sobrepuesta a todas las exigencias normativas que no tengan su fuente en ella misma. Se tratará de algo intermedio entre estas dos posturas que, como veremos, intenta armonizar la teoría objetivista de la integración sistémica con la teoría de la integración social.

Para ello es imprescindible rescatar el concepto de «política deliberativa» que cruza y recorre tanto el espacio privado como el espacio público, formal e informal, de deliberación ciudadana. Este concepto es el que viene echándose en falta en la propuesta de Becker, pero también no puesto en su justo valor por las propuestas liberales y republicanas de la política.

Siguiendo a Joshua Cohen, así expone los presupuestos estructurales de este concepto, que no son más que un catálogo de presupuestos comunicativos ya referidos por nuestro autor en muchas de sus obras; citemos en extenso...

> (*a*) Las deliberaciones se efectúan en forma argumentativa, es decir, mediante el intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas y las someten a crítica. (*b*) Las deliberaciones son «inclusivas» y públicas. En principio no puede excluirse a nadie; todos los que puedan verse afectados por las resoluciones han de tener las mismas oportunidades de acceso y participación. (*c*) Las deliberaciones están exentas de coerciones externas. Los participantes son soberanos en la medida en que sólo están ligados a los presupuestos comunicativos y reglas procedimentales de la argumentación. (*d*) Las deliberaciones están exentas de coerciones internas que puedan mermar la igual posición de los participantes...
>
> Ulteriores condiciones especifican el procedimiento en lo que respecta al *carácter político* de las deliberaciones:
>
> (*e*) Las deliberaciones se enderezan en general a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden en principio proseguirse ilimitadamente o retornarse en cualquier momento. Pero a las deliberaciones políticas ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario habida cuenta de que la coerción de las circunstancias nos obliga a decidir... (*f*) Las deliberaciones políticas se extienden a la totalidad de las materias que puedan regularse en interés de todos por igual... (*g*) Las deliberaciones se extienden también a la interpretación de las necesidades y al cambio de actitudes y preferencias prepolíticas. (Habermas, p. 1998b, 383)

A Cohen sólo le critica el hecho de que estos presupuestos no pueden ponerse en acción sin las debidas cautelas y diferenciaciones (como las que expondremos de su capítulo IV), so pena de quedar expuestos a críticas escépticas, o desmentidos por la realidad social cara a las teorías empiristas y sistémicas. Pero si Habermas pretende, como hemos querido probar, más que desmentir, superar las propuestas puramente sistémicas (o empiristas) de la política, tendrá que hacer ver cómo este concepto comunicativo de política deliberativa, y sus presupuestos, no quedan desmentidos por la más cruda realidad político-social. Pero Habermas va poco a poco, hilvanando con cautela su propuesta y barriendo, por así decir, los retazos. Ya ha apuntado una serie de críticas a las propuestas empiristas tomando como ejemplo las ideas de Becker, críticas dirigibles también, claro está, a las puramente sistémicas. Con estas críticas se reitera la necesidad del giro comunicativo, con su entronización en el mundo de la vida, del sistema político.

Siguiendo a Robert Dahl rescata el hecho de que...

> ... la idea y el proceder de una política deliberativa no es menester traerlos desde fuera a la realidad de las sociedades desarrolladas porque esa idea y procedimiento han hecho ya pie desde hace mucho tiempo en las instituciones de estas sociedades. (Habermas, p. 396)

Aunque, para Habermas, este autor no ha realizado convincentemente la tarea de hacer ver la estrecha unión de los rasgos discursivos de las democracias modernas con los elementos empíricos, algunos necesarios en la implementación de estas estrategias argumentativas (p. 396). (Esto también, al menos en parte, lo adelanta Habermas en sus capítulos III y IV). Pero Dahl, sin embargo, ha contribuido con datos estadísticos, análisis y conceptos que permiten concebir a las sociedades «modernas, dinámicas y pluralistas» aptas «... para una domesticación del poder social y del monopolio estatal de la violencia en términos de Estado de derecho...» (p. 395). Entre los rasgos, registrables estadísticamente, de estas sociedades se encuentran...

> ... renta per cápita relativamente alta, crecimiento a largo plazo del producto social, una forma de producción centrada en la economía de mercado con una progresiva disminución de la importancia relativa del sector primario y secundario, un grado relativamente alto de urbanización, alto nivel de formación, mortalidad infantil en descenso, creciente expectativa media de vida, etc. (p. 395)

Un rasgo importante de estas sociedades resulta ser la dispersión del poder. Éste no se encentra centralizado por los poderes del Estado, y menos en un único poder al interior de éste; se encuentra más bien disperso en grupos, asociaciones e individuos. Esta dispersión se ve sustentada y potenciada a su vez por...

> ... una cultura política liberal apoyada por los correspondientes patrones de socialización. Pues sólo en el marco de tal cultura política pueden tolerarse y dirimirse sin violencia las tensiones subculturales, siempre muy conflictivas, entre formas de vida que compiten unas con otras. (p. 395)

Con todo, el poder social que representan grupos de intereses que se infiltran veladamente, otras veces manipulativamente, en los canales legitimados por una política deliberativa abierta a los ciudadanos es un problema de importancia crucial. Y es justo este problema el que hace más atractiva las explicaciones empiristas y sistémicas, toda vez que entienden la lucha por el poder, descarda ya de una moralidad universalmente entendida, como una lucha de intereses, velados o abiertos, y que logran imponerse tozudamente. Para estas teorías, esta incrustación de los poderes sociales no legitimados en las esferas del poder político no resulta moralmente alarmante, como podría serlo para una teoría discursiva que no puede dejar de evaluar con desaprobación moral los

movimientos impositivos de estos grupos; además de ser la piedra de tranca que torna poco menos que una ficción la propuesta cognitivo-moral de la acción comunicativa.

Pero hay un problema adicional que Habermas también tendrá que afrontar con éxito para hacer creíble su propuesta, y al que Dahl percibe como uno de los retos más importantes para un desarrollo mayor de las sociedades «modernas, dinámicas y pluralistas». Se rata de...

> ... una esoterización del poder de regulación y control políticos, que impide a los ciudadanos hacer uso del necesario saber de expertos, es decir, del necesario saber especializado, para la formación de sus opiniones. El peligro principal consistiría en la variante tecnocrática de un paternalismo fundado en el monopolio del saber. El acceso privilegiado a las fuentes del «saber de control y regulación» estaría posibilitando un tácito y subrepticio modo de dominación sobre un público de ciudadanos mediatizado, apartado de esas fuentes, nutrido sólo de política simbólica. (p. 395)

Resulta paradójico que en una sociedad «moderna, dinámica y pluralista» como la descrita, caracterizada por una dispersión del poder y una cultura política liberal, estos dos problemas, la imposición ilegítima de interés y el paternalismo monopolista del saber, sean sin embargo, de los más importantes. Pero tampoco es casual que en la modernidad se hagan patentes. Sí, como nos asegura Habermas, con el arribo al tipo de conciencia postconvencional de las etapas morales históricamente concebidas, queda atrás, por un lado, la identificación acrítica de una comunidad con una eticidad concebida aún en términos sagrados o, mejor, con un mundo de la vida aún insuficientemente racionalizado y que deja pocos resquicios a la racionalidad instrumental o con arreglo a fines no universalizables y, por otro lado, se abren inevitablemente espacios para el uso de esta racionalidad, tanto que la modernidad registra como problema acuciante la colonización del mundo de la vida mismo por ella, entonces, dada la poca, aunque hoy ya innegociable, fuerza vinculante proveniente de la única fuente de legitimidad universal que hoy nos queda, esto es, la racionalidad comunicativa, es claro que el lugar ocupado por intereses otrora sagrados y legitimados por la comunidad en su conjunto podrá ser ocupado por intereses no comunitarios pero con fuerza suficiente de imposición. Esta ilegítima ocupación, facilitada por el debilitamiento hasta lo extenuante de los lazos socioculturales y los mecanismos socializadores de un *ethos* compartido y antes fuertemente vinculante, se ve asegurada además por el otro problema también acuciante de la modernidad y nuestra contemporaneidad: las sociedades súpercomplejas, altamente especializadas. Sólo los especialistas pueden tener acceso al aprovechamiento y control de la dinámica de sistemas especializados en distintas tareas

funcionales. Pero por su impacto global, resultan determinantes aquellos especialistas que a través de mecanismos jurídicos complicados o de otra índole, intervienen privilegiadamente en la programación de los sistemas económico y político, lo que facilita, en efecto, el paternalismo tecnocrático de grupos de poder.

En realidad, en estas contradicciones se tratan de tendencias simultáneas aunque contrapuestas que luchan por definir fronteras legítimas en el interior del mundo de la vida. Un mundo de la vida modernizado requiere, ciertamente, de un poder descentralizado y de una cultura liberal favorable, pero ha de tratar de definir, por un lado, los intereses valederos para todos y los mecanismos de reproducción material de ese mismo mundo, pero, por otro lado y simultáneamente, ha de distribuir y hacer valer aquel mismo saber liberal.

Habermas parece tener dos fundamentales razones para sentirse optimista respecto a un final relativamente aceptable en estas tendencias. La primera está enraizada en las mismas estructuras de la acción comunicativa, como en su momento las enraizó Kant en los principios trascendentales de una razón práctica universalista, y, en general, en una evolución social favorable; la apreciamos en palabras como las siguientes referidas a un espacio público iluminado racionalmente...

> La formación de la opinión y la voluntad, estructurada formalmente en términos democráticos, depende del aflujo de opiniones públicas informales que, en el caso ideal, se forman en las estructuras de un espacio público no menoscabado en su espontaneidad. El espacio público tiene, por su parte, que poder apoyarse en una base social en la que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social. Sólo sobre una base que haya escapado de las barreras de clase y se haya sacudido las cadenas milenarias de la estratificación social, puede desarrollarse plenamente el potencial de un pluralismo cultural capaz de funcionar conforme a su propia lógica y a su aire, un potencial que, sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido. Pero la solución comunicativa de *estos* conflictos constituye en una sociedad secularizada, que ha aprendido a habérselas de forma consciente con su propia complejidad, la única fuente para la solidaridad entre extraños que hacen renuncia a la violencia y que, al regular cooperativamente su convivencia, se concede también mutuamente el derecho de *permanecer* extraños los unos a los otros. (p. 385)

Son muchas las ideas que están en esta extensa cita, pero es indudable el aire de optimismo que la recorre, ciertamente conjugado con un conspicuo comedimiento. Nos habla de un espacio público «no menoscabado en su espontaneidad», esto es, de un espacio público en el que los presupuestos comunicativos de la política deliberativa se cumplan ya suficientemente en el

espacio público informal, y se hayan hecho conectar eficazmente con la deliberación política que se da en las esferas formalizadas del poder político. Nos delata su confianza en un pluralismo cultural desatado «a su propia lógica y a su propio aire», de una sociedad que «ha aprendido a habérselas con su propia complejidad», esto es, a superar el paternalismo tecnocrático del saber y, a través de ello, ser fuente de solidaridad. Pero también confiesa el impacto paradójico de un permanente «conflicto» que, por un lado, aunque no degenere en violencia, tiene como consecuencia, y a la vez como causa, la apuesta social por «permanecer extraños los unos a los otros», esto es, por una solidaridad menos intimista, pero, por otro lado, un «conflicto» que abordado siempre comunicativamente resulta ser fuente de aprendizaje social y significados vitales.

Estas ideas de Habermas recuerdan algunas ideas políticas de John Rawls cuando expone de forma idealizada, en su libro *El liberalismo político* (1995), los tipos de sociedades políticas y su posible evolución. Para arribar a una sociedad política en la que valgan los principios de justicia que se han determinado a través de un «solapamiento» de concepciones éticas comprehensivas pero racionales es menester pasar primero por dos estadios previos: primero, un *modus vivendi* (Rawls, 1995, p. 148) en el que el respeto por los derechos del otro resulta sólo aparente y la estabilidad social es tan precaria como pueda serlo el mantenimiento de la imposición de intereses de ciertos grupos con poder social. Este estado evoluciona, en segundo lugar, hacia un consenso constitucional que ha hecho visible e incorporado algunos derechos universales a su constitución pero que no es eficaz en su defensa; sólo tienden a ser estables ciertos derechos, como los electorales, que modelan la lucha política entre partidos, lo cual supone libertades como las de asociación. Sin embargo, este consenso no es «profundo» (*Ibídem*), no adopta de manera decidida los principios de justica universales, y es limitado en cuanto que tiende a desconocer otros derechos que se seguirían de esos principios (p. 158). Para Rawls, este dinamismo social de carácter evolutivo fuerza espontáneamente a las partes para que, con el tiempo, se vayan decantando los derechos del hombre y terminen por cobrar una mayor vigencia. En Habermas, que acepta de manera más decidida las tesis socio-evolutivas, parece haber algo parecido cuando adelanta la sentencia: «El espacio público tiene, por su parte, que poder apoyarse en una base social en la que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social.» (p. 385)

Hay, por tanto, en la cita asomadas dos líneas evolutivas que nos conducen convergentemente a un mismo escenario: una sociedad comunicativa. Por un lado, la fuerza de una razón mundanizada en las estructuras lingüísticas y cognitivas del diálogo democrático y, por otro, la fuerza de una dinámica sociopolítica que sienta las bases de una sociedad dialógica, esto es, una sociedad que «Sólo sobre una base que haya escapado de las barreras de clase y se haya sacudido las cadenas milenarias de la estratificación social...», etc. (*Ibídem*) pueda desatar el potencial verdaderamente comunicativo y transformador que entraña el lenguaje.

Pero hablábamos de dos razones fundamentales para sentirse optimista. La segunda razón es en realidad un conjunto de razones, de detalles y laboriosas, que no apelan tanto a la espontaneidad social y a estructuras socio-evolutivas sino a dar luces conceptuales que aminoren el sentir pesimista y no normativo que se respira en ciertas teorías sociológicas. Despejando la oscuridad conceptual, o evitando la elección errónea de categorías sociopolíticas, se puede también hacer ver cómo los datos empíricos no tienen por qué contradecir el aire de optimismo que la propia sociedad parece transpirar. A estas razones nos seguiremos refiriendo para ver hasta dónde Habermas supera convincentemente los dos grandes problemas acá a la vista: la imposición ilegítima de interés de grupos de poder y el paternalismo tecnocrático y monopolista del saber. A la postre, la intuición muy compartida e idealizada de una ciudadanía relativamente ilustrada y activa, políticamente interesada, y de canales discursivos no distorsionados de formación de la opinión y la voluntad en los espacios públicos, que tengan un real efecto sobre los planes políticos elaborados por el Estado, esto es, sobre las instituciones estatales, es la sencilla pero fuerte intuición que Habermas parece querer hacer creíble como condición necesaria y suficiente para superar, o al menos poner a raya, los dos grandes problemas políticos ya apuntados.

Es por ello que junto a las aclaratorias ya adelantadas en torno a su concepto de «política deliberativa», Habermas tiene ahora en mente el concepto de «sociedad civil». Para desplegarlo y hacer creíble su carácter políticamente decisorio, es menester poner en mejor perspectiva las teorías sociológicas que ofuscan esa cualidad. Visto ya, a través del ejemplo de la ideas de Becker, los inconvenientes por los que pasa una teoría empirista de la política, toma ahora, además de otras, las ideas de Jon Elster y Helmut Willke para constatar, por un lado, las limitaciones tanto de la teoría de la elección racional como de una renovada teoría de sistemas y,

por otro lado, la necesidad de introducir el concepto de sociedad civil sin las trabas que teorías como estas delatan.

El caso de Elster, así como nos lo presenta Habermas, resulta muy instructivo pues desemboca en la necesidad de una política deliberativa cuya carácter normativo subyace incluso, digámoslo así, objetivado en las instituciones políticas y en sus constituciones. Pero antes de llegar a este punto, Elster se enfrenta a un problema teórico: las dificultades que atraviesa la teoría de la elección racional aplicada a los procesos políticos. Habermas nos recuerda que este tipo de teorías están destinadas a girar en torno a un mismo problema que difícilmente logran superar, en realidad insuperable bajo sus presupuestos: «No pueden explicar cómo actores que actúan estratégicamente son capaces de estabilizar sus relaciones sociales sólo en virtud de decisiones racionales.» (Habermas, 1998b, p. 415) Claro, se trata de decisiones racionales guiadas por preferencias que se presuponen como datos previos más o menos fijos. Es claro que las preferencias cambian continuamente, esto no lo tiene por qué desconocer la teoría de la elección racional, pero que el cambio esté en función de una valoración racional en el espacio de la opinión pública es ya otra cosa. Y contra esto parece apuntar Elster. Las preferencias dependen también de informaciones y razones que afloren en el debate político del espacio público; no tienen por qué concebirse como un dato puramente irracional que siempre hay que presuponer de entrada a pesar de su usual inestabilidad; más aún, esa inestabilidad es más razonablemente, cuando se trata de preferencias políticas, la consecuencia de un flujo de informaciones y razones que varían en el espacio público, y no el puro capricho irracional de nuestros deseos. A esto se pudiera contra-argumentar indicando que siguen siendo irracionales, pues cada elector, por ejemplo, buscará razones ya ancladas en sus propias preferencias políticas previas. Este comportamiento empírico, por así decir, puede ser en efecto muy común, pero incluso así sería difícil ver cómo un tal elector no lograra percatarse de que lo que está en juego en el debate es *su* preferencia o, en todo caso, las preferencias de otros que buscan ser convencidos con argumentos. Si las razones esgrimidas en el espacio político público fueran de esta índole, no sería un genuino espacio de debate sino un momento para regodearnos con nuestras más íntimas inclinaciones ya compartidas. O no interesaran las aserciones argumentativas realmente sino sus efectos perlocucionarios. Con lo cual habría que preguntar: ¿Entonces para qué las «razones»? ¿Por qué, en general, creemos en ellas no como un simple disfraz que pudiera esconder motivos

irracionales sino como un basamento con fuerza propia? Muy pocos creerían que su esencia consiste en un mecanismo para cazar bobos. Si no fuera así, sucedería lo que Elster asegura: que nuestras acciones serían siempre de índole oportunista (p. 416). Pero esto contradice el hecho experimentado de manera generalizada de que, si bien podemos comportarnos de esa forma en determinadas ocasiones, en el mundo existe «... una buena dosis de moralidad y sentido del deber. Si los individuos emprendiesen conductas de tipo oportunista siempre que pudiesen salir adelante con ellas, no existiría la civilización tal como la conocemos.» (Elster, citado por Habermas, 1998b, p. 416)

Por esta razón Elster se ve llevado a postular un nuevo tipo de acción, la regulada por normas, no reducible a la estratégica, o regulada por fines. Sin embargo, se puede argumentar que este tipo nuevo de acción también se lo podría reducir a uno de tipo estratégico, y no ser ya un tipo genuino y diferenciado, toda vez que la acción ajustada a la norma en realidad ocultaría nuevamente una acción oportunista. Pero a esto «... Elster replica que... nadie podría haberse estratégicamente respecto a las normas, si no pudiese suponer en general el reconocimiento intersubjetivo de ellas.» (p. 416) Hasta acá Elster está muy cercano a los argumentos normativos del propio Habermas, pero da un giro irracionalista inesperado: la acción determinada por fines se rige por las consecuencias que ella provoca mientras que las acciones regidas por normas no. «Las normas y orientaciones valorativas escapan según esto a las consideraciones racionales, fundan expectativas de comportamiento contrafácticamente mantenidas, inmunes al aprendizaje.» (p. 417) Pero, dado que Elster entiende que las preferencias políticas están sujetas a modificaciones racionales, esto es, influenciables por razones compartidas y no, en última instancia, por amenazas y promesas creíbles pero que sólo tienen efecto en un contexto de negociación o juego equilibrado de imposición de intereses, Habermas piensa que ese autor tiene que terminar aceptando que una parte de aquellas normas ha de ser considerada racional en todo derecho, justo aquella parte constituida por los resultados de los consensos argumentados; éstos vendrán constituidos en parte, pero inevitablemente, por un conjunto de prescripciones de carácter obligatorio (normas) y, desde luego, no-irracional.

Con estas categorizaciones, esto es, con los conceptos de discursos argumentativos en el espacio público y negociaciones entre partes en conflicto, nos sigue relatando Habermas, Elster emprende un análisis de carácter empírico de las experiencias asamblearias de los dos

renombrados procesos constituyentes: el de Filadelfia de 1776 y el de París de 1789 a 1791 (p. 419). De estos análisis recogidos, Habermas señala dos importantes conclusiones que son una muestra empírica que avala el presupuesto de una realidad discursiva en el sistema político de un Estado de derecho. Primero...

> Bajo el aspecto de contenido tales análisis reconstruyen un fragmento de la *legal history* con el resultado de que la voluntad del legislador consistió en poner en vigor un sistema de derechos que garantizasen (en la constelación de circunstancias percibida en cada caso) la autonomía política de los ciudadanos mediante la institucionalización de una formación imparcial de la opinión y de la voluntad. (p. 419)

Pero este resultado atinente fundamentalmente a las normas estatuidas no es casual ni gratuito, pues también el proceso mismo de formación de la opinión y voluntad políticas, previo a toda institución de normas, no es más que un proceso de debate que...

> ... como era de esperar, se desvía del procedimiento ideal que representa la política deliberativa, pero que a la vez no deja de venir afectado y regulado de forma eficaz por las presuposiciones de ella. (p. 420)

Este resultado constatado en los ejercicios de debate de dos de los foros asamblearios históricamente más resaltantes del último par de centurias es una determinante prueba de la eficacia empírica que poseen en general los presupuestos idealizadores del discurso argumentativo y de las negociaciones *fair*.

Nuevamente vemos en estos pasajes la inevitable conexión del sistema político, incluso en sentido amplio, con el mundo de la vida. También, la inadecuada elección de conceptos categoriales de la teoría de la elección racional que, desconociendo la complejidad social, es aplicada a la política. Pero hasta acá Elster.

A resultados similares llega Habermas analizando de forma crítica la interesante propuesta de análisis de la política, desde el punto de vista de una renovada teoría sistémica, de H. Willke. Este autor pretende también una conexión entre categorías sistémicas y del mundo de la vida, pero, así lo entiende Habermas, se aferra tan consecuentemente a la perspectiva sistémica que su propuesta termina representando un ejemplo de la imposibilidad de reivindicar las categorías del mundo de la vida sin las debidas mediaciones conceptuales jurídico-políticas, que impidan así una inconsecuente y desatinada absorción de la teoría por categorías puramente sistémicas. Habermas expone la teoría de Willke en tres pasos.

Primero, la complejidad social lleva aneja la aparición de grandes corporaciones (y subsistemas) económicos, aunque también otras (u otros) con fines sociales no económicos. Pero esta complejidad no podría ser aprovechada por la sociedad en su conjunto si no hubiese la posibilidad de coordinar las acciones de los distintos subsistemas sociales y de las corporaciones. En una era en la que ha desaparecido, piensan estos autores, la posibilidad de servirse de un lenguaje común de coordinación de la sociedad en su conjunto, allende los códigos sistémicos y que permita la integración intersistémica, es al Estado, a pesar de ser un subsistema más entre otros, al que por su naturaleza ha de corresponder el primado de tal coordinación. Willke, al parecer pasando por encima de esta paradoja, acepta la función de coordinación que el Estado puede suministrar, pues, primeramente ve en «Las acciones concertadas, las mesas redondas, los organismos de coordinación de todo tipo, surgidos en esa zona gris entre el Estado y la sociedad...» (p. 422) actos y organismos descriptibles «... como sistemas sintomáticos de negociación que, en una sociedad descentrada, permiten a la política, en el papel de un supervisor educado para ejercer funciones terapéuticas, mantener la unidad de la sociedad global, que el Estado ya no puede representar.» (*Ibídem*) Pero luego «... vuelve a introducir por la puerta trasera al Estado como garante de la integración de una sociedad estamental.» (*Ibídem*) En efecto...

> El Estado supervisor busca, mediante sistemas de negociación y trato de tipo no jerárquico, una sintonización con sistemas sociales funcionales que, o bien se han visto perturbados en sus propias operaciones y prestaciones y necesitan de una «ayuda al desarrollo», o bien gravan a su entorno con costes externalizados y han de ser obligados a «tener en cuenta a los demás». (p. 424)

A pesar de esto, incluso siguiendo el mismo discurso explicativo de Habermas, la propuesta de Willke resulta más bien coherente. Este autor no parece violentar el presupuesto de no jerarquización entre sistemas sociales y, justo en función de eso, trata de coordinar la interacción entre subsistemas a los que ya no es posible poner en cintura sino tratando de «comprender» el mecanismo al que se ajustan sus propios códigos y las alternativas, o «grados de libertad», que ofrecen. Claro que Habermas es consciente de ello, esto es, de los límites con que choca una intervención estatal directa y por lo cual el Estado debe recurrir a estrategias de intervención más 'horizontales'...

> Las dificultades, que se han estudiado a menudo, con que choca la planificación en campos de la política tales como la política sanitaria, la política tecnológica, la política científica, suministran plausibles pruebas de los límites de las intervenciones estatales directas. (p. 424)

Por eso su reclamo se centra no tanto en la incoherencia teórica de Willke como en la forma en que concibe el tipo de intervención, aunque no sea directa: el modelo de asesoramiento empresarial (*Ibídem*).

Decíamos antes que Habermas introduce las ideas de Willke en tres pasos. En un segundo momento, este último autor entiende que este tipo de intervenciones estatales, que respetan las «melodías» de los propios subsistemas, han de servirse del lenguaje del derecho redimensionado de tal forma que los sujetos portadores de los mismos pasan a ser entidades colectivas, subsistemas y corporaciones, más que sujetos morales identificables por una biografía irrepetible y asumida con responsabilidad: «Con este fin, el derecho civil concebido hasta ahora en términos individualistas, ha de transferirse a actores colectivos y cambiar en su enfoque de relaciones entre personas a relaciones sistémicas.» (p. 425) Y, en el último paso, Willke supone haber logrado ampliar el lenguaje de actores individuales en interacciones sociales directas y referidas a su mundo de la vida, a actores colectivos, pues supuestamente «... los procesos de sintonización se efectúan conforme a lo que establecen procedimientos (¿democráticos?) que regulan las relaciones de comunicación entre unidades descentradas...». (*Ibídem*)

Habermas pasa ahora a exponer aspectos críticos sobre los elementos centrales de cada uno de estos movimientos. Primeramente, en lo que se refiere a la ausencia de un lenguaje común que unifique a la sociedad en su conjunto, la teoría sistémica se ve envuelta por principio en el problema teórico de cómo pasar de mundos cerrados autorreferencial y auto-recursivamente a un mundo compartido desde el cual sintonizar sin consecuencias indeseables percibidas por todos los subsistemas igualmente como tales...

> En este aspecto el problema de una comunicación lograda entre unidades autónomas que operan autorreferencialmente, cada una de ellas con su propia perspectiva de mundo, se corresponde con bastante exactitud con el problema, bien conocido en la Fenomenología, de la construcción de un mundo intersubjetivamente compartido a partir dela operaciones monadológicas de los sujetos trascendentes. (p. 427)

Habermas sigue pensando que la solución no debe desconocer lo ya sabido por todos: que el lenguaje natral ofrece un mecanismo de acuerdo que, justo por su no especialización y por su capacidad de mantenerse abierto a nuevas categorías, trasciende los lenguajes especializados y permite la perspectiva universal requerida.

Respecto al segundo movimiento, el del derecho centrado ahora en unidades colectivas y no en personas naturales individualizadas de forma socio-moral, Habermas es de la idea de que no se pueden tratar a estas entidades como un «fin en sí mismo», como si fuesen individuos de derechos anclados en cualidades humanas por excelencia. La realidad empíricamente registrada hasta ahora antes bien desdice estos procesos y sugiere una desequilibrada puesta en competencia entre derechos humanos y derechos de entidades colectivas en favor de estas últimas...

> Entre las políticas negociadas en términos neocorporativistas y la protección de los derechos fundamentales de grupos de población débilmente organizados de la periferia de la sociedad se producen conflictos, no sólo a consecuencia de una desigual distribución de las retribuciones individuales, sino también porque la privación de bienes colectivos afecta selectivamente a las distintas clases sociales. (p. 430)

Por último, y acá está el *quid* de toda la crítica, la forma en que Willke parece concebir la posibilidad de intervenciones en la lógica de los subsistemas por parte de profesionales encargados provenientes del Estado, es la de un experto que trata de entender cómo operan estos sistemas, reconocer sus grados de libertad, y redirigirlos en función de una mayor armonización intersistémica sin costos externalizados. Lo cual partiría, a los ojos de Habermas, de la suposición de una capacidad de control y regulación aislables de aditamentos normativos. La comunicación de expertos, y entre ellos, vendría vaciada, cuando pretenden tratar como es usual de forma estrictamente cognitivo-funcional los problemas sistémicos, de las comunicaciones morales y ético-política ancladas en el mundo de la vida...

> Esta concepción se apoya en la suposición escasamente realista de que el saber profesionalmente movilizado de los especialistas puede aislarse de valores y de puntos de vista morales. En cuanto el saber especializado se acerca a problemas de regulación o control políticamente relevantes, se hace notar su inevitable impregnación normativa, generando controversias polarizadoras incluso entre los propios especialistas. (p. 431)

Así, pues, nuevamente retornamos a la inevitable conexión de estos problemas con puntos de vista que sólo pueden ser efectivos desde la perspectiva interna que representa el mundo de la vida. Pueden ser reales sólo si se establece una conexión certera con la esfera pública política que genera poder comunicativo y determina a grandes rasgos los carriles por los que deben encausarse los dinamismos sistémicos para la eventual coordinación entre subsistemas y entre ellos y la sociedad. Esta conexión y su cada vez más eficaz puesta en marcha, al menos en momentos claves de la historia, sugiere, pues, la reivindicación de una ciudadanía activa capaz de

hacerse sentir, y de canales discursivos igualmente abiertos a las demandas y propuestas de solución de conflictos provenientes de ese grupo social no estamental...

> .. la integración de una sociedad altamente compleja no puede ni desarrollarse ni encausarse en términos de un paternalismo sistémico, es decir, pasando de largo entre el poder comunicativo del público de los ciudadanos. (p. 432)

Y así mismo...

> El sistema político articulado en términos de Estado de derechos está internamente diferenciado en ámbitos de poder administrativo y ámbitos de poder comunicativo y permanece abierto al mundo de la vida. Pues la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suministros provenientes de los contextos informales de comunicación del espacio público ciudadano, de la red de asociaciones y de la esfera privada. Con otras palabras: el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida. (p. 432)

Hemos usado reiteradamente el concepto habermasiano de «poder comunicativo» y dejado a la intuición del lector. Debemos ahora aclararlo dada la importancia que reviste en las explicaciones que siguen. Este concepto lo toma Habermas de Hannah Arendt y le da una mayor aclaratoria desde el punto de vista de la teoría del discurso. Primero, Habermas entiende por «libertad comunicativa»...

> ... la posibilidad recíprocamente presupuesta en la acción comunicativa, de tomar postura frente a una elocución o manifestación de un prójimo y frente a las pretensiones de validez entabladas con esa manifestación [generalmente con un «sí» o con un «no»], las cuales se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo. (p. 185)

Pues bien, en sus interacciones lingüísticas los individuos al ejercer sus libertades comunicativas se ven coaccionados por la capacidad de enlace que nace espontáneamente de las aserciones reconocidas por todos, aceptadas y bien argumentadas, si es que de verdad han sido convencidos. Es lo que Habermas denomina obligaciones relevantes tácitas y anejas a los actos perlocucionarios de la acción dirigida al entendimiento mutuo. Estos enlaces vía razones compartidas como resultado de una convicción generalizada generan una fuerza motivadora de acción, a veces más allá del diálogo y capaz de movilizar masas enteras de individuos con un mismo propósito. A este potencial de poder para actuar de común acuerdo o, más exactamente, a esta «fuerza productiva que representa una "forma ampliada de pensar"» (p. 215) es a lo que Habermas denomina «poder comunicativo».

Ahora bien, este poder espontáneo y no acuartelable, capaz de influir en la dirección del poder formalizado de las instituciones políticas del Estado, caería en un frustrado vacío si no pudiera ser recogido efectivamente a través de regulaciones jurídicas en los planes políticos de estas altas esferas. Es por eso que Habermas ve una conexión interna entre el poder comunicativo y la necesidad de que éste quede expresado jurídicamente en la actividad estatal y en los programas políticos.

Con esto en mente, Habermas se enfrenta ahora a dos conceptos que por excelencia se asocian con este poder comunicativo: el de espacio público-político y el de sociedad civil.

El «espacio público-político» es el espacio de la opinión pública..

> ... como mejor se describe es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de posturas, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de información quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. (p. 440)

Son varias las características señaladas por el autor alemán en torno a este espacio social. De entre ellas expongamos algunos de sus rasgos relevantes. Primero, aunque no ajeno a su función, este espacio social no se especializa en cuestiones de validez como le es propio a las esferas de la ciencia, el arte, y la moral, ni en tareas de socialización, como sucede a las instituciones escolares, religiosas o a la familia. Según nuestro autor, este espacio resalta en principio un aspecto más y que le es propio: el de ser justo eso, un «*espacio social* generado en la acción comunicativa» (p. 441). Las interacciones simples del mundo de la vida suponen individuos interactuando directamente en distintos escenarios, en la intimidad del hogar, en las instituciones educativas, en los cafés, cines, foros o asambleas públicas, etc. pero todos estos espacios de interacción están, como es natural, físicamente limitados. El espacio de la opinión púbica justo rompe la barrera física y generaliza la interacción simple, aunque volviéndola más abstracta, como si las opiniones en curso en cada uno de estos espacios limitados se supieran un momento de una opinión más certera y que simplemente continúan en determinadas direcciones esperando que a su vez otros espacios informados con los mismos temas, aportaciones y razones sigan la dinámica crítica y evaluadora de esos temas y aportaciones sintetizados en esas opiniones previas. Esta estructura continua, a la vez prospectiva y retrospectiva, que abstrae de límites físicos, sociales o directamente personales, pero también de límites temporales, imposibilita hacer

efectiva la necesidad de decisión vinculante, esto es, propende más bien a la *inteltualización* o suspensión de las obligaciones concretas de acción.

Segundo, al espacio de la opinión pública le es inherente distintivamente la capacidad de «... percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos» (p. 445). En este sentido, este espacio se presenta como una esfera autónoma imposible de manipular o «fabricar» a voluntad (*Ibídem*). Claro que grupos de poder pueden manipular con cierto éxito el espacio de la opinión pública, pero esto no niega su cualidad de una voluntad no fabricada. Que esto último sea así se hace patente porque...

> Las opiniones públicas que no pueden ser lanzadas sino gracias a un empleo no declarado de dinero o de poder organizativo, pierde su credibilidad en cuanto se hacen públicas estas fuentes de poder social. Las opiniones púbicas pueden manipularse, pero ni pueden comprarse públicamente, ni tampoco arrancársele al público mediante un evidente ejercicio de presión pública. (p. 444)

Por último indiquemos que «... el espacio de la opinión pública toma sus impulsos de la elaboración privada de problemas sociales que tienen resonancia en la vida individual.» (p.446) Esto muestra una estrecha conexión entre los espacios público y privado de la vida social, ambos anclados en el trasfondo sociocultural que representa el mundo de la vida. Los primeros, espacios públicos informales generadores de opinión, son factibles en la mediada en que se mantengan exentos de amenazas internas y externas que pretendan controlar o acallar su espontaneidad crítica y evaluadora, por lo que es necesario protegerlos jurídicamente. Pero esta espontaneidad nace de la posibilidad de proponer y debatir con libertad temas que afectan nuestra vida en los espacios privado y público del mundo de la vida. Y el espacio más íntimo, en el que se elaboran primeramente y con mayor libertad esos temas, es el de la vida privada de cada ciudadano, en las culturas más o menos liberales, claro está. Así, pues, aunque contrarios en cuanto a publicidad, estos dos espacios forman un continuo de experiencias evaluativas formadoras de la voluntad y del juicio. Podríamos incluso pensar en grados de lo público: en la familia o a solas, se registraría el grado inferior de publicidad, mientras que la puesta en escena en los medios de comunicación garantizaría el grado más elevado de la misma; aunque quizás el verdadero grado de publicidad se mediría por la resonancia conscientemente pública del debate. En todo caso, en estos escenarios despojados de toda intimidad el tratamiento de la opinión requiere una mayor

conciencia de lo ya tratado y del nivel alcanzado de elaboración crítica, so pena de quedar excluida de una elaboración posterior.

El segundo concepto tratado por Habermas, el de «sociedad civil», es el complemento lógico del espacio público-político. Mientras que este último se refiere a las comunicaciones y su contenido, como si habláramos de opiniones sin sujetos, o no atribuibles a un sujeto específico, el primero apunta a los actores y grupos de actores que las hacen posible...

> La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones, y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política. (p. 447)

La sociedad civil ya no es aquel conjunto de individuos movidos por interés económicos egoístas y muchas veces enfrentados de forma anárquica, como sugiere Hegel, sino un conjunto de actores más o menos organizados que se interesan no sólo por los problemas económicos que podrían afectar a la sociedad acuciosamente sino también por la evaluación y efectiva implementación en planes de acción estatales de soluciones a problemas que afectan sus intereses sociales. Las características centrales atribuibles a estos actores las recoge Habermas siguiendo a J. Cohen y A. Arato...

> *Pluralidad:* familias, grupos informales y asociaciones voluntarias cuya pluralidad y autonomía permiten una variedad de formas de vida; *publicidad:* instituciones culturales y de comunicación; *privacidad:* un ámbito de autodesarrollo individual y de elección moral individual; y *legalidad:* estructura de leyes generales y derechos básicos necesarios para deslindar esa pluralidad, privacidad y publicidad, por lo menos respecto del Estado y, tendencialmente, también respecto de la economía. (Cohen y Arato, citados por Habermas, 1998b, p. 448)

Acá es fundamental el hecho de que en las sociedades modernas la existencia de la sociedad civil viene garantizada y articulada por derechos fundamentales. Derechos como la libertad de asociación y de fundar sociedades, la libertad de opinión, de prensa, de radio y televisión, definen tanto la posibilidad de intervenir en la formación de la opinión y la voluntad políticas como la posibilidad de formar una infraestructura comunicacional para tal efecto; las libertades y derechos electorales y de asociación política definen y garantizan que los diferentes grupos de la sociedad civil puedan ejercer influencia sobre el sistema político en su conjunto; y, por último, los derechos personales, de libertad religiosa y de conciencia, de inviolabilidad del

domicilio, la comunicación telefónica y la correspondencia, y de la protección a la familia «... circunscriben —nos asegura Habermas— una zona intangible de integridad personal y de formación autónoma de la conciencia moral y del juicio.» (p. 449) Esto es, hacen posible en conjunto una esfera de la vida privada.

En este contexto, y adoptando un giro cargado de mayor realismo social, Habermas resalta la influencia de tres tipos de actores de cuyo peso relativo depende en gran medida la posibilidad de que la sociedad civil cumpla su papel propio de recolector de problemas de la vida social y de transmisor a, y evaluador de estos en, el espacio público-político. Por un lado encontramos a actores interesados en influir en la esfera de la opinión pública a través de sus aportaciones y acciones legales, pero que a su vez se constituyen en conspicuos defensores de las condiciones y derechos que garantizan una vida pública libre de trabas que obstaculicen la circulación de la actividad generadora y evaluadora de temas de interés público. En segundo término, están los actores contrapuestos que intentan apoderarse manipulativamente de la opinión pública, generalmente a través de un poder social velado, y que por tanto no les interesa la defensa de las condiciones de posibilidad de un espacio público-político libre de distorsiones comunicativas. Es difícil señalar características identificadoras de estos dos tipos de actores en la escena política pública. Habermas cree que los segundos suelen venir de ámbitos funcionales ya identificados, como partidos políticos constituidos, asociaciones económicas y grupos profesionales, etc. mientras que los primeros «deben empezar *produciendo* sus propias características identificatorias» (p. 456); quizás esto hace referencia al hecho obvio de que mientras estas organizaciones sean entes volubles, no firmemente constituidos y legitimados, su apelación a la defensa de las estructuras que garantizan la participación con equidad en el espacio público-político se torna un punto de vital importancia para ellas. En todo caso el criterio identificador conceptualmente más seguro, pero no fácticamente, es el de que unos se limitan «a hacer uso de un espacio público ya constituido» (p. 457) y los otros «se implican en la reproducción de las estructuras de ese espacio público» *(Ibídem*).

Por último están los actores intermediarios que cumplen la tarea de canalizar la conexión entre los actores de la sociedad civil y el espacio público-político: los publicistas «... que reúnen información, que deciden sobre la selección y presentación de las «emisiones» y que en cierto grado controlan el acceso de temas, contribuciones y autores al espacio de la opinión pública

dominado por los medios de comunicación de masas.» (p. 457) Pero el *poder de los medios* está cada vez más cercano a establecerse como el *cuarto poder* (*Ibídem*). En este sentido, Habermas nos recuerda un conjunto de principios o «... tareas que los medios de comunicación de masas habrían de cumplir en los sistemas políticos estructurados en términos de Estado de derechos» (p. 459) y que tienen por cometido normativo la creación una plataforma informativa capaz de ofrecer objetividad, esto es, variados puntos de vista, de ser educativa, de ser sensible en la captación de problemas claves que necesitan ser conocidos, de forzar a la responsabilidad de los servidores públicos y de promover el respeto por la audiencia. Todas estas tareas no son más que principios promotores de una formación equilibrada de la opinión pública, que entiende a los medios como canales de transmisión de esa opinión y no como fuente sesgada o mecanismo para el control de la misma. Pero a la obvia descripción pesimista de las ciencias sociales sobre el apabullante poder social de los medios y la incapacidad de ese público para hacerse cargo de ellos, Habermas responde...

> ... esta estimación sólo se refiere a un *espacio público en estado de reposo*. En los instantes de movilización empiezan a vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición. Pues entonces cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y le sistema político. (p. 460)

En esta conexión y sistematización conceptual de las categorías «espacio público-político» y «sociedad civil», Habermas no se une a las ensoñaciones de una transformación social que de una vez por todas haga coincidir idealidad y facticidad, como en la filosofía del sujeto de corte hegeliano en la que se disuelve «... el hecho de la razón en su mera facticidad» (Habermas, 1996, p. 120). Antes bien procede con cautela y posibilidades más certeras, separado de esos sueños utópicos y «revolucionarios» que quisieran una sociedad idealizada pero efectivamente operante. No ve ya posible, al menos dentro de lo que resulta hoy expectable a lo largo de nuestra historia, una democracia radical y «anárquica» sino antes bien una democracia, ciertamente con mayor protagonismo desde las bases sociales de la sociedad civil, pero dinamizada a través de una división social del trabajo político: por un lado, la ciudadanía especializada en fines *intelectualizadores:* captación, tratamiento racional y posicionamiento público de temas de interés social y, de otro lado, un establecimiento político institucionalizado especializado en *toma decisiones vinculantes*, restringidas y encausadas por los resultados públicos arrojados por el espacio político de opinión. En suma, Habermas quiere conectar de forma cautelosa el poder

espontáneo, autónomo e inatrapable de una acción comunicativa auto-regida a sus anchas, esto es, el poder comunicativo, con un poder administrativo sistematizado y con tendencia a encapsularse en su propia lógica. Es como unir agua y aceite, pero la clave para él está, como hemos sostenido, en el poder transmisor y conector del derecho...

> ... el derecho es un medio a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco que nos resultan conocidas por las interacciones simples y por las relaciones cuasi naturales de solidaridad, pueden transferirse de forma abstracta, pero vinculante, a los ámbitos complejos y crecientemente anónimos de una sociedad funcionalmente diferenciada. (p. 396)

Para el Habermas de *Faktizität und Geltung,* el «sistema político» es un conglomerado de instituciones, grupos sociales y procesos de discusión no reducibles al Estado con sus instituciones clásicas: Legislativo, Ejecutivo y Judicial. Para aclarar este concepto, nuestro autor se vale de las descripciones sociológicas que al respecto ofrece Bernhard Peters y que, a nuestro entender, representa un punto clave en la arquitectónica de su teoría política: el «sistema político» vendría compuesto por un *centro,* constituido a su vez por las instituciones clásicas ya mencionadas, y *dos periferias*, una interna y otra externa. La *periferia interna* la compondrían instituciones no directamente estatales con capacidad de autodeterminación, pero que poseen funciones de competencia estatal en ellas delegadas. Por último estaría la *periferia externa* compuesta por grupos de interés e instituciones de diversa índole, todos con el fin central de, por un lado, «proveer» contenidos temáticos relativamente elaborados en la opinión pública-política y, por otro, «consumir» los *outputs* provenientes del Estado o de la periferia interna, como son por ejemplo los beneficios socioeconómicos y otras prebendas. Por último habría que agregar, en los márgenes de esta composición, a las familias y espacios de la vida privada, no ya como parte del sistema político propiamente tal, sino como su frontera última y obligada.

Describamos más en detalle este conglomerado siguiendo la exposición, de tono crítico, de Hugh Baxter (2011). El *centro* de este sistema, como ya hemos dicho, está constituido por los tres Poderes Públicos clásicos, pero también por los «cuerpos parlamentarios» que en sentido amplio 'incluye' la competencia entre partidos políticos y los procesos eleccionarios. La Administración Pública, esto es, el Gobierno Ejecutivo y las instituciones directamente dependientes de él, suelen ser el núcleo del sistema político, pero acá, Habermas está pensando en una estructura poliárquica en el centro mismo, formada por tres ramas con poderes autónomos más o menos contrapuestos. Lo llamativo para Baxter es que incluya en el sistema 'político' a la Administración de justicia y

no en otro sistema aparte: el sistema legal (Baxter, p. 156). Pero la respuesta la da el autor norteamericano de forma inmediata: este poder también está organizado políticamente. Aunque podríamos agregar que Habermas no ve al derecho como un sistema propiamente tal, sino como una correa de transmisión, a su vez rígida y versátil, que permite conectar de forma abstracta sistema y mundo de la vida. Y justo es lo que pasa con la Administración de justica: las leyes cardinales son también en esencia público-políticas, y su aplicación jurídicamente correcta contribuye a la estabilidad y legitimidad de todo el sistema político. De hecho, todo el núcleo poliárquico del sistema conecta con el mundo de la vida toda vez que también en él es inevitable la presencia de espacios de formación de la opinión y la voluntad política. Como nos recuerda Baxter: «The different branches of government represented in the political system's center, Habermas claims, have access to different kinds of reasons and are permitted different sorts of discourse.» (p. 157)

En la *periferia interna*, Habermas incluye una serie de instituciones y otros elementos. Entre estos: universidades, sistemas de seguridad social, representaciones estamentales, cámaras de comercio, sociedades benéficas y fundaciones (Habermas, 1999b, p. 435). A este respecto, Baxter hace la siguiente interesante observación...

> This assemblage of groups is an odd collection. Public insurance systems would seem more naturally to fit into the state administration, particularly given Habermas's prior treatment of welfare bureaucracies as power-wielding, "lifeworld-colonizing" arms of estate apparatus. Further, whether universities should be seen as exercising powers "delegated by the state" would seem to depend on whether they are public or private institutions… the "inner periphery" thus seems to consist mostly in institutions and associations that perform quasi-state functions without exercising official estate decision-making power. (Baxter, 2011, p. 158)

En espacio de la *periferia externa* nos encontramos con la llamativa distinción de consumidores y proveedores. Y Baxter nos aclara...

> By "costumers", Habermas means various organizations, such as "business associations, labor unions, [and] interest groups", which are linked in a network of ongoing communication with "public agencies"… They are "costumers" in the sense that their encounters with the political system are directed primarily toward obtaining government largesse and favors for their clients. (p. 158)

Los proveedores tienen un interés menos económico y más ideológico (*Ibídem*)...

> These groups include: (1) "organizations representing clearly defined group of interests"; (2) associations with "goals recognizably defined by party politics"; (3) "cultural establishments" (such as "academics, writers' associations, and 'radical professionals'"); and (4) "public-interest groups" (for example, environmentalist groups and animal-protection associations but also "churches or charitable organizations"). (*Ibídem*)

Habermas mismo nos explica con claridad las funciones de estos grupos de la periferia externa. Son «... asociaciones formadoras de opinión, especializadas en suscitar temas y en hacer contribuciones a ellos, y en general en ejercer influencia pública.» (Habermas, 1999b, p. 436). Y en otra cita que nos recuerda Baxter, son...

> ... grupos y asociaciones que frente a los parlamentos y administraciones, y también a través de la vía que representa la administración de justicia, traen a lenguaje problemas sociales, plantean exigencias políticas, articulan intereses o necesidades y ejercen influencia sobre la formulación de los proyectos de ley o sobre la formulación de las distintas políticas. (p. 435)

Por último, hay que aclarar con Habermas que la frontera entre ambos grupos, consumidores y proveedores, no es clara, por cuanto estos grupos pueden ejercer ambos papeles. Por otro lado, todas estas piezas componentes del sistema político conforman también la arena de ese espacio discursivo que Habermas ha denominado espacio público-político. Si la palabra «espacio» es usada por Habermas no sólo metafóricamente, entonces, este conjunto de instituciones y grupos físicamente localizados, que se reúnen en salones, foros, iglesias, y hasta al aire libre de ciudades y campos, son justo «espacios públicos» en los que nace y se disemina la opinión pública política.

Aunque estos grupos, junto a los medios electrónicos, radiales, prensa y editoriales, son los encargados de la diseminación de la opinión, no sólo nace en esos escenarios, y no fundamentalmente al parecer. Habermas reserva a la sociedad civil el lugar de la esfera privada del mundo de la vida, que dada su sensibilidad es lugar privilegiado del nacimiento de estos temas y debates. Pero como es la misma sociedad civil la que conforma las instituciones que hemos descrito en la *periferia externa*, en el papel especializado de trabajador, empresario, eclesiástico, etc. y dado que estos escenarios mantienen en muchos casos una conexión directa con el mundo de la vida, también se mantienen sensibles a la captación de temas de interés general, y eventualmente nacen allí. Por lo que el origen de debates y temas es en realidad muy variado, aunque con un elemento común: su conexión directa con el mundo de la vida. Sin embargo, a pesar de este origen de nacimiento y su recorrido por el espacio público-político, ello

no significa que entren en los espacios políticos de las instituciones formales del Estado, centro del sistema. Es este sentido, Habermas registra tres modelos posibles que describen el origen de la iniciativa de temas a discutir y la dirección que se les pueda imprimir, y que terminan por traspasar las fronteras de la política del escenario informal para ubicarse en la orden del día del escenario formal: «inside access model», «mobilization model» y «outside initiative model»...

> En el primer caso la iniciativa parte de quienes ocupan cargos públicos o de líderes políticos; y el tema da vueltas hasta que se lo trata formalmente dentro del sistema político, sea con exclusión del espacio de la opinión pública política, sea sin influencia reconocible de él. En el segundo caso la iniciativa parte de nuevo del sistema político; pero los agentes de éste tienen que movilizar el espacio de la opinión pública porque necesitan el apoyo de partes relevantes del público, sea para conseguir un tratamiento formal, sea para imponer la implementación de un programa decidido. Sólo en el tercer caso tienen la iniciativa fuerzas externas al sistema político, las cuales con la ayuda de una opinión pública movilizada, es decir, de la presión de la opinión pública, obligan a que se aborden y se trate formalmente el tema... (p. 461)

El sistema político (y usamos acá «sistema» en sentido amplio, como también la usa Habermas manteniendo una ambigüedad que redunda a su favor) es un sistema intrincado, que tiende a cerrarse sobre sí mismo, auto-poiéticamente, y actuar según lo describen las teorías de sistemas: determinado por las fuerzas externas de los poderes fácticos y los saberes especializados inaccesibles al lego. Quizás a ello contribuyen las rutinas de las instituciones políticas de las que Habermas es consciente: la Asamblea Legislativa produce leyes que son habitualmente debatidas y aprobadas en la cámaras sin mayores aspavientos y sin la participación de la audiencia que representa el espacio público-político informal de ciudadanos a lo largo y ancho de la sociedad de que se trate, la Administración ejecuta planes, emite resoluciones y especifica leyes en normativas sin mayores contratiempos y, finalmente, la Administración de Justicia resuelve casos y pronuncia sentencias todo dentro de canales jurídicos constitucionales esperados. Esto es, el sistema político institucional y formal, el centro y su periferia interna, simplemente tiende a regularizar sus acciones y mantenerse dentro de su propia lógica creadora de leyes, ejecutora de planes y administradora de justicia, al menos en los países de tradición liberal. Esto ya lo expresaba Habermas (1999b) siguiendo una propuesta de teoría de sistemas de Claus Offe en la que éste diferenciaba entre «estructura» y «procesos» de la Administración pública. Ejemplos procesos de procesos son los de «... dirimir conflictos y formar consensos, adoptar decisiones, implementar medidas, etc.» (Habermas, 1999b, p. 110), procesos éstos que

pueden dar la impresión de un trabajo abierto a nuevas experiencias y expectativas. Pero si nos fijamos en la «estructura» de la Administración, la percepción puede ser distinta...

> Offe concibe esa «estructura» como un haz de reglas de selección sedimentadas que determinan de antemano lo que ha de reconocerse como materia de regulación, lo que ha de tematizarse, lo que ha de regularse públicamente, así cómo las prioridades con que ha de hacerse esto último, y los canales a utilizar, etc. Los modelos de acción administrativa estables en el tiempo, sean de favorecimiento o de entorpecimiento... pueden explicarse con ayuda de reglas de selección que deciden de antemano acerca de los problemas, temas, argumentos e intereses que deben tomarse en cuenta o bien suprimirse. (*Ibídem*)

Aunque con variados canales para su apertura y conexión con el mundo de la vida, esta tendencia sistémica, más o menos inevitable aunque no por ello indeseable *per se*, puede convertirse en un obstáculo para el ciudadano mismo en la medida en que estas rutinas terminan independizándose de sus opiniones y posturas debatidas y adquiridas en el espacio público-político. En esos momentos, en los que el sistema político nuclear se ha autonomizado y encapsulado, y es sordo a reclamos y asentadas opiniones, a temas y debates nacidos en su periferia externa y en el mundo de la vida privada, pero también en su interior, suelen surgir o manifestarse con mayor ímpetu también contra-tendencias de movimientos sociales que fuerzan a abrir el encapsulamiento autista del sistema nuclear; un ejemplo extremo lo constituyen las acciones espectaculares de movimientos ecologistas como Greenpeace. Pero este encapsulamiento puede aún ir a más, abarcando al sistema político en toda su extensión, esto es, no sólo a las instituciones formales del Estado sino a las instituciones y grupos que dan vida al espacio público-político informal, su periferia externa. En ese caso, el último reducto de acción, una acción que aún se mantiene dentro de causes «civiles», lo constituye la *desobediencia civil*. La palabra «civil» acá guarda aún connotaciones normativas y de legitimidad. Pues, así como un proceso de negociación necesita ser legitimado previamente, en sentido inverso, un acto de desobediencia civil es una «coerción legitimatoria», no busca *su* legitimación propiamente, sino que más bien es «... una coerción que empuja a plantear cuestiones de legitimidad.» (p. 464) Los actos de desobediencia civil...

> ... quedan sometidos de inmediato a una alta coerción en lo tocante a la necesidad de dar explicaciones y justificaciones. Estos actos de transgresión simbólica de las reglas, exenta de violencia, se entienden como expresión de la protesta contra decisiones vinculantes que, según entienden los actores, pese a haberse tomado legalmente, son ilegítimas a la luz de los principios constitucionales vigentes. (*Ibídem*)

Todos estos tipos de reclamos y protestas, desde las acciones partidistas pero legales de presencia en las calles, foros, etc., pasando por acciones espectaculares más o menos enmarcadas dentro de los resquicios que permite la legalidad, hasta los actos de desobediencia civil, tienen en común, por un lado, el reconocimiento del Estado como ente encargado de tomar las decisiones vinculantes en nombre de la sociedad en su conjunto, pero, por otro lado, el esfuerzo por que estas decisiones mantengan una conexión estrecha con el espacio público formador de opiniones políticas, a la vez que exigen de éste la idealidad de una mayor amplitud discursiva, de debate libre y sin trabas internas y externas.

Con este breve recorrido que hemos hecho por los capítulos VII y VIII de *Facticidad y Validez* hemos querido hacer creíble nuestra tesis interpretativa sobre cómo este texto mantiene una continuidad, y discurre fundamentalmente por ella, con una vieja tesis habermasiana desarrollada ahora para el caso del ámbito político: la compleja conexión interna entre sistema y mundo de la vida. Esto es, el modelo habermasiano de *Circulación del Poder* en las sociedades democráticas de Estado de derecho. Y debió quedar claro también que esta circulación sólo se logra a través de una correa de transmisión especializada en transferir poder comunicativo al núcleo del poder político. Pero si el derecho es el canal comunicativo formal que posibilita todo esto, es menester estudiar cómo no deviene un sistema con tendencias a autonomizarse, esto es, a convertirse en un sistema autopoíetico más. Habermas tiene que enfrentar preguntas como estas: ¿Por qué el sistema jurídico tendría que privilegiar la perspectiva interna de los agentes y, sin embargo, dar igualmente cabida a su perspectiva externa, y cómo lo haría? ¿Por qué ha de guardar con el sistema político una relación interna que, sin embargo, propicia conexiones con el mundo de la vida de los individuos comunicativamente socializados? Estas cuestiones son las tratadas en los capítulos III y IV, que ahora pasaremos a exponer.

VII. *El «derecho» y su relación con los Derechos Fundamentales, el Principio de Soberanía Popular y la institucionalización jurídica del Sistema Político, en Factizität und Geltung*.

Para Habermas, el derecho emanado de las entidades políticas del Estado, y con ello el Estado mismo, ha estado siempre en conexión con la necesidad de su legitimación. Ciertamente, es pensable un derecho simplemente «puesto». Y podríamos pensar que su necesidad de legitimación es una exigencia puramente *externa*. Kant mismo aceptaba esta posibilidad cundo

aseguraba que «Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera de la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso.» (Kant, 1994, p. 38) También se desprende de una clasificación «pensable» del derecho en la que registraba la posibilidad, en la «relación subjetiva de los obligantes y los obligados», de un derecho entre criaturas desiguales, como sucedería en el caso extremo de Dios, que sólo poseería derechos y ningún deber respecto a los hombres, y éstos sólo deberes para con Él y ningún derecho (p. 52). Desigualdades parecidas se darían entre el hombre y criaturas irracionales, pero en este caso éstas no podrían obligar ni ser obligadas jurídicamente, por lo que carecerían de deberes y derechos y, finalmente, del hombre con criaturas racionales con deberes y ningún derecho, como los hombres sin personalidad, o sea, siervos y esclavos (*Ibídem*). Pero más allá de todo esto, a lo que cabe, claro está, una legitimidad condicionada por hechos históricos más que por relaciones conceptuales y racionales, si se trata de un derecho entre iguales, entre seres racionales y por ello auto-legisladores, todo cambia dramáticamente, como lo constata el esquema conceptual que pone en conexión racional los principios éticos y jurídicos desarrollados en la parte dedicada a la doctrina del derecho de la obra citada del gran filósofo alemán.

Y análoga a ésta es claramente la intuición que desarrolla Habermas: desde las estructuras mismas de la comunicación lingüística y la individuación vía socialización que ello implica, esto es, desde el reconocimiento intersubjetivo de una individualidad responsable y cooperativa y desde su capacidad autónoma de acción, ambos presupuestos pragmáticos comunicativos inscritos en, y exigidos por, estas mismas estructuras, no se puede sino pensar el derecho como un mecanismo para la coordinación de la acción entre personas con capacidad auto-legislativa, en otras palabras, no se puede pensar en un derecho destinado a estas personas que no se pueda entender como el resultado de su propia legislación y con el objetivo de armonizar cooperativamente sus arbitrios, o libertades meramente subjetivas, y sus libertades políticas. En estas pocas palabras estamos exponiendo las tesis centrales de Habermas, ya presentes en Kant a pesar de Habermas, de la necesidad de considerar las parejas conceptuales que representan los derechos subjetivos y objetivos, o libertades política y libertad de arbitrio, al igual que los Derechos del Hombre y el Principio de Soberanía Popular y, por último, Estado y derecho positivo, como hechos todos co-originarios.

Si bien el derecho permite la estructuración de ámbitos de acción favoreciendo su cualidad sistémica, esta estructuración ha de depender también de que ese instrumento sea reconocido como tal, esto es, con la doble faceta que les es característica. Por un lado, como un instrumento puesto por el hombre siguiendo principios generales que cuidan de la igualdad debida a todos los hombres, y en este sentido permite la actitud interna o realizativa de la relación lingüística mutua, y, por otro lado, como un componente más de las condiciones empíricas que se nos presentan o que tomamos como un ingrediente fáctico de nuestras decisiones estratégicas. Es menester, pues, desarrollar y hacer visible los aspectos que dan cuenta de lo primero, si es que el derecho ha de quedar anclado en el mundo de la vida, en otras palabras, si es que ha de serle esencial los problemas de *legitimación*. Por lo que Habermas adopta en sus explicaciones de los capítulos III y IV de *Faktizität und Geltung* la actitud del teórico involucrado.

Que el derecho quede vinculado de forma esencial con aspectos de legitimidad es algo de lo que incluso se puede dar cuenta desde los predios de la historia antropológica y social (Habermas, 1991). Pero desde el punto de vista puramente conceptual, Habermas parte en gran medida de las teorías políticas y jurídicas de Kant y Rousseau. La legitimidad del derecho se logra si es posible establecer una conexión interna entre él y el *Principio de Soberanía Popular*, esto es, si expresa en el propio desarrollo de su concepto la noción de una voluntad unificada de todos los que componen un cierto Estado. Esta conexión la logra Kant en su andamiaje especulativo, de acuerdo con Habermas, habiendo conectar internamente el *Principio Universal del Derecho* con el *Principio Moral* y lo que Habermas denominará el *Principio Democrático*, que no es más que la expresión jurídica del Principio de Soberanía Popular. El Principio Universal del Derecho sería el mediador entre el Principio Moral y el Principio Democrático.

Recordemos que el *Principio Universal del Derecho* reza: «Una acción es *conforme a derecho (recht)*, cuando permite, o cuya su máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.» (Kant, 1994, p. 39) Por otro lado, el Principio Moral no es más que el *Imperativo Categórico* bien conocido de Kant. Este sería un imperativo de acción cuya aplicación está en manos de, y es exigida moralmente a, todos los individuos racionales, pero el Principio Universal del Derecho es un imperativo sólo para el legislador político, que es el autorizado constitucionalmente a su aplicación, una vez que hemos decidido conformar el Estado a través del proceso constituyente que representa el Contrato

Social, como lo describen las teorías iusnaturalistas de las que es parte Kant. Claro que también sería aplicable con fines intelectuales y eventualmente críticos por el ciudadano y hombre común como principio de reconocimiento de los Derechos Universales del Hombre. En cualquier caso ambos, tanto el Principio Universal del Derecho como el Imperativo Categórico, serían principios formales *a priori* de la razón pura. Y, dicho sea de paso, Kant se atendría, de acuerdo con Habermas, a la representación platónica de los dos mundos en su división categorial de mundo nouménico y fenoménico, de manera que el Principio Universal del Derecho es la expresión en la tierra del Principio Moral de seres inteligibles (Habermas, 1998b, p. 171). Pero más allá de esta discutible interpretación (Maus, 2002; y también Nino, 1997), a Habermas le interesa la forma en como conectan con el Principio Democrático. Según percibe en la construcción kantiana, el Principio Universal del Derecho sería el mediador entre el Principio Moral y el Democrático. En realidad, ya en el Principio Moral habría una apelación directa a la voluntad popular pues se trata de lo que un ser racional *pueda querer* como representante *universal* de su especie. En todo caso, Habermas cree que...

> La falta de claridad acerca de la relación de estos tres principios deriva a mi juicio de que tanto en Kant como en Rousseau se da una *relación de competencia*, no confesada, entre los *derechos del hombre* fundamentados en términos morales y el *principio de soberanía popular*. (Habermas, 1998b, p. 159)

Al parecer, en Kant los Derechos del Hombre en su sentido más universal vendrían fundamentados *a priori* como consecuencia de la aplicación del Imperativo Categórico a máximas que una vez universalizadas tienen por objetivo resguardar la dignidad humana de seres inteligibles pertenecientes al «Reino de los Fines». Estos derechos son los que se desarrollan a partir del único derecho innato en el hombre: la libertad; y son derechos atinentes, primero, a la posibilidad de coaccionar a aquellos que a su vez nos pueden coaccionar en los mismos términos, lo cual significa el derecho que tiene cada individuo a ser él mismo su propio dueño, segundo, derechos relativos a la protección de la integridad moral del hombre y, por último, referidos a la protección de la relación privada entre los hombres (Kant, 1994, p. 48); en realidad, estas tres categorías de derechos son, en cierta forma, ellas mismas derechos. Visto así, la relación entre los Derechos del Hombre y el Soberanía Popular (o, más exactamente, su expresión jurídica: el Principio Democrático) vendría mediado por el Principio Universal del Derecho. Y estos Derechos el Hombre, dado que vienen fundados *a priori,* impondrían de entrada restricciones

inexcusables al ejercicio de la Soberanía Popular, encargada solamente de desarrollar estos derechos o establecer otros nuevos sin contradecirlos. A esta forma de entender la relación entre Derechos del Hombre y Soberanía Popular Habermas la denomina «Liberal», distinta a la de Rousseau que denominará «Republicana» por la cercanía de ambas con la tradición política contemporánea de EEUU.

En Rousseau no está presente la división metafísica kantiana, de manera que en su arquitectónica hay una conexión más estrecha entre Derechos del Hombre y Soberanía Popular…

> Como la voluntad soberana del pueblo sólo puede manifestarse y expresarse en el lenguaje que representan las leyes generales y abstractas, por su propia naturaleza lleva *inscrito* en sí ese derecho a iguales libertades subjetivas que Kant hace *preceder* a la formación de la voluntad política como un derecho del hombre, moralmente fundado. De ahí que en Rousseau el ejercicio de la autonomía política ya no quede bajo la reserva de derechos innatos; el contenido normativo de los derechos del hombre penetra más bien en (y forma parte de) el modo de ejercitación de la soberanía popular. (Habermas, 1998b, p. 166)

Pero esta idea, que a Habermas le parece más convincente que la conexión kantiana de esas categorías, resulta interpretada por Rousseau en términos de una eticidad concreta...

> Rousseau da a la idea de autolegislación una interpretación *ética* más bien que *moral* (en el sentido en que venimos empleando estos términos) y entiende la autonomía como la realización de la forma de vida de un pueblo concreto, conscientemente asumida. (p. 167)

Si en el caso de Kant la Soberanía Popular queda encorsetada por el armazón de varillas restrictivas que son los Derechos del Hombre, en Rousseau los Derechos del Hombre terminan siendo la confección de una Soberanía Popular desentendida de bocetos restrictivos *a priori*. Pero, si ambas propuestas no resultan correctas, ¿qué podría superarlas? Habermas cree aún en una tercera posibilidad: la co-originalidad. Los Derechos del Hombre y el Principio de Soberanía Popular se presuponen mutuamente. Como decía Habermas en el contexto de su crítica a Kant: «... el principio del derecho no constituye un eslabón intermedio entre el principio moral y el principio democrático, sino sólo el reverso del principio democrático mismo.» (p. 159) Pasa lo mismo con Derechos del Hombre y Soberanía Popular: uno es el reverso del otro. Podríamos pensar de entrada que se trata de una propuesta contradictoria o por lo menos osada, pero, después de todo, resulta también sensatamente correcta. Si los Derechos del Hombre son previos a toda discusión, entonces ya no se podría discutir su pertinencia, lo cual sería extraño si han de ser derechos de una criatura racional auto-legisladora, esto es, que somete a examen racional todo

derecho. Y si son también siempre objetos a discutir, vale la pregunta de si no tienen que ser ya en parte presupuestos respetados, por lo menos en lo que respecta al ámbito de la discusión y a los términos, e incluso condiciones externas, que hacen factible la discusión. Otra posibilidad es pensar que se trata de derechos «formales», esto es, que no tienen aún definido un «contenido», igual como sucede a las fórmulas sintácticas vacías de la lógica que están a la espera de ser «saturadas» y formar un modelo semántico concreto. Y, entonces, sólo se discutiría el contenido de los derechos pero no el rango categorial de los mismos. Esta salida parece acercar las propuestas de Rousseau y Kant, pues en Rousseau sólo se discutirían los contenidos y en Kant sólo se respetarían *a priori* las formas, pero en el fondo podría tener los mismos problemas ya analizados. Porque aún siendo derechos formales habría que ver si en efecto representan las categorías requeridas, o si son puramente formales o prejuzgan ya el contenido, etc. Pero, nuevamente, surge la pregunta de si acaso es posible llevar a cabo una discusión incluso de este tipo sin tener previamente determinadas, tan sólo sea formalmente, las reglas (derechos) que permiten la efectiva realización del debate.

Estos, y otros atolladeros parecidos, nos los presenta Habermas en su discusión sobre la inexcusabilidad de los presupuestos pragmático-trascendentales de todo discurso (Habermas, 1996). Pero hay aún un problema adicional. Para Habermas, los presupuestos pragmáticos-trascendentales de toda discusión no tienen por qué trasladarse sin más como formas de reglas a ámbitos de otra índole, esto es, no estrictamente discursivos (*Ibídem*). Por lo que su validez para esos terrenos y las posibles condiciones para su puesta en práctica requieren aún discusión. Si ahora volvemos a completar el círculo en que hemos estado girando, habría que decir nuevamente que incluso el ámbito interno de la discusión necesita derechos «externos» reconocidos que posibiliten su conformación, dado el tipo de criaturas que somos. La conclusión parece, en definitiva, abonar el terreno de Habermas: ambos, Derechos del Hombre y Soberanía Popular, resultan co-originarios, aunque, para ser más estrictos, sólo en su «formalidad».

Al igual que la co-originalidad de estas dos categorías, también sucede lo propio con las de libertad de arbitrio y libertad política. La libertad política, entendida como la libertad de posicionarnos con un «sí» o con un «no» ante emisiones lingüísticas con pretensiones de validez, esto es, la libertad comunicativa, en el espacio de la discusión de normas e intereses que afectan a la sociedad en general, o sea, en el espacio público-político y, sobre todo, en los recintos de las

instituciones formales del Estado y periferia interna, en definitiva, la libertad para discutir asuntos públicos, es co-originaria con la libertad de hacer un uso a discreción de nuestra capacidad de acción y pensamiento, según nos «venga en ganas», dentro de esferas legitimadas para ello, o esferas estas de la vida privada.

Las esferas modernas de la vida privada y la vida pública son dos modalidades de la vida ciudadana que nos resultan *hoy* insuperables. Hobbes había hecho preceder a todo derecho o, más bien, a toda obligación jurídica, un derecho salvaje de libertad, la libertad de hacer uso de nuestras capacidades racionales y cognitivas, y ser nuestros propios jueces, en todo aquello que respecta a los medios para evitar una muerte violenta o procurarnos el fin del mantenimiento de nuestra existencia. Pero esta salida teórica más bien choca con los datos históricos antropológicos que apuntan en la dirección contraria: la de una libertad en ese sentido muy restringida y, al contrario, la presencia de una libertad de interpretación privilegio, aunque no sin restricciones culturales, de ciertas personas en roles centrales de las tribus que conforman las sociedades arcaicas: jueces, sacerdotes o intérpretes del derecho sagrado, caciques, curanderos, etc. Esta libertad sin límites, más bien presente en una etapa muy posterior de la humanidad, obedecía más a un recurso teórico interpretativo *ad hoc* de lo que pasaría en una sociedad como la nuestra, mucho menos anclada en la tradición de un *ethos* que fuerce los comportamientos según pautas más o menos ritualistas, obedecía más a una interpretación *ad hoc* de la historia social universal, centrada en los momentos de guerra entre grupos rivales de ciertas civilizaciones, pero desconociendo que estas guerras también se pudieran regir las más de las veces por una *lógica* propia sociocultural y no por la pura ausencia de reglas, obedecía, pues, más a interpretaciones iusnaturalistas *ad hoc* que a un recurso teórico que pudiera fundamentarse tanto conceptual como históricamente y, por eso, menos sujeto a la crítica científico-social.

En el caso de Kant, que no se escapa a estas mismas críticas, la respuesta respecto de si la libertad de arbitrio es anterior o no a la libertad política (o, en su caso, a la autonomía «moral», en el sentido en que usa este término en su obra aquí citada) es más bien ambigua. La razón práctica tiene por ámbito la facultad de desear del hombre, esto es, «... la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones.» (Kant, 1994, p. 13) El albedrío sería «la facultad de desear según conceptos» (p. 16). Pero, en la medida en que el agente es consciente de su capacidad para «producir el objeto» (*Ibídem*) de su representación,

esto es, en la medida en que posee la experiencia de su capacidad para llevar a cabo determinadas acciones con éxito, este albedrío se convierte en arbitrio. La voluntad, en cambio, es la razón práctica misma, pues ésta se refiere al *fundamento* de determinación del arbitrio a la acción, esto es, a las máximas de las acciones, y no al arbitrio mismo, que está referido a la *acción* más que a su fundamento. La voluntad así definida no es libre ni no libre (p. 33). Sólo se debe llamar libre al arbitrio en la medida en que «... puede ser determinado por la *razón pura*...» (p. 16)...

> La *libertad* de arbitrio es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. (p. 17)

Así, pues, Kant denomina en este texto libertad de arbitrio aproximadamente a lo que nosotros estamos denominando libertad política, y a lo que él en sus obras anteriores denominaba simplemente «autonomía». El arbitrio, o capacidad de desear según conceptos y con conciencia de la capacidad de producir el objeto, pudiera estar determinado sólo por resortes sensibles y en este sentido se acercaría al concepto que nosotros estamos usando de libertad de arbitrio. Esto originaría la impresión de que en el hombre es posible una liberta de arbitrio (en nuestro sentido) anterior a la libertad política o, en terminología kantiana, a la voluntad. Lo que lo colocaría cercano a Hobbes. Sin embargo, recordemos que se trata de un arbitrio que Kant ha definido a través de su concepto de albedrío, esto es, la facultad de desear *según conceptos;* y si a ello agregamos el hecho ya apuntado de que el arbitrio (kantiano) supone la *conciencia* de ser capaz de producir el objeto, lo que pareciera referirse a la capacidad de distanciarnos de nosotros mismos y evaluarnos, entonces se trataría de un arbitrio influenciable por definición por la voluntad. Y, si es así, el arbitrio kantiano no puede definirse sin suponer de entrada la razón práctica. O, en nuestra terminología, la libertad de arbitrio tendría que venir relacionada internamente con la libertad política. Esto da indicios para una co-originalidad de ambos conceptos. Pero es una interpretación más bien especulativa, pues aún queda la posibilidad de que el arbitrio sensiblemente determinado obedezca a una razón instrumentalizada que requeriría conceptos y autoconciencia de su capacidad. En realidad, podríamos seguir afinando más los razonamientos para tratar de atrapar la postura del conspicuo filósofo alemán, pero quizás sólo ganaríamos dar vueltas especulativas en círculos, y la verdad es que Kant no se muestra claro ni parece atento a este problema.

En el caso de nuestro autor central, la co-originalidad de estos dos tipos de libertades es expresa, aunque también pudiéramos reclamarle mayor claridad. Partiendo de su énfasis en la teoría del discurso y de las competencias psicológicas que ello implica, amalgamaremos algunas razones usadas por él y que, en efecto, apuntan a la demostración analítica del lazo de co-originalidad inherente a esos conceptos. Por un lado, una vida racional a la que sólo le es posible la libertad política es una posibilidad conceptual, pero no una vida humana tal como la conocemos. En este sentido quizás sea asimilable a la idea moral de la voluntad santa que suele referir Kant. Por otro lado, una vida que sólo conoce la libertad de arbitrio es una vida de fines no examinados, sin sentido de la moral, que pone la razón al servicio de sus instintos. Es también una vida humana difícil de imaginar más allá de un experimento mental muy idealizado. Si la vida del hombre es humana porque posee lenguaje, un lenguaje suficientemente desarrollado como para permitir las diferenciaciones básicas de mundos y tipos de validez, que aunque permanezcan mezcladas están presentes, tan sólo sea intuitivamente, entonces no podemos imaginar sino un ser humano provisto de razón para evaluar sus acciones tanto moralmente como estratégicamente. Esto se debe a la fuerza socializadora y a la vez individualizadora del lenguaje. En tanto individuos, el lenguaje nos permite distanciarnos de nosotros mismos, adoptar las perspectivas de los otros, y analizar nuestros propios deseos animales y culturales desde distintos puntos de vista. También podemos hacer lo propio respecto de los deseos de los otros. Esta capacidad de distanciamiento y juegos de perspectivas con tendencia universalista lleva inscrita la capacidad racional de examen moral, la libertad política, pero también la libertad de arbitrio de un individuo, por ser individuo, por caer en la cuenta de que tiene necesidades y adopta fines que requiere satisfacer.

Así, pues, cuando Habermas habla de co-originalidad de las libertades de arbitrio y política, podemos rastrear sus argumentos hasta la teoría de la acción comunicativa, en la que el lenguaje juega un papel a la vez socializador e individualizador. Y ahí está el núcleo de la co-originalidad. Pues como la estructura, sobre todo pragmática, del lenguaje es, para Habermas, el único canal de, si no ya propiamente, la razón conscientemente examinadora y fundante, esa razón así adquirida nos exige simultáneamente dos perspectivas íntimamente entrelazadas: la de evaluación de mis intereses como individuo que adopta fines egoístas y la de mis intereses como ser social o político.

Pero ahora entra en juego develar cómo funciona sobre todo esa libertad política, o cómo ella queda internamente estructurada en el escenario formalizado de la política democrática de un Estado de derecho. En principio, esa libertad se puede ejercer espontáneamente en el espacio público-político informal o periferia externa del sistema político, y es protegida por diversos derechos. Pero también es ejercida en la periferia interna y en el centro del poder político estatal. Sólo que acá, aun cuando tiene las mismas características en lo tocante a ser una libertad que sólo puede ejercerse con responsabilidad argumentativa, esto es, asumiendo con seriedad los presupuestos cuasi-trascendentales de todo discurso, está externamente reglamentada por normas jurídicas procedimentales que la someten a presión debido a la necesidad de que ella desemboque en resoluciones políticas recogidas a su vez jurídicamente.

Cónsono con su propuesta de co-originalidad, Habermas tiene que hacer depender de un solo origen, aunque sólo formalmente hablando, los diferentes discursos que son posibles y necesarios en las esferas de la política estatal. No se trata de una fuente *a priori* o de una idea en el reino inteligible que como un tribunal supremo somete a escrutinio todos los discursos, sino de un principio de acción lingüística muy general y formal, que sin prejuzgar aún los contenidos puede adoptar diferentes modalidades dependiendo de los discursos de que se trate...

> Este principio, al igual que el propio nivel postconvencional de fundamentación, en el que la eticidad sustancial se desmorona en sus componentes, tiene, ciertamente, un contenido normativo, pues expresa el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos. Pero se mueve a un nivel de abstracción que, pese a ese contenido normativo, es todavía neutral frente a la moral y el derecho; pues se refiere a normas de acción en general:
>
> D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales. (Habermas, 1998b, p. 172)

Así pues, Habermas con este movimiento entiende haber recogido un principio sumamente neutral que sin dejar de ser normativamente prescriptivo no prejuzga los contenidos de lo que denomina discursos *morales*, *éticos* y *pragmáticos* o, cercano a la jerga kantiana, no prejuzga aún contenidos normativos referentes directa o indirectamente a imperativos morales, pragmáticos (o pertenecientes al bienestar) y técnicos (o pertenecientes al arte) (Kant, 1996, p. 86). Este principio sólo se atiene a una normatividad muy general y abstracta: la exigencia de imparcialidad en el trato de estos contenidos y, como sabemos, la imparcialidad no es suficiente para determinar la justicia o correctitud de una norma (Para más detalles, Kettner, 2002, pp. 201-

218). Este principio sirve, aunque no exclusivamente, a la institucionalización de esos discursos. En efecto...

> ... el principio moral sólo resulta de una especificación del principio general de discurso para aquellas normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos. El principio democrático resulta de una correspondiente especificación de 'D' o «principio de discurso» para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no sólo con ayuda de razones morales... En el caso de cuestiones morales la humanidad, o vale decir: la suposición de una república de ciudadanos del mundo, constituye el punto de referencia para la fundamentación de reglas que sean en interés de todos por igual, en el caso de cuestiones ético-políticas la forma de vida de la comunidad política «en cada caso nuestra» constituye el punto de referencia para la fundamentación de regulaciones que se consideran expresión de una autocomprensión colectiva conscientemente ejercida. (p. 173)

Así, el *Principio Democrático* no es más que una especificación institucional del principio de discurso 'D' en el que es posible una amalgama de discursos que de hecho ya son parte de los discursos del espacio público-político informal. Adicionalmente, Habermas recurre a una conocida caracterización de las normas jurídicas debida a Kant (1994) para especificar la «forma jurídica» de los derechos que resultan de la aplicación del Principio Democrático. Kant...

> ... había caracterizado ya la legalidad o juridiformidad de formas de acción recurriendo a tres abstracciones que hacen referencia a los destinatarios, no al autor del derecho. El derecho abstrae, en primer lugar, de la capacidad de los destinatarios para ligar por propia iniciativa su propia *voluntad* (racional) y cuenta sólo con su (de ellos) *arbitrio*. El derecho abstrae además de la complejidad que los planes de acción a los que afecta, cobran en el mundo de la vida en que están insertos y se restringe a la *relación externa* que representa la operación que actores que vienen definidos conforme a características sociales típicas puedan ejercer unos sobre otros. El derecho abstrae, finalmente, del *tipo de motivación* y se contenta con que la acción se conforme a la regla, cualesquiera sean los motivos de esa conformidad. (p. 177)

Estas interpretaciones de las pretensiones kantianas, que según Habermas son operaciones abstractivas, después de todo no están tan claras. La primera y la tercera se confunden; e, incluso, la primera se solapa con la segunda. Si seguimos a Kant (1994, p. 38), lo primero parece referirse al hecho de que el derecho, cuando prohíbe, exige o autoriza determinado comportamiento, sólo atiende a las *acciones externas* posibles de sus destinatarios. El derecho legisla sobre las acciones de los arbitrios, o acciones externas, no sobre las voluntades, o acciones internas sólo accesibles al agente, como por ejemplo las direcciones que imprimimos a nuestros pensamientos y las decisiones tomadas pero aún no materializadas. Por otro lado, con la segunda caracterización Habermas quizás se refiera al hecho de que el derecho no sólo regula acciones sino

principalmente relaciones, pero no cualquier tipo de relación sino *relaciones externas*, esto es, la relación de un arbitrio con otro arbitrio, y no «la relación de un arbitrio con el deseo de otro», como podrían ser las actos de benevolencia (*Idídem*). Son éstos arbitrios que reclaman un espacio legítimo de acción o que, eventualmente, solicitan la intervención de otro, y que, en vista de sus posibles interferencias o malas coordinaciones, hay que hacer sintonizar. Por último, en la tercera caracterización, o abstracción, Habermas se refiere a la motivación que en efecto es parte de la «forma jurídica» kantiana, pero en el apartado en que Kant expone esas caracterizaciones todas juntas (1994, p. 38) hace referencia a una caracterización que Habermas parece no explicitar, aunque ciertamente podría estar incluida en Kant la motivación a la acción. Kant se refiere a que el derecho no toma en cuenta la *materia* del arbitrio sino la *forma* de la relación entre arbitrios, esto es, desatiende los fines que cada quien pueda perseguir y se concentra en la forma de la relación. Y, como sabemos de Kant, acá se refiere a una característica muy propia del derecho burgués que, mientras tanto, ha quedado atrás como el propio Habermas nos recuerda, una característica que ha incorporado incluso a su interpretación de la moral formal. En este sentido, Kant parce estar pensando en un derecho no finalista, un derecho que regula relaciones universales y no el comportamiento de los individuos para ser dirigidos armoniosamente a un fin en especial, definido históricamente. Aunque ciertamente podemos encontrar ambigüedades a ese respecto en el tratado kantiano de la doctrina del derecho que ya hemos venido citando (Kant, 1994).

Kant entendía por *derecho* lo mismo que una *legislación externa*, esto es, un conjunto de reglas normativas obligatorias, y que suponen un móvil o una forma de ligar el arbitrio o, más exactamente, su fundamento de determinación, a esas reglas más allá de la pura representación de la ley o, como dice, un móvil externo: «... la legislación que hace de una acción un deber y de este deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma de deber, es *jurídica*.» (p. 23) Desde nuestra terminología en uso hoy, a la legislación externa, o conjunto de normas que regulan arbitrios, la denominamos *derecho objetivo*. El *derecho subjetivo* se identifica sólo con la norma jurídica que otorga facultades, o autoriza un comportamiento, o simplemente permite, por no prohibir, una acción, en otras palabras, con la regla que le permite al destinario hacer uso discrecional o, más exactamente, ejercer su libertad de arbitrio o su libertad política. Entonces el derecho subjetivo

así concebido sería parte del derecho objetivo. Y una norma que expresamente prohíba un comportamiento u obligue un determinado curso de acción no se entiende como parte del derecho subjetivo porque justamente no otorga libertades, aunque, claro está, será parte del derecho objetivo. Por otro lado, toda norma de derecho subjetivo supone una contraparte o norma que prohíbe a las otras personas jurídicas un cierto comportamiento: el de obstaculizar el derecho subjetivo ejercido por su destinatario. Ahora bien, un ordenamiento jurídico, posible en la idea, que no contenga derechos subjetivos es un derecho cuyos destinatarios son siervos o esclavos. Y un derecho que contenga derechos subjetivos destinados a un cierto sector de la comunidad jurídica, pero negados a otro sector, es un derecho que no emana de seres considerados iguales, y su legitimidad depende de hechos socioculturales que esconden la igualdad moral-lingüística de la comunidad humana. Sólo un derecho que cumple con la idea de un pueblo auto-legislador, de seres iguales, y con un grado de desarrollo postconvencional de la conciencia moral que por definición le hace conscientes de la posibilidad de evaluar la validez de las normas haciendo uso de principios formales, validez que no es posible determinar sin esa evaluación, es un derecho que no puede ser *objetivo* sin contener a la vez derechos *subjetivos* que además serán iguales para todos. No significa esto que todas las normas han de ser, a la vez, de derecho subjetivo y objetivo, o que todos podrán ejercer, siempre que quieran, los mismos derechos subjetivos; esto no es posible. Significa que algunos roles, militares, sacerdotes, profesionales, obreros, etc. gozarán de ciertas prerrogativas que otros roles no poseerán, pero esto en función de facilitar su profesión en provecho general, y bajo el supuesto de igualdad de derechos para el acceso a esos roles y, finalmente, todos limitados por derechos fundamentales inalienables, si es que han de ser derechos para una comunidad auto-legisladora. Así, pues, conceptualmente hablando, y a partir de estos argumentos que hemos expuesto nosotros, aunque de raigambre habermasiana, derecho objetivo y derecho subjetivo, postconvencionales, se muestran co-originarios. Por eso nos parece correcta la postura de nuestro autor a este respecto.

Todas estas caracterizaciones estructurales del derecho que exponemos con intención de aclarar su concepto lo muestran esencialmente cercano al concepto de moral, como una especie de complemento insustituible. Y esto no es casual. Al igual que Kant, Habermas pretende hacer del derecho una instancia normativa cuyos rasgos mantienen una relación interna con la moral y, por tanto, en el caso del segundo autor, con la actitud realizativa que adoptamos ante emisiones

lingüísticas con pretensiones de validez. Se trata, en definitiva, de su anclaje en el mundo de la vida: como derecho reflexivo se ve impelido a la creación de los canales jurídicos de su propia legitimidad. Ahora bien, recordemos que el esquema sociológico del mundo de la vida de Habermas, como ya sabemos, presenta a este mundo dividido en tres esferas más o menos bien diferenciadas aunque íntimamente interactuantes, las esferas del sistema simbólico (cultura), las estructuras de la personalidad (socialización) y órdenes institucionales (sociedad). La moral postconvencional, que ha devenido un sistema de saberes más que de acción, pertenecería fundamentalmente a la esfera de la cultura, mientras que el derecho pertenecería más propiamente a la esfera de los órdenes institucionales. Lo primero es así por cuanto la moral postconvencional discurre por «elevadas abstracciones» (p. 179) propiciando que la transferencia del saber a la acción permanezca incierta (*Ibídem*) y, adicionalmente, por cuanto los procesos de socialización que crean las estructuras de la personalidad en las sociedades modernas, al ser más improbables (*Ibídem*) y flexibles, elevan la incertidumbre de esta trasferencia. Así, Habermas concluye que...

> Una moral que se ve remitida a, y no tiene más remedio que depender de, el sustrato favorable que representan estructuras de la personalidad adecuadas, permanecería bien restringida en su eficacia, si no pudiese alcanzar los motivos del agente aun por otra vía *distinta* que la de la internalización, justo por vía de la institucionalización de un sistema jurídico que complemente la moral racional de forma eficaz para la acción. El derecho es ambas cosas la vez: un sistema de saber y un sistema de acción... Como en el derecho en tanto que sistema de acción se entrelazan entre sí motivos y orientaciones valorativas, los procesos jurídicos cobran una eficacia inmediata para la acción, que falta a los juicios morales. (p. 180)

Estas argumentaciones apuntan a la necesidad del derecho como un complemento funcional de la moral postconvencional. A este respecto, Habermas registra tres funciones que el derecho cumple para solventar ciertas carencias del saber moral...

> La persona que juzga y actúa moralmente tiene que apropiarse autónomamente ese saber, elaborarlo y traducirlo a la práctica. Queda sometida por tanto a inauditas exigencias *(a)* cognitivas, *(b)* motivacionales y *(c)* organizativas, de las que precisamente queda *descargada* como persona jurídica. (p. 180)

Respecto de *(a)*, por un lado tenemos el hecho de que las conclusiones a que se llegan respecto de la correctitud de determinas normas conflictivas son siempre falibles y en muchos casos muy controvertibles; esto delata la carencia cognitiva a que nos someten las conclusiones morales. Pero por otro lado, las más de las veces, como reconoce Habermas, el problema no está

directamente asociado con las carencias cognitivas de estas conclusiones sino con las carencias cognitivas de su aplicación. Normas relacionadas con «... el igual respeto por todos, la justicia distributiva, la benevolencia y la caridad para con los necesitados de ayuda, la lealtad, la sinceridad, etc.» (p. 180) no son principios normalmente controvertidos, sino que «... Antes bien es el carácter abstracto de estas normas altamente generalizadas lo que provoca problemas de aplicación tan pronto como algún conflicto apremiante trasciende el ámbito próximo de las interacciones a que estamos habituados, insertas en contextos que nos resultan familiares.» (*Ibídem*) Pues bien...

> Desde el punto de vista de la complementariedad de derecho y moral, el procedimiento parlamentario de producción legislativa, la praxis institucionalizada de las decisiones judiciales y el trabajo profesional de una dogmática jurídica que precisa las reglas y sistematiza las decisiones, significan para el individuo un alivio y descarga frente a las cargas cognitivas que representa para él el tener que formarse sus propios juicios morales. (p. 181)

Respecto a *(c)*, nos parece una aseveración deducible de *(a)*, pues, así como la falibilidad de la validez de las aserciones morales genera incertidumbre cognitiva, esto último también genera indisposición a la acción regulada por ellas, pues de lo que se trata es de actos surgidos por convicción racional. Como dice nuestro autor 'a la Kant', el actor moral tiene que tratar de armonizar deber e inclinación (p. 181), y ha de esperarse que el deber basado sólo en convicciones de correctitud de normas morales aún debatibles carezca de la motivación suficiente para hacer actuar, a menos que ya haya internalizado las normas por vías socializadoras distintas a los del convencimiento en discursos altamente críticos como los que estamos suponiendo, o por alguna otra fuente de convicción como podrían ser ciertas «intuiciones prácticas» de la verdad moral. Pero Habermas incluye otro argumento importante...

> ... si han de considerarse válidas precisamente aquellas normas que, en el supuesto de una práctica de observancia *general* de la norma, merecen el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados, no puede *exigirse* a nadie el atenerse a una norma válida mientras no se cumpla el mencionado supuesto. (p. 182)

Respecto finalmente de *(c)*, el derecho ofrece una capacidad de organización colectiva del cual carecen las normas simplemente morales. Las normas morales dicen lo que debemos o no debemos hacer, pero no ofrecen planes de acciones concretos, dirigidos a fines colectivos que requieren de la cooperación organizada de un sinfín de personas, muchas de las cuales ni siquiera se conozcan o logren conocerse en una interacción directa.

Así, a diferencias de la moral, el derecho...

> Puede establecer competencias y fundar organizaciones, puede establecer un sistema de asignación de obligaciones que no sólo se refiera a personas jurídicas naturales o físicas, sino también a sujetos jurídicos ficticios, como son organismos e institutos. (p. 182)

Habermas no quiere dar primacía a la moral, como es la tendencia de Kant, pero tampoco al derecho, como sucede al positivismo jurídico y otras tendencias filosóficas. En todo esto ve co-originalidad de los ámbitos prácticos tradicionales: la moral, el derecho y la política. Tampoco quiere contradecir sin más los avances sociológicos que ofrecen una mirada empírica de la realidad sociopolítica y jurídica. Pretende una co-originalidad encontrada en la misma cosa estudiada, en las mismas relaciones sociales empíricamente ofrecidas. En fin, quiere casar hasta donde cree sensatamente posible, y con las debidas mediaciones, realidad y normatividad, facticidad y validez.

Cónsono con esta idea metodológica y su teoría discursiva, ofrecerá lo que es el núcleo de una reconstrucción de las estructuras jurídicas de una sociedad que ha apostado por la democracia y las instituciones del Estado de derecho. Y quizás más, se trata de una propuesta teórica que delinea las condiciones «trascendentales» de toda organización de la sociedad a la vez estatal y democrática.

Si el derecho ha de ser un mecanismo que permita y garantice, a toda sociedad que haya alcanzado un nivel de conciencia moral postconvencional, la idea de la auto-organización política de sus miembros en calidad de *agentes auto-legisladores* responsables y cooperativos, entonces éstos han de establecer una serie de *Derechos Fundamentales* que dan cabida y desarrollan esta idea. Listemos estos derechos...

> (1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*.
>
> Estos derechos exigen como correlatos necesarios:
>
> (2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.
>
> (3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos* individuales.
>
> .....

> (4) Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo.
>
> .....
>
> (5) Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4). (p. 188)

Esta serie de derechos o, más exactamente, de «esquemas formales de derechos», conformarían el núcleo en torno al cual girarían todos los demás derechos y, simultáneamente, los canales para su propia legitimación. Las cuatro primeras categorías son, en lo fundamental, derechos subjetivos. Esto implica que si un sistema de derechos ha de tener algún sentido reconocible para una comunidad postconvencional debe posibilitar y proteger tanto la libertad de arbitrio, o como dice la cita en (1): «libertades subjetivas», como la libertad política, o como dice la cita en (4): «autonomía política».

De acuerdo con las argumentaciones que hemos venido exponiendo, claramente (1) y (4) son correlativos y co-originarios. (1) recoge la idea fundamental del derecho que ya estaba en el Principio Universal de Derecho de Kant y (4) recoge la idea del Principio de Soberanía Popular. Y, como había dicho Habermas (p. 159), (1) sería un correlato del Principio Democrático, de manera que este último principio recoge tanto a (1) como a (4) y los desarrolla.

(5) posee un estatus diferente a los anteriores. No es un derecho que se pueda deducir con necesidad de la teoría del discurso sino del tipo de criaturas que somos, por ejemplo, que tendemos, aunque no irreversiblemente por principio, a la mala planificación y desigual distribución de condiciones materiales, sociales y culturales de vida; otro tanto lo aportan las contingencias inevitables de la vida humana. Si lo quitáramos, los derechos del (1) al (4) serían derechos de corte claramente liberal, aunque a nuestro entender, no exclusivamente. Con (5) agregado *esencialmente* sería un sistema de derechos para la conformación de un Estado *social* de derecho.

Ahora bien, este sistema de «esquemas de derechos» más que de derechos, sólo se refiere a las categorías de derechos que han de ser desarrollados por la comunidad histórica concreta de que se trate (Maus, 2002), si es que sus miembros han de reconocerse como agentes auto-legisladores y entes individuados con capacidad para determinar sus fines personales. Pero así

como están expuestos parecen no darle mucho peso al hecho de que se trata de derechos para agentes individuados vía socialización, perecen hacer énfasis en la protección universalista y liberal del individuo y se olvidan de la necesaria protección de los lazos sociales y culturales de la eticidad concreta que nos define. Esto claramente iría en contra del sentir de Habermas. Este autor desarrolla más este aspecto en su reconstrucción de los principios que definen el Estado de derecho en cuanto tal «Estado» en la era postconvencional. Y es que hasta ahora no se ha hablado del Estado sin el cual todo este entramado de derechos flotaría irremediablemente en los sueños del ideario anarquista de una armonía social espontánea. Aunque claramente el esquema (2) se refiere a derechos que definen al *individuo* como miembro de una comunidad jurídica, contrario a la lectura liberal de este principio, por ejemplo en I. Maus: «The first three categories of rights are all assigned to the sphere of private liberties.» (Maus, 2002, p. 91), es posible una lectura también comunitarista. Pues, el *status* de miembro de esa asociación voluntaria no es excluyente con componentes ético-políticos que resalten, a la vez que fomenten y den protección, la eticidad concreta de esa comunidad y, en realidad, ese *status* nunca puede ser sólo universalista aunque posea también rasgos tales.

Hechas estas aclaratorias, veamos cómo Habermas procedería para «deducir» estos derechos a partir de la teoría del discurso. Para algunos intérpretes (Castillejos, 2014), Habermas no presenta tal deducción, por ejemplo algo parecido a la deducción pragmático-trascendental que ofrece de los presupuestos trascendentales de todo discurso que persiga un consenso moral (Habermas, 1996), y sólo se conforma con presentar argumentos generales más o menos dispersos, pero ciertamente con fuerza de persuasión. Y, en realidad de verdad, así parece ser. De nuestra parte intentaremos presentar una *cuasi* «reconstrucción» de esta posible deducción, pues creemos que ya están sobre el papel los elementos claves que mientras tanto han venido delineando nuestro discurso, sólo basta agruparlos explicita y coherentemente. Habermas ha roto el círculo hermenéutico que se presenta en la interpretación de los principios que rigen el derecho introduciendo la noción de co-originalidad. Ya hemos visto cómo partiendo del supuesto de un principio de acción que opere con el concepto de libertad de arbitrio vamos siendo llevados a la conclusión de la inevitabilidad del supuesto de otro principio que opere con el de libertad política, y viceversa. Lo propio pasa con los conceptos de derecho subjetivo y objetivo, y finalmente con los conceptos de Soberanía Popular y Derechos del Hombre. Este movimiento no

es, pues, casual en la argumentación habermasiana. Una vez precisado este aspecto, requerimos un aspecto más: el concepto de auto-legislación. Todos estos conceptos cargados de complejas redes de connotaciones e inadvertidas autorreferencias, hacen del trabajo hermenéutico no sólo una problemática actividad sino un proceder que no se deja atrapar por el concepto de «deducción» en el sentido habitual lógico-semántico del término, pero no tiene por qué excluirlo. En nuestro caso, lo más cercano a esta «deducción», hasta donde hemos percibido, es lo siguiente:

I. Partimos del supuesto, de la teoría del discursivo, de un sujeto individuado vía socialización (lingüística) en una etapa postconvencional de la conciencia moral.
II. El derecho es una herramienta destinada a la *coordinación* de *arbitrios* entre agentes *auto-legisladores* estabilizando expectativas.
    a. El concepto de «arbitrio» incluye, principalmente, la necesidad inalienable del agente de definir fines propios.
    b. El concepto de «auto-legislación» supone, principalmente, la necesidad de participación indelegable de los agentes en discursos público-políticos con igualdad de condiciones procedimentales, formales o informales.

Claramente, a partir de estos supuestos, los derechos fundamentales expuestos en (1) y (4) son inmediatamente «deducibles», no sin aclarar que así introducidos delatan la decisión no arbitraria de romper el círculo que envuelve toda actividad hermenéutica, en este caso, haciendo co-originariamente deducibles esos dos esquemas de derechos. De hecho, toda la trama está concentrada en los supuestos I y II, esto es, en la teoría del discurso y el concepto de derecho (en realidad I es el más cargado de contenidos requeridos). Si se pretendiera la falsedad de (1) o (4) nos contradiríamos con los enunciados I y II. Por otro lado, los derechos en (2) y (3) se estipulan como complementos necesarios de (1). Y, por último, (5) será necesario sólo en la medida en que el derecho, como herramienta organizativa de fines colectivos y de estructuras sistémicas no controlables a plenitud, no haya permitido garantizar *hasta ahora* las condiciones fácticas para la consecución de esos fines y la regulación de esos sistemas, en función claro está de la armonía deseada en igualdad de condiciones de los arbitrios.

Procedamos a introducir el segundo componente de una teoría democrática del derecho en condiciones de la conciencia postconvencional: el *Estado*. Éste, sin embargo, ya ha estado

presupuesto en toda la exposición anterior, por lo que es un ingrediente ya introducido *a priori* pero aclarado *a posteriori*. Los «... derechos subjetivos sólo pueden ser puestos en vigor y sólo pueden ser hechos cumplir por organizaciones que tomen decisiones vinculantes.» (Habermas, 1998b, p. 200) Y continúa Habermas...

> Y a su vez, estas decisiones deben su carácter colectivamente vinculante a la forma jurídica de que están revestidas. Esta *interna conexión del derecho con el poder político* se refleja en las implicaciones que, en punto a derecho objetivo, tienen los derechos subjetivos, con las que ya nos hemos topado. (*Ibídem*)

Expongamos con sus propias palabras esas conexiones...

> ... es necesario el Estado como poder de sanción, como poder de organización y como poder de ejecución porque los derechos han de imponerse, porque la comunidad jurídica necesita tanto de una fuerza estabilizadora de su identidad como de una administración organizada de justicia, y porque de la formación de la voluntad política resultan programas que han de implementarse. (p. 201)

Pero a esta conexión interna entre «derecho» y «poder» Habermas pretende también darle una explicación histórico-antropológica. Son dos intenciones metodológicas que sin embargo necesitan complementarse: una sistemático-conceptual, otra empírico-descriptiva. La segunda tiene un carácter evolutivo registrable empíricamente, la primera pretende extraer rasgos esenciales puramente conceptuales que la separan de las contingencias del devenir puramente histórico y, por tanto, tiende a presentarse ahistóricamente. Este enlace entre una teoría genético-evolutiva y otra sistemático-conceptual como la aquí señalada ya lo ha intentado antes con motivo de sus estudios sobre la racionalidad social y la acción lingüística presentada en su obra magna *Teoría de la Acción Comunicativa*, como nos recuerda L. M. Barreto (1993) y, como reclama esta autora, es una combinación problemática, pues el giro histórico tiende a desdibujar los intentos sistemáticos. Esta aserción «se puede demostrar fácilmente»: mientras resulta que los presupuestos trascendentales de toda comunicación en la que se introduzcan pretensiones de validez son inexcusables y, en este sentido, ya no admitan una posterior revisión, las pretensiones de validez entabladas serán siempre falibles. Pero, como el mismo Habermas acepta, dado que los resultados del análisis reconstructivo de los presupuestos trascendentales requieren ellos mismos una demostración pragmático-trascendental, lo que los pone a ellos y al método demostrativo señalado en el escenario discursivo del debate, entonces quedarían afectados de falibilidad. Y, en

este sentido, tendríamos que admitir que todo contenido propuesto o necesitado de debate, por más trascendental que lo queramos, es histórico y tiene una carga de sesgo relativista.

Pero Habermas parece tener salidas airosas a todo este argumento. El argumento comienza, como lo hemos escrito en el tramo final del párrafo anterior, después que el proponente introduce las palabras «se puede demostrar fácilmente». Sus argumentos, si son inteligibles, apuntan a avalar una pretensión de validez, la de la historicidad de todo argumento. A partir de acá tenemos varias opciones todas problemáticas para el proponente: *a.* con ese argumento no se ha escapado de asumir los presupuestos trascendentales que él entiende «falibles», *b.* si aceptamos su conclusión como definitiva, ella misma tendría que ser una conclusión con tintes ahistóricos o no relativistas, que es justo lo que ella misma recomienda, lo cual contradice su pretensión de falibilismo de todo contenido a discutir. Y, finalmente, *c.* si acepta que su conclusión es falible y, más aún y en su caso, histórica y relativista, entonces no puede pretender ninguna validez desempeñable racionalmente, esto es, carece de sentido la racionalidad de la discusión o la discusión misma, toda vez que queda empotrada en el suelo de las asunciones arbitrarias o imposibles de evaluar intersubjetivamente. Así, pues, nuestra conclusión es que no parece que podemos salir de las trampas hermenéuticas a las que estamos destinados en toda discusión racionalmente asumida. La lección quizás por ahora sea que debemos atender cuidadosamente los niveles autorreferenciales si queremos participar de la discusión y mantenernos en la ruta de una explicación coherente, lo cual nos lleva a no desatender la posibilidad sistemático-conceptual de toda oferta teórica.

A más abundamiento, toda propuesta teórica, por más que quiera atenerse a los hechos empíricamente recogidos, mantiene siempre un halo de idealidad y, por tanto, de componentes contrafácticos. Por ejemplo, la selección siempre finita y extremadamente limitada de las variables explicativas supone que las elegidas son las que en lo fundamental explican el evento; puede haber buenas razones para esto, pero no son puramente empíricas. Sin contar además con que la base empírica misma ya supone ciertas idealizaciones como es por ejemplo el principio de recurrencia de las mismas. Todo esto nos lleva a concluir que incluso las propuestas genético-evolutivas presentan siempre un momento sistemático-conceptual. Y un poco más, en el caso de Habermas pudiéramos aun casar ambas propuestas metodológicas con la pretensión metateórica siguiente: la teoría genético-evolutiva prevé que la racionalidad culmina en una etapa

postconvencional de la conciencia moral que se puede describir en términos sistemático-conceptuales. Y, de hecho, los elementos racionales de cada etapa evolutiva son reconocidos como tales principalmente desde la perspectiva y cualidades de la racionalidad ya consumada en la etapa superior.

Pero en el caso que nos trae, Habermas asume esta ruta histórico-evolutiva para mostrar, basado en trabajos empíricos antropológicos, que el derecho *positivo* nace y evoluciona co-originalmente con el *Estado*. En este apartado, capítulo IV, se enfrenta, pues, a la pregunta de cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad posibilitada históricamente.

El derecho es previo al Estado, pero acá no se trata del derecho como lo conocemos hoy sino de un derecho arcaico, preconvencional, entremezclado con la moral, con creencias religiosas, con componentes políticos incipientes como son las modalidades de resolución de conflictos, y aún no a disposición de un legislador político. Es un derecho sacro que se hace valer con el auxilio culturalmente concertado de todos los miembros del grupo social, no a través de fuerzas acuarteladas y legítimamente a disposición de un poder estatal ejecutivo. De acá nacerá del derecho positivo, a través de la senda evolutiva que permiten los mecanismos de resolución de conflictos de esas sociedades, y en la medida en que ese derecho arcaico dependa no sólo de intérpretes legitimados por las tradiciones tribales, como los sacerdotes, sino de otros actores capaces de imponer también su fuerza social fácticamente. La clave para entender, entonces, el nacimiento del Estado y del derecho positivo reside en esta posibilidad abierta a ciertos actores con prerrogativas sociales...

> Un caudillo que en un primer momento sólo dispone de un poder social por el prestigio y reconocido en términos fácticos, puede reunir sobre sí las funciones hasta entonces dispersas de solución de conflictos, por vía de asumir la administración de los bienes salvíficos y de convertirse en intérprete exclusivo de las normas de la comunidad, reconocidas como sagradas y moralmente obligatorias. (p. 209)

Y continúa Habermas...

> Como el derecho sacro representa una fuente de validez y justicia, a partir de la cual puede legitimarse el poder, el *status* de este juez-rey cobra *autoridad normativa:* el derecho sacro preestatal, entrelazado con la costumbre y la moral, autoriza la posición de quien se ha erigido en su intérprete. El poder fáctico, que es el que había empezando cualificando al poseedor de ese *status* para ocupar tal posición, se transforma por medio de ello en poder legitimado. (*Ibídem*)

Este caudillo o jefe militar así legitimado es el que la historia utiliza de bisagra para dar el paso decisivo de las sociedades arcaicas a las sociedades estatales. Pues, una vez legitimada su posibilidad de imponer decisiones vinculantes que cierran conflictos siguiendo su interpretación del derecho sacro y las costumbres tribales, y dada además su posibilidad de mover personas fácticamente y según lo ameriten sus resoluciones, va quedando progresivamente abierta la posibilidad de dictar nuevas ordenanzas que se ajusten a nuevos casos o situaciones novedosas. Así, va naciendo un cuerpo administrativo dirigido por este caudillo y un conjunto de normas puestas por él, aunque respaldadas legítimamente, tanto para organizar este cuerpo como para cerrar los conflictos: «... la autorización de poder por el derecho sacro y la sanción del derecho por el poder social se efectúan *uno actu*.» (p. 209) Asistimos al nacimiento del mecanismo de legitimación a través de canales jurídicos. Por lo pronto la legitimación de nuestro juez-rey emana de un derecho sacro no sujeto a instrumentalización, pero en la medida en que se separen los órdenes normativos y religiosos, aún entremezclados, a través del proceso evolutivo de la racionalización social, y el derecho positivo insipiente arrope mayores terrenos, la legitimidad tendrá que tomar la vía única despejada en este proceso: la del canal jurídico que constituye y regula al Estado y la comunidad jurídica a él asociada, esto es, la vía que supone la conexión con un derecho sancionado estatalmente y un poder político organizado jurídicamente. Así, «derecho» (positivo) y «Estado» se complementan: el derecho ofrece al Estado su capacidad de organización, éste ofrece al derecho la plataforma, organizada jurídicamente, que asegura su capacidad de coacción. Ambos cumplen funciones distintas: el derecho se especializa en la estabilización de expectativas de comportamiento, el Estado en la realización de fines colectivos (p. 211), pero estas funciones propias se posibilitan mutuamente mediante las funciones que realiza el uno para el otro.

Habermas resume en el siguiente recuadro los mecanismos de resolución de conflictos y formación de la voluntad colectiva preexistentes al Estado. Estos mecanismos conformarán la actividad estatal que quedará organizada jurídicamente:

Tipos elementales de resolución de disputas y de formación colectiva de la voluntad

Problemas / Coordinación de la acción a través de	Regulación de conflictos interpersonales	Persecución de fines colectivos	
		Fines	Implementación de fines
orientación valorativa	consenso	decisión por autoridad	poder de mando con división organizada del trabajo
intereses	arreglo (arbitraje)	formación de compromisos	

(Habermas, 1998b, p. 207)

El «consenso» supone acciones regidas por normas. Acá...

> ... se da la posibilidad y perspectiva de resolver un conflicto por vía de que las partes, sobre la base de un orden valorativo existente, se aseguren de qué debe hacerse en ese caso de disputa. Con la estructura de esta solución se corresponde el recurso a autoridades morales (por ejemplo, sacerdotes) y a los correspondientes procedimientos de decisión (por ejemplo, a oráculos). (p. 207)

El «arreglo» supone acciones regidas por intereses, y en este caso...

> ... se da la posibilidad y perspectiva de resolver un conflicto por vía de que las partes, sobre la base de poder y de los correspondientes potenciales de amenaza y sanción, lleguen a un arreglo en lo tocante a sus respectivos intereses, normalmente en forma de indemnizaciones por las desventajas surgidas. (p. 208)

En esto dos casos el papel de juez se reduce a la figura de un mediador, no tiene aún la posibilidad de cerrar el conflicto con una decisión vinculante y autoritativa, sólo facilita la marcha de las negociaciones e interpretaciones valorativas.

Los otros dos casos, «autoridad» y «compromiso», se refieren no a conflictos interpersonales sino a metas y fines...

> O bien determinadas personas y familias gozan de un prestigio suficiente para interpretar autoritativamente convicciones valorativas compartidas; o bien las partes en pugna, sobre la base a su vez del poder fáctico que tienen, alcanzan un compromiso que consideran aceptable. (p. 208)

Así, pues, el Estado se va conformando a través de la creciente posibilidad de un uso positivo del derecho, a la vez que este derecho es sancionado por instancias organizadas del Estado dependientes primeramente de la autoridad legitimada del juez-rey. Pero el derecho así

instrumentalizado y el poder así conformado nunca perderán su conexión con un derecho sacro que no está a disposición del juez-caudillo o, con el desarrollo de la conciencia moral colectiva, con la necesidad de quedar anclados en alguna fuente de legitimidad distinta de las fuentes religiosas y cada vez más dependientes del consenso lingüístico. Y, así, Habermas prepara el escenario para la explicación de cómo es posible la legitimidad vía la legalidad que conforma a cuerpos estatales.

Esta explicación genético-evolutiva de la co-originalidad de Estado y derecho, o más bien su estadio final, se conforma con la explicación sistemático-conceptual que ya hemos dado.

Con esta absorción por parte del Estado de las resoluciones de disputas y formación de la voluntad, quedan posibilitados en su seno discursos sobre la resolución de conflictos y conformación de la voluntad política colectiva. Con el paso a la conciencia postconvencional y el declive de las legitimaciones sacras, el poder del Estado se recompone y los procesos jurídicos van permitiendo una mayor permeabilidad a discursos espontáneos surgidos en el espacio público-político o, como dice Habermas, al poder comunicativo. Con esta mayor necesidad de conexión entre voluntad popular, o Soberanía Popular, lingüísticamente conformada y resoluciones y acciones jurídico-estatales, el Estado de derecho se recompone según principios democráticos. Con el *Principio Democrático* se imponen discursos legitimadores de derechos en el propio núcleo estatal. Estos discursos conforman la validez *jurídico-material* del derecho, validez que no se reduce únicamente a la de la moral, basada en la igualdad humana universal, sino que incorpora una igualdad limitada por relaciones éticas concretas y una identidad cultural históricamente compartida (p. 222), y la resolución de problemas técnico-jurídicos y cognitivos complejos. La conformación de una comunidad jurídica que pretenda ser operante y dar cabida real a la resolución de sus problemas, estará siempre limitada por el espacio físico y por el tiempo histórico-social, de manera que con el Principio Democrático se amalgama una variedad de discursos *morales, ético-políticos* y *pragmáticos* de los cuales depende la legitimidad de las resoluciones políticas y jurídicas, pues éstas no sólo pretenden resolver problemas morales sino problemas de identidad colectiva y otros de carácter puramente técnico, de cuya constante superación depende el entendimiento colectivo y la facilitación de la vida de esa comunidad particularizada...

> En las *cuestiones morales* el punto de vista teleológico desde el que hacemos frente a problemas mediante una cooperación enderezada a la consecución de un determinado fin, pasa por entero a un segundo plano frente al punto de vista normativo desde el que examinamos cómo queremos regular nuestra convivencia en interés de todos por igual. Una norma sólo es justa si todos pueden querer que, en situaciones comparables, sea seguida por todos. Los preceptos morales tienen la forma semántica de imperativos categóricos. (p. 229)

En el caso de las *cuestiones ético-políticas,* el planteamiento es distinto. Éste se hace...

> ... desde la perspectiva de miembros que en cuestiones de vital importancia quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que comparten y en función de qué ideales quieren proyectar su vida en común. La cuestión ético-existencial planteada en singular acerca de quién soy y de quién quiero ser, de qué forma de vida es buena para mí, se repite en plural, mudando con eso su sentido. (p. 228)

Por último, Habermas denomina *cuestiones pragmáticas*, principalmente a la necesidad de realizar elecciones técnicas fundadas y seguir estrategias de acción en las que se recurre «... a comparaciones y ponderaciones que el actor, apoyándose en observaciones y pronósticos, puede emprender desde los puntos de vista que representan la eficiencia u otras reglas de decisión.» (p. 227) Pero también estas cuestiones pragmáticas estarían conformadas por «... la ponderación de metas a la luz de valores aceptados.» (Ibídem)...

> La ponderación de fines, hecha desde la perspectiva de determinados valores, y la ponderación de medios, hecha desde la perspectiva de la adecuación de éstos para la consecución de los fines de que se trate, conducen a recomendaciones hipotéticas que ponen en relación causas y efectos conforme a las preferencias valorativas y a los fines apetecidos. (*Ibídem*)

Pero aún podría pasar que el tratamiento de estas cuestiones no logre resultados desde el punto de vista de lo que todos podrían querer en base a las mismas razones. No por ello el derecho producido vía la legalidad de las instituciones tendría que considerarse no legitimado. A este respecto, aunque poco común dentro del los hemiciclos legislativos y otros organismos parlamentarios de los Estados modernos, una posibilidad que contemplan sus constituciones son los arreglos negociados. Y las bases de estos pueden estar, además, fundamentadas en discursos de los tipos ya mencionados...

> Negociar es embarcarse en una comunicación con el propósito de *forzar* o *inducir* al oponente a aceptar la pretensión de uno. Para alcanzar este fin, los negociadores se basan en amenazas y promesas que habrán de ejecutarse fuera de la reunión o asamblea misma. El poder de negociación no deriva del "poder del mejor argumento", sino de recursos materiales, de la potencia física, etc. Las afirmaciones que se hacen en un proceso de negociación se hacen con la pretensión de que resulten creíbles, en el sentido de que los negociadores tienen

> que *hacer creer* a sus oponentes que las amenazas y promesas pueden de verdad llevarse a efecto. (Elster, citado por Habermas, 1998b, p. 234)

Estas amenazas y promesas resultan aceptables mientras los poderes fácticos se ajusten al menos a una negociación cuyas bases sean consensuadas por todos en base a las mismas razones. Este tipo de 'discursos', si es que aún si es les puede llamar así, si bien no completamente deseables cuando se trata de imposición de poderes sociales fácticos que exhiben claras ventajas sociales, al menos resultan aceptables cuando se enderezan a compromisos que tengan...

> ... por contenido una solución que *(a)* sea para todos más ventajosa que la ausencia de solución, que excluya tanto *(b)* a *free riders*, es decir, a quienes eluden la cooperación, como *(c)* a explotados, es decir, a quienes pongan en la cooperación más de lo que sacan de ella. (p. 234)

Y en este sentido el Principio de Discurso «... que tiene por fin asegurar un consenso sin coerciones, sólo puede hacerse valer indirectamente, a saber, mediante procedimientos que *regulen* las negociaciones de suerte que éstas resulten *fair*.» (p. 234)

Los resultados de estos tres tipos de discursos, más las negociaciones, realizados todos en el interior de las instituciones del Estado, sobre todo el Legislativo cundo se trata de los tres primeros, quedan incorporados en normas jurídicas que, de esta forma, resguardan, desarrollan y ponen en práctica los ideales inagotables tanto universalistas como los de la específica comunidad jurídica. Para que estos discursos y negociaciones logren, en efecto, este cometido, para que en última instancia estos 'discursos' institucionalizados conecten con las opiniones de la vida pública informal desde la que nace el poder comunicativo, han menester de un conjunto adicional de principios, también basado en el Principio de Discurso. «...el *principio parlamentario* conforme al que se establecen cuerpos representativos encargados de deliberar y tomar acuerdos...» (p. 239) es una salida al inconveniente siguiente: no todas las personas participantes potenciales en el espacio público-político está en capacidad real de participar en esos debates, no todos se pueden unir a un encuentro directo con sus conciudadanos para un debate entorno a una ley, tanto por limitaciones de espacio y tiempo, como por limitaciones socioeconómicas. Tampoco el espacio público-político se presta para convertirse en algo así como un organismo capaz de tomar decisiones vinculantes, por razones que ya hemos tenido la oportunidad de exponer en torno a la definición de espacio público-político. Además...

> La composición y forma de trabajo de estos cuerpos parlamentarios han de regularse a su vez desde puntos de vista que se sigan de la lógica de sus tareas. De ahí que el modo de elección, el *status* de los parlamentarios (inmunidad, mandato libre *vs.* mandato imperativo, formación de grupos parlamentarios), el modo de decisión dentro de dichos cuerpos (*principio de la mayoría*, reiteradas lecturas), incluso la organización de trabajo (formación de comisiones) plantean cuestiones de fundamental importancia. Estas cuestiones de procedimiento han de regularse a la luz del principio de discurso de tal suerte que puedan cumplir suficientemente las condiciones comunicativas necesarias para los discursos pragmáticos, éticos y morales, por un lado, y las condiciones para las negociaciones *fair*, por otro. (p. 239)

Habermas también menciona un segundo principio que se sigue de la lógica de la legitimación de las tareas del Estado y el derecho, esto es, del Principio de Discurso (o de la teoría discursiva): el *principio de la pluralidad*. Este principio abarca tanto el *principio de garantía de espacios públicos autónomos* como el de la *competencia entre partidos* (p. 239). Y, para Habermas, estos dos principios, el de la pluralidad y el parlamentario, agotan el contenido del *Principio de Soberanía Popular* «... conforme al que todo poder del Estado procede del pueblo...» (p. 238)

La mencionada *regla o principio de la mayoría*, que pudiera interpretarse erróneamente como un recurso de decisión que puede no tener límites, sólo quizás los impuestos por una eticidad concreta, o como regla para una dinámica de lucha de partidos y grupos de poder que respetan en su turno mayoritario el principio de no aplastar a las minorías sólo por el hecho de poder verse en el futuro también como minorías, interpretación a la que, por cierto, hemos tenido la oportunidad de criticar con Habermas en la sección IV, este autor la somete a la siguiente interpretación discursiva...

> La *regla de la mayoría*, conforme a la que, en los tribunales de justicia de composición colegial, en los Parlamentos o en los órganos concernientes a autoadministración se decide sobre los asuntos de que se trate, constituye un buen ejemplo de un importante aspecto de la regulación de los procesos de deliberación en términos de derecho procedimental. La regla de la mayoría mantiene una relación interna con la búsqueda de la verdad por vía de que la decisión tomada por la mayoría sólo representa una cesura en una discusión ininterrumpida, que no fija, por así decir, sino el resultado provisional de una permanente formación discursiva de la opinión. (p. 247)

Así, la regla de la mayoría, cuando su aplicación supone siempre que lo votado o decidido es revisable, sólo delata los límites espacio-temporales de nuestra existencia, pero no desmiente el Principio del Discurso y sus idealizaciones, antes bien, es justo el único mecanismo que intenta materializarlo en medio de esas limitaciones fácticas.

.....

Este breve recorrido que hemos realizado a través de las ideas que sobre el derecho ofrece Habermas en los capítulos III y IV de *Faktizität und Geltung* nos permite entender el espíritu de su exposición y pretenden justificar nuestro recorrido interpretativo de su voluminoso texto. En el caso de estos capítulos, debió quedar claro que el derecho no puede existir sin una relación interna con los sujetos destinatarios del mismo, esto es, con los *derechos subjetivos* de tipo político y de tipo individuales. El derecho es, por principio, un medio de integración social y, como tal, generaliza de forma abstracta las relaciones directas y simples entre sujetos individuados vía socialización, por ejemplo, imponiendo a través de normas obligatorias conductas que fomenten la existencia de espacios para el libre encuentro ciudadano, político y cultural, como son los institutos de educación e investigación o los espacios deportivos y recreativos. Por otro lado, el derecho organiza la actividad política formal, de manera que ésta no quede sometida a su tendencia sistémica sino que conecte de forma mediada con el poder comunicativo de los ciudadanos. En este sentido la sociedad política está dividida en dos sectores, uno informal que conecta directamente con el mundo de la vida, los espacios público y privado especializados en la detección, diseminación y primer tratamiento discursivo, esto es, en la *intelectualización* de problemas sociales que afectan a la sociedad de forma global, y otro sector, formal, institucionalizado, especializado en la toma de *decisiones vinculantes* y en su efectiva materialización.

Pero estos dos sectores están en conexión con otro subsistema, el económico, que las más de las veces trata de imponer su propia lógica a los dos primeros. Este subsistema, poco estudiado por Habermas en este texto, se convierte en tal asistido también por el derecho. Es así como el derecho resulta una herramienta que permite la integración social a más grande escala, pero facilita, y aún puede crear, las condiciones propicias para la integración sistémica de las relaciones económicas y, en cierta medida, del propio sistema político. Los derechos económicos y el derecho administrativo pueden dar cabida a un conjunto de relaciones abstractas entre individuos que sólo reconocen ya las reglas de un juego en el que intentan maximizar sus propios beneficios o impedir las penalizaciones de no atenerse a los mandatos del poder político. Esta otra faz de las caras de Jano del derecho es, si bien inevitable y necesaria, dada la incapacidad de regulación de sistemas altamente complejos y que al atenerse a su propia lógica resuelven

problemas que no están al alcance de la intenciones jurídicas, por mejores que estas sean (piénsese, por ejemplo, en el proceso intrincado de distribución de bienes y servicios o la determinación de los precios de estos productos), esta otra cara, decíamos, es posibilitada y potenciada por el derecho mismo. Así, dada la posibilidad que la «forma del derecho» permite, esto es, como decía Habermas siguiendo a Kant: «El derecho abstrae, finalmente, del *tipo de motivación* y se contenta con que la acción se conforme a la regla, cualesquiera sean los motivos de esa conformidad...» (p. 177), dada esta posibilidad, se pueden crear inmensos circuitos de interacciones despersonalizadas en la que los otros actores son ya poco menos que obstáculos a sortear en nuestras condiciones empíricas de existencia.

Habermas intenta sacarle partido a las dos cosas. Por un lado, el «sistema político» no puede quedar a la deriva de su propia lógica sistémica, no puede ser un puro «sistema». Por lo que debe conectar internamente con el «mundo de la vida» de sujetos lingüísticamente socializados. El *poder comunicativo* de ciudadanos integrados, comprometidos, y que se hacen responsables de sus propios problemas globales, ha de conectar con el *poder político* de un núcleo estatal que toma decisiones y las hace valer. El derecho es la correa de transmisión del primer poder al segundo: el canal de legitimación. Pero, por otro lado, las posibilidades de regulación plena son ilusorias e indeseables, por lo que el derecho ha de permitir y hacer posible, al menos en parte, el libre funcionamiento de la lógica de sistemas sometidos a sus propios códigos.

Capitulo II

En torno a la propuesta de la *Ética Cognitiva Débil* de Rehg y Bohman

Como sabemos, en *Facticidad y Validez* (1998b) Jürgen Habermas intenta proporcionar una fundamentación filosófica de los grandes conceptos de la filosofía política y del derecho, modernos y contemporáneos, en términos de su teoría del discurso. No ve ya en el Estado, específicamente en el Estado democrático de derecho, un mecanismo hiperinflado como podría ser para la filosofía del derecho de Hegel o en el estadio anterior a su disolución completa como sugiere la teoría marxista. Ve en él un instrumento que, más que negar, hace posible una radicalización de la democracia y de los derechos consagrados por la Modernidad, esto es, aquellos espacios de libertad defendidos por el derecho clásico burgués y, a la vez, aquellos derechos que posibilitan un necesario entramado de solidaridad sólo bajo el cual se torna posible la convivencia.

Conocemos bien las razones por las cuales nos sigue pareciendo hoy improbable la disolución del Estado como mecanismo regulador de la convivencia pacífica y ente centralizador de la violencia legítima sobre la cual se apoya en última instancia todo derecho. Principalmente: *1)* la indesterrable maldad humana, *2)* la fácilmente influenciable psicología humana por choques pasionales, *3)* los sesgos del pensamiento, *4)* la posibilidad siempre presente de crítica a toda teoría, proyecto y valoraciones de otros, *5)* los errores humanos y, finalmente, *6)* la necesidad de cooperación asegurada jurídicamente. Pero también hoy nos sigue pareciendo que hay algo de irracional en el Estado y su concepto, y en las relaciones de las personas que lo hacen posible, pues a lo largo de su historia se ha impuesto como una especie de mal necesario en el que, si bien coadyuva a la convivencia pacífica, bajo esta sombra de paz se perpetúan y aseguran disfrutes de intereses no legítimos de ciertos grupos sociales y se mantienen desigualdades socioeconómicas no justificables y muchas veces extremas, en una frase: se atropellan con su autoridad derechos que hoy más claramente se nos presentan con rasgos de universalidad.

Pero más allá de las razones para aceptar al Estado realmente existente y de los hechos para negarlo o combatirlo, tendremos que diferenciar entre la posibilidad de suministrar un cuerpo teórico de los rasgos que desde el punto de vista estrictamente conceptual legitiman y muestran la necesidad de un Estado ‘ideal’ pero no utópico ―en realidad de un tipo específico de Estado

‘debido’: el Estado democrático de derecho— y aquellas situaciones fácticas que, por no poderse superar, tienden a desdibujar aquel punto de vista conceptual idealizado. Podría suceder que la teoría fuese lo suficientemente abstracta y complejamente estructurada como para evadir las críticas que se les ciernen, o que la realidad concreta recogida no sea lo suficientemente clara como para negarlo o que, en fin, aun siendo clara y contundente, niegue su existencia en su forma actual pero no su función legítimamente reguladora. La persistente existencia del Estado a través de la historia humana, de sociedades tan alejadas para nosotros en el tiempo y cultura como la de la Grecia clásica, y aún otras muy antes que ella, hasta nuestro presente, debería ser una advertencia para pensar que el Estado no puede ser un fenómeno puramente fáctico y contingente, y de que es posible que lleve en su propio concepto y realización un halo de justificación siempre idealizadora.

En lo que sigue expondremos algunas críticas de ciertos autores que intentan debilitar conceptualmente la fundamentación habermasiana del Estado democrático de derecho, y matizar aquellas que desde el punto de vista de su realidad concreta ese teórico Estado se presenta como una vana abstracción incapaz de superar algunas inevitables paradojas en las que hemos caído atrapados en la Modernidad y la Contemporaneidad.

Se podría decir que Habermas lleva a cabo el trabajo de entramar viejos conceptos de la filosofía política y jurídica en una urdimbre renovada: lo que hoy conocemos como el giro lingüístico. Se trata ahora de darle una mejor confección, y su debida fundamentación, a conceptos liberales como derechos del hombre, libertad de arbitrio, autonomía política, autonomía moral y soberanía popular, en condiciones de justificación postmetafísica. Y, claro, a la sombra de las críticas de un siempre renovado y atento comunitarismo que pone a raya todo intento de abstraer al ser humano de los sentidos vitales no universalizables que le ofrece su enclave cultural concreto. Este entramado tendría que ser irremediablemente lo suficientemente abstracto como para hilar una estructura estatal coherente y fina que dé cabida hoy a la convivencia de tan diversos grupos culturales y concepciones de vida individuales, como aquellos grupos y concepciones que conforman nuestras sociedades confinadas a un mismo suelo en los países del orbe, y aun el orbe entera.

Pero a pesar de este batiburrillo cultural, Habermas parte de una sociedad ciertamente multicultural pero a la que ya no le es ajena la convivencia democrática y, por tanto, los

conceptos heredados de la Modernidad, al menos en los límites de los países de Occidente y de gran parte del resto del orbe impactado por ellos. Parte, así, de una sociedad cada vez más consciente de lo que desde las grandes sociedades con conciencia moral 'convencional' se ha venido sedimentando como el instrumento más idóneo —al menos para Habermas— para la creación de lazos normativos aceptables por todos con buenas razones: el recurso al diálogo. Y es que el lenguaje como instrumento que posibilita el diálogo ha hecho posible concebir la mundanización de una razón otrora secuestrada por el sujeto metafísico de la filosofía moderna, ya sea en un sujeto individual como se presenta en Kant o en el formato de un macrosujeto social como es presentada por Hegel (Habermas, 1998, p. 65). La razón queda asociada, pero no reducida, a la capacidad de 'desempeño discursivo' de un sujeto con competencia lingüística ante un escenario público (Habermas, 1996, pp. 59-134). En este sentido se trata de una razón cuya conformación no puede reducirse a la cualidad semántica de pensamientos lógico-inferenciales en medio de una estructura categorial de principios trascendentales en la conciencia de un sujeto inteligente, sino de una razón-sin-sujeto conformada ahora por los canales y puentes que representan los presupuestos normativos pragmáticos y las reglas lógico-semánticas que se diseminan a lo largo y ancho de los espacios discursivos en los que son necesarios y posibles aquellos desempeños. Cada individuo pasa a ser ahora un punto nodal, y ciertamente importante, de la estructura dialógica en la que queda constituida la razón; pero ninguno puede ser ya sede entera de ella. Arribamos con Habermas a la des-subjetivización de la razón y su consiguiente objetivación o, quizás mejor, a su inter-subjetivización; por lo que ya no cabe más la frase: ¡Tengo la razón! a menos que entendamos por ella: ¡La razón compartida me asiste!

Punto importante para Habermas en este giro lingüístico de la razón postmetafísica es que, por un lado, ella se inscribe en la misma dinámica social: no es asunto de eruditos o personas sobresalientes, es asunto de llano entendimiento social. No hay en esencia diferencia alguna entre el diálogo de una convención científica y el que se da en un grupo de amigos discutiendo un tema de interés alrededor, digamos idiosincráticamente, de un sancocho, salvo quizás el grado de atención al apego de las reglas que posibilitan un entendimiento. En este sentido, la razón está inscrita en el lenguaje usado como recurso para entablar necesarios acuerdos entre los planes de acción cotidianos y en los criterios de acceso a la realidad compartida: la razón es un *hecho* social. Pero, por otro lado, la razón supone un conjunto de *idealizaciones* que trascienden el

crudo hecho social, como por ejemplo, la convergencia a un acuerdo definitivo, pero nunca alcanzado, en base a las *mismas* razones. Esta exigencia de las *mismas* razones como requisito de la convergencia a un acuerdo definitivo, es denominada por William Rehg y James Bohman (2002) el carácter cognitivo fuerte: «The strongly cognitive character of this agreement consists in the fact that "identical reasons are able to convince" everyone '*in the same way'* that a given solution is correct» (p. 35). Por otro lado, Habermas (1998, pp. 63-103) expone con claridad las cargas fáticas y las cargas idealizadoras (normativas o de validez) que soportan los dialogantes; y por ello su inevitable tensión.

Finalmente agreguemos una importante pareja de conceptos que recorre toda la filosofía política y jurídica de Habermas en su libro *Facticidad y Validez*. Este modelo político del proceso democrático y deliberativo supone los conceptos de espacio público formal ('strong publics') y espacio público informal ('weak publics') de debate. En palabras de Kenneth Baynes (2002)…

> This model suggests a 'two-track' process in which there is a division of labor between 'weak publics' ―the informally organized public sphere ranging from private associations to the mass media located in 'civil society' ―and 'strong publics' ―parliamentary bodies and other formally organized institutions of the political system. (p. 18)

Ahora bien, del hecho de que la razón postmetafísica habermasiana sea una razón-sin-sujeto se desprenden ya ciertas consecuencias indeseables para su modelo teórico de Estado, quizás no previstas por este autor. Una de ellas es explicitada por Rehg y Bohman (1996) de esta manera...

> The complexity of public spheres suggests a plethora of loosely connected and fragmented discourses in which various groups of individuals achieve partial insights into issues through discussion. But these groups may not fully grasp one another's views. As a result, they would not have a complete and definitive insight into the common good. The idea of subjectless communication thus suggests that public reason is an emergent property of a diffuse network of discourses. (Rehg, W., y Bohman, J. 2002, p. 40)

Esto atenta contra el ideal de acuerdo como aquel al que se llega en base a las *mismas* razones: los diferentes grupos o participantes del debate podrían avalar el acuerdo sintiendo, sin embargo, que en última instancia las razones que lo apoyan tienen el peso que cada grupo le da dependiendo de sus propias concepciones de vida. Habermas, sin embargo, podría insistir en que, si bien es cierto que concebir el espacio de debate público, formal o informal, supone esa red difusa o diluida de razones a cuya totalidad difícilmente los individuos tendrían acceso, se trata

acá del ideal de convergencia: en la medida en que el acuerdo es sustentado como consecuencia de un esfuerzo común de actividad racional, afloran y se pulen las razones compartidas de forma tal que todos aceptan el *mismo* peso necesario para tal aceptación, independientemente de esas otras 'razones' sólo aceptables por una particular forma de vida.

Pero la historia del conocimiento, y sobre todo de la filosofía, parece ciertamente apuntar en contra de esta tesis. Cada época ha defendido un paradigma de conocimiento al que más o menos todos se ajustan, o creen ajustarse, con las mismas razones, pero también es cierto que el avance del conocimiento ha estado tan influenciado por la disidencia poco comprendida o aceptada como por la aceptación positiva del paradigma imperante. De hecho, la historia muestra que a cada propuesta cognitiva más o menos importante le surgen un sin número de nuevas propuestas que intentan mejorarla o superarla, o incluso falsearla, de manera que la visión de convergencia se vuelve más una imagen falsa y de visos autoritarios, que una imagen realista y apropiada al avance del conocimiento. Quizás el valor de los paradigmas está más en su motivante superación que en su definitiva aceptación. Más que sostenerse con buenas razones, éstos podrían motivar la afinación de viejos argumentos en contra, o la creación de otros nuevos, manteniendo así el inevitable pero razonable conflicto humano que de no ser controlado excluyendo los argumentos más irracionales imposibilitaría la cooperación social, ya moral ya en vistas del conocimiento: «... it may be that people retain their original views, only now supported by even better and hence more reasonable arguments that only sharpen existing conflicts» (Rehg y Bohman, 2002, p. 47).

Así, el requisito de la convergencia concebido quizás por resonancias de una herencia marxista o kantiana utópica, es a lo que Rehg y Bohman atacan, proponiendo a cambio un carácter cognitivo débil, y más realista, del debate. De hecho, no es necesaria la convergencia en absoluto sino sólo que el debate permita excluir aquellas decisiones o arreglos normativos que puedan ser considerados irrazonables por todos, más que arribar a un acuerdo positivo de una norma a seguir, todo en función de hacer realidad la necesaria cooperación en convivencia pacífica...

> ... it is enough for them [citizen-deliberators] to assume that, given the conditions of deliberation, outcomes and decisions allow an *ongoing cooperation with others* of different minds that is at least *not unreasonable*. (Rehg y Bohman, 2002, p. 46)

Esta propuesta cognitiva débil del acuerdo en Rehg y Bohman asume tres condiciones, algunas ya contenidas en el modelo habermasiano: la primera mencionada, la exclusión de argumentos irracionales; la segunda, la 'revisabilidad' de los argumentos y, la tercera, la 'inclusividad'...

> First, the discursive structures of informal and formal deliberation make it less likely that irrational and untenable arguments will decide outcomes. Second, decision-making procedures are structured to allow possibilities for revisions—of arguments, decisions and even procedures— that either take up features of defeated positions or better their chances for being heard. Third, deliberative decision-making procedures are broadly inclusive, so that minorities may reasonably expect that they will be able to affect future outcomes in ways that they have not been able to so far. (Rehg y Bohman, 2002, p. 46)

Con todo, parece que estos autores se han puesto en el extremo opuesto del dilema por ellos explicitado de la razón como red difusa de estructuras dialógicas.

Al fin y al cabo, lo importante es la cooperación y el compromiso, bases de una lograda convivencia. Y esta es posible si al menos tenemos un acuerdo en el que hayamos hecho a un lado los prejuicios obvios, no aceptables; de manera que...

> This makes it easier to search for a common framework that is accepted by each group for *different* reasons but allows opposing groups to maintain social cooperation. (Rehg y Bohman, 2002, p. 48)

Es claro que tenemos acá una lucha entre dos intuiciones altamente plausibles; una la recoge Habermas: al adoptar una posición interna, un participante en la interacción dialógica, demandado por al exigencia de tener que posicionarse con un «sí» o con un «no» ante una pretensión de validez, y concibiendo el diálogo como una industria cooperativa, no puede sino asumir que el acuerdo definitivo debe ser avalado por razones compartidas. La otra intuición, la recogida por Rehg y Bohman, pretende que ese mismo participante en esa misma posición podría asumir una exigencia mucho menor y más realista: la de que el acuerdo no sea tan irracional como para, aun no teniendo razones compartidas, no permita la cooperación.

Al parecer, a los ojos de esta segunda intuición, la primera sería un supuesto idealizador altamente utópico, al colocar unos estándares que podrían ser incluso contraproducentes con lo que debamos esperar para mantener una sana convivencia. Aunque no lo dicen Rehg y Bohman explícitamente en su artículo citado, cabe acá la crítica de Hegel del terrorismo de la pura

intención (Habermas, 1991, p. 99). En este sentido, la segunda sería una intuición tanto más tolerante como realista.

Sin embargo, aún podríamos preguntarnos si esta posición debilitada del sentido cognitivo de la moral dialógica está realmente excluida en la propuesta habermasiana. Cuando Habermas caracteriza la 'negociación' como un acuerdo alcanzado sobre la base de la igualdad de imposiciones de intereses, se trata con ello también de no malograr totalmente la cooperación. Por lo que, en principio, los negociadores, antes de negociar, han debido ser partícipes de un diálogo de entendimiento mutuo sobre lo que significa participar en una negociación, esto es, del acuerdo en base a razones compartidas sobre las reglas-base de la negociación que todos podrían aceptar como justas. Y acá, ciertamente, podría haber niveles. Estas reglas-base consensuadas a través de razones compartidas y que hacen legítima la forma de la negociación estipularían que ésta será procedente aunque el acuerdo alcanzado se base en razones no compartidas. Otras reglas, por ejemplo, que el arreglo no se base en prejuicios obviamente irracionales, etc. Podríamos ir quitando reglas, suavizando otras, reinterpretando unas terceras, de manera que tendríamos un abanico de posibles escenarios de negociación, desde el más desigual, en base a razones no compartidas, aunque siempre sin malograr la cooperación mínima, hasta el más igualitario, en el que ya estaríamos, sin embargo, funcionando nuevamente en base a los presupuestos idealizadores del discurso intuitivamente compartidos por todos. Claro que estos autores podrían aceptar todo esto, dado que el problema persistiría: para Habermas todo acuerdo para una negociación *fair* es un acuerdo cuyas bases son alcanzadas siempre que compartamos las mismas razones sustentadoras, y se trata justo de la inviabilidad de ese presupuesto empíricamente irrealista.

Sin embargo, la suposición de Habermas es defendible. Primero, dado que todo resultado de un diálogo es parcialmente concluyente, estos resultados siguen teniendo por eso un halo de contingencia. Si aún debilitamos sus exigencias, como piden Rehg y Bohman, la contingencia no sólo aumenta sino que sería definitivamente la que decide el acuerdo. Pues, éste pasa a depender de la feliz coincidencia, en cuanto a razonabilidad se refiere, de las concepciones del bien de los participantes en el diálogo, muy parecido al consenso solapado de Rawls. En otras palabras, el consenso dependería de que esas concepciones incluyeran ya una 'razón' sólo sustentable desde

su particular concepto del bien que avale el resultado del consenso, y no de la posibilidad de ser justificado independientemente de ese particular aval.

Habermas parece estar pensando en algo parecido a lo que ocurre en la ciencia. Nadie podría, en la física por ejemplo, aceptar o refutar un resultado de otro investigador si no maneja, en lo fundamental, las mismas bases conceptuales desde las cuales se avalan o niegan los resultados. Y, ciertamente, cada investigador está en el derecho de completar la teoría física con suposiciones metafísicas que exceden los manuales; pero éstas sólo podrían pasar a conformar parte de esa base de presupuestos compartidos por la comunidad en la medida en que puedan ser aceptadas en una discusión abierta sobre los paradigmas vigentes.

Y acá, ciertamente, puede encajar nuevamente la propuesta escéptica de Rehg y Bohman: ¿qué hace que aceptemos un paradigma? Cosas tan contingentes como: el espíritu o el estado de ánimo de una época, la creencia en un tipo de 'racionalidad', la transmisión de ésta a través de los canales educativos formales e informales sin mayor espíritu crítico y, agreguemos finalmente, las consecuencias utilitarias de esa aceptación, que son felizmente aceptadas por la mayoría de las concepciones totalizantes del bien. Sin embargo, si algo de racional han de tener esos paradigmas, han de estar al menos alejados del prejuicio, la pasión y la ignorancia (Rehg y Bohman, 2002, p. 49).

Ciertamente, el ideal de cierre de Habermas, si lo podemos llamar así, en el que el acuerdo definitivo y completamente racional se alcanza en base a las mismas razones, es esencialmente inalcanzable pero no por ello utópico en el mal sentido. En cierta forma debe estar presente para cumplir la exigencia de aceptar un acuerdo al menos no irracional, como piden nuestros autores. Concluir que un cierto resultado es irracional, por prejuiciado, pasa por aceptarse las razones que hacen ver su prejuicio, a menos que, nuevamente, una feliz coincidencia nos haga entender por 'prejuiciado' lo mismo. En todo prejuicio se esconden sentimientos, percepciones, perspectivas y 'razones' que, generalmente, sólo son comprendidas por aquellos grupos culturales que usan el término en cuestión, además de un cierto aditivo idiosincrásico que cada individuo pone. Pero si es un término destinado a la interacción y comprensión mutua —como todo término— ha de haber siempre razones para su uso que trasciendan la pura consideración personal, e incluso, a los grupos culturales en los que nace. De manera que, por más «denso» que sea un tal término (para usar la terminología de B. Williams y H. Putnam) nunca será tan idiosincrásico como para no

permitir rastrear razones que justifican su uso y comprensión, compartidas por una cierta comunidad lingüística, y que puedan ser eventualmente puestas en consideración en un debate abierto.

Sin embargo, expondremos dos precisiones que, quizás indirectamente, vienen en apoyo de la tesis de Rehg y Bohman. La primera está expuesta en el artículo de René von Schomberg: *The erosion of our value spheres* (2002). En este artículo su autor trata de enfrentar, valiéndose de la ética discursiva, las incertidumbres presentes en las bases del conocimiento científico, sobre todo en relación a problemas ecológicos, y que afectan a la esfera de valores morales y éticos (en el sentido de Habermas) e inciden sobre los problemas jurídicos y económicos, en una palabra, en la esfera pública política. Aunque este autor se vale de la ética del discurso para dar un mejor cause y posibles soluciones a estos problemas, deja claro las posibles consecuencias de estas incertidumbres. Resume su diagnóstico con el siguiente juego de palabras: «*The nessary is impossible* (procurement function) *and imposible is nessary* (appellation function)» (von Schomberg, 2002, p. 223). Entre las esferas de valor y los sistemas (en el sentido de la teoría de sistemas) existen, según este autor, dos tipos de relaciones funcionales: la función de procuración (procurement) y la de apelación (apellation), ambas respecto a la ciencia. Se trata de dos formas en que el conocimiento establecido por la ciencia impacta la esfera política pública de debate moral, jurídico y económico, y que tiene una importante influencia sobre las estructuras sistémicas, al menos a la postre...

> ... the procurement function of science for politics consists in science procuring authorized data for politics. This data then create a consensual basis for further political discourses. As a result, science can perform the function of relieving political discourse of having to validate information. (von Schomberg, 2002, p. 222)

La ciencia aportaría, en última instancia, la base sustentadora o refutadora de ciertas razones esgrimidas en el debate público ciudadano e institucional formal sobre determinados proyectos sociales. La segunda forma funcional del conocimiento científico devela, sin embargo, cómo la ciencia proporciona tal data haciéndola inteligible a los legos...

> The appellation function of politics, for example, in relation to science, consists in the fact that politics calls upon science to tackle the various aspects of overly complex problems and to render them perceivable, or even controllable, in a form that has been reduced, simplified, and tailored to applications. (p. 222)

Por ejemplo, sin bien para definir y clasificar el concepto de «muerte» o el de integridad del cuerpo humano, es necesario un trabajo conjunto de las esferas de valor, científica, legal y ética, este trabajo de traducción y adaptación del conocimiento científico (y también tecnológico) en vistas de las necesidades del consumo del debate político público, sobrepasa los límites del trabajo científico y, adicionalmente, bajo las premisas de incertidumbre que toda data científica padece, termina siendo un trabajo en gran medida ajustado a las premisas, no necesariamente aceptables, de un debate sistemáticamente influenciado por intereses de grupos de poder. Y, así, lo necesario se torna imposible (función de procuración)...

> ... what needs to be done, namely, to translate scientific information into a basis form consensual political action, in impossible because authorized data cannot always be procured through science. The reason in that a certain degree of dissent cannot be completely eliminated within sc9ince itself, that is, it will always exist between he individual disciplines. (p. 224)

Y, por otro lado, lo imposible se torna necesario (función de apelación), pues...

> Although it is impossible to appeal to science directly, it is nonetheless necessary if we are dealing with problems that at least partially arise in fields that are proper jurisdiction of science, and that are in addition so complicated that they cannot be perceived or made into an issue without the help of science. (224)

Más allá de que las diferencias entre ambas funciones, de procuración y apelación, son tan sutiles que, en nuestra apreciación, no parece haber ninguna en el fondo, lo más importante para nuestros objetivos nos permitimos recogerlo en esta cita...

> At this juncture, the function of science, namely, to reduce the complexity of things and to help lay the groundwork for political decisions, turns into its opposite: it becomes a strategic resource of political action. In such a situation, the interest groups participating in the discourse choose to cite those experts who subscribe to their political goals. (p. 224)

La situación es clara, si la ciencia nunca podrá brindar, debido a esta situación connatural de incertidumbre cognitiva que la caracteriza, una data de carácter definitivo para avalar la decisión política cualquiera sea, todo dependerá del grado de imposición de los grupos de interés sobre los resultados del debate (como parece ocurrir en el ejemplo del cambio climático, en el que la rededor del 90% de los expertos lo consideran un hecho consecuencia, principalmente, de la acción humana).

La solución a este problema, al menos en parte, pasa por la posibilidad de darse una discusión fluida por los canales públicos, a lo largo y ancho de la sociedad, abiertos al requisito de brindar las mejores razones, y en el que se tomen en cuenta no sólo los datos científicos sino los principios que coadyuvan al respeto por los requerimientos mínimos de una vida digna para todos. Es, ciertamente, no sólo una solución difícil y compleja sino altamente idealizadora. Ante un panorama insalvable de incertidumbres cognitivas, científicas y también morales, lo más sensato podría ser eliminar al menos prejuicios graves que malogren la convivencia. Si, como parece ser, la sociedad se complejiza cada vez más, agudizando las situaciones de incertidumbre, resulta más realista la postura filosófica de Rehg y Bohman.

Expongamos todavía otra razón a favor de estos autores. Matthias Kettner asegura que…

> The taxonomy of "pragmatic", "ethical", and moral discourses, though, heuristically, useful, has no rational credentials to offer to parties who may want to employ it in a dispute whenever the dispute already concerns the way to sort the problem, or to sort subproblems within an agreed common ground of a problem area. (Kettner, 2002, p. 208)

Kettner denomina a esto *the problem-sorting problem* (el problema de' clasificación del problema'). Y continua...

> The right way to sort a problem may already be part of its solution; it may also be part of the problem. The rhetoric of terms like *the logic of a problem* borrows its evidence from undisputably simple cases where it is in order. However it bases all force on the face of notoriously disputed problem. (p.208)

Así, pues, la división Habermasiana en las esferas prácticas «pragmática», «ética», y «moral» resulta un recurso práctico vano, inaplicable, cuando se trata de disputas complejas. No se puede partir de tal clasificación para iniciar el debate, como Habermas parece dejar entender (Habermas, 1998, p.226): como si los participantes ―por ejemplo los miembros del Poder Legislativo― fuesen llevados espontáneamente por el peso de los términos y razonamientos por esa división tripartita. Antes bien, se desprende de la apreciación de Kettner que descubrir tal diferenciación en la materia debatida supone un esfuerza consciente quizás inmaterializable.

Estamos acá dentro del mismo problema que intentaron superar Rehg y Bohman: ante materias de compleja resolución en vistas de un acuerdo, se impone la solución de al menos echar a un lado los prejuicios evidentes, sean cuales sean las razones de las partes para evidenciar tales prejuicios. Y, por supuesto, estos prejuicios serán excluidos mediante normas prohibitivas

aceptadas, esto es, producto de un discurso en la esfera «moral», fácilmente diferenciable del par restante, «pragmática» y «ética», debido a la obviedad del tema tratado. Pero, aunque no es nuestra intención hacer una defensa a ultranza de la concepción habermasiana, justo acá podría haber buenas razones en su defensa.

Kant había pretendido que las normas morales fuesen visualizadas y justificadas con relativa facilidad por el sano sentido común. Pero la insistencia de ejemplos complejos como la eutanasia, el aborto o el suicidio, este último aborrecido por Kant, muestran que no es así. Habermas toma más en serio esta complejidad en la medida en que trata de no pronunciarse en materia de contenidos, pues no cree posible deducir inmediatamente desde los presupuestos formales del discurso moral normas con contenido: esto sólo se logra con la puesta en marcha del debate efectivo y con razones que puedan aflorar de fuentes no previstas. Y parece obvio que los temas menos complejos, como los prejuicios irracionales compartidos, requieren de menos esfuerzo cognitivo, no sólo para ser evidenciados, sino para ofrecer razones compartidas, pues éstas tendrán que ser pocas; piénsese, por ejemplo, el tener que debatir y decidir sobre una materia conflictiva, como podría ser el asesinato de personas queridas, en condiciones de fuertes desequilibrios emocionales momentáneos, etc., todos aducirían fácilmente la razón 'común' de que ese escenario de debate y decisión hace menos probable una solución correcta a los conflictos sociales. Otros temas más controversiales requieren de mucho más esfuerzo, de más razones compartidas, para ser ampliamente aceptados. Esto apunta a la exigencia de "revisabilidad" de las concepciones del bien hasta donde lo pueda sugerir el debate abierto y, por tanto, la posibilidad de modificación de las preferencias e intereses de los grupos bajo una luz racional. Estamos hablando acá de procesos de aprendizaje «moral» sólo concebibles a la luz de principios compartidos (Habermas, 1996, pp. 135-219).

Por otro lado, si bien es cierto que Habermas da pie para ser criticado por una inoperativa abstracción (Baynes, 2002) en algunas de sus propuestas como hemos visto en Kettner, sin embargo, el rasgo de pura utilidad heurística de la distinción de las esferas de valor no parece completamente acertado. Esa división es justificable desde el punto de vista del desarrollo de la conciencia moral que viene avalado por la evidencia sociológica y psicológica, como intenta hacer Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* (1998, tomo II) partiendo de Durkheim y Weber. El arribo a la conciencia moral postconvencional ha supuesto la diferenciación de

mundos asociados a pretensiones de validez diversas, pero también a esferas de valor distintas. Para el hombre occidental contemporáneo son claramente diferenciables, esfuerzo que ya viene prefigurado en los filósofos del derecho natural, e incluso en algunos comunitaristas actuales. El que sea cada vez más aceptado el principio que limita la intervención del Estado paternalista y la protección de los derechos humanos consagrados por Naciones Unidas, es en parte muestra de ello. Por supuesto, la existencia de ese Estado paternalista muestra también la imposibilidad de superar por completo cierta fusión de esas esferas de valor.

Si lo que Kettner pretende es hacer explícita la posibilidad de inoperancia de ese principio clasificatorio de esferas prácticas para la solución de determinados problemas concretos en determinados momentos, (de ese principio divisional de esferas prácticas), dado la complejidad de los temas y conflictos, aunado al carácter altamente abstracto de tal principio, entonces está en lo cierto. Pero renunciar a él como perspectiva discursiva supondría la disolución de la moral universal en la esfera ética (o en la pragmática) o viceversa. Pero esto ya también resulta anti-intuitivo para el hombre contemporáneo inmerso en un pluralismo de formas de vida igualmente legítimas y en la necesidad de convivencia más allá de esas formas. Cuando las abstracciones resultan inoperantes para resolver algunos problemas concretos e importantes, como el caso del derecho constitucional al aborto como condición que asegura la autonomía pública de la mujer (Baynes, 2002, p. 23), es tentativo pensar que simplemente es una buena razón para descartarla teóricamente y buscar mecanismos más realistas o eficientes, pero, de acurdo a nuestra argumentación, resulta más una tentación que una posibilidad real.

Sin embargo, a estos tres problemas o replanteamientos: la perspectiva cognitiva débil de la ética discursiva, el diagnóstico de la relación entre conocimiento científico y esfera política (que von Schomberg intenta, sin embargo, superar valiéndose de la misma ética discursiva) y la inoperancia de la diferenciación de esferas prácticas en presencia de problemas complejos e importantes, son retos de los que aún la ética del discurso y la propuesta jurídico-política de Habermas debe dar respuesta, así creemos, desde el punto de vista teórico, más allá de la tímida defensa acá expuesta.

Ahora nos centraremos en una crítica que ataca a la ética discursiva y su pretendida fundamentación del Estado democrático de derecho, no tanto desde el punto de vista de sus

presupuestos teóricos, sino desde el olvido del análisis de las estructuras sociales, económicas y de poder realmente existentes, y por lo cual termina coqueteando con éstas.

Ciertamente, Habermas parece haber olvidado considerar los datos y teorías sociológicos más recientes que intentan explicar la existencia y dinámica de grupos de interés, otrora "clases sociales". Cuando se refiere al problema de la materialización del derecho, no grata ante los ojos de Weber por razones de seguridad jurídica y racionalidad jurídico-instrumental, no sólo parece aceptarlo como un hecho característico de sociedades más complejas sino con ojos de complacencia: este hecho fuerza a un protagonismo mayor de la ética discursiva en su papel de mecanismo legitimador y creador de planes concretos de acción jurídicamente estipulados, y de bisagra para su correcta aplicación. Pero, si es cierto que, al menos en parte, esta materialización ha sido el resultado de un cada vez más creciente Estado social o de bienestar (Habermas, 1996, p. 483), entonces es posible que la materialización del derecho *hoy* obedezca a razones de exclusión social impuesta por estructuras socioeconómicas favorables a ciertos grupos de interés. Esto es, las leyes y los planes de acción jurídicamente establecidos, al menos una parte importante de ellos, requieren sobre todo de mecanismos discursivos para una lograda implementación y, cómo no, una mejor justificación, esta última ya en parte manifestada por el hecho de ser planes para el bienestar de los excluidos. Sin embargo, el punto importante no sería atacado: que estos planes son fundamentalmente la necesaria consecuencia de un inadecuado acceso a la riqueza y a la educación de calidad.

Es obviamente erróneo asegurar que Habermas no es consciente de todo ello. Pero más allá de esto, agregaremos este par de hechos a su favor. Uno empírico: la fiabilidad de datos sociológicos y económicos de esa índole deben ser tratados con cuidado debido a sesgos de diferentes orígenes, y por olvidar el peso de la complejidad social y económica. El otro teórico: más allá de esos datos, el esfuerzo de Habermas está principalmente en ofrecer las consecuencias teóricas que se siguen de una fundamentación del Estado democrático de derecho que toma como paradigma una ética enraizada en las perspectivas metodológicas del giro lingüístico y más consecuentemente la complejidad humana, sobre todo la misma complejidad de la racionalidad. Es parecido al investigador de las modernas teorías económicas: éstas pueden ser diseñadas de manera tal que no violen ciertos principios generales admitidos por la comunidad investigadora sobre el *homo economicus*, y aplicadas a realidades tan diversas como lo es un Estado capitalista

con pocas regulaciones de mercado, o una economía centralizada estatalmente. Así, la realidad empírica no invalidaría estas teorías sino, al contrario, ellas podrían explicar o predecir ciertos comportamientos ajustando algunas de sus categorías a esa realidad, lo cual no modificaría en lo esencial la teoría. Habermas parece querer lo mismo. Con el debido ajuste de ciertas interpretaciones mediadoras su teoría explicaría, al menso en parte, porqué se da cierta situación presente de estructuras favorables a grupos de interés; la perspectiva regulativa, que en este caso es lo fundamental, no queda violentada por el análisis empírico.

Pero independientemente de estos puntos a su favor, para algunos parece un hecho que con su más reciente e importante trabajo sobre política y derecho Habermas ha concedido indebida «legitimidad» a las estructuras sistémicas, económicas y sobre todo de poder, hoy existentes. Éste es parte del reclamo que le hace William E. Scheuermann en su artículo: *Between radicalisim and resignation* (2002)...

> My concern is merely that *Between Facts and Norms* has nothing adequately systematic in character to say about "social asymmetries of power", let alone how we might go about counteracting them. Habermas points to the need for an account of how (1) capitalist domination undermines democratic deliberation and (2) some equalitarian alternative to existing capitalism alone can allow deliberative democracy to flourish. Alas, no such account is offered in his study. (p. 69)

Scheuermann lamenta el cambio de tono que Habermas experimenta en *Facticidad y Validez* si es comparado con su famosa obra de juventud de inspiración marxista y que lo catapultó al escenario mundial de la filosofía política: *The structural transformation of the public sphere*, de 1962. La diferencia fundamental la apunta Scheuermann...

> Many political scientists would, of course, legitimately note that Habermas's model of parliament as a focal point for meaningful debate represents at best an *ideal* of how parliament should operate. Most parliaments today continue to rubber-stamp decisions that have been made elsewhere, by the upper division of the state bureaucracy working alongside the representatives of powerful organized social groups, in a manner not altogether unlike that described by the young Habermas in *The structural transformation of the public sphere*, in 1962. (p. 69)

Sin embargo, continuar esta última tarea investigativa iniciada en *The structural transformation of the public sphere* es, quizás, un trabajo fundamentalmente empírico que podría sobrepasar los derroteros de la filosofía. Trabajo al que el propio Scheuermann le reconoce no poca dificultad:

> I do not mean to trivialize the difficulty at hand here in the wake of the demise of Marxist class theory; we still lack an adequate theory of social classification. (p. 69)

Aunque sin dejar de lamentar el sentido idealizador y, en lo fundamental, normativo (aunque también reconstructivo) de *Facticidad y Validez*. Pero la verdad es que no sabemos *a ciencia cierta* si Habermas modificó su concepción de la relación entre la acción comunicativa (o mundo de la vida) y las estructuras sistémicas, o entre el espacio público informal y el formal, abdicando a favor de un liberalismo complaciente con esas estructuras, como insiste Scheuermann, o está dejando a la división social del pensamiento que haga su papel completando su trabajo con el levantamiento sociológico de datos y el análisis empírico. En el Capítulo I de nuestra investigación hemos afrontado la relación entre mundo de la vida y sistema en *Facticidad y Validez*, pero ahora hemos querido valorar la necesidad acuciante de lo reclamado por Scheuermann.

Si bien el tema de las «clases sociales», o de la mejor comprensión de la estructura social de clases, y de su papel teórico-explicativo con un enfoque ajustado a la realidad social actual y a los avances investigativos de las ciencias sociales es hacia donde apunta el reclamo de Scheuermann, es sin embargo un tema explícitamente abordado por Habermas en investigaciones pasadas, por ejemplo, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* En este texto el tema de las clases sociales está circunscrito al contexto de las relaciones sistémicas entre economía y Estado. El capitalismo tardío es una etapa en la que las crisis socioeconómicas consustanciales a la producción y circulación del capital han podido ser domesticadas, por así decir, aunque no resueltas ni superadas. La explotación del hombre por el hombre aún presente se mantiene, sin embargo, latente; ésta se ha vuelto anónima, tanto política como socialmente, en el sentido de que no existen clases que puedan ser identificables sin ambigüedad por criterios socioeconómicos, sobre todo las clases dominantes. Esta es la idea que Habermas parece sustentar en ese contexto (1999b, p. 75).

Yendo más allá de esto, y con el ánimo de aportar algunas ideas en este sentido, quisiéramos referirnos sobre todo a algunas teorías de la filosofía política que complementan, quizás muy introductoriamente, el trabajo de Habermas a este respecto. Ello conecta con las relaciones posibles, o con los mecanismos políticos idóneos para las relaciones posibles, entre las dos esferas públicas: formal e informal, y con categorías sociológicas que utilizan determinadas

concepciones sistémicas de la filosofía política, que pudieran tangencialmente señalar caminos interpretativos y explicativos en relación al tema de las clases sociales y la realidad social. Para ello nos permitiremos recoger varias citas explicativas de la obra póstuma *La constitución de la democracia deliberativa* (1997) del jurista y filósofo Carlos S. Nino, un texto en el que el autor abordó temas en el marco de la ética discursiva que aparecerán también en *Facticidad y Validez*. Habermas, sin embargo, parece no haber conocido aquella obra antes de escribir este libro pues ni la cita ni parece tomar en cuenta su peculiar confección; lo propio se podría decir de Nino en relación a *Facticidad y Validez*. El breve recorrido que haremos, y que inicialmente aparentará un tanto alejado del problema de las clases sociales, creemos que desemboca naturalmente en él y en una *causi* propuesta redimensionada de estas categorías, pues no nos podemos referir ya a ellas como «clases» en un sentido identificable económicamente sino con criterios más flexibles aunque acentuadamente de corte político. Por eso creemos más conveniente llamar a estas clases «facciones», que sugiere más la fluidez de los criterios de identificación y puede tanto aplicarse a grupos identificables a la luz de todos como a otros que permanecen latentes y diluidos en relaciones sociopolíticas y económicas.

El tema que preocupa a Nino en el texto citado es fundamentalmente el de la relación entre democracia y los derechos universales del hombre y, también, el de estas dos dimensiones con la constitución histórica (o preceptos jurídicos supremos de una nación). Comparte plenamente la perspectiva fundante de la ética discursiva y desde ella explicita las características epistémicas de la democracia con la intención de evaluar los diferentes mecanismos y tipos de instituciones políticas conocidas que podrían, no sólo estar acordes sino posibilitar aquel carácter epistémico...

> El procedimiento democrático no es una actividad espontánea, sino un producto de reglas. Estas reglas no son arbitrarias, sino que están diseñadas para maximizar el valor epistémico de aquel proceso... incluyendo la amplitud de la participación en la discusión entre aquellos potencialmente afectados por la decisión que se tome; la libertad de los participantes de poder expresarse en una deliberación; la igualdad de condiciones bajo las cuales la participación se lleva a cabo; la satisfacción del requerimiento de que las propuestas sean apropiadamente justificadas; el grado en el cual el debate fundado en principios en lugar de consistir en una mera presentación de intereses; el evitar las mayorías congeladas; la extensión en que la mayoría apoya las decisiones; la distancia en el tiempo desde que el consenso fue alcanzado y la reversibilidad de la decisión. (Nino, 1997, p. 273)

Ahora bien, esta concepción de la democracia supone, según piensa este autor, que las preferencias e intereses no son algo simplemente dado e intocable en el debate político informal o

formal, sino modificables según lo permitan criterios racionales universales y libremente aceptados. En este sentido entiende equivocadas aquellas concepciones de la democracia que consideran inalterables las preferencias e interés. Esto está en consonancia con el pensamiento de Habermas a pesar de que: «... cada uno constituye la última instancia de lo que verdaderamente son los interés propios» (Habermas, 1996, p. 88). Pero, poco más adelante Habermas aclara...

> ... no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a las críticas de los demás. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de los valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos asilados. (Habermas, 1996, p. 88)

Nino también lo asevera así: «La gente no valora algo porque lo prefiere sino que lo prefiere porque lo valora por motivos independientes» (Nino, 1997, p. 110).

Dentro de las concepciones democráticas de intereses intocables resultan aleccionadoras en nuestro tema aquellas que parten de un enfoque económico y las que exhiben supuestos pluralistas. En el caso de las primeras...

> Los defensores de esta teoría sostienen que la política democrática funciona, en el sentido en que hay productores de algunos bienes ―los políticos y su políticas― que compiten para conformar a los consumidores. Los consumidores son los votantes que negocian con los productores hasta que se alcanza el equilibrio óptimo.
>
> Desde un enfoque más normativo, el equilibrio óptimo al cual se supone conduce la democracia como mercado conlleva un estado de cosas que es socialmente beneficioso, no importa cuáles sean las preferencias o intereses de los participantes en el proceso. De este modo, la justificación económica de la democracia, como el análisis económico de cualquier institución, descansa sobre la idea de la existencia de una "mano invisible". (p. 112)

Nino muestra que a estas concepciones económicas subyace un principie de justicia utilitarista en el que lo justo es lo que maximiza las preferencias subjetivas, quedando resuelto, así, el dilema entre justicia y eficiencia (económica). Pero el utilitarismo como criterio independiente de justicia tiene que habérselas en el ruedo público, pues como asegura Nino...

> El utilitarismo trata como subjetivas todas las visiones de la moralidad social que son el contenido de las preferencias cuya satisfacción debería ser maximizada, pero no trata como subjetivas las preferencias por el propio principio utilitarista. A este principio se le da, por supuesto, un lugar privilegiado en el control del tratamiento de todas las otras preferencias. De esta forma la supuesta neutralidad y tolerancia del utilitarismo hacia todas las concepciones de moralidad social no es válida. (p. 109)

Con respecto a la concepción pluralista, asegura Nino que...

> Su contribución específica consiste en introducir los grupos o facciones como los principales actores en la competencia política en lugar de las personas individuales que constituyen en conjunto a las élites. Los idealistas de la Revolución Francesa creían que las facciones podrían ser excluidas del foro político. Pero los pluralistas consideraban a las facciones como un resultado inevitable de la naturaleza autointeresada del los individuos y de su tendencia a asociarse para defender colectivamente aquel autointerés. (p.119)

Él utiliza la definición de 'facción' proporcionada por James Madison...

> "Un número de ciudadanos que, sin ser una mayoría o minoría, están unidos y actúan por un impulso común o pasión, o interés, contrario al derecho de otros ciudadanos o a los intereses permanentes y agregados de la comunidad". (p. 122)

Estas facciones se distribuyen a lo largo y ancho del espectro social, rivalizando unas con otras tanto en el espacio público informal como en las esferas políticas del alto Estado, a través de sus representantes políticos. Esta imagen de lucha política formal e informal de facciones, cuando se da dentro de un cauce "pacífico", es concebida como un escenario abierto y, a la vez, solapado de negociaciones de intereses que tratan de imponerse privilegiadamente, y no como un espacio abierto del debate argumentativo sobre principios. Estos son algunos de los presupuestos de esta concepción de la democracia...

> ... los intereses organizados son homogéneos y fáciles de definir; todo representante de cualquier interés elegido debidamente presenta a todos con ese interés; intereses organizados emergen en todos los sectores de nuestras vidas y representan adecuadamente la mayoría de esos sectores; y el rol del gobierno del gobierno es asegurar el acceso de los grupos más efectivamente organizados y endosar los acuerdos alcanzados entre los líderes. (p. 121)

Es claro que esta concepción usa como único paradigma interpretativo la teoría de sistemas, aunque no quizás en la forma consciente y consecuente de N. Luhmann. Pero esta concepción tiene fallas evidentes. Es cuestionable la inevitabilidad de la existencia de facciones con intereses intocables...

> A lo largo de toda la historia, la humanidad se ha adaptado a una variedad de estructuras sociales y muestra que es capaz de superar el puro autointerés cuando las condiciones alientan la propagación del espíritu público. (p. 123)

También es cuestionable el hecho de la representación, por varios motivos...

> ... las facciones y las así llamadas 'corporaciones' no representan a la totalidad de la población y su poder no es proporcional al número de sus miembros. Como resultado de ello,

> el carácter individualista de la democracia se ve comprometido. No existen garantías de que se le dará igual peso a los intereses de cada ciudadano incluso cuando cada uno de ellos pueda elegir entre coaliciones de poder que se encuentren en competencia. (p. 123)

Hemos traído estas pocas consideraciones para señalar un posible camino que permita la explicación y mejor interpretación, aunque matizada por las críticas referidas, de la realidad social que debe enfrentar una concepción discursiva del Estado democrático de derecho. Una completa teoría posiblemente se servirá del manejo de las categorías mencionadas: «facciones», «grupos de interés», y utilizará categorías dinámicas como las que basan las relaciones sociales en un trato económico-utilitarista u otras sistémicas, a la vez que se valdrá de datos sociológicos y económicos que las avalen o refuten.

Si partimos de que estas concepciones tienen un alto grado de explicabilidad, ¿cómo podría una concepción discursiva del Estado enfrentar este panorama empírico dado que esta teoría es fundamentalmente normativa? Acá no parece haber nada nuevo, y Nino sólo pasa revista crítica por una serie de mecanismos ya existentes evaluados desde una perspectiva epistemológica de la democracia, cosa que complementa el trabajo de Habermas quien no entra en mayores análisis al respecto. Como en lo fundamental estamos de acuerdo con Nino sólo listaremos esos mecanismos y remitiremos su explicación al texto ya citado de este agudo autor, fundamentalmente el capítulo sobre la implementación de la democracia deliberativa. Acá Nino hace un recorrido por mecanismos de la democracia directa como el plebiscito, el referéndum, la iniciativa popular y el revocatorio; sobre el problema del voto universal y el sistema electoral (y la apatía ciudadana presente en estos mecanismos); sobre el papel de los medios de comunicación y los problemas a ellos inherentes en el contexto de la lucha de intereses; sobre los tipos de gobierno democráticos, desde el presidencialismo al sistema parlamentario; y, finalmente, del control judicial de la constitucionalidad. El problema central para una teoría democrática deliberativa como la que apunta Nino radica en cómo encausar la soberanía dispersa representada por la esfera política pública informal y su conexión retroalimentativa con la esfera formal representada por las instituciones del Estado, principalmente las más connotadas: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Verdadero *quid* de la filosofía jurídica y política en el escenario postmetafísico de una ética circunscrita lingüísticamente.

Capítulo III

Sobre el *Principio de Autonomía de la Persona* de C. S. Nino. Dos estrategias de fundamentación de derechos que parten de la *Ética Discursiva:* Nino vs. Habermas

Expondremos de manera sucinta algunas diferencias en cuanto a estrategias de fundamentación de derechos en las obras de Carlos S. Nino y Jürgen Habermas. Nos centraremos en la exposición de Nino recogida en su obra *Ética y Derechos Humanos* (1989). En cuanto a Habermas, seguiremos principalmente lo expuesto en *Facticidad y Validez*. Hay que advertir, además, que el intento de fundamentación explícita de los derechos humanos de corte liberal en Nino es anterior al trabajo de Habermas, sin embargo, los conceptos bases de esas estrategias los toma de este último. Es interesante que, a pesar de ello, ambos autores sigan direcciones relativamente distintas. Estas líneas, finalmente, nos servirán para adelantar contextos desde los cuales haremos una crítica a la ética del discurso.

I. Nino nos habla de tres principios que juntos y estructurados constituyen lo que podríamos llamar la base de los *derechos subjetivos*. Son los principios de *a)* Autonomía de la persona, *b)* Inviolabilidad de la persona y *c)* Dignidad de la persona. Ellos fundamentan derechos básicos como, por ejemplo, los derechos a la vida (o a la integridad corporal y psíquica), a la libre expresión de ideas (libertad de expresión), a la libre asociación, al libre culto, y otros derechos humanos que permiten ser la base de, y dar protección a, una forma de vida consciente y libremente elegida.

El primero de los principios, y quizás el más fundamental para el liberalismo, prescribe que...

> *Siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución*. (Nino, p. 204)

En torno a este principio recogeremos dos problemas centrales: el de su valoración y discusión con autores no liberales (por ejemplo, Charles Taylor), y el problema que nos trae: su fundamentación.

Con respecto a este principio, Nino nos brinda una interesante discusión sobre las concepciones subjetivas y objetivas del bienestar (pp. 211-219). Es claro que se trata de un principio que regula directamente el papel del Estado, en dos sentidos: imponiendo límites a su intervención y autorizando su papel garantizar de espacios de libertad. Indirectamente este principio también regula las acciones de los demás individuos. Sin embargo, algunas consideraciones pueden problematizar esta labor del Estado, incluso para los demás ciudadanos. Pues, es posible que aquél quede autorizado para intervenir, al menos parcialmente, lo que entendemos usualmente es la esfera de la libertad subjetiva, en dos sentidos: como un agente que asegura la consecución de los planes de vida elegidos por los mismos individuos a través de imposiciones que aseguren el logro de tales fines. Es el *Estado paternalista*. Por ejemplo, al proveer educación obligatoria o regulaciones laborales más allá de los acuerdos entablados entres los propios ciudadanos. Pero también el Estado, y los demás integrantes de un grupo social definido, podrían intervenir la esfera privada bajo el entendido de que las formas de vida de los individuos no es un asunto que deba dejarse ―al menos no totalmente― al libre albedrio y elección de éstos, pues existirían condiciones y fines humanos ineludibles para la satisfacción de cualquier forma lograda de vida.

Este es el caso del *perfeccionismo*...

> Esta concepción sostiene que lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses es independiente de sus propios deseos o de su elección de forma de vida y que el Estado puede, a través de distintos medios, dar preferencia a aquellos intereses y planes de vida que son objetivamente mejores. (p. 205)

En otras palabras, existe la posibilidad de determinar objetivamente qué planes de vida son los debidos y, entre ellos, cuáles son mejores. Y, para terminar de decirlo, el Estado, respaldado por el intrínseco valor de los mismos, tendría que imponerlos, sobre todo quizás por la tendencia a su desconocimiento o por la ignorancia de su importancia y valor.

Hay una diferenciación básica acá: no es lo mismo la satisfacción del *deseo* de placer o de cualquier fin que concibamos sea parte de nuestros planes de vida, placeres y fines que muchas

veces buscamos sin siquiera preguntarnos por nuestros planes efectivos de vida, y el efectivo y legítimo *logro* de ese plan de vida. No todo nos va bien, esa es la premisa. El placer o fines que buscamos pueden malograr otros placeres y fines más importantes, aquellos por los que apostataríamos si hubiésemos entendido más correctamente qué nos va bien en la vida. Ser libre consistiría en entender cuáles son nuestros más genuinos fines como seres humanos y elegir los medios más adecuados para su consecución. La libertad negativa de la no intervención en nuestra esfera privada sin entender cuáles son nuestros más genuinos fines es una libertad chata, una libertad que no abre perspectivas de vida lograda, distinta a la anterior que es una libertad positiva y bien entendida.

Esta idea no es nueva. Ya Platón hablaba en su *República,* uno de los intentos más antiguos y conocidos de perfeccionismo en la historia de la filosofía occidental, de ciudadanos de oro, plata o bronce, incluso hierro, para catalogar las distintas mezclas o purezas de carácter y disposición, y abogaba por procedimientos educativos que pudieran identificar esas cualidades desde la más tierna infancia con el objetivo de colocar a cada quien en la posición ciudadana más favorable a él y a la república. Sobre todo era importante la identificación del oro o filósofo-rey que, propio de una perspectiva política de legitimación del poder 'desde arriba' o vía una razón no democratizada, iba a definir y hacer efectivos los genuinos destinos y la justicia en la república. Es claro que no se trata de la idea trivial e impracticable de adherimos todos a los mismos planes de vida y, por ello, a una situación de escasa, sino nula, libertad de elección o de libre albedrío dentro de nuestras esferas privadas. Pero sí se trata de que existe una mayor *igualdad* en nuestras condiciones y fines, comunes y públicos, como por ejemplo la armónica convivencia ciudadana, sólo posible atendiendo a las especificaciones no caprichosas de cada cual, lo que crearía un mayor compromiso para con nosotros mismos y para con los demás sobre la materialización de esas condiciones y fines, y así un uso real de nuestra libertad. Tenemos en todo esto espacios para decisiones no comprometidas, 'caprichosas' si se nos permite el término, siempre que no trastoquen nuestros más genuinos fines, aunque el Estado se permita posiblemente trastocarlas. Pero como dice Nino...

> … no toda restricción de nuestras acciones (como la que está constituida por la señalización del tránsito) es vista como una limitación a nuestra libertad, sino las restricciones de acciones que son significativas para el hombre, que son importantes para la vida humana, y que no está determinado por la intensidad de los deseos involucrados. (p. 205)

La creencia liberal de la libertad absoluta en el espacio de la esfera privada conduce a la auto-derrota, pues, sobre esa base quedaríamos a merced del sinsentido, de una libertad de elección de planes de vida sobre la nada.

> Si no hay valor que sea antecedente del deseo, entonces el deseo por *x* es un deseo por algo que carece de valor, y su satisfacción es su valor. Los derechos liberales pueden dejar a la gente en libertad para perseguir lo que desean, pero todo el conjunto de deseos, derechos y persecuciones de proyectos se hace vacío. El agnosticismo hacia el valor impersonal defiende al liberalismo sólo al costo de hacer que la concepción de la actividad práctica que guía al liberalismo devenga vacua sin esperanza. La victoria es pírrica. (Lomasky, citado por Nino, p. 213)

Pero la idea central del liberalismo es que las decisiones individuales de planes de vida deben ser respetadas, aunque sean erróneas. Esto, expuesto tan escuetamente, resulta sin embargo desesperante, aunque fuese en lo fundamental una verdad. La asunción de planes de vida no se da sobre la nada, como lo indica la cita, sino sobre lo que valoramos. Y aun cuando la valoración es siempre dependiente de la actitud de los individuos o, digamos, tiene un lado subjetivo, también tendríamos que aceptar que los valores son tales porque en el fondo lo que indican *merece* ser así, tienen un lado objetivo. A este respecto Charles Taylor, sin el ánimo de desacreditar del todo la posición liberal entendida como una búsqueda o intento de autorrealización personal y de activismo parcial y quizás inconsciente en una ética o ideal de autenticidad, propone diferenciar entre la *manera* de adscribirse a un plan de vida de la materia o *contenido* de ese plan...

> La autenticidad hace claramente referencia a sí misma: ésta ha de ser *mí* orientación. Pero esto no significa que en otro plano el *contenido* deba hacer referencia a sí mismo: que mis metas tengan que expresar o realizar mis deseos o aspiraciones, *por contraposición* a algo que figura más allá de los mismos. (Taylor, 1994, p. 111)

Para el Taylor de *La ética de la autenticidad* (1994), la concepción de la autorrealización de corte liberal es tal que se figura poder definir el sentido de la existencia personal desde la pura subjetividad. Esto la acercar a una expresividad artística autocontenida. El arte, así como es concebido en la contemporaneidad, no es *imitación* de una Idea o de la Naturaleza, es genuina *creación* que logra realidad a través del genio artístico. En la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant (1991) la persona del genio artístico es aún una especie de marioneta de la Naturaleza destinada a expresar sentidos estéticos más allá de sí misma. Esta concepción cambia al alejarnos de la concepción del arte como mímesis para asumírselo como absoluta creación. Si no hay ya

nada más allá de la subjetividad cuya expresión sea un contenido externo a ella, lo expresado es ella misma. Y este expresarse es su descubrimiento, su puesta en escena y conocimiento de sí.

La conclusión es que no tendríamos que buscar nada más allá de la pura y estricta subjetividad. Pero si con ello pretendemos que no haya nada ante nosotros más allá de nosotros mismos, lo absolutamente creado por nosotros desde nuestra completamente independiente y solitaria autodeterminación, desde la pura nada, hay en esa pretensión un claro error lógico: nada de ello significa que, en cuanto *contenido*, sea algo que hayamos determinado a capricho, por más que la forma o *manera* por la cual llegamos haya estado genuinamente inventada por nosotros. Por un lado, no hemos crecido aislados de las tradiciones que nos permiten configurar nuestra identidad. La construcción de nuestro ideal del yo la llevamos a cabo en buena parte con las imágenes ofrecidas por las tradiciones, ya sea por simple imitación del material heredado, ya sea por la negación de esas imágenes. Por otro lado, y acá está más claramente el error lógico, aun cuando supongamos que hemos realizado la proeza de construirnos desde la nada, sin ningún material previo aportado por las tradiciones, el sujeto al cual accedemos es algo que descubrimos o vamos descubriendo, no algo que teníamos previa y claramente en mente realizar. Por ejemplo, puedo creer que dedicarme a la creación de ciertas figuras abstractas y de extraña elaboración sea lo que da sentido a mi vida, pero, por una parte, esta creencia no es un puro capricho sino una convicción asumida a partir del examen de nuestras aptitudes y de las áreas en que podemos desempeñarnos, por otra parte, es un hecho independiente de nosotros que esa elaboración de figuras ha de tener sus propias determinaciones: la forma de realizarla y el resultado elaborado. Ambos aspectos son independientes de nuestros caprichos, so pena de elegir un sinsentido porque es *nuestro* sinsentido, un autoengaño arriesgado que puede resultar social y psicológicamente insoportable. Ya Hegel se había percatado de que el espíritu o autoconciencia no es definible como algo en el aire, sin objeto que se le anteponga, aunque éste sea su propia determinación, determinación que, por cierto, se le revela como tal después de una larga y a veces cruel búsqueda. También Hussserl siempre pensó en la conciencia como algo volcado al objeto.

Como asegura Taylor, ni aún la poesía es solamente ―citando a Wordsworth con ánimos de distanciamiento― «… el espontáneo desbordamiento de poderosos sentimientos» (p. 117). Y sigue así Taylor...

> Pero el mismo Wordsworth trataba de hacer algo más que articular sus propios sentimientos cuando escribía en «Tintern Abbey» (La abadía de Tintern) sobre
> Una presencia que me inquieta con el gozo
> de elevados pensamientos; un sentimiento sublime
> de algo harto más profundamente fundido
> cuya morada es la luz de soles ponientes,
> y el rotundo océano y el aire viviente,
> y el cielo azul, y la mente del hombre:
> un movimiento y espíritu que impele
> toda cosa pensante, todo objeto de todo pensamiento
> y rueda a través de todas las cosas (versos 94-102). (*Ibídem*)

Acá parece haber la búsqueda de algo, que también es el propio espíritu, cuyo descubrimiento, aun siendo de formas de acceso subjetivas, es un *contenido* que también trasciende el yo, se le 'objeta', se pone ante nosotros con sus propias determinaciones. Pero Taylor no va al extremo como para pensar que en esta búsqueda de nuestra propia realización como persona todo sentido, aun trascendiéndonos, no suponga un momento subjetivo enajenable. Hay algo de verdad en este subjetivismo extremo que tienden a defender las posturas liberales de la moral y el derecho...

> ... podemos afirmar que la autenticidad (**A**) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (**B**) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que pueda salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. (p. 99)

Reconoce este autor que estas cualidades de la ética de la autenticidad pueden entrar en tensión, pero no que podamos —o debamos— privilegiar el lado subjetivista sobre el objetivista o viceversa. Este reconocimiento, sin embargo, nos pudiera alejar del perfeccionismo que él parece defender, y al que hasta ahora hemos tratado de dar la mayor plausibilidad, al menos en su pretensión de la objetividad del sentido de la existencia humana o, más modestamente, de planes de vida. Este mismo perfeccionismo ya nos dejó una rendija abierta para afianzar más al liberalismo en lo que tiene de atractivo: un espacio de la libertad y libre albedrío que, aunque cometamos errores en nuestra búsqueda de la mejor vida, debe respetarse. ¿Por qué? Hay una primera e importante razón: ni el Estado ni los individuos tienen en sus manos la claridad conceptual, ni como dato *a priori* ni como forma privilegiada de acceso, para definir lo que en definitiva representa el sentido más genuino de un plan vital, si es que existe. Ello sólo puede

tener perspectivas de éxito si no se desconoce la necesidad del diálogo espontáneo, abierto y honesto entre los integrantes de formas compartidas de vida (el numeral (B)-(ii) en la cita de Taylor). Esto pone límites a la intervención estatal o ciudadana, como lo quiere Habermas cuando pretende defender al mundo de la vida de las intervenciones sistémicas. Al Estado le corresponde principalmente la creación de instituciones que permitan la viabilidad de esa inaplazable tarea: proteger los mundos de la vida. Claro que no se pueden conocer *a priori* los límites exactos de la intervención estatal y ciudadana. Pero esto no es un aval a favor del liberalismo extremo, ni tampoco por cierto del comunitarismo extremo, es más bien una razón para entenderlo como resultado de la misma deliberación en el espacio público-político de ciudadanos comprometidos con la convivencia pacífica y cooperativa.

Para Nino el perfeccionismo posee serias fallas. Por ejemplo, la falta de claridad para explicitar los planes de vida preferibles. Es cierto que, tomando en cuenta la psicología humanan general, hay planes de vida mejores que otros: una vida entregada al consumo indiscriminado de drogas cierra pronto y con gran probabilidad goces más duraderos como podría serlo el cultivo de amigos que compartan nuestros goces estéticos e intelectuales. En otro contexto ligeramente distinto de discusión y en un pasaje recogido por Nino en el que Taylor ataca la libertad negativa como único valor, éste último pone el ejemplo de un defensor perverso de esta libertad quien argumenta a su favor sosteniendo que en Tirana podría haber mayor libertad que en Londres, suponiendo que en ambos lugares la gente esté igualmente interesada en circular más rápido que en profesar un culto religioso, pues hay menos semáforos en la primera ciudad comparada con la última (Nino, 1989, p. 217). A lo cual Nino replica...

> … aun dejando de lado que la señalización del tránsito pretende *disminuir* los obstáculos a la circulación que de otro modo habría… lo cierto es que difícilmente haya planes de vida reconocibles como tales que dependan sustancialmente de no verse interferidos por los semáforos, y en cambio hay, naturalmente, una gran variedad posible de formas de vida en la que la profesión de un culto religioso ocupa un lugar central. (*Ibídem*)

Esto es una muestra de que no todos los planes de vida pueden tener el mismo valor, de que hay cosas menos circunstancialmente contingentes y de mayor sentido para la existencia humana, de que hay cosas que debemos valorar por sobre otras. Justo es reconocer que el liberalismo, incluso el más extremo, no desconoce que haya valores independientes de las elecciones personales más arbitrarias. Reconoce, en efecto, al menos un valor objetivo cuya preferencia es

cuestión también de razón y no de mero deseo: el valor de la autonomía de la persona. En este sentido este liberalismo se muestra contradictorio. Así nos lo explica Nino recogiéndolo de otro conocido autor, aunque con la reserva de que las siguientes no son dos acusaciones contradictorias si se diferencian con mayores detalles las ideas de 'concepciones de lo bueno' y 'planes de vida', y que no nos ocuparemos de matizar en este contexto, mencionadas como partes de la cita a continuación...

> Dworkin menciona dos acusaciones a la concepción liberal de la sociedad que son, aparentemente, opuestas entre sí: una es que el liberalismo es escéptico respecto de concepciones de lo bueno; la otra es que es autocontradictorio porque el liberalismo incluye o consiste en una concepción de lo bueno. (p. 209)

Ahora bien, el conocimiento del valor y jerarquización, y el eventual destierro o prohibición de los diversos planes, requiere de una sociedad que a través de sus instituciones propicie la posibilidad de discutirlos con oportunidades de participación relativamente equiparables y por canales que no distorsionen las ideas y las posibilidades de entendimiento. Esta es quizás la única idea perfeccionista cuya fuerza regulativa nos invita a su «imposición» cuidadosa e inteligente. Aunque cabe acotar que la ética del discurso de Habermas es temerosa en cuanto a suponer la posibilidad de valores no contingentes que vayan más allá de la fundamentación de normas universalmente aceptables. Por acá se cuela una crítica que más adelante expondremos en nuestra crítica a la ética discursiva que también conecta con estos planteamientos que hemos expuesto sobre el liberalismo en ocasión del problema del perfeccionismo.

II. Estrategia de fundamentación del *Principio de Autonomía de la Persona* de Carlos S. Nino: contrastes con la estrategia habermasiana. Nino se vale de la estrategia de fundamentación usada por K-O Apel y J. Habermas consistente en mostrar que quien entabla un diálogo honesto en vistas de un consenso normativo, se contradice a sí mismo si no asume ciertos principios. Es lo que estos autores llaman realizaciones contradictorias. A este tipo de fundamentación Habermas lo denomina «pragmática universal», diferenciándolo del de Apel al alejarse del carácter de fundamentación última que sostiene este último, quien lo denomina «pragmática trascendental».

Nino quiere legitimar un espacio de autonomía para la auto-adjudicación de ideales de excelencia y formas de vida. En este espacio, y sólo para él, vale lo que denomina una moral

personal o autorreferente en la cual la persona elige y asume principios cuya validez prescribe conductas sólo referidas a ella. A esta moral la diferencia de otra de carácter intersubjetivo o moral social. Los principios por esta última establecidos son de carácter general, valen también para otros. Ahora bien, se puede fundamentar o dar cuenta de la legitimidad de un espacio de libertad subjetiva o arbitrio para una moral autorreferente vía los presupuestos ineludibles del discurso moral. Pues, los presupuestos del discurso moral contienen un concepto de autonomía de tipo kantiano más amplio que el de las dos morales antes mencionadas y, entonces, «Va de suyo que si se prueba que la autonomía, en el sentido más amplio, es valiosa, entonces resulta demostrado el valor de la autonomía en el sentido más restringido que el principio liberal supone» (p. 203). Quizás Nino esté pensando en esa mezcla de autonomía y arbitrio propia de un espacio autárquico de decisión destinado a la auto-adjudicación de una moral autorreferente como una especie de «autonomía» más restringida que aquella autonomía en el plano de la ética discursiva, pues ésta lleva la pretensión de ser legitimadora de los límites de esos espacios de decisión personal.

De acuerdo a Nino, la regla básica del discurso normativo, y que es parte de los presupuestos inevitables del discurso en vistas del entendimiento moral, se puede expresar de la siguiente forma...

> *Es deseable que la gente determine su conducta sólo por la libre adopción de los principios morales que luego de suficiente reflexión y deliberación, juzgue válidos*. (p. 230)

Aunque en una versión ligeramente distinta, este es el principio puente o principio «U» de la ética discursiva al cual hace referencia Habermas en sus notas de fundamentación (Habermas, 1996, p. 116). Llamémoslo regla moral básica (del diálogo). Todo aquel que, con competencia lingüística, pretende de forma sincera entrar en una discusión de orden moral, esto es, en vistas de un consenso sobre principios que regulen universalmente las relaciones o intereses en conflicto, ha de asumir inexcusablemente regla moral básica. Claramente, también, cada quien ha de tener la oportunidad y asumir el compromiso mínimo de «… guiar las propias acciones y actitudes por los principios que cada quien juzgue válidos, luego de sopesar suficientemente las consideraciones a favor y en contra de su aceptabilidad desde un punto de vista privilegiado» (Nino, 1989, p. 231). Independientemente de la exactitud de este último aserto, hay que señalar que podría inducir a pensar que cada quien *por separado* puede sopesar los pro y los contra de

determinada propuesta normativa. Hay que matizar esto, aunque seguramente no va en contra del espíritu de Nino, pues cabrían los malentendidos. No se trata acá de que cada quien se lleva la información adquirida en el seno de la discusión y que luego sopesará desde su soledad racional, a la cual él tiene un acceso privilegiado aun estando presente en la discusión. Esto induciría a pensar que el último reducto de legitimidad es *foro interno,* y que el acuerdo consiste en la armonía externa de apreciaciones. Ciertamente nadie puede sustituir esa necesaria e ineludible evaluación interna, pero el acuerdo ―para Habermas― no es el resultado de una armonía más o menos casual de voluntades que han determinado según sus muy íntimas razones la norma en discusión. El acuerdo se establecerá sobre la base de que todos hayan podido aceptar con las *mismas* razones y motivaciones la norma en cuestión. El foro es externo en este sentido. Se trata de hacer explícito estas razones y motivaciones que permiten a todos asentir. Nino se aleja de esta concepción ―como también haremos nosotros― en su texto *La constitución de la democracia deliberativa* (1997), pero por lo pronto parece apegado a ello.

Pero con estas argumentaciones la mesa está servida para fundamentar el *Principio de Autonomía de la Persona*. Pues, quien entra en una discusión normativa expresa abiertamente la *intención* (Nino, 1989, p. 232) de asumir y respetar lo que podríamos denominar una *autonomía discursiva*. Esto es, se compromete con la regla moral básica de que es deseable que cada quien «guíe su conducta por principios que juzgue suficientemente válidos». Esto se deduce de manera obvia del principio moral básico. Él ya supone una especie de autonomía de la actividad racional. Y, con ello, no se puede comprometer con cualquier otro principio que contradiga tal autonomía (o a la misma regla moral básica). Así, según Nino...

> Dado que es deseable que se actúe sobre la base de principios libremente aceptados por considerarlos válidos luego de suficiente reflexión y dado que si se reflexiona acerca del principio *x* se advertirá que hay buenas razones en su apoyo, es deseable que se actúe sobre la base de la libre adopción del principio *x*. (p. 232)

Supongamos que la *x* es acá la *negación* del *Principio de Autonomía de la Persona*. Entonces, se estaría avalando un principio que niega la autonomía de la libre aceptación de principios morales bajo el presupuesto pragmático de libre elección de principios (autorreferentes o no). Lo cual parece una obvia inconsistencia. Luego, no podemos negar el *Principio de Autonomía de la Persona* sin caer en auto-contradicción, y queda entonces demostrado vía realizaciones contradictorias sobre la base de una ética del discurso.

Hasta acá todo parece estar bien, pero surgen algunas dudas sugeridas por una lectura de la estrategia de fundamentación habermasiana: *a)* ¿Cómo puede un principio cuyos límites de aplicabilidad es el área lingüística de *la discusión* normativa, el principio de autonomía *en el* discurso, avalar indirecta y casi ineludiblemente otro principio cuya aplicabilidad sobrepasa los límites de aplicabilidad de todo principio discursivo? *b)* ¿Cómo es posible que una fundamentación de normas con *contenido,* como lo es el *Principio de Autonomía de la Persona*, se pueda avalar, por así decirlo, a espaldas de la discusión de los propios involucrados? Que sea un principio que sobrepasa los límites de aplicabilidad del área discursiva es claro: es un principio que se usa preferentemente, al menos así parece dar a entenderlo Nino, en el espacio de la moral autorreferente, esto es, para una moral que no exige una discusión abierta con otros involucrados, ni necesita de ella, cuando se trata de la viabilidad de la asunción de principios o máximas personales de vida. Que sea un principio no meramente formal y para la discusión, esto es, no un presupuesto pragmático del discurso en vistas del consenso normativo, sino un principio con *contenido* moral allende esos presupuestos pragmáticos, ya no parece tan claro. Sin embargo, es perfectamente pensable un principio formal del discurso que prevea un espacio ineludible de autonomía *dentro* del discurso, y que no por ello se respete la autonomía de la persona *fuera* de ese ámbito. No por desconocimiento del primero sino porque los límites de la autonomía no parecen ser exclusivamente discursivos. Ello supone el aval adicional de un principio cuyo contenido normativo no está simplemente para regular el área discursiva, lo cual requiere la discusión y aceptación, al menos en principio, de sus destinatarios. Y no se puede dar a sus espaldas, so pena de perder lo que Habermas reclama de los principios morales en general: ser referencias públicas que permitan la *coordinación* en la consecución de los diferentes planes de vida.

La estrategia que sigue Nino se asemeja en parte a la que Habermas imputa a Kant, y de la cual pretende distanciarse. Según Habermas, Kant se atiene a una concepción platonizante de la supremacía de la moral por sobre el derecho, de manera que los órdenes jurídicos terminan constituyendo una especie de copia en el mundo *fenoménico* del orden intelectual *nouménico* que representa la moral, de cuya fuente procede la legitimidad del primero. Es un vestigio de la influencia del eterno filósofo griego Platón. Aunque más adelante pretenderemos probar que esta interpretación habermasiana no es del todo correcta, aun cuando el propio Kant se valga de un

andamiaje conceptual que induce a esa conclusión. En Kant hay otra tendencia igualmente deducible de sus conceptuaciones, y que justamente está más cercana a la concepción habermasiana del derecho y la moral (Adames, 2011), al menos en términos generales y en lo que respecta a la *co-originalidad* de ambos momentos. Ya la presentación del libro de Kant en el cual hace el tratamiento más extenso del derecho, su *Metafísica del las Costumbres*, comienza sugiriendo dicha co-originalidad, sin mencionarla, al denominar «moral» tanto al orden jurídico como al orden estrictamente ético. Pretende luego deducir el orden jurídico, y también el ético, desde una razón autónoma «general», pero no desde los presupuestos de una razón autónoma restringida a la ética, que luego efectivamente ligará a ella.

Nino no parece percatarse de ello. Trata sucedáneamente, y con el solo recurso de los presupuestos de una moral discursiva, de deducir principios liberales generales, el de la *Autonomía de la Persona,* pero también el de la *Inviolabilidad* y la *Dignidad* de la persona, que darán forma a los Derechos del Hombre, y en un sentido suficientemente interpretado que da poco margen a la actividad auto-legislativa de configurar y desarrollar derechos subjetivos por sus propios destinarios. Habermas trata de mostrar la co-originalidad y complementariedad de derecho y moral o, más exactamente, de un conjunto de conceptos cuyo entramado conjunto es de difícil, más aún, conceptualmente imposible disección: derecho subjetivo y derecho objetivo, autonomía privada y autonomía pública, principio moral y Soberanía Popular.

Por *derecho subjetivo* se puede entender aquel conjunto de normas que conceden a sus destinatarios la prerrogativa de no interferencia en el ejercicio de su libre arbitrio, esto es, llevar a cabo acciones u omisiones o disfrutar de bienes, según sus preferencias, y también, como veremos, ejercer su «libertad comunicativa» (Habermas, 1998b, p. 185) y, simétricamente, crean obligaciones de no interferencia de tal ejercicio a otros. Esta connotación está presente en la voz «Tengo derecho a *x*», y quizás sea la connotación más importante. El *derecho objetivo* no es más que el conjunto de normas obligatorias externamente, esto es, independientemente de nuestro convencimiento racional. Esta pareja de sentidos son, en realidad, dos caras de la misma moneda. Hablamos de derechos objetivos para referirnos al sistema de códigos que constituyen el derecho puesto o promulgado. Hablamos, en general, de derecho subjetivo, para referirnos al mismo derecho en tanto nos da un espacio legítimo de no interferencia a ciertas acciones o goces libremente adoptados. Visto así, un derecho por lo general o, en todo caso, en su sentido más

importante, supone dos caras. Por un lado, poder hacer o dejar de hacer algo y que ello sea reconocido como permisible, guste o no. Y, por tanto, estar efectivamente protegido de interferencias de otros: lado subjetivo. Por otro, ser una norma que forma parte del cuerpo jurídico: lado objetivo. Esto ya lo hemos tratado en capítulos anteriores.

La co-originalidad de derecho subjetivo y derecho objetivo la rastrea Habermas en la historia reciente del derecho y la filosofía del derecho, desde F. C. von Sabigny, pasando por H. Kelsen y concluyendo con L. Rayser (Habermas, 1998b, pp. 150-159). También se refiere a Hobbes, Kant y Rousseau. La idea es simple: hacer apreciar que esa historia desmiente la posibilidad de concebir al derecho como un conjunto de normas cuyo objetivo de resguardar la libertad de arbitrio de cada ciudadano agota su concepto, sin importar su fuente. El derecho es también un mecanismo de integración social establecido, y por ello constantemente legitimado, por sus propios destinatarios. No se puede concebir como un simple mecanismo de imposición cuya fuente, al fin y al cabo, ya no interesa, si cumple su connotada función de proteger espacios de libre arbitrio. Una concepción de este tipo lleva a posiciones teóricas extremas como la de considerar al derecho un sistema cerrado y *autopoiético* en el que el sujeto de derechos no es más que una ficción, el lugar lógico establecido por las normas. Este es el extremo objetivista.

Kant apreció desde el principio la íntima relación entre derecho objetivo y subjetivo, pues todo derecho era también derecho positivo, aun cuando existía la posibilidad de legitimarlo según la razón autónoma o, diríamos más exactamente, según el derecho natural, que en Kant es de índole formal a diferencia de autores como Hobbes. También apreció la íntima relación entre la autonomía privada y la autonomía política o pública. Por autonomía privada entiende Habermas la libertad de arbitrio ya referida antes o la «… capacidad de tomar decisiones racionales con arreglo afines» (p. 172) y según las eventuales preferencias del agente. Y por autonomía política entiende aquella libertad o autonomía de la que goza todo aquel que participa en un discurso moral, aquella autonomía de la cual habíamos hablado antes en el caso de Nino, con el agregado de que se trata de una autonomía que se ejercita en un espacio reglamentado jurídicamente y que por esto lleva en su seno la tensión entre facticidad y validez. Es conveniente repetir acá uno de los problemas que Habermas intenta resolver en *Facticidad y Validez:* «¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?» No haber apreciado cierta circularidad en el espacio institucional de la producción de normas jurídicas, es lo que posiblemente haya llevado a Nino a

no plantearse esta pregunta y ver la legitimación de los principios jurídico-morales algo menos problemáticamente.

La autonomía política, un concepto relativamente complejo en Habermas y asociado al *Principio Democrático* del cual ya hemos hablado antes, incluye un elemento que no forma parte de la autonomía privada: los sujetos han de atenerse a su «libertad comunicativa». En esta autonomía así asumida, o en el derecho a expresar ideas, defenderlas, responsabilizarse por ellas, etc. que nos brindan y exigen las reglas inexcusables del diálogo normativo, hay una importante diferencia con la autonomía privada jurídicamente refrendada: dentro de sus límites podemos desligarnos de toda responsabilidad de referir consensuadamente nuestros actos a terceros. Justo esta es una de las ventajas del derecho: nos desliga de responsabilidades que de otro modo tendríamos que asumir si entablamos un diálogo normativo con otros, de manera que nuestra relación con ellos puede ser meramente externa y sin compromisos de conciencia. En este sentido, el derecho objetiviza o despersonaliza las relaciones. Pero, como piensa Habermas, la carga de integración que suponen esos lazos de compromisos, e incluso identificación, conectados a nuestra libertad comunicativa, no se pierde sino que queda sublimada a través del mismo derecho que es quien ahora la administra. Nuestra sociedad es compleja y nuestros compromisos están cada vez más necesitados de respaldos firmes dado el desencantamiento de las imágenes religiosas o metafísicas del mundo que hemos visto entre tanto acaecer con el desarrollo de la ciencia, y de la racionalidad a aquélla asociada, en diferentes ámbitos, y de una conciencia moral cada vez más atenida a la pura forma universal de las normas. Pero esta conciencia se muestra, por eso mismo, débil para mantenerse motivada a la acción exigida por unas normas generales y abstractas, no aplicables directamente a los contextos en los que hemos crecido o, al menos, no en los mismos términos. Las aplicaciones no pueden ser mecánicas y requieren de una vivencia y una experiencia que no siempre tenemos. Al igual que la interpretación más exacta de las normas en esos contextos. Son exigencias cognitivas, motivacionales y de aplicabilidad, como indica Habermas, que hacen que nos veamos extrañados en ciertos contextos, incluso cercanos a nuestros espacios cotidianos de desenvolvimiento. Con ello el derecho representa una fuente de integración que puede solventar estos problemas y descargan al individuo de obligaciones y responsabilidades que de otro modo tendría pero no sabría sobrellevar.

Esta diferencia entre la libertad privada (arbitrio) y la libertad discursiva no parece haberla apreciada Nino, pues habría frustrado de entrada su intención de la posibilidad de fundamentar tan directamente el principio de autonomía de la persona, de connotaciones jurídicas, desde los presupuestos del discurso normativo.

Habermas, por el contrario, no pretende fundamentar la autonomía privada desde los puros presupuestos pragmáticos de la ética discursiva, parece empeñarse en una empresa quizás menos ardua en cuanto a exigencias deductivas pero más ambiciosa en cuanto a su entramado conceptual. Pretende poner ante nosotros las relaciones más exactas entre los conceptos que hemos venido manejando, las mencionadas relaciones de co-originalidad y complementariedad. Para ello simplemente intentará hacer ver que, siendo derecho y moral cosas distintas, se exigen mutuamente. Y que, ambos, se unen discusivamente sin pretensiones de deducción de uno a partir del otro, a través de un principio común que, como sabemos, denomina *Principio de Discurso «D»*...

> D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que pudiesen verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales. (p. 172)

La materialización de este principio según ciertas exigencias de argumentación o de fines, o según su tipo de institucionalización, informal o a través del derecho reflexivo, creará espacios discursivos diferenciados: el diálogo moral, político-público, informal y libre, y el diálogo institucional jurídicamente reglamentado de la producción de leyes, que incluyen discursos *morales*, *ético-políticos* y *pragmáticos.* En este último caso el *Principio de Discurso* tomaría la forma de un *Principio Democrático* en el que la autonomía ejercida será la propiamente política. Por último está el espacio de acuerdos negociados, también restringido y delineado por el principio «D».

Quizás Habermas ve en todo esto que la postulación de derechos supone de entrada una libertad de arbitrio que ya no se puede fundamentar desde la moral, aunque, muy a lo Kant, sí desde una razón autónoma. Pero, y en esto sigue claramente a Kant, nota que los individuos que gozan de derechos no sólo han de estar protegidos por los mismos fácticamente sino que *merecen* estarlo. Kant vio siempre esta conexión entre moral y derecho, y su *Principio Universal del Derecho* de hecho la contempla al pedir que la igualdad de libertades que han de gozar suponga

su coordinación o establecimiento según una ley universal de la libertad. Habermas cree que con esta coletilla Kant se refiere exclusivamente al imperativo categórico, aunque quizás habría que decir más exactamente que no lo excluye, pues las leyes jurídicas *a priori* son también leyes universales de la libertad, sin contar con que *también* podrían estar incluidas aquí leyes universales de la Naturaleza simplemente *operativas,* esto es, que hagan técnicamente posible la coordinación de planes de vida, más que referirse en exclusividad a leyes morales.

Capitulo IV

Habermas y su interpretación platonizante del derecho en Kant: una crítica

En las páginas que siguen pretendemos emitir un juicio argumentado de distanciamiento respecto a algunos elementos críticos que sobre la filosofía del derecho de Kant hace Habermas en *Factizität und Geltung*, y avalar otros. A este último autor no le sería imprescindible atender nuestra exposición si de replantear en lo esencial, o siquiera debilitar, su *filosofía del derecho* y la política se trata, pero pretendemos sirva a un lector que busque un mejor entendimiento del estudio del derecho en Kant y que indirectamente nos brinda Habermas.

I. *Una crítica de Habermas a Kant: el derecho como materialización en la dimensión fenoménica de la dimensión nouménica de la moral*.

En su libro *Facticidad y Validez* (1998b), Habermas asegura que Kant...

> Parte del concepto básico de ley moral de la libertad y obtiene de él las leyes jurídicas por vía de *restricción* y *sustracción*. La teoría moral le proporciona los conceptos superiores: voluntad y arbitrio, acción y móvil, deber e inclinación, ley y legislación sirven ante todo a definir el juicio y la acción morales. (p. 170)

Kant, para obtener los conceptos jurídicos de coerción y arbitrio restringe los correspondientes conceptos morales y, principalmente, el principio moral, en vista de su aplicación a las relaciones externas...

> Y una vez efectuada esta restricción, en la legislación jurídica no hace sino *reflejarse* la legislación moral, en legalidad la moralidad, en los deberes jurídicos los deberes de virtud, etc. (p. 171)

Habermas se vale de la imagen siguiente...

> En esta construcción subyace la representación platónica de que el orden jurídico no hace sino reflejar y concretizar en el mundo fenoménico el orden inteligible de un «reino de los fines». (*Ibídem*)

I.(a). Esta imagen se ve también en parte respaldada por las palabras del propio Kant en torno a la forma como ha concebido su trabajo filosófico:

> A la crítica de la razón *práctica* debía seguir el sistema, la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud* (como réplica de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza*, ya publicados). (Kant, 1994, p. 5)

La *crítica* se atendría a legitimar el papel y el alcance de los elementos apriorísticos de los conceptos fundamentales de la razón, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la moral estricta. Depurada la razón de todo lo empírico, faltaría exponer en toda su extensión y formando un *sistema* organizado, completo y coherente aquellos principios parcialmente ya analizados y deducidos en la labor crítica, y que, si nuevamente nos atenemos a la imagen de Habermas, permitirían el tránsito desde las alturas nouménicas (de la voluntad racional) al piso de los fenómenos (o del arbitrio en las acciones) o, incluso, ya estarían realizados en ellos.

Aunque, si nos atenemos más bien a lo dicho por Kant, el *sistema* sólo tendría como cometido presentar el conjunto de principios apriorísticos y universales de forma orgánica y completa...

> Un *organon* de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación exhaustiva de semejante *organon* suministraría un sistema de la razón pura. (Kant, 1997, p. 57)

Como vemos, se trata de una labor organizativa y de completitud de lo ya asomado en la labor propedéutica de la crítica, no de la deducción de nuevos principios con algún estatus diferente. De manera que la unión de la *doctrina del derecho* y la *doctrina de la virtud* presentaría el conjunto completo y la deducción de principios de la razón pura práctica, su *organon*. Sin embargo, habría que diferenciar en este *organon* dos clases de principios: aquellos estrictamente formales, como el Imperativo Categórico o el Principio Universal del Derecho, desde los cuales se deducirían de forma directa y estricta otros principios y conceptos morales universales aunque con contenidos específicos como es el caso de los enunciados de deberes para con otros o para con nosotros mismos, o el principio de adquisición originaria del suelo y los tipos fundamentales de contratos.

Adela Cortina, prologuista y uno de los traductores del texto de Kant *La Metafísica de las Costumbres* (1994), parece acercarse en su *Estudio Preliminar* del texto (1994) a la imagen platónica sugerida por Habermas. Para esta autora, si una ética formalista no quiere permanecer

en la impotencia de un *deber ser* negado constantemente por la realidad fenoménica, si quiere dejar de ser un vacuo utopismo, debe presentar principios que entren efectivamente en esta esfera de lo material haciéndose parte suya en alguna medida. Debe entonces enunciar principios morales universales pero con contenido que, por ello mismo, se mantendrán en una esfera intermedia «... entre el principio moral fundamental y la experiencia.» (Cortina, 1994, p. xxxvii) Pero ya no en el vacuo deber puro. Así concibe Cortina el trabajo de la *Metafísica*, intentar...

> ... desentrañar un *a priori material* que, sin abandonar el campo de la razón pura, no ingresa en la antropología empírica, pero muestra las consecuencias que para ella tiene la aplicación de los principios morales. (*Ibídem*, p. xxxvii)

Para dar completa plausibilidad a esta sugerencia tendría que distinguirse en Kant el trabajo crítico del sistemático diferenciándolo, por ejemplo como ya asomamos, según los principios que se analizan: los más generales y formales, como el imperativo categórico para el caso de la labor crítica (en la dimensión nouménica), y los de contenidos específicos, como por ejemplo los deberes universales para con uno mismo o para con los demás, para el caso de la labor sistemática (en la dimensión fenoménica). Pero Kant no ha hecho estrictamente esto en sus diferentes labores. Además, esto supondría diferenciar el concepto de «deducción» usado por Kant: no podríamos mezclar la deducción trascendental que es un tipo muy peculiar de deducción, como nos recuerda Charles Taylor (1997, pp 43-58), y que entendemos se usa en los principios y conceptos más abstractos, con otros tipos de deducción que nuestro autor pone en marcha, como cuando deduce, por ejemplo, el principio de adquisición originaria del suelo.

Sin embargo, todos los tipos de deducción parecen tener en común lo siguiente: se trata de establecer concluyentemente desde la razón autónoma la legitimidad de un concepto. En este sentido más general, la deducción se usaría tanto en el trabajo crítico como en el sistemático. Y hay que apuntar, como la propia Cortina (1994) nos recuerda, que el trabajo deductivo está lleno de imprecisiones o ambigüedades, de manera que sería imprudente suponer que Kant usa este mecanismo de una forma rigurosa y única. Incluso podríamos hablar de deducción trascendental, al menos en un sentido amplio, de los conceptos y principios jurídicos en *La Metafísica de las Costumbres*. En este último texto, aunque también en general, se procedería así: una vez que hemos supuesto con una definición universalmente aceptable que el derecho es un hecho social

dado, hacerse la pregunta «¿Cómo es posible el 'derecho'?»; esto es, tratar de hallar luego los principios y conceptos *a priori* de la razón pura que lo soportan o legitiman.

Esto haría problemático diferenciar la labor sistemática de la crítica, a no ser que sigamos la diferencia que el mismo Kant sugiere: en la primera se trata de establecer el *organon* de la razón pura, en la segunda la labor depuradora y crítica (límites, posibles contradicciones, dimensiones exactas, etc.) de los conceptos y principios. Y al ser ambos tipos de principios esencialmente de la misma especie, la apriorística, la imagen platónica no es suficientemente correcta, sino simplemente la de universales completamente formales a universales con contenido específico.

I.(b). La imagen platónica que Habermas sugiere también podría mostrarse desacertada si seguimos en su movimiento interno, al menos en parte, la construcción que Kant ofrece en la *Metafísica de las costumbres*. En efecto, después de ofrecer en la *Introducción* del texto una serie de conceptos que sirven tanto a su fundamentación jurídica como a la ética, propone el uso del término «moral» para referirse ahora, no sólo a las leyes morales en sentido estricto como lo son los deberes para cuya motivación es suficiente la sola representación de las leyes mismas, sino a aquellos deberes cuya obligatoriedad, llegado el caso, ha de hacerse cumplir...

> Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas,* y se dice, por tanto, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. (Kant, 1994, p. 5)

Esta forma de expresarse debe ponernos alerta con respecto a sus anteriores planteamientos: quizás notó diferencias no percibidas antes, sin por ello dejar de permanecer fiel a su labor crítica ya ampliamente expuesta hasta antes de su *Metafísica*. La moral engloba todas las leyes de la libertad, y éstas pueden ser o bien éticas o bien jurídicas. Y conocemos bien la diferencia entre estos dos tipos de leyes...

> La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. (Kant, 1994, p. 23)

Por el contrario, Habermas, fiel al giro lingüístico, trata de evitar cualquier referencia a ingredientes subjetivistas que no puedan soportarse desde una concepción postmetafísica de la

filosofía. Por eso prefiere diferenciar al derecho de la ética desde premisas externas al sujeto, aunque en el mismo espíritu de la concepción kantiana en el que la razón deja traslucir un fuerte componente «judicial».

I.(b).1. Detengámonos brevemente en esta línea argumentativa de la *judicialidad* de la razón. Según Cortina...

> Precisamente la instauración del derecho, que admite la posibilidad de tribunales imparciales de apelación, no ligados a los intereses contingentes de los grupos, sugiere el proyecto de recurrir a un tribunal imparcial desde las pretensiones de la razón de poseer conocimiento *a priori*, que han sido cuestionados por el empirismo. Puesto que de la legitimidad de tales pretensiones no cabe prueba directa, será necesario recurrir a una prueba por el origen ante un tribunal imparcial. Por medio de una *sentencia* —y no de la guerra— asegurará la Crítica las posesiones de la razón perentoriamente y no sólo de un modo provisional instaurando con ello en el terreno del saber una paz perpetua. (Cortina, 1994, p. xxv)

Habermas parece atenerse a esta concepción cuando ve en la ética una forma debilitada de derecho (y cuando expone los componentes de la razón como un escenario de debate público con premisas lógicas, morales y de derechos, todo en función de un juicio imparcial, o *sentencia*). En efecto, al diferenciar la ética del derecho sigue como hilo conductor criterios extraíbles de la dinámica psicosocial-lingüística, por vía de *restricción* y *sustracción*, como dice él de Kant, delineando un escenario cercano al del psicólogo social experimental. Se trata de que al sujeto en la discusión o asunción de la moral le es permisible una descarga (bien podríamos decir 'sustracción') de exigencias en tres componentes: *a)* cognitivos, *b)* motivacionales, y *c)* organizativos (Habermas, 1998b, p. 180), que claramente quedan restringidos cuando se trata de la división de funciones entre moral y derecho. En cuanto al primero nos asegura...

> Por un lado, las características relevantes de la situación han de descubrirse y describirse a la luz de normas que, aunque todavía indeterminadamente, compiten unas con otras para ser aplicadas al caso; y por otro, a la luz de una descripción lo más completa posible de la situación ha de elegirse, interpretarse y aplicarse la norma adecuada. En caso de cuestiones complejas los problemas de fundamentación y aplicación desbordan a menudo la capacidad analítica del individuo. Esta *indeterminabilidad cognitiva* que caracteriza a la moral racional, queda absorbida por la facticidad de la producción del derecho. (*Ibídem*, p. 180)

El que estas cuestiones desborden la capacidad analítica de un sujeto es algo que puede probarse experimentalmente en un escenario psicosocial controlado. Lo propio deja preverse en la dimensión motivacional. El individuo, como asegura Habermas...

> ... ha de procurarse la suficiente fuerza como para actuar conforme a lo que moralmente ha decidido, llegado el caso, incluso contra su propio interés, es decir, ha de poder poner en consonancia deber e inclinación... Pues bien, también esta segunda indeterminidad queda absorbida por la facticidad de la producción de normas jurídicas. Una moral racional, en la medida en que no esté suficientemente anclada en los motivos y actitudes de los destinatarios, depende de un derecho que imponga coercitivamente el comportamiento conforme a la norma, dejando al arbitrio del agente motivos y actitudes. (*Ibídem*, p. 181)

Tanto la determinación y aplicación de normas como la motivación para seguirlas desbordan las capacidades psicolingüísticas del sujeto individualizado, por lo que el derecho aparece como un recurso para superar estas debilidades. Igualmente podría argumentarse respecto de la tercera dimensión, la organizacional.

Kant, en cambio, parte de conceptos metafísicos de la conciencia trascendental: voluntad racional y arbitrio humano, libertad y móvil, legislación interna y externa, etc. como si fuesen conceptos obviamente accesibles a la investigación filosófica. Y, en efecto, por *sustracción* y *reducción* delinea los conceptos jurídicos. Por tanto, la metodología usada no parece distanciarse en esencia de la habermasiana, aun cuando en Habermas es más clara la restricción y complementación mutua de moral y derecho, y no la restricción de la sola moral para obtener los conceptos jurídicos.

Si obviáramos la concepción de la filosofía del sujeto en la confección jurídica kantiana, las metodologías usadas por estos dos autores serían indiferenciables. Así como Kant parte de conceptos de la conciencia trascendental y vía sustracción y reducción obtiene los jurídicos, así Habermas parte de demisiones psicosocial-lingüísticas para obtener, al menos en parte, vía reducción y sustracción los conceptos jurídicos. Y así como Kant privilegia ciertos conceptos morales, como por ejemplo el Imperativo Categórico, desde los cuales restringe u obtiene los jurídicos, así Habermas hace lo propio desde el *Principio de Discurso «D»* para obtener o restringir los conceptos y principios jurídicos y democráticos formales.

I.(b).2. Decíamos líneas atrás que Kant, en su texto *La Metafísica de las Costumbres*, engloba ahora en un solo término, el de «moral», la doctrina (metafísica) del derecho y la doctrina de la virtud. Pero quizás podríamos agrupar un subconjunto de ambos en una posición intermedia: los que comparten con los conceptos morales jurídicos la obligatoriedad independientemente de los fines y con los conceptos morales de virtud el hecho de ser atendidos

internamente, por su pura representación. Aunque pudiera decirse, simplemente, que estas normas hibridas no son más que las mismas leyes jurídicas *a priori* cuando son atendidas por deber y no por motivos externos. En todo caso, esto muestra que pudiera existir una legislación común subyacente a ambas esferas de la «moral». Y somos de la opinión de que esta sugerencia está presente tanto en Kant como en Habermas. Antes de hondar en esta dirección del planteamiento, mantengamos el de la separación plena de ambas esferas de la «moral». Los principios en ambas, como dice Heymann (1999, p. 111), son principios «morales», esto es, principios que se justifican ante la razón autónoma y, agreguemos nosotros, no necesariamente se deducen de un macroprincipio «ético». El *Principio Universal del Derecho*, que en la formulación kantiana asegura que...

> «Una acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal». (Kant, 1994, p. 39)

es un principio que parece expresar cierto contenido ético, toda vez que exige igualdad en la dimensión de los espacios de libertad de los diferentes arbitrios, si entendemos que esta igualdad es el presupuesto obvio que exigiría, y a la cual se atendría, una conciencia que reclama ante sus pares la posibilidad de definir y llevar a cabo sus fines. Pero dado que este reclamo, antes que fundamentado universalmente, podría estarse viendo sólo empíricamente y desde el propio agente ego-centrado, es por lo que quizás Kant lo conciba primeramente como un principio último dado por la razón, y cuya área de aplicación es la de las relaciones puramente externas, esto es, aquellas relaciones en las cuales no se precisa una acción según la conciencia del deber. En este sentido puede referirse a la imagen puramente física de dos cuerpos en un mismo espacio limitado que se interfieren en sus trayectorias el uno al otro; para poder trazar una trayectoria mínima 'acordada', tendrían que limitarse mutuamente de manera que cada cual conservara una parte del espacio sin interferencia del otro, o acordar, según una 'ley' de trayectorias, cómo y cuándo usar los espacios comunes. Y como el azar u otras causas podrían llevar a violentar los espacios delineados, toda fuerza coactiva que restablezca estos espacios, sin dañar la posibilidad abierta de trayectorias de los cuerpos, será legítima.

En esta imagen física subyace el Principio Universal del Derecho, y está presente en todas las deducciones de principios y conceptos jurídicos. Veamos cómo Kant lo aplica a la

legitimación del modo de adquisición originaria de un objeto exterior. Antes, necesita confrontarse con el concepto de *propiedad privada:* «lo mío y lo tuyo» jurídicos o lo *jurídicamente mío*. Kant lo define como «... aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría» (1994, p. 55). Es relativamente sencillo hacer ver que primeramente la deducción de este concepto no lleva condimentos «éticos»; se deduce directamente de los supuestos de la definición de arbitrio, de las reglas lógicas y de un postulado que lo contiene y que Kant también deduce usando el Principio Universal del Derecho y presupuestos puramente lógicos. En efecto, Kant se pregunta cómo es posible esta posesión nouménica o inteligible, como también denomina a lo *jurídicamente mío*, y que se diferencia de la posesión física, o tenencia, en que esta última se da sólo con el uso factual del objeto (por ejemplo, podemos estar haciendo uso de una pelota o una casa ―posesión física― sin el consentimiento de su dueño, en el supuesto de que éste no esté en uso físico de esos objetos o incluso no necesite estarlo y, sin embargo, esto no desdibuja la posesión nouménica que es atemporal y no espacial).

Para hacer la deducción, como hemos comentado, Kant previamente deduce un postulado que deja el terreno inmediatamente listo para concluir la legitimidad del concepto de lo «lo mío y lo tuyo» jurídico o, lo que es lo mismo, lo *jurídicamente mío*. Se trata de lo que él denomina el *Postulado jurídico de la razón práctica*, que reza...

> Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio, es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño (res nullius)*. (Kant, 1994, p. 56)

Este «mío» en el postulado hace referencia no a la posesión física, o tenencia, sino a la nouménica o a lo *jurídicamente mío*. O sea, el postulado contiene el concepto que queremos deducir, por lo que mostrada la legitimidad del postulado se seguiría la del concepto en cuestión. Veamos. La facultad de *hacer u omitir*, esto es, la facultad de desear según conceptos, cuando además «... está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*» (*Ibídem*, p. 16). De manera que el arbitrio se define por referencia a objetos, que además éste produce (lo que extendemos al sentido amplio de *hacerse* de ellos). Ahora bien, si consideramos estos objetos desde un punto de vista estrictamente formal, esto es, sin tomar en cuenta su constitución particular, y declarásemos de cualquiera la imposibilidad de estar

jurídicamente en mi poder, entonces el arbitrio se privaría del uso facultado por derecho de todo objeto suyo, y sólo cabría la posesión física. Pero esto es absurdo, toda vez que existen objetos —incluso únicos, aunque los más 'particulares' dentro de *categorías* de objetos como «esta agua almacenada» o «este alimento cocido», 'particulares' en la categoría «agua» o «comida»— para los cuales declararlos *jurídicamente de alguien* no tiene por qué afectar *a priori* la coexistencia de libertades según una ley universal. Por otro lado, si esto muestra la existencia sin contradicción de objetos para los cuales es posible lo *jurídicamente mío* sin frustrar la coexistencia de libertades según leyes universales, no puede negarse su ampliación de manera que, en principio, cualquier objeto —formalmente hablando— podría ser *jurídicamente mío* sin excluir la posibilidad de esa coexistencia.

Hasta acá hemos seguido lo más cercano posible la prueba de Kant. Pero aventuremos un poco más. Preguntemos. ¿Qué objetos es capaz de producir el arbitrio o cuáles es capaz de hacerse sin frustrar otros arbitrios? Kant parece tener en mente que esto no puede decidirse *a priori*. Pero tampoco recurriendo a la experiencia es posible decidirlo de forma definitiva, más aún si notamos cómo el progreso científico y técnico se abre a más posibilidades para todos. De manera que decidirlo *a priori* o sin pruebas empíricas convincentes dejaría sin dueño a un objeto posible del arbitrio. Y esto es una clara contradicción con el hecho de que, en principio, puede ser objeto del arbitrio, sin detrimento de la coexistencia de las libertades según una ley universal. Y, entonces, una tal *decisión* haría contradecir al arbitrio consigo mismo. Luego, que pueda poseer un objeto intelectualmente de manera que su posesión física por otro me lesiona —pues, según parece suponerse en este caso, mi arbitrio estaría limitado unilateralmente al uso del objeto por parte de otro al que no se lesiona, no pudiendo por ende usar de él de acuerdo a mi propia planificación y deseo según mi derecho—, se deduce de la validez del postulado. Esto es, se deduce la validez de «lo mío y lo tuyo» jurídico.

Una observación lógica importante a esta interpretación. Así expuesta adolecería de un interesante defecto lógico, envolvería la falacia conocida como *ad ignarantiam:* el que no encontremos un argumento, ya sea lógico ya sea tal vez soportado por la experiencia, pero definitivo para avalar la imposibilidad de la coexistencia armónica de libertades, no nos puede llevar a concluir que ésta es por tanto posible; simplemente quedaría abierto el problema. Quien decide *a priori* tal imposibilidad parte de un supuesto no probado, pero el que no toma esa

decisión también. Sin embargo, si recordamos el *a priori* en la validez de los principios morales, nunca desmentidos por la práctica (Kant, 1993), quizá esto no sea un verdadero problema, porque lo que está en cuestión es la legitimidad del concepto de lo *jurídicamente mío*, no el *Principio Universal del Derecho* que termina siendo el fundamento en la demostración de esta legitimidad.

Para nuestros efectos es importante notar que hasta acá, siguiendo el mismo decurso de deducciones que Kant ofrece, hemos tratado de presentar argumentaciones y deducciones depuradas de presupuestos «éticos»: sólo hemos usado las reglas lógicas (principalmente la ley de no contradicción), algunas definiciones metafísicas y el Principio Universal del Derecho. Hasta acá, entonces, podría quedar suficientemente probada nuestra posición sobre la imagen platonizante que Habermas sostiene de Kant: no hay estrictamente hablando una jerarquización de principios prácticos en la que el principio moral o *Imperativo Categórico*, destinado a la esfera interna de la validación de máximas y motivo suficiente de determinación de la buena voluntad, está por encima de los principios puros prácticos jurídicos, como el *Principio Universal del Derecho* destinado a la esfera externa de determinación a la acción de los arbitrios e independientemente de los motivos de este, en un reino distinto, siendo uno la materialización fenoménica del otro. Más bien, una imagen más ajustada es ―utilizando una expresión del propio Habermas― de *cooriginalidad* de principios, ambos hechos de razón propios de la razón autónoma: uno para las relaciones puramente externas, otro para las determinaciones internas. Y, claramente, ello no significa que no posean puntos de encuentro. Si, al fin y al cabo, ambos pretenden regular la convivencia, no pueden contradecirse. Quizás la relación más acertada es la de *restricción:* el Imperativo Categórico restringe al Principio universal de derecho.

I.(b). 3. Sin embargo, resta una importante crítica que Habermas apunta para validar su imagen platonizante de Kant y que pudiera alertarnos sobre presupuestos éticos subrepticios en nuestro planteamiento. Antes de introducirla expongamos finalmente la demostración de la validez del modo de adquisición originaria del suelo, pues quizás con éste aparezca más clara la referida crítica. Kant aclara que el postulado jurídico de la razón práctica es una ley permisiva, justo la de permitirnos imponer una obligación a los demás que de no ser válido no sería legítima: «la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio porque nos hemos posesionado de ello con antelación» (Kant, 1944, p. 57). Se trata acá de la adquisición originaria de objetos, el

tipo de adquisición en la cual aún nadie se ha posesionado *jurídicamente* de los mismos; si nos posesionamos de ellos con el consentimiento de otro que antes se ha posesionado, entonces hablaríamos de una adquisición derivada o por contrato.

El contexto social que la razón viene posibilitando, según esta forma apriorística de entender el derecho, es el de legitimar ciertas conductas de apropiación antes de que exista un contrato bilateral u omnilateral efectivo para el usufructo de determinados objetos, y antes de que exista, por cierto, el mayor contrato de todos: el que sienta las bases para edificar el Estado. Y, entre otras, la primera cosa que se me presenta como objeto de apropiación sin la cual ninguna otra es posible, es la del suelo que habito y sus cosas en él. Esto es, la adquisición originaria del suelo. Kant enseguida aclara que se trata de un presupuesto distinto al de la comunidad primitiva del suelo, que es una ficción. Se trata éste último de una forma común de uso del suelo que no puede establecerse si previamente no ha habido un contrato para tal fin; de manera que esta comunidad no sería originaria sino pactada. De la ley permisiva deducimos inmediatamente el *principio de adquisición exterior*. He acá su enunciación (que incluye su deducción)...

> Lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, eso es mío. (Kant, 1994, p. 73)

La ley de la libertad exterior no es más que el mismo Principio Universal del Derecho. Y la *potestad* viene a ser, después de todo, la misma posesión intelectual, sólo que haciendo referencia al *acto* del arbitrio. Pero, aunque lo que quiero que sea mío, será mío, debo seguir ciertos trámites que ponen en movimiento los diversos postulados, principios y conceptos que hemos expuesto. Pues se trata de que algo llega a ser *jurídica* y efectivamente *mío* si se han respetado los diversos principios, etc. Kant, por tanto, sugiere los siguientes pasos, o modo de adquirir lo *jurídicamente mío* (Kant, 1994, p. 73)...

1. La *aprehensión* o toma de posesión del objeto en el espacio y el tiempo o posesión física.
2. La *declaración* de que es mío y el acto decidido de apartar a otro que quiera hacerse de él. Y, finalmente...
3. La *apropiación*. Kant entiende esta como «... el acto de una voluntad universal y exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a concordar con mi arbitrio» (*Ibídem*).

Como queda claro, los pasos de esta adquisición van de la posesión puramente física a la posesión intelectual o jurídica, de lo fenoménico a lo nouménico, que ha de esperarse de un arbitrio que requiere productos u objetos espacio-temporales, pero, al contrario, la autorización legitimada de los pasos sucede en sentido inverso, resguardados y autorizados en última instancia por leyes y conceptos jurídicos apriorísticos, o sea, independientes de espacio y tiempo.

Y acá entra el problema final que abordaremos: cuando se trata para Kant de una voluntad universalmente legisladora se trata —y así parece interpretarlo Habermas— de una voluntad que somete sus leyes jurídicas a una *ley universal de la libertad en sentido ético* («*ético*» en el sentido en que Kant usa ahora este término en *La Metafísica de las Costumbres*). En efecto, no teníamos que hacer tan largo recorrido para darnos cuenta de que la coexistencia de libertades exigida por el Principio Universal del Derecho remite su legitimidad, en última instancia, a una *ley universal de la libertad*, como lo expresa su propio enunciado. Es lo que asegura Habermas interpretando la frase *ley universal de la libertad* de forma aparentemente unívoca...

> En la formulación kantiana del «principio del derecho» es el ingrediente que representa la «ley general» el que soporta la carga de la legitimación. Y en ello queda ya siempre presente en el trasfondo el imperativo categórico: la forma de la ley general legitima la distribución de las libertades de acción porque en ella se expresa un test de universalización efectuado por parte de la razón examinadora de normas y superado con éxito. (Habermas, 1998, p. 186)

Y, ciertamente, las leyes morales de virtud —o, al menos, las «morales internas», como podrían ser llamadas abarcando la tercera clase propuesta por nosotros más atrás— son leyes restrictivas para el derecho. Si una relación jurídica implica la pura instrumentalización de la persona, como podría ser la relación de servidumbre, entonces no puede ser una ley jurídica en su sentido racional. De hecho Kant acepta la servidumbre u otro tipo de 'propiedad' como la de los niños respecto a sus padres o la de la mujer a su marido, siempre y cuando ello no implique dicha instrumentalización: el derecho tiene límites, como el respecto absoluto a la persona moral (Kant, 1994). Pero esto es así incluso en Habermas. Recordemos que el *Principio de Discurso «D»*, que reza...

> Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales. (Habermas, 1998, p. 172)

... es un principio general, «moral» en el sentido más amplio posible, que se especifica en diferentes principios según su necesidad, o su vinculación con el derecho o los tipos de argumentos tratados. Si se trata de argumentos que apuntan a justificar normas estrictamente morales («éticas» y no jurídicas) adopta la forma del Principio Universal de la Moral o principio puente (Habermas, 1996). Si se trata de esto mismo en un escenario formal de discusión, como las asambleas de países democráticos de derecho, adopta la forma de un, o del, *Principio Democrático* «... para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no sólo con ayuda de razones morales» (*Ibídem*, p. 173).

Pero Habermas es cauto. Obviamente, las reglas ético-políticas no se pueden universalizar sin más debido a la contingencia propia de todo valor social (Putnam y Habermas, 2008), menos aún las puramente pragmáticas que en el fondo son reglas de la naturaleza, de lo contrario todas estas serían reglas estrictamente morales. Y justo por su universalidad, estas últimas se presentan como restricciones que las otras reglas no *deben* violentar: son reglas absolutas y de aplicación primera. Si no fuese así, las reglas estrictamente morales quedarían restringidas o instrumentalizadas por las demás, y esta es justamente la intuición en contra de la cual procede toda ética cognitiva. En un contexto de discusión sobre qué sea la «racionalidad» de una forma de vida, Habermas asegura lo siguiente...

> ... una máxima que empieza antojándosele al individuo «buena y correcta», sólo cobra su cualidad moral porque cualquiera podría asentir a ella como a una máxima válida para todos. El punto de vista moral, la susceptibilidad de universalización de todos los intereses a que se refiere (o que se verían afectados por) la máxima que habría de seguirse con carácter general, no puede eliminarse ni siquiera de un concepto de eticidad en términos ... pragmáticos. .... resulta mucho más convincente distinguir con precisión entre moralidad y eticidad y enjuiciar la racionalidad de una forma de vida atendiendo a si constituye un contexto que permite a los participantes desarrollar convicciones morales gobernadas por los mencionados principios universales y fomenta la traducción de esos principios a la práctica. (Habermas, 1991, p. 84)

De manera que una forma de vida racional está gobernada por principios morales de corte «ético» (o de virtud), más aún, ha de ser una forma que permita y fomente la práctica de tal gobierno. El fondo es claro: la eticidad separada ya con suficiente claridad de la moralidad ha de quedar limitada y regulada por ésta.

Pero indaguemos un poco más de cerca si la interpretación habermasiana de la frase «ley general», que tanto usa Kant de coletilla en su Principio Universal del Derecho, es tan unívoca

como parece en cuanto a carga de legitimación. Kant habla de ley universal de la libertad y, como ya hemos visto, estas leyes son, para él, tanto las de virtud como las jurídicas. ¿Por qué, entonces, hay que interpretar la frase como fundamentalmente referida al Imperativo Categórico de corte moral estricto (o ético)? El Principio Universal del Derecho es, ciertamente, un principio supremo, pero esto no obsta para que tenga condiciones posibilitantes según otras leyes jurídicas. Por ejemplo, en el estado de naturaleza sigue siendo válido, pues él es un hecho de razón. Sin embargo, no logra la efectividad que exige si no se da entrada a una sociedad civil o Estado, que tiene por fin principal asegurar lo «mío y lo tuyo», no el determinarlo. En el estado de naturaleza el Principio Universal del Derecho parece más una guía asumida éticamente que un principio jurídico, pues sólo hay leyes públicas, esto es, leyes jurídicas propiamente, en el Estado y con él; antes de él todas las leyes son de derecho privado (Kant, 1994, p. 54).

Entonces, para que el Principio Universal del Derecho pueda valer no sólo como hecho de razón sino como principio jurídico efectivo —hoy diríamos, para que tenga vigencia— es preciso fundar el Estado, Estado que se irá constituyendo según ese mismo principio. De manera que el Estado es condición posibilitante del Principio —a la vez que éste es criterio constituyente de aquél— y lo será también cualquier ley jurídica de la libertad que en el Estado coadyuve o haga posible la vigencia del Principio mismo. En este sentido podríamos pensar que la frase «ley general» o ley universal de la libertad se refiere también a principios jurídicos, siempre que estén fundados *a priori*.

Por ejemplo, podríamos dar razones para entender el principio de separación de poderes como una ley de la libertad, o más específicamente el principio de separación entre la ejecución de la ley y su emanación. En efecto, como sabemos, la objetividad de una ley está, al menos en parte, en que el destinatario no pueda sentirse autorizado a evadirla, lo cual desdibujaría su carácter de ley. Por lo que, una ley para una persona no santa, esto es, una ley que constriñe, no puede tener como fuente el mismo sujeto que será obligado. Pero, entonces, la autolegislación, que es un principio constitutivo de la ciudadanía, sería un término vacuo. Pero a la vez, es un principio supremo de la razón práctica, esto es, una ley de la libertad, de hecho es la autonomía misma. ¿Cómo es posible entenderlo así si como hemos visto sería vacuo? La repuesta está en que el que legisla y el que está obligado son individuos con papeles distintos: el que legisla debe hacerlo en actitud universalista, el que está obligado jurídicamente puede actuar siempre en vista

de sus intereses no universalizables, puede perfectamente instrumentalizar la ley sin violarla. Entonces, para que un conjunto de individuos iguales moralmente puedan entrar en un Estado que asegura lo suyo y, sin embargo, no viole su autonomía legislativa, ese Estado debe estar constituido como una república unitaria pero con independencia de poderes (Kant, 1994, p. 146). O sea, el principio de separación de poderes no es más que una ley de la libertad cuando se considera a los individuos reunidos todos legislando sus propias leyes, como voluntad general del pueblo, y a la vez como ejecutores de la misma. Y sería un principio institucional, más que destinado a la conciencia individual. Claro que Kant no ha recogido todo esto expresamente así, pero parece caber perfectamente en su confección teórica.

Hasta acá creemos probado suficientemente nuestra tesis de que la propuesta kantiana del derecho no está sujeta sin matizaciones a la imagen platonizante que Habermas pretende; parece estar más cerca de la cooriginalidad de derecho y moral que Habermas defiende para su propio teoría jurídica.

II. Por otro lado, otras críticas de Habermas cercanas a la de su imagen de jerarquización de lo nouménico por sobre lo fenoménico en Kant sí tienen un sentido más exacto, como es el caso del *paternalismo jurídico*. Por ejemplo, asegurar que para satisfacer a la idea de autolegislación ciudadana «... no basta con entender el derecho a iguales libertadas subjetivas como un derecho moralmente fundado que el legislador político no tuviera sino que positivar» (Habermas, 1998, p. 186). Y continúa seguido nuestro autor refiriéndose a los derechos que Kant (1994, p. 48) concibe como innatos y que se reducen al *derecho de libertad,* derecho que debe ser desarrollado por el legislador político como un sistema que da constitución a la república...

> Como personas que juzgamos moralmente podemos, ciertamente, convencernos de la validez del «derecho original del hombre», con tal que dispongamos ya de un concepto de legalidad. Pero *como* legisladores morales, no somos idénticos a los sujetos jurídicos, a los que ha sido *otorgado* ese derecho como a destinatarios de él. Aun cuando cada sujeto jurídico, en el papel de una persona moral, se percatase y convenciese de que hubiera podido darse a sí mismo tal o cual ley jurídica, esa ratificación moral de tal o cual ley jurídica que les viene impuesta, ratificación realizada en cada caso *a posteriori* y privadamente, no eliminaría en modo alguno el paternalismo de un imperio de las leyes al que se verían sometidos todos juntos sujetos jurídicos políticamente heterónomos. (Habermas, 1998, p. 186)

Habermas quiere llevar al mínimo, y en el mejor de los casos eliminar, todo indicio de paternalismo jurídico —y otras formas de despotismos—, pues éste corroe la base de

legitimación de todo derecho. Hay un cierto paternalismo que Kant (1994, p. 147) percibió y al cual supo desterrar (1993, p. 28), pero más allá de esto, al parecer, su construcción teórica termina introduciendo por la ventana trasera lo que ha expulsado por la puerta de enfrente: el paternalismo de las leyes. Kant se percató de que no basta el Contrato Social como ingrediente final de legitimación del Estado. No puede ya delegar en el Soberano, como hizo más decididamente Hobbes, la determinación última de todo derecho, ni en cuanto a su legitimación moral, ni en cuanto a su viabilidad pragmática, por más que él sea la última autoridad del dictado de la ley. Por eso Kant (1993) erige como único Estado posible para personas libres, capaces de juzgar tanto lo debido como lo útil y conveniente, aquel que responde a los siguientes tres principios...

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. ... Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de os demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto, es, coexistir con el derecho del otro). (Kant, 1993, p. 27)
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito* (p. 27). ... Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia a la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad... (p. 28)
3. La *independencia* de un miembro de una comunidad en cuanto *ciudadano,* esto es en tanto que colegislador. (p. 33)

La libertad en cuanto hombre supone de cada quien la capacidad física y mental para decidir en qué cifrar su felicidad. Y, justamente, un estado paternalista es el máximo despotismo a este respecto: trata a los hombres como a niños; primera limitación del Estado. En segundo lugar, la calidad de súbditos nos faculta para activar el derecho y reclamar nuestro eventual espacio de libertad perdido, o el daño o violación a lo *jurídicamente mío*, por la imprudencia, abuso o maldad de otro súbdito. Más aún, esta capacidad que nos brinda la igualdad como súbditos nos hace sujetos de derechos y no sólo de deberes jurídicos, de manera que, según este principio, no puedo alienar mi condición de ser dueño de mí mismo con un acto jurídico, en caso contrario propicio un trato hacía mí similar al de un animal doméstico del que todos se sirven sin su consentimiento (p. 32). Y, por último, Kant atribuye independencia política al individuo del Estado, aunque no a todos, que por su condición de sostenerse con su propio trabajo tiene derecho a legislar o, al menos, a votar las leyes.

Estos tres momentos, aunque igualmente importantes, están estrechamente relacionados, pero quizás sea el último el eje estructurador de los tres. En todo caso, el carril central de la legitimidad de todo Estado no puede, ni simplemente desconocerlos, ni dejar de armonizarlos inteligentemente. El problema fundamental acá es, entonces, suponiendo que estos principios proporcionan intuitivamente una condición humana innegociable, inalienable, so pena de rebajarnos a la animalidad o a la puerilidad, cómo coordinarlos para que fluya de manera realista la necesaria legitimidad de un Estado autoconstituido por personas autónomas ―y sus dependientes― pero necesitadas de cooperación. Kant elabora su teoría jurídica y ética teniendo en mente la resolución de este problema.

Permítasenos un *excurso* de otros elementos en contra de la imagen platonizante que de Kant ofrece Habermas, aprovechando este contexto y antes de adentrarnos en la comprensión de lo que para nosotros son los mejores aportes de Habermas en las interpretaciones del derecho de Kant. Pudiéramos pensar ―cercano a la propia teoría jurídica de Habermas― que el Imperativo Categórico, como el *Principio de Discurso «D»*, fue pensado posteriormente no como un imperativo moral en sentido estricto (ético) sino un principio formal supremo de las normas incondicionadas, jurídicas y éticas, que toda acción humana individual o estatal debe presuponer: cuando se trataría de las normas jurídicas tendría a la vista al Principio Universal del Derecho, cuando se trataría de las puramente éticas, al Principio Universal de los Fines que son a la vez Deber.

Pero, ciertamente, esto sería forzar las cosas, toda vez que, como es obvio, el Imperativo Categórico hace referencia al «querer» y, como Kant asegura, a los fines que no pueden instrumentalizarse sin más, esto es, hace referencia, más aún, está destinado a la dimensión interna de la legislación; y si Kant quería abstraerlo aún más bien pudo ser explícito, pero de hecho no expuso nada al respecto. Cuando Kant estudió el Imperativo Categórico en sus trabajos previos a la *Metafísica* lo hizo desde una perspectiva «ética» amplia, o de las *costumbres* como bien dice el título de uno de sus más famosos libros muy anterior al que hemos trabajado acá, en la que incluía a todas las normas que requerían ser atendidas por puro deber. Aquellas cuyos contenidos incluían explícitamente fines las denominó deberes imperfectos o no estrictos, contrario a la que no los incluían y que denominó deberes estrictos.

Sin embargo, debió haberse percatado temprano de que las normas «éticas» de deberes perfectos podían coincidir con normas jurídicas universales, esto es, deducidas de la pura razón. De manera que, siguiendo esta línea de razonamiento, sería inevitable que estas últimas normas fuesen concebidas como elaboradas por el trabajo conjunto del Imperativo Categórico y el Principio Universal del Derecho teniendo como resultado la acuñación de una moneda con dos 'caras': la ética y la jurídica. Y, para ser además *jurídicas* y posibles desde la pura razón, habían de tener tres cualidades que les brinda el contexto en que se mueve el Principio Universal del Derecho.

Habermas las recoge perfectamente en su crítica sobre las operaciones de *restricción* y *substracción* que, unilateralmente, Kant ejecuta a los conceptos éticos y desde ellos...

> Según Kant el concepto de derecho no se refiere primordialmente a la voluntad libre de los destinatarios, sino a su *arbitrio*, se extiende a las *relaciones externas* de una persona con las demás y finalmente, implica la facultad de ejercer *coerción*, facultad que se está justificado ejercitar contra el otro en el caso de intromisión. (Habermas, 1998, p. 170)

Habermas hace suscitar la imagen de una substancia ya estructurada que concentra los conceptos morales estrictos (voluntad, Imperativo Categórico, libertad, etc.). Y los conceptos jurídicos, que devienen como resultado de restringir aquellos o hacerles substracciones, como si con herramientas *ad hoc* pudiera el alfarero dar forma externa forzada a una masa ya precocida de moral, serían sólo conceptos éticos picados aquí y allá y metidos en una camisa de fuerza. Pero lo jurídico *a priori* no puede ser un simple criterio justificado desde la moral estricta, porque el propio Principio universal del derecho es presentado como un hecho de razón desde el cual se fundamenta todo lo demás, o sea, muestra tener tanta 'aprioricidad', y por tanto legitimidad, como el mismo Imperativo Categórico. Y si ambos son hechos de razón últimos e igualmente legítimos no pueden tener una relación de jerarquía, aunque sí esferas distintas de aplicación. Pero, como ya apuntamos antes, el Imperativo Categórico tiene prioridad sólo en este sentido: vendría a restringir toda ley jurídica cuya consecuencia sea la instrumentalización del ser humano.

Pero acá, aprovechando que tenemos enunciados los tres principios kantianos de todo Estado republicano, la restricción sería innecesaria, toda vez que el Principio universal del derecho se refiere a individuos *libres, súbditos* y *ciudadanos activos* principalmente, esto es, a rasgos de la personalidad jurídica que permiten, eso sí, el libre desenvolvimiento de las

cualidades morales. Pero esto no significa supeditar el derecho a la moral, pues estas características jurídicas son posibles en un «pueblo de demonios», siempre y cuando sean lo suficientemente frágiles para necesitarse mutuamente y lo suficientemente inteligentes como para no destruirse mutuamente; esto parece insinuarlo Kant si lo conectamos con otra de sus obras conocidas: *La Paz Perpetua* (1972, p. 126). Se trata en este contexto de un problema de convivencia que debe tener solución independientemente de la moral estricta, por canales puramente externos como el derecho o las leyes de la Naturaleza o la Providencia. Quizás Kant terminó separándose de esa posibilidad puramente externa o quizás nunca la tuvo en su mente al ver la imposibilidad de apartar a la moral estricta, pero difícilmente significaría haber supeditado a secas todas las otras posibilidades a la pura moral. Pues, la «ética» no puede contradecir las normas *a priori* jurídicas, ni éstas a aquélla, ya que simplemente se refieren a esferas distintas con un mismo objetivo: la convivencia cooperativa y pacífica. Unas normas se refieren a lo que se puede exigir internamente, otras a lo que se puede exigir *además* externamente. Sólo cabe la restricción del derecho por la «ética» cuando aquél, dada la complejidad de la condición humana y la complejidad de la elaboración del sistema desplegado de normas jurídicas, pueda hacer perder el rumbo y terminar violentando directa o indirectamente aquella moral estricta, pero también, negando derechos del hombre.

Vale acá, por último, el recordatorio del trabajo de Rawls (1997). Este autor nos habla de dos principios morales básicos de justicia, no solamente jurídicos: el principio de derecho a iguales libertades, tantas como sea posible, y el de aceptación de la desigualdad distributiva de ciertos bienes sociales y económicos si ello redunda en beneficio de todos. Llaman la atención dos cosas: el primer principio Rawls lo concibe como restrictivo del segundo, de manera que siempre tiene prioridad de aplicación. Lo segundo, que este primer principio es, básicamente, el mismo Principio Universal del Derecho de Kant: un principio que Kant concibe como estrictamente jurídico, Rawls lo concibe más ampliamente de justicia. De manera que la prioridad de la moral estricta en Kant, si es que al fin y al cabo sigue dándosenos indicio de ello, no es un hecho casual sino empujado por las características propias de los conceptos que entran a colación.

Hasta acá el excurso. Pretendíamos reproducir la crítica de Habermas más atinada. Decíamos que el problema fundamental de la legitimidad de todo Estado que enfrenta Kant está en cómo coordinar los tres principios básicos de constitución de un Estado de derechos para

estructurar una teoría que no resulte contraproducente a la práctica. Hobbes (1987) ya había adelantado algo con su concepción del Contrato Social, pero en seguida la legitimidad queda frustrada al pretender que ésta sólo requiere del momento fundacional del Estado. Corresponde posteriormente sólo al Soberano, que representa al pueblo que lo instauró de una vez y para siempre y en quien cedió su libertad salvaje, crear y ejecutar leyes, de manera que la condición de *ciudadanía* queda aniquilada y sólo valen la de *súbdito* y de persona autónoma restringida a su esfera de libertad de la que, por cierto, el Soberano velará con su mayor esfuerzo.

Kant se percata de la necesidad posterior de que el pueblo sea escuchado constantemente y sentirse representado en la elaboración de leyes. Si bien toma también la postura de Hobbes con respecto a la incontestabilidad o 'irresistibilidad' de las acciones del Soberano al quedar excluido el derecho de coacción sobre la persona del Soberano o jefe de la comunidad: «(... porque no es un miembro de la misma sino su creador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción» (Kant, 1993, p. 28). Y por una razón muy sencilla, si fuera lícito coaccionarlo: «... no sería entonces jefe de Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito» (p. 29) y esto es lo mismo que la más vulgar anarquía. Sin embargo, ningún hombre puede perder sus derechos inalienables aunque quisiera y sobre los cuales siempre puede juzgar (p. 46). Y como además...

> ... puesto que... la injusticia que en su opinión sufre proviene... del error o del conocimiento de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo, resulta que se ha de otorgar al ciudadano ―y además con permiso del propio Soberano― la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese Soberano le parece haber de injusto para con la comunidad. ... *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo... (p.46)

Pero esta estrategia parece desesperada y absurda, pues si el jede de Estado es irresistible ¿de que vale *el derecho de pluma* si, al fin y al cabo, no se le puede coaccionar? Además, sea cual sea su acción, el Soberano nunca comete injusticia; más aún, «El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su Soberano *no quiere* ser injusto con él» (*Ibídem*). Varias razones se pueden argüir en defensa de esta postura: *a)* Que es preferible un Soberano malvado pero que asegure cierta estabilidad jurídica, que la anarquía propiciada por quienes sentirán siempre el derecho a coaccionarlo. *b)* Que Kant está pensando en la posibilidad de ser oídos después de todo, pues la experiencia de las guerras y conflictos internos, o incluso la misma providencia, nos hace aprender como pueblo. *c)* Que si bien no vale el derecho a coaccionarlo, si es posible el derecho a

desobedecer dignamente sus acciones, aunque ello conlleve las consecuencias de la cárcel o la muerte, lo que a la postre redundaría en la rectificación del Soberano (aunque esta posición no parece propiamente kantiana). Y, finalmente, *d)* que, por un criterio tan sólo sea prudencial, conviene al Soberano oír a su pueblo y tomar los correctivos, pues propiciará sentir a muchos el derecho, aunque ilegitimo, de defenderse o derrocarlo finalmente...

> En la comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos. La obediencia sin este *espíritu de libertad* es la causa que da lugar a todas las *sociedades secretas*. (p.48)

Esta concepción del ejercicio de la ciudadanía, con el voto de leyes y la posibilidad de *libertad de pluma*, se aviene muy bien a un Estado de derechos, pero no parece tomar en serio la posibilidad de un Estado democrático de derechos (de hecho, Kant veía a la democracia como una forma necesariamente despótica de gobierno) y esto se traduce en un déficit de legitimidad. La crítica de Habermas de mayor peso entra aquí, pues por diversas razones, en esta construcción estatal y jurídica de Kant persisten dos concepciones no asumidas con suficiente autocrítica. Primero, la del temor de que el pueblo tome en sus propias manos, en una democracia más radical, las riendas del Estado, de manera que la voluntad popular no se quede flotando como una imagen puramente intelectual y formal de bondadosos aristócratas. Segundo, el error filosófico de concebir como sede de la razón al sujeto racional autónomo.

De lo primero da cuenta el hecho de que en Kant, al igual que en Hobbes, pervive la imagen de un estado de naturaleza presente, muchas veces solapado, en la misma sociedad civil. Kant describe de forma muy gráfica las bajezas de la naturaleza humana, al hablar de la prueba protocolaria de la maldad humana; he acá algunas observaciones sobre el sentir y accionar de los hombres...

> ... acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima, de modo que la moderación de la confianza en la revelaciones recíprocas, incluso de los mejores amigos, es contada como máxima general de la prudencia en el trato; de una propensión a odiar a aquel a quien se está obligado, para lo cual ha de estar siempre preparado el bienhechor; de una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrada del todo», y muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud, sin hablar de aquellos que no se disimulan en absoluto porque para nosotros se llama bueno aquel que *es un hombre malo de la clase general*... (Kant, 1995, p. 43)

Si a estas bajezas, y otras que aún describe y que generan desconfianza e indignación, agregamos que el hombre no está preparado para ser gobernado ni para gobernar, que la tarea más difícil de lograr no es más que «la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho de los hombres» (Kant, 1994b, p. 10) por razones como: «a partir de una madera tan retorcida como la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto...» (p.12), o como que...

> ... el hombre es un *animal, el cual* cuando vive entre los de su misma especie *necesita un señor;* pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. (p. 12)

entonces tendremos que concluir que la democracia es, no sólo teóricamente sino de facto, uno de los peores despotismos y generadores de barbarie. Claro que Kant ve con optimismo incluso toda esta bajeza humana por la que la *insociable sociabilidad* coadyuva, por insospechados derroteros, al fin último de la naturaleza humana, esto es, al desarrollo de todas sus facultades físicas, intelectuales y morales, pero se trata de que *aún hoy* (segunda mitad del siglo XVIII) no está preparado para autogobernarse con suficiente ilustración, sobre todo moral. Su época fue ilustrada, la de la mayoría de edad, la del hombre autónomo consciente de su propia condición humana, pero esa edad no está alcanzada por todos sus semejantes, y quizás aún por muy pocos. Por lo que no sería absurdo concluir que hay una intención de esquema de gobierno aristocrático, de paternalismo de las leyes, en la formulación del Estado y el derecho de Kant, combinado con una monarquía; hoy hablaríamos de una monarquía constitucional, a excepción de que el parlamento estaría configurado por una aristocracia crítica y bondadosa. Ciertamente no lo construye así, su esperanza en mejores ciudadanos le impide hacerlo ―incluso, con un sabor progresista, trata de impedir la plutocracia exigiendo un solo voto por cada ciudadano independiente (1993, p. 35)― pero la fuente de ejercicio de la *libertad de pluma* que tiene en mientes, cuando piensa en el 'pueblo', o en la voluntad popular, parece estar en gentes de las universidades y en otras personas críticas e ilustres, y la tan exigida superioridad del Soberano parece más propia de una condición social aún poco ilustrada política y moralmente, que recuerda no a esos críticos excelsos sino a las gentes de alcurnia, en donde abunda la hipocresía y el sesgo de pensamiento, a las tabernas en las que abunda la franca barbarie moral y a los teatros y otros espacios recreativos que las más de las veces sólo proporcionan distracción y juegos acríticos.

Pero baste esto para avalar nuestra afirmación: «el temor de una mayor participación autolegislativa ciudadana, de una democracia más radical que tome las riendas del Estado». A esta consideración se une, como el reverso al anverso, el presupuesto filosófico de que el sujeto es la sede de la razón. Si el sujeto es la sede de la razón, basta estar lo suficientemente desprejuiciado e ilustrado para lograr acceso al entendimiento de los grandes temas políticos y morales, y pertenecer a la clase aristocrática de los llamados a consulta. El que el sujeto sea sede de la razón no avala tan exactamente el platonismo que nos sugiere Habermas, pero sí cierto mesianismo de ilustres, defendido tanto por Aristóteles como por Platón.

De manera que en Kant confluyen dos elementos que hacen que su construcción jurídico-política nos sea en parte extraña a nosotros *hoy*, a las sociedades occidentalizadas del siglo XX y comienzos del XXI, en las que ha crecido una mayor conciencia ciudadana, de sujetos de derechos, más 'educados' y llenos de información, y que no creen ya tanto, sin más, en lo que los filósofos o personas ilustradas puedan decirnos. Seguro que el giro lingüístico que ha experimentado la filosofía del siglo XX y comienzos del XXI tiene mucho de época, de condicionamientos sociopolíticos, propios de un escepticismo postmoderno que no acepta ya los presupuestos de la razón, porque nuestra base cultural se ha movido, desacralizado, compitiendo en férrea lucha modelos de vida y pensamiento que no logran develar un piso racional común, a no ser uno muy abstracto y fragmentado. Este es el ambiente sociopolítico heredado por Habermas. Ante esta situación, una defensa de la razón se ve obligada ya a des-sujetivizarla, democratizarla, y a hallar elementos comunes y objetivos, de accesos empíricos y no trascendentales, en suma, estar más allá de muchas de las numerosas dudas que invaden *hoy* nuestro ser y en las que el *sentido* se presenta como un recurso escaso (Habermas, 1981). Para superar en parte todo esto muéstrase el lenguaje un excelente vehículo.

Desde el lenguaje y en actitud materialista, Habermas reconstruye las intuiciones de la razón y la moral, y de las construcciones jurídico-políticas, dadas en herencia por la modernidad. Una razón así concebida no puede ceder a los coqueteos de la desprestigiada aristocracia, ni a los encantos dulces de su amable paternalismo *de las leyes*, que en el fondo doblegaron a Kant. Una razón democratizada en esencia no puede partir del sujeto trascendental como sede de la misma, su cede mundana debe estar en las estructuras que constituyen al mismo sujeto y, a la vez, lo trascienden: las estructuras lingüísticas. Hay que decir, en verdad, que el sujeto trascendental es

más que el propio sujeto individual, por lo que, en este sentido, trasciende a los individuos naturales; pero por este camino la razón va a parar a un macrosujeto o sujeto en formato mayor, como la conocida autoconciencia hegeliana (Habermas, 1998, p. 63). La posición de Habermas, intuitivamente presente en el ambiente postmoderno, es la de una razón, de existir, no perteneciente a los sujetos individualizados, desplegada o más bien 'desparramada' empapando las estructuras sistémicas, 'formateando' las instituciones y estructurando parcialmente canales abiertos de comunicación y, a la vez, resultando accesible sus conclusiones a sujetos individualizados que forman sus nodos y principales, pero no únicos, puntos de emanación...

> La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o aun macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. (Habermas, 1998, p. 65)

Bajo estos presupuestos de la razón y de la realidad sociopolítica, la construcción habermasiana del derecho y la política tenía que tomar otros derroteros en la reconstrucción de las mejores intuiciones kantianas (y rousseaunianas). En particular, tenía que tratar de develar, en esta nueva reconstrucción trascendental mundanizada que supera a Kant recogiéndolo, cómo unir el sistema de los «derechos del hombre» ya presupuestos en el único derecho innato del cual nos habla Kant, el de la libertad, con la «soberanía popular» que Habermas condensa en lo que denomina el «principio democrático». Es deducible de nuestros argumentos que Kant no podía plantearlo así, no podía percibir un principio democrático y, menos aún, unirlo con los derechos del hombre. En este sentido la imagen platonizante por nosotros negada o, en todo caso, necesitada de mayores matizaciones, es una tentación: sería la forma de hacer descender los principios de la razón al pueblo incapaz de acceder a ellos. Pero, como ya hemos tratado de argumentar extensamente, se nos dibuja más exacta la imagen del paternalismo de la ley y, en este sentido, no es necesario un puente de mediación que permita 'fenomenizar' lo nouménico, más allá del que ofrece la razón directamente a los 'ilustrados', y éstos generosamente al resto del pueblo, quizás a través de los funcionarios del Estado. Aunque si de moral estricta se trata, Kant confía ya en que la razón ofrece directamente sus principios incluso al menos ilustre, de manera que no hace falta mediación, sólo un poco de ilustración (Kant, 1996) que disipe los fantasmas que alimentan la maldad innata, y las malas costumbres y poca inteligencia en las coordinaciones

de proyectos personales y, por eso, para nuestro moderno autor, por los momentos lo que sí hace falta mucho es coacción.

Capítulo V

La *Ética Discusiva* de Habermas y las *Etapas* de Kohlberg

Habermas se muestra comedido con la posibilidad de concebir la ética procedimental discursiva como factor motivacional último e indeclinable, al menos desde el punto de vista interno propio del agente al cual se le exige la acción. Sin dejar de ser *por principio* tal elemento motivacional, el procedimentalismo discursivo ha de considerarse, sin embargo, como un factor motivacional débil, el que aporta el sentido puramente cognitivo de las «buenas razones». Es una paradoja heredada de Kant. A la ética formalista kantiana le ha de corresponder un sentido del deber que obliga inexorablemente y, visto así, tendría que ser un factor motivacional fuerte, límite último de nuestras acciones y elecciones. Lo propio habría de concebirse con la ética procedimental, y sus productos: las normas, en su faceta de sustito más realista de la ética kantiana monológica. Sin embargo, como es propio de las éticas formalistas, su motivación se muestra más débil que las originadas en las inclinaciones. Las éticas basadas en determinantes heterónomos distintos al puro deber, y por tanto en última instancia en las inclinaciones, al decir de Kant, hemos de esperar se muestren superiores en lo que a determinación a la acción se refiere. Estás éticas son, de acuerdo a la clasificación kantiana, las éticas empíricas (las basadas en el sentimiento físico de felicidad, por un lado, o en el sentimiento moral, por otro) y las éticas racionalistas (basadas en el concepto racional de la propia perfección, por un lado, o en el concepto de la voluntad divina, por otro) (Kant, 1996, pp. 121-127). Claro que esto, si seguimos otra vez a Kant, no afectaría a las éticas formalistas. No debe confundirse que estas éticas exigen deber, independientemente de nuestras características antropológicas empíricamente concebidas: si el deber manda, ha de poder ser. De lo contrario el deber quedaría supeditado a consideraciones empíricas e históricas. Con todo, resulta ilusorio no contar con la antropología empírica: pudiera estar estructuralmente dinamizada de forma tal que el deber se vuelva una pura quimera, o un deseo mal concebido.

Y a diferencia de Kant, que no tenía a disposición un modelo de desarrollo de la conciencia moral de carácter empírico y científico como el de Piaget o Kohlberg, Habermas inserta su propuesta moral en el seno de la dinámica de desarrollo psico-moral del individuo socializado propia de esos modelos. Y esto ofrece una ventaja evidente en cuanto a la posibilidad de una

ganancia motivacional a la postre conseguida: la estructura interactiva del discurso que intenta hallar consenso sobre normas en conflicto quedaría inserta en la misma estructura de la conciencia moral postconvencional, esto es, en la conciencia del individuo adulto plenamente desarrollado, y esto de forma universal, como recurso idóneo e insoslayable en ocasión de la resolución de conflictos morales. Aunque, hay que anotarlo, si es cierto que...

> No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos [se refiere a los presupuestos inevitables del discurso moral] también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos.... [Los participantes] podrían liberarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. (Habermas, 1996, p. 109)

... entonces parece obvio poder concluir que la motivación para la acción regulada por normas *fuera* del discurso moral, normas aceptadas *dentro* del discurso después de un largo debate, podría adolecer de un déficit mayor que la misma motivación de las normas procedimentales dentro del diálogo, una vez aceptado éste. En todo caso no hay garantías de apego y seguimiento por la única razón de estar motivados al diálogo, motivación que también está en juego.

Habermas explicita el déficit de motivación de las normas consensuadas cuando asegura que los juicios morales fundamentados vienen internamente afectados por problemas de aplicación y de déficits cognitivos que no aseguran un acatamiento sin más...

> A esa debilidad cognitiva responde una debilidad motivacional. Toda moral postradicional exige un distanciamiento respecto de las evidencias de las formas de vida en las que, sin hacerse cuestión de ellas, uno ha carecido. Y tales ideas desconectadas de la eticidad concreta de la vida cotidiana no cuentan sin más con la fuerza motivacional necesaria que torne también eficaz en la práctica los juicios morales...
>
> La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente. (Habermas, 1991, p. 165)

En todo caso, intenta demostrar que su modelo se inserta en el programa de Kohlberg, que es el más elaborado, y de manera tal que se evidenciada aún mejor la lógica evolutiva del desarrollo de la conciencia moral trabajada en ese programa, lo cual es un aporte a la misma teoría empírica. Se trata de la lógica de un *modelo de etapas* que en sentido estricto supone una secuencia invariante, irreversible y consecutiva. Son estructuras cognitivas superiores, pues se sustituyen reorganizando cada etapa anterior; y cada una forma una totalidad estructurada, pues el individuo siempre juzga desde el nivel superior alcanzado (Habermas, 1996, p. 151). Esta

dialéctica de la división del trabajo científico-reflexivo mostraría la nueva concepción de la filosofía, más propia de la contemporaneidad: su carácter de vigilante e intérprete, sobre todo en auxilio de las ciencias sociales reconstructivas. En este caso específico, muéstrase una división del trabajo entre filosofía moral y psicología evolutiva...

> Esta división del trabajo no es solamente incompatible con la aspiración de exclusividad que antaño elevó como programa de la ciencia única, para la forma homologada de las ciencias experimentales nomológicas, sino que también lo es con el fundamentalismo de una filosofía trascendental, orientada a las fundamentaciones últimas. En la medida en que se revelan y reformulan en el espíritu de Strawson los argumentos trascendentales del juego, se habla de la filosofía de la reflexión, pierde su razón de ser el recurso a la labor de síntesis de la autoconciencia, pierde su sentido el objetivo de prueba de las deducciones trascendentales, pierde también su razón la jerarquía que habría de existir entre el conocimiento *a priori* de los fundamentos y el conocimiento *a posteriori* de los fenómenos. (Habermas, 1996, p. 140)

I. Aspectos psicológicos-motivacionales. ¿Cómo Habermas demuestra el carácter lógico-evolutivo del desarrollo de la conciencia moral, y con ello el de las estructuras de la interacción del discurso (o viceversa)?

II. Aspectos problemáticos de la propuesta recogidos por Habermas. ¿Es posible que el paso a la «Etapa 6», última etapa del nivel postconvencional, sea concebido como una «evolución natural»?

III. Aportes críticos a la *Ética Discursiva*. ¿Es en definitiva la ética discursiva el mejor modelo filosófico para caracterizar la «Etapa 6» en especial, última etapa del desarrollo de la conciencia moral de la teoría de Kohlberg?

III. (a) Una mirada crítica desde Kant.

III. (b) Una mirada crítica desde Albrecht Wellmer.

I. Habermas entiende que sus aportes a este respecto son una contribución de carácter lógico-especulativo que requieren confirmaciones experimentales (Habermas, 1996). Con todo, es una propuesta con la sensatez teórica requerida como para ser atendida. Para ello hay que precisar una serie de conceptos relacionados con la teoría psicológica de Kohlberg y la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

El siguiente es un recuadro que resume las etapas del desarrollo de la conciencia moral según Kohlberg, reseñado por Habermas en 1971 (1981, p. 68).

Cuadro 1: *Estadios Morales*

I. *Nivel Preconvencional*

En este nivel, el niño es receptivo a las normas culturales y a las etiquetas de bueno y malo, justo o injusto, pero interpreta estas etiquetas en función bien sea de as consecuencias físicas o hedonistas de la acción (castigo, recompensa, intercambio de favores) o en función del poder físico de aquellos que emiten las normas y las etiquetas. El nivel se divide en los dos estadios siguientes:

Estadio 1: *La orientación a la obediencia y el castigo*. Las consecuencias físicas de la acción determinan la bondad o la maldad, con independencia del significado o valor humanos de tales consecuencias. La evitación del castigo y la deferencia incuestionable hacia el poder se valoran por sí mismas y no en función del respeto a un orden subyacente apoyado en el castigo y en la autoridad (este es el estadio 4).

Estadio 2: *La orientación instrumental relativista*. La acción justa es la que satisface instrumentalmente las necesidades del yo y, ocasionalmente, las de los otros. Las relaciones humanas se consideran de un modo similar a las propias del mercado. Se encuentran presentes elementos de honestidad, reciprocidad y de participación igual, pero se interpretan siempre de modo físico-pragmático, La reciprocidad es un asunto de «tú me rascas la espalda y yo te rasco la tuya», no de lealtad, gratitud o justicia.

II. *Nivel Convencional*

En este nivel se considera que el mantenimiento de las expectativas de la familia, el grupo o la nación del individuo es algo valioso en sí mismo. La actitud no es solamente de *conformidad* con las expectativas personales y el orden social l, sino de lealtad hacia él, de *mantenimiento*, apoyo y justificación activos del orden y de identificación con las personas o el grupo que en él participan. En este nivel hay los estadios siguientes:

Estadio 3: *La orientación de concordancia interpersonal de «buen chico—buena chica»*. El buen comportamiento es aquel que complace y ayuda a los otros y recibe su aprobación. Hay una gran conformidad con las imágenes estereotipadas en relación con el comportamiento mayoritario o «natural». Frecuentemente se juzga el comportamiento en virtud de la intención: «tiene buena intención» es algo que, por primera vez, tiene importancia. Uno gana la aprobación siendo «majo».

Estadio 4: *Orientación de ley y orden*. Hay una orientación hacia la autoridad, las normas fijas y el mantenimiento del orden social. El comportamiento justo consiste en cumplir con el deber propio, mostrar respeto por la autoridad y mantener el orden social dado porque es valioso en sí mismo.

III. *Nivel Postconvencional, Autónomo y de Principios*

En este nivel hay un esfuerzo claro por definir los valores y los principios morales, que tienen validez y aplicación con independencia de la autoridad de los grupos o personas que mantienen tales principios y con independencia de la identificación del individuo con tales grupos. Este nivel también tiene dos estadios:

Estadio 5: *La orientación legislativa, socio-contractualista*, generalmente con rasgos utilitarios. La acción justa tiende a definirse en función de derechos generales e individuales y de pautas que se han examinado críticamente y aceptado por toda la sociedad. Existe una conciencia clara del relativismo de los valores y las opciones personales y se da la importancia correspondiente a las normas procedimentales como medio para alcanzar el consenso. Aparte de los acuerdos constitucionales y democráticos, lo justo es un asunto de «valores» y «opiniones» personales. El resultado es una importancia mayor concedida al «punto de vista legal», subrayando la posibilidad de cambiar la ley en función de consideraciones racionales de utilidad social (antes que congelarla como se hace en el estadio 4 de «ley» y «orden»). Fuera del ámbito jurídico, el acuerdo libre y el contrato son elementos vinculantes de la obligación. Esta es la «moralidad» oficial del Estado y la Constitución norteamericanos.

Estadio 6: La orientación de principios éticos universales. Lo justo se define por una decisión de la conciencia de acuerdo con *principios éticos* que ella misma ha elegido y que pretenden tener un carácter de amplitud, universalidad y consistencia lógicas. Estos principios son abstractos y éticos (la regla de oro, el imperativo categórico); no son normas morales concretas, como los Diez Mandamientos. En esencia, éstos son principios universales de *justicia*, de *reciprocidad* e *igualdad* de los *derechos* humanos y de respeto por la dignidad de los seres humanos como *individuos*.

También es importante considerar las *perspectivas sociales* de Kohlberg en cada uno de esos estadios o etapas. (Habermas, 1996, p. 151)

Cuadro 2: *Perspectivas sociales de Kohlberg*

Etapas
1. Esta etapa adopta un punto de vista egocéntrico. Una persona en esta etapa no considera los intereses de los demás ni reconoce que difieran de los del actor y no relaciona dos puntos de vista. Los actos se enjuician en función de las consecuencias materiales antes que en función del los intereses psicológicos de los demás. La perspectiva de la autoridad se confunde con la de uno mismo. 2. Esta etapa adopta una perspectiva individualista concreta. Una persona en esta etapa separa los intereses y puntos de vista propios de lo s de la autoridad y los otros. La persona es sabedora de que todo el mundo tiene intereses individuales que satisfacer y que estos están en conflicto, de modo que lo justo es relativo (en el sentido individualista concreto). La persona integra o relaciona intereses individuales en conflicto unos a otros por medio de intercambios instrumentales de servicios, por la necesidad instrumental del otro y del bienestar del otro y por medio de la justicia de dar a cada uno lo mismo.
3. Esta etapa adopta la perspectiva de la persona en relación con otras. La persona en esta etapa es conocedora de sentimientos, acuerdos y expectativas compartidas y que tienen prioridad sobre intereses individuales. La persona relaciona puntos de vista a través de la «regla de oro concreta» de ponerse en el lugar de otro. La persona no tiene en cuenta una perspectiva «sistémica» generalizada. 4. Esta etapa diferencia el punto de vista social de los acuerdos interpersonales. Una persona en esta etapa adopta el punto de vista del sistema, que define las funciones y las normas. Esta persona considera las relaciones individuales en función del lugar en el sistema.
5. Esta etapa adopta una perspectiva previa a la sociedad, la de una persona racional conocedora de valores y derechos previos a las lealtades y pactos sociales. La persona integra perspectivas mediante mecanismos formales de acuerdo, pacto, imparcialidad objetiva y procedimiento legal. La persona toma en consideración el punto de vista moral y el jurídico, reconoce que entran en conflicto y le parece difícil reconciliarlos. 6. Esta etapa toma la perspectiva de un punto de vista moral en el que se originan o del que derivan los acuerdos sociales. La perspectiva es la de cualquier ser racional, que reconoce la naturaleza de la moral o la premisa moral fundamental del respeto debido a la otras personas en su condición de fines y no medios.

Para complementar este conjunto de caracterizaciones y definiciones del sistema conceptual de Kohlberg, Habermas incluye dos conceptos básicos de su teoría de la acción comunicativa en unión a los cuales intentará hacer una «deducción» de la secuencia de estadios siguiendo sus relaciones internas desde el punto de vista de una lógica de desarrollo o modelo de etapas: las *perspectivas del hablante* y las *perspectivas de mundo*.

Las perspectivas del hablante coinciden con las perspectivas que adoptan los agentes en la conversación: primera, segunda y tercera persona. Pero hay una diferencia importante entre el juego de las dos primeras ―el «tú» y el «yo»―, por un lado, y el de la tercera persona respecto de las otras dos, por otro. El juego de «tú *vs* yo» es un juego frontal, interno, mientras que el juego entre un jugador «externo» y el sistema «tú *vs* yo» corresponde a la perspectiva propia de un observador objetivador. La perspectiva de la tercera persona es la de aquel «él» o «ella» que no está en el juego pero lo presencia en su totalidad integrada.

Las perspectivas de mundo corresponden con la posición *descentrada* de aquel que sabe diferenciar, y juzga, sobre tres mundos posibles: mundo objetivo o físico, mundo social o moral y mundo subjetivo o mundo de vivencias internas a la que sólo el individuo tiene acceso privilegiado. Para Habermas, al dialogar y poner en tela de juicio algún fragmento del *mundo de la vida*, mundo integrado por las evidencias de fondo no cuestionadas y amalgamado por la componente «cultura», la componente «instituciones sociales» y la componente «sistemas de personalidad», con sus emisiones lingüísticas aseverativas (referente al mundo objetivo), regulativa (referente al mudo social) o expresiva (referente al mundo subjetivo), los individuos adoptan posiciones propias de esos tres mundo puestos en cuestión: una posición objetivadora (caso mundo objetivo), una posición moralizadora (caso mundo social) y una posición expresiva (caso mundo subjetivo). De manera que, por ejemplo, así como un individuo entiende que trata con «cosas» (esto puede incluir a sujetos), el individuo adopta una posición o perspectiva objetivadora (justo la que adoptamos ante cosas) distinta de la que adoptamos ante personas cuyas vivencias puedo recorrer y esperar una respuesta semejante. Así, cuando una persona teoriza sobre el mundo objetivo existente adopta una perspectiva objetivadora, distinta a la que adopta cuando trata de analizar de manera crítica, y en calidad de afectado, ante un «tú» con el cual ha de vérselas. En este caso Habermas habla, no de *teorizar* el mundo, sino de *moralizarlo*. Otro tanto pasa con el mundo interno subjetivo cuyo contenido podemos dejar traslucir, ya sea

verbal o escénicamente, expresando con nuestras gesticulaciones faciales la genuinidad del contenido manifiesto. En este caso, al habérnoslas críticamente con este contenido ante un «tú» que aspira tener acceso o, incluso, ante uno mismo, adoptamos una postura o perspectiva expresiva que delata su genuinidad.

Estas tres perspectivas sólo tienen sentido si nos posicionamos frente al mundo objetivo, subjetivo o social adoptando una actitud de cuestionamiento, esto es, distanciados de él. En términos psicológicos: descentrados de nuestro ego, ya sea de rasgos de nuestra personalidad (por ejemplo, del egocentrismo), de la sociedad en la que nacimos y nos ha constituido (por ejemplo, del etnocentrismo valorativo) o de la estructuración causal del mundo físico (por ejemplo, si se permite el juego de términos, del cognitivo-veritativo-centrismo). Y justo es lo que sucede en el esquema de desarrollo de Kohlberg: las etapas siguen una línea evolutiva que va de la actitud ego-céntrica, en todas sus modalidades, a la actitud manifiestamente descentrada.

Un esquema completo de las categorías que usa Habermas basado en Kohlberg para llevar a cabo su «deducción» de los pasos evolutivos de los estadios y niveles, aparece en la página siguiente; recuadro correspondiente a las etapas de la interacción, perspectivas sociales y etapas morales (Habermas, 1996, p. 194).

Cuadro 3: *Etapas de interacción, perspectivas sociales y etapas morales*

	Estructuras cognitivas				*Perspectivas sociales*		
Tipos de acción	*Estructuras de perspectivas*	*Estructura de expectativa de comportamiento*	*Conceptos de autoridad*	*Conceptos de motivación*	*Perspectivas*	*Idea de justicia*	*Etapas del juicio moral*
Nivel Preconvencional:							
Interacción autoritaria	Vinculación recíproca de perspectivas de acción	Modelo de comportamiento particular	Autoridad de personas de referencia; albedrío sancionado exteriormente	Lealtad con respecto a las personas; orientación hacia recompensa/castigo	Perspectiva egocéntrica	Complementariedad de mando y obediencia	1
Cooperación orientada por intereses						Simetría de las compensaciones	2
Nivel Convencional:							
Acción funcional	Coordinación de perspectivas de observador y participante	Modelo de comportamiento generalizado socialmente: Función social	Autoridad interiorizada de albedrio supraindividual = lealtad	Deber *vs* inclinación	Perspectiva de grupos primarios	Conformidad con la función	3
Interacción orientada por normas		Funciones generalizadas socialmente: Sistemas de normas	Autoridad interiorizada de la voluntad colectiva impersonal = legitimidad		Perspectiva de una colectividad *(system's poit of view)*	Conformidad con el sistema existente de normas	4
Nivel Postconvencional:							
Discurso	Integración de perspectivas de hablante y de mundo	Regla de comprobación de normas: principio	Validez ideal *vs* validez social	Autonomía *vs* heteronomía	Perspectiva de principios *(prior to society)*	Orientación a los principios de la justicia	5
		Regla de comprobación de principios: procedimiento de fundamentación de normas			Perspectiva procedimental *(ideal role-talking)*	Orientación a los procedimientos de fundamentación de normas	6

Con todo esto en mente, la «deducción» lógico-evolutiva de las etapas de desarrollo psico-moral o, al menos, las *tendencias* registrables con cierto rigor lógico, se establece, a la luz de los datos empíricos recogidos, de acuerdo a criterios que delatan una secuencia de etapas que se suceden dinámicamente, esto es, bajo un esquema de interacciones constituido por competencias cognitivas y morales no necesariamente concientizadas a plenitud, como trataremos de explicar más claramente en la medida en que vayamos mostrando tal dinámica. Así, en *Reconstrucción del materialismo histórico* (1981, p. 77) Habermas propone tres criterios para el desarrollo de los pasos evolutivos: *a)* la reflexividad o autoaplicación, *b)* la abstracción y diferenciación y *c)* la generalización.

Primero hemos de notar que en todas las etapas se experimenta una progresiva descentralización del ego, como lo muestran las *perspectivas sociales de Kohlberg* en el Cuadro 2. Así, se va de una perspectiva llanamente egocéntrica, pasando por una perspectiva centrada en grupos de referencia cada vez más amplios, hasta una perspectiva universalizada y abstracta que toma en serio la presencia del otro, sus propios intereses y perspectivas, como en el caso de la última etapa, la procedimental (Cuadro 3), en el que la asunción de roles es ya completamente reversible.

a) En cada etapa, salvo claramente la primera, la expectativa de comportamiento que ya estaba presente en el nivel inmediato anterior se torna reflexiva. En el primer estadio o etapa de la conciencia moral el niño se atiene a expectativas concretas de comportamiento exigidas por una voluntad para él arbitraria; por ejemplo, sabe que la madre espera que no tire la comida al piso so pena de reprensiones o ciertas prerrogativas y sonrisas de aprobación. En otras palabras, no supone una norma que rige y trasciende a los actores. Hay expectativas recíprocas, pero aún no percibidas como asunción de roles. Algo parecido sucede en la siguiente etapa, pero ahora el sujeto entiende que cada quien tiene intereses particulares, y lo justo es la satisfacción de esos intereses de forma equitativa, aunque no en el sentido de la existencia de una norma referida a una voluntad consensuada, o al menos no arbitraria, por encima de las voluntades particulares y arbitrarias de cada quien, sino en el llano entendido de un intercambio de beneficios mutuos inmediatos: un favor sólo tiene sentido si se devuelve con otro favor en beneficio. Acá parece haber un elemento ya no puramente arbitrario sino el apelar a una regla que trasciende la pura decisión vertical de un adulto, el cual no es percibido como poseyendo intereses o actuando en beneficio de alguien o, de serlo, sólo los posee o actúa incidentalmente.

Con la introducción del niño en los juegos de asunción de roles *(play)* (Habermas, 1999, Tomo II), como jugar a los enfermeros, a policías y ladrones, o a los bomberos, el niño o niña aprende a asumir vía internalización de procederes las características comportamentales de estos roles y, por ejemplo, al ver que esas características le son propias a sus padres no en tanto que los suyos sino en tanto 'padres', logra entender estos roles como constituidos por un conjunto de reglas que prescriben sus acciones características. Luego, en el segundo nivel ya no se trata de la reciprocidad vertical propia de la primera etapa entre una autoridad arbitraria con poder de mando o la reciprocidad de voluntades arbitrarias y particulares de la segunda sino de un rol asumido desde una perspectiva de una voluntad generalizada que todos han de seguir. Acá parece haber un rasgo de reflexividad. En el momento de la aparición y, a su vez, concientización de normas o conductas a seguir subyacentes a roles, el individuo agente nota que las voluntades particulares se ven a sí mismas sujetas a esas conductas generalizadas, esto es, el niño comienza a tener un mayor grado de autoexamen respecto de la conducta que sigue o ha de seguir. Esto ya parece estar presente en la segunda etapa, pero ahora se trata de una reflexión sobre una conducta que se ha de seguir como parte de un cuerpo social estable, y no como parte de un todo incidental más o menos externo.

El paso del primer nivel al segundo según el criterio de reflexividad se da, primero, con respecto al tipo de interacción o conducta requerida. El primer paso es concientizar la existencia de una norma subyacente al rol, que es tanto como re-cualificar el comportamiento de uno puramente externo entre voluntades desiguales ―primera etapa― o entre voluntades que pretenden por igual la satisfacción de sus intereses ―segunda etapa―, a otro interno y generalizado vía seguimiento de una norma supra-arbitrio. El paso posterior del segundo al tercer nivel se da no ya con respecto a las expectativas de comportamiento directamente ―o, lo que es igual, al tipo de interacción requerido― sino con respecto a la norma ya adquirida. Esto es, «... las normas devienen normables» (Habermas, 1981, p. 76). Lo que antes es puesto a la vista, generalizado y colocado más abstractamente con la norma subyacente al rol, esto es, el tipo de interacción o conducta requerida, se sublima poniendo ahora a la vista la norma subyacente y su legitimidad: las normas son fundamentadas con normas más abstractas y generales y, para Habermas, en última instancia a través de las normas puramente formales del discurso argumentativo.

b) Como ha de esperarse, estos cambios debidos a la reflexividad referida a las expectativas de comportamiento o etapas de la interacción, tienen incidencia sobre todas las *estructuras cognitivas* y las *perspectivas sociales* mostradas en el recuadro de las atapas

interactivas y de los juicios morales o, al menos, no parecen poder darse sin un recíproco avance en esas estructuras y perspectivas según ese mismo criterio. Tampoco se dan, como hemos visto, sin la aplicación de otros criterios. Por ejemplo, el avance de etapas según criterios de reflexividad se da simultáneamente, y quizá por exigencia mutua, con una cada vez mayor diferenciación y abstracción de los *conceptos de motivación*. La lealtad respecto a personas concretas supone un componente puramente afectivo y otro quizás instintivo, un apego afectivo del niño a la madre que nace o se potencia con el cuidado y trato continuado de ésta, y potenciado también con la pura manifestación de afecto de la madre al niño, y no tanto por una conciencia siquiera oscura de deber hacia lo que nos ha constituido y permitido ser. Esa lealtad se diferencia y hace más abstracta en el nivel en el que entran en juego los roles y sus normas subyacentes. Con la aparición de las normas ya no tiene sentido el puro apego emotivo, o el regirse por criterios de un puro querer afectado patológicamente. Las normas exigen, más allá de su aspecto punitivo siempre presente y amenazante, un apego que doblega nuestro querer exclusivamente impulsado por afectos irracionales o inclinaciones auto-referidas. Esto es, exigen diferenciar deber e inclinación. Habermas cree que en el último nivel la diferenciación y abstracción se logra cuando asociamos al deber la capacidad de producir normas por nuestros propios recursos racionales, esto es, cuando el concepto de deber se transforma en el concepto más general de autonomía, a su vez diferenciado del de heteronomía.

Vemos acá el paralelismo entre la reflexividad referida a las expectativas de comportamiento y la diferenciación y abstracción referidos a los conceptos de motivación. No parecen estar operando independientemente, unos y otros se posibilitan recíprocamente: sin la reflexividad de las normas no parece ser posible un avance en su cada vez mayor grado de generalización y, viceversa, ni un avance cada vez mayor del grado de conciencia diferenciadora de los conceptos de deber y autonomía, y de su grado de abstracción cada vez menos referido a personas concretas y, en último término, referido a la humanidad sin más, se logra la reflexividad.

c) En el caso particular de la generalización Habermas pone como ejemplo la percepción del grado de concreción de las acciones y sus actores (*Ibídem*, p. 76), que así parece ir a la par del grado de reflexividad referida a las expectativas de comportamiento y las normas. En efecto, el actor y su acción son percibidos en forma concreta en el primer nivel. No existe aún la capacidad de ver la acción como un *tipo* de acción, esto es, regida por ciertas reglas y no necesariamente referidas al actor concreto sino a cualquier potencial individuo. Esto ocurre justo en el segundo nivel o nivel convencional de la conciencia moral. En tercer nivel de la conciencia

moral el actor deja de estar investido del ropaje de un rol generalizable y es percibido plenamente como un ser individuado por su propia historia biográfica y, a la vez, con cualidades universales, y universalizables, de humanidad.

Acá entra un aspecto no considerado: el desarrollo de la individualidad o identidad personal, que bien se pudiera agregar al recuadro y que Habermas divide en tres momentos, cada uno relacionado uno a uno con los tres niveles (*Ibídem*, pp. 74–76). El de un concepto del «yo», o de identidad, «natural» individuado por sus rasgos biológicos y anatómicos: sexo, edad, dotación física, etc.; el de un concepto del «yo» o de identidad de roles de base simbólica: «En este plano, los actores aparecen primero como personas de referencia dependientes de roles y más tarde también como anónimos titulares de roles» (*Ibídem*, pág. 75). Y continúa seguidamente Habermas: «Sólo en el tercer nivel se transmutan en personas capaces de afirmar su identidad con independencia de roles concretos y de sistemas particulares de roles» (*Ibídem*). La identidad corre una suerte de abstracción y diferenciación, universalización y reflexividad al igual que las categorías cognitivas y perspectivas sociales: se *abstrae* cada vez más de las condiciones concretas naturales (cuerpo) o sociales (roles), y de contenidos culturales concretos, a la vez que, al menos hasta cierto punto simbólica y físicamente posible, *diferenciándose* de ellos (descentración). Se *universaliza* cada vez más al presentarse con una mayor consistencia, o al dar la cara con su sí mismo, en cada ocasión que requiera de su actividad y, por último, se presenta con una mayor *reflexividad* al ser capaz de ponerse a sí mismo en cuestión de forma cada vez más radical. Todo ello posibilitado por la interacción comunicativa con otras personas, como lo es todo el desarrollo de la conciencia moral. Esto es, la identidad personal como producto de la socialización.

Dos observaciones. *Primero*, como ya hemos reiteradas veces apuntado, la lógica encerrada en la evolución de la conciencia moral es una *lógica del desarrollo* de procesos sociales y no una *lógica deductiva* propia de teorías que intentan registrar y explicar un segmento de la realidad física. La diferencia parece ser la siguiente. A rasgos generales, las teorías semántico-deductivas parten de la existencia de principios básicos iniciales, los axiomas desde los cuales y según reglas deductivas, combinados con la base empírica, se pueden obtener explicaciones de los acontecimientos físicos ‘mudos’. Pero en el caso de los modelos de desarrollo evolutivo como el que se usa acá el ‘objeto’ de estudio es también una conciencia que se *experimenta* a sí misma elevando hipótesis más o menos conscientes sobre el posible decurso de su propia evolución, al menos individual, de modo que ese proceso evolutivo resulta a la vez dirigido por la naturaleza y experimentado como una aventura creativamente auto-impuesta por

el agente actor y, por ello, parcialmente protagonista de su propio proceso. En este sentido no bastan sistemas teóricos externos al evento que se quiere explicar desde la perspectiva del investigador. Pues el proceso evolutivo viene mediado por una estructura de comunicación lingüística que lleva al actor al encuentro con otros objetos sociales que exigen de él una cada vez más elevada toma de conciencia de su propio proceso de desarrollo. El caso paradigmático según esta interpretación parece estar en el criterio de reflexividad mediante el que, el propio actor, hace reflexiva la norma pero también con ello su propia evolución biográfica. Lo propio acontece con los otros criterios, el de diferenciación y abstracción y el de generalización. De modo que acá tenemos un interesante proceso: es explicable *externamente* como un curso dirigido por la naturaleza según criterios evolutivos muy amplios pero que se repiten inexorablemente en cada individuo (y hasta acá bastaría una teoría lógico-semántica). Por otro lado tenemos un decurso auto-dirigido por una conciencia que se experimenta a sí misma, con la mediación de sus otros simbólicos, interpretando e interviniendo en el decurso de su propio devenir, interpretación en esencia parecida a la que se eleva entre los miembros de la comunidad de científicos que tratan de explicar un segmento de la realidad: formulan hipótesis, las discuten, realizan experimentos y creen lograr con todo ello validaciones de los decursos naturales. Y, en este caso, el investigador debe contar con esas interpretaciones y acciones como una fuente más, crítica y a su par, de las interpretaciones sobre las que se asientan sus propias explicaciones. Esto resulta obvio sobre todo en la última etapa de desarrollo de la conciencia moral. Por eso, podríamos decir, aquí tenemos un decurso inexorable de desarrollo natural y, a la vez, una *apuesta*. Y este es el dilema que se le presenta al investigador de las áreas psico-sociales de los procesos evolutivos mediados simbólicamente. De hecho, parece que estas reflexiones nuestras, propias de ese investigador, no son más que un ejemplo estilizado y llevado al máximo de autorreflexión, generalización y abstracción en el desarrollo de la conciencia (moral). A este respecto se da una interesante dialéctica entre el investigador y su objeto de estudio en el que aquél no puede sino enfrentarse como a su par a ese objeto social que analiza y que aprende de, y sobre todo adopta, sus propias perspectivas. He acá una cita explicativa que toma Habermas de Thomas McCarthy...

> La idea que quisiera sostener es que la explicación de Kohlberg sitúa al sujeto moral de la etapa superior, al menos en cuanto a la competencia, en el mismo nivel reflexivo o de discurso que el psicólogo moral. El pensamiento del sujeto aparece ahora marcado por la descentración, la diferenciación y la reflexividad, que son las condiciones de entrada en la esfera de la argumentación del teórico moral. Así comienza a romperse la asimetría entre lo prerreflexivo y lo reflexivo, entre las teorías en acción y las explicaciones en que se basa el modelo de reconstrucción. El sujeto se encuentra ahora en situación de discutir con el teórico sobre cuestiones de moral. (McCarthy, citado en Habermas, 1996, p. 203)

Segundo. Hasta ahora sólo hemos considerado la evolución de las etapas de forma *lineal*, pero pueden suceder conflictos que retrasen o desvíen el proceso, o que éste sólo se produzca parcialmente. Con todo, la evolución podría seguir su curso bajo los criterios del modelo evolutivo que hemos señalado antes. Esto es lo que sucede con el desarrollo de la estructura cognitiva de perspectivas y de las perspectivas sociales.

Para explicar la dinámica evolutiva de las perspectivas sociales completamente, Habermas se vale del desarrollo psicodinámico de las estructuras cognitivas de perspectivas y, para ello, se vale a su vez de las *perspectivas de acción de Selman* (Habermas, 1996, pp. 166–169) que muestran la evolución observable de las *perspectivas del hablante*. Según reseña Habermas, Selman hace una caracterización en tres etapas u órdenes de las perspectivas del hablante:

Primero, la «Adopción de perspectiva diferenciada y subjetiva (edad aproximada de 5 a 9 años)» (Habermas, 1996, p. 166). Con respecto a las *personas (diferenciadas)*, en este orden o etapa el individuo es capaz de diferenciar entre características físicas y psicológicas de las personas con las que trata. Diferencia entre actos intencionales y no intencionales, y que cada quien tiene una vida psicológica interna, aunque unificada y reducida a estados fundamentales o resaltantes, más allá de sus actos físicos. Con respecto a las *relaciones (subjetivas)*, el niño también identifica un yo distinto del de él desde el cual se puede adoptar una perspectiva distinta a la de él. Sin embargo, cree que los estados subjetivos de esos otros yoes son observables unívocamente en sus comportamientos físicos.

Segundo, la «Adopción de perspectiva autorrefleja, de segunda persona y recíproca (edad aproximada de 7 a 12 años)» (Habermas, 1996, p. 167). Con respecto a las *personas (autorreflejas/segundas personas)*, el niño es capaz de adoptar una perspectiva de segunda persona con respecto a sí mismo: intenta verse como lo ve el otro. Los pensamientos, intenciones y estados de ánimo de las otras personas son considerados ahora múltiples, y no necesariamente coincidentes con sus proyecciones físicas: el niño «... entiende que las personas tienen una orientación social doble: apariencia visible, que quizá se cultiva por afán de figurar y la realidad oculta y *más verdadera*» (*Ibídem*). Con respecto a las *relaciones (recíprocas)*, lo principal acá es que el niño no sólo adopta la perspectiva de segunda persona, del *otro involucrado*, sino que se percata de que el otro puede hacer lo mismo y, así: «En términos lógico-mecánicos estricto, el niño ve ahora la infinita posibilidad de regreso de la adopción de perspectivas (yo sé que ella sabe que yo sé que ella sabe, etc.)» (*Ibídem*, pág. 168). Otro resultado importante acá para los fines que perseguimos con Habermas, es...

> El niño reconoce asimismo que la distinción entre apariencia externa y realidad interna significa que el yo puede engañar a los otros, en cuanto a sus estados interiores, lo que plantea la cuestión de los límites de la exactitud al adoptar la perspectiva interna del otro. En esencia, la reciprocidad bidireccional de este orden tiene como resultado práctico la disuasión, con lo que ambas partes se dan por satisfechas, aunque en relativo aislamiento: dos personas aisladas que ven el yo y el otro, pero no el sistema de relaciones entre ellas. (Habermas, 1996, p. 168)

Tercero, «La tercera persona y la adopción de la perspectiva mutua (edad aproximada de 10 a 15 años)» (Habermas, 1996, p. 168). Con respecto a las *personas (tercera persona)*, lo importante acá es que el niño o ya joven ha aprendido a adoptar la perspectiva de la tercera persona, o del no implicado de manera directa y que es capaz de apreciar la totalidad de la relación «yo-tú»...

> Se generan aquí nociones de lo que podemos llamar en «*ego* observador» de forma que los adolescentes se perciben a sí mismos simultáneamente como actores y objetos (y perciben a los otros en análoga circunstancia), actuando y reflexionando al mismo tiempo sobre las consecuencias de la acción en sí mismos, reflexionando sobre el yo en interacción con el yo. (*Ibídem*)

Con respecto a las *relaciones (mutuas)*, lo principal acá es que el joven logra percatarse de la relación «yo-tú» como un sistema incompleto al que hay que superar con un salto, dada la futilidad que representa para ciertos e importantes problemas y situaciones mantenerse en la pura bidireccionalidad de esa perspectiva. En efecto, con el regreso al infinito puede percatarse de que mantenerse en la relación «yo-tú» imposibilita superar ciertas situaciones y problemas objetivamente o aportar la mejor solución a los mismos. Y Habermas agrega una nota no menos importante...

> Los sujetos que piensan en este orden ven la necesidad de coordinar las perspectivas recíprocas y creen que la satisfacción social, la comprensión y la resolución han de ser mutuas y coordinadas para que sean auténticos y eficaces. Las relaciones se ven más bien como sistemas en marcha en los que se comparten mutuamente los pensamientos y las experiencias. (*Ibídem*, p. 169).

Expuestos los órdenes de las *perspectivas de acción de Selman*, veamos cómo Habermas explica el paso evolutivo de estas estructuras de *perspectivas del hablante*, y con ello al menos en parte, las de las *perspectivas sociales* (en realidad sólo el paso del primer nivel al segundo de la conciencia moral, pues es en este segundo momento en el que se conquista el juego completo o sistema de *perspectivas del hablante*). Para ello se vale de las *formas de reciprocidad* que se dan en el primer nivel, junto a los posibles tipos de interacción u *orientaciones de la acción* asociadas a esas formas, como lo indica el siguiente recuadro (Habermas, 1996, p. 174):

Cuadro 4: *Tipos preconvencionales de acción*

Forma de reciprocidad	*Orientación de la acción*	
	cooperación	*conflicto*
Complementariedad autoritaria	1	2
Simetría por razón de intereses	3	4

El niño o niña ha entendido ya ambas formas de interacción, o sea, se encuentra en la segunda etapa del primer nivel de la conciencia moral, o nivel preconvencional. Suponemos también que se encuentra en el Orden 2 en el que ya diferencia entre estados psicológicos 'visibles' y posibles estados ocultos. En principio el niño o niña se deja llevar por una orientación de complementariedad sólo respecto de las personas mayores de referencia, y una orientación de simetría respecto de sus pares. Sin embargo, también puede aplicar esta última relación respecto de las personas mayores cercanas a su círculo, especialmente en el caso de conflictos con éstas. De hecho, en este caso la persona con autoridad potencial sobre él o ella es vista como su par (Habermas1996, p. 174). Registraremos acá el paso de la Etapa 2 de la conciencia moral a la 3, que sólo se sucede a través de la construcción del sistema completo de *perspectivas del hablante.* Para ello precisamos del siguiente experimento de Flavell...

> ... bajo dos tazas invertidas hay una cantidad de dinero (una o dos monedas) escondida que también aparece visible, dibujada sobre el fondo invertido de cada taza. Se explica a la persona que participa en el experimento que entre el signo de las tazas y la cantidad que éstas esconden en verdad existe una relación que se puede cambiar a voluntad. La tarea consiste en repartir en secreto la cantidad de dinero, de tal modo que la persona que participa y a la que se le invita a elegir la taza con la mayor cantidad de dinero, se equivoque y termine sin nada. El experimento está definido de tal modo que las personas que participan aceptan el marco de un comportamiento competitivo elemental y tratan de influir de modo indirecto en las decisiones del contrincante. (Habermas, 1996, p. 175)

El jugador que intenta engañar, en nuestro caso *ego*, debe tratar de pensar poniéndose en el lugar de *alter* cómo éste elegiría. Entra en juego primeramente el sistema cerrado «yo-tú». Si *ego* está aún en la Etapa 2 bajo el Orden 2 de Selman, como de hecho suponemos, razonará de la siguiente manera: *alter* «... se deja llevar por consideraciones monetarias y, por lo tanto, buscará las dos monedas bajo la taza con el signo de una moneda con la fundamentación de que: *alter* supone que trataré de engañarle y, en consecuencia, *no* situaré las dos monedas bajo la taza

correspondiente» (*Ibídem*, 1996, p. 176). Ciertamente que una persona ubicada en el Orden 2 de Selman como hemos supuesto, razonaría de esta forma 'ingenua': «debo engañar a *alter;* si coloco las monedas en la taza correspondiente no estaría ejerciendo ningún engaño, luego las colocaré en la taza no correspondiente». Pero acá *ego* no ha integrado seriamente la perspectiva de *alter:* está suponiendo que éste no está considerando la posibilidad de ser engañado. Si integra esa posibilidad a su razonamiento, esto es, considera la perspectiva de *alter*, *ego* podría razonar más bien así: «*alter* supondrá que le puedo engañar, por lo que creerá que coloco las monedas en sus tazas no correspondientes, por lo tanto, debo colocarlas en las correspondientes». Pero la verdad es que el razonamiento podría proseguir *ad infinitum*. Si ahora *ego* incorpora la premisa de que *alter* sospecha que será engañado y a su vez cree que *ego* sospecha de su creencia, entonces, lo mejor será colocar las monedas en tazas distintas al signo correspondiente, etc. El salto del sistema cerrado «yo-tú» ocurre cuando *ego* se percata de que bajo premisas simétricas de engaño mutuo no se puede detener el proceso de razonamiento: cortarlo en un momento de la secuencia es simplemente arbitrario sin datos adicionales. Por lo que la elección se traduce en un juego de azar en el que se reparte la suerte por igual entre los competidores. Y este es justamente el razonamiento de aquel que se ha colocado en la perspectiva de la tercera persona: «visto desde afuera da igual tal jugada que tal otra». En definitiva, el que aprecia las posibilidades para el sistema «yo-tú» y toda su situación contextual.

Ahora bien, no es suficiente este cambio de perspectiva del hablante para que el niño o niña se sitúe completamente en la etapa tercera del desarrollo de su conciencia moral, como parece sugerir el Cuadro 3 con la entrada: *Coordinación de perspectivas de observador y participante.* Sucede acá un híbrido: «A diferencia de los comportamientos competitivos elementales (caso 4, cuadro 4) los *otros* tres tipos de acción preconvencionales (caso 1 al 3, cuadro 4) no se pueden transformar con medios tan escasos en la etapa convencional de la interacción» (Habermas, 1996, p. 179). El niño o niña ha adquirido la comprensión de un comportamiento estratégico que supone atribuir ahora a sus competidores preferencias y comportamientos estables, pero puede mantener sus restantes competencias cognitivas como en la Etapa 2 del desarrollo de la conciencia moral...

> El *alter* que hasta entonces parecía orientar avispadamente su comportamiento, según sus necesidades e intereses cambiantes, se percibe ahora como un sujeto que sigue de modo intuitivo las reglas de la elección racional. De este modo, *no se precisa* cambio estructural alguno en el equipamiento socio-cognitivo. En todos los demás respectos el inventario preconvencional es suficiente para los actores estratégicos. Para éstos es suficiente derivar las expectativas de comportamiento de las intenciones adscritas, entender los motivos en los conceptos de una orientación al premio y al castigo e interpretar la autoridad como una

> capacidad de hacer realidad las sanciones positivas o negativas o amenazar con ellas. (Habermas, 1996, p. 177)

El paso completo a la Etapa 3 de la conciencia moral, primer escalón del Nivel 2 del desarrollo de la conciencia moral o *nivel convencional*, sólo se da cuando se ha podido asimilar el concepto de *función social*. Ya hemos asomado antes cómo se logra esta nueva perspectiva social y expectativa de comportamiento: cuando el niño inicia los juegos de asunción de roles *(play).* La autoridad **A** es vista inicialmente como una autoridad arbitraria. Su exigencia de comportamiento «**r**» viene impuesta por su capacidad de sanción. A su vez, el niño o niña **E** tiene la expectativa de comportamiento «**q**» de que **A** hará tal o cual cosa como consecuencia de su propio ajuste o no a la demanda «**r**» (o como parte de la situación de acción). Cuando **E** aprende a asumir roles y los generaliza, asocia a la demanda y expectativa «**r**» el carácter de una voluntad generalizada y no arbitraria del grupo de referencia. Pero es claro que no sería posible esta generalización si **E** se mantuviera en el esquema «yo-tú»; para ello necesita visualizar el sistema de roles completo y atribuible a cualesquiera miembros del grupo, y esto sólo se logra con el equipaje de las perspectivas del hablante que incluya a la tercera persona: de una *Coordinación de perspectivas de observador y participante.* En este sentido, las acciones de **A** son percibidas como una asunción de roles que se ajustan a «**q**» y demandan «**r**» y, con ello, cambia el *sentido imperativo* de las exigencias «**r**» y «**q**»...

> De ahora en adelante, **A** [o en nuestro caso **E**] entiende las interacciones en las que **A**, **B**, **C**, **D**... expresan o siguen imperativos o deseos, como el cumplimiento de la *voluntad colectiva de grupo* a la que **A** y **B** subordinan conjuntamente su albedrío. Detrás de la función social se encuentra la autoridad de un imperativo generalizable, propio del grupo concreto, que exige lealtad y que se contrapone a la lealtad. (Habermas, 1996, p. 183).

Acá surgen también los conceptos parejos de *derecho* y *obligación*...

> ... los participantes cumplen sus funciones sociales con la conciencia de que, al ser miembros de un grupo social, tienen *derecho* a esperar unos de otros ciertos comportamientos en determinadas situaciones y, al mismo tiempo, tienen la obligación de responder a las expectativas legítimas de comportamiento de los otros...» (*Ibídem*)

Claro que conceptos como el de *lealtad* se transforman: «Las ideas de vinculación social, autoridad, lealtad, se separan de los contextos especiales y de las personas de referencia y se transforman en los conceptos normativos del deber moral, de las legitimidad de las reglas, de la validez del deber ser de los ordenamientos legales, etc.» (Habermas, 1996, p. 181). Con esto el joven ha arribado al segundo nivel de desarrollo de la conciencia moral: *nivel preconvencional*. Mientras tanto ha desarrollado una competencia interactiva de carácter monológico: la acción

estratégica. En este segundo nivel tanto las acciones reguladas por normas como la acción funcional se mantienen separadas de la acción estratégica y coexisten con ella. El joven aprende a servirse de ellas asegún sea el caso: según busque sus propios intereses o según tenga que convivir en actitud interna con sus tradiciones. Puede haber contradicciones pero también combinarlas sin tensión, por ejemplo, valiéndose de la acción estratégica ante extraños en beneficio de su propia realidad cultural, en el interior de ésta para lograr ciertas metas compartidas, en los juegos de competición, etc. Pero en el tercer nivel la acción estratégica logra *también* sublimarse y formar parte de las acciones comunicativas: en el interior de la búsqueda orientada al entendimiento que se prosigue vía discursos, esto es, argumentativamente, los actores se valen de estrategias competitivas para la obtención del mejor argumento, dentro del marco restrictivo de una competencia concebida cooperativamente, de forma abierta y sin engaños.

En este sentido, los niveles del desarrollo de la conciencia moral se pueden considerar como *totalidades discretas...*

> ... hemos visto que en la acción regulada normativamente queda superada la contradicción producida en los tipos de acción preconvencional entre la complementariedad autoritaria y la simetría orientada a los intereses, de la misma forma que la contradicción entre búsqueda del consenso y búsqueda del éxito, que surge en la argumentación, en la relación entre acción normativamente regulada y estratégica. Esta circunstancia parece demostrar que en cada una de las etapas superiores se sustituyen y también se conservan las estructuras cognitivas de la etapa anterior. (Habermas, 1996, p. 196)

Hasta acá podemos apreciar —siguiendo a Habermas— que los conceptos del Cuadro 3: *Etapas de interacción, perspectivas sociales y etapas morales*, y los conceptos de las *perspectivas sociales de Kohlberg* del Cuadro 2, todos delineados según la observación experimental, parecen circunscribirse con gran exactitud al marco de la lógica del desarrollo del *modelo de etapas* de base dialéctico-pragmática, salvo quizás detalles como el desarrollo de una competencia de acción estratégica, y su estructuración asociada al sistema completo de *perspectivas del hablante*, que puede surgir en el **N**ivel 1 antes de acoplarse con las estructuras cognitivas y sociales del Nivel 2 —y otro *detalle* que en breve expondremos: el 'Nivel $4\frac{1}{2}$'—, hechos que parecen, sin embargo, explicables.

II. Apreciemos por lo pronto que el desarrollo de la conciencia moral transcurre siempre mediado por las competencias lingüísticas: el niño o niña desarrolla sus competencias morales, y en general socio-cognitivas, en el medio que representa el lenguaje. Los conceptos de acción, o

tipos de interacción, se hacen cada vez más reflexivos al punto de culminar en un completo espacio lingüístico de fundamentación de validez asociada a normas, como se aprecia con los conceptos de autoridad del Cuadro 3. Llegar a ese último nivel es posible, además, por un importante hecho: la diferenciación, abstracción idealizadora y generalización de las *perspectivas de mundo*. Los conceptos de mundos que se han venido constituyendo igualmente en el transcurso de las 6 etapas del Cuadro 3, los mundos objetivo, subjetivo y social, aparecen amalgamados como totalidad no completamente diferenciada en el Nivel 1, pasan a diferenciarse en el segundo nivel y, por último, se hacen reflexivos u objetos de reflexión idealizadora en el último nivel. De hecho, esta posibilidad reflexiva es la que permite estructurar el espacio de fundamentación vía lenguaje como un espacio argumentativo: se han de poner incidental, e incluso sistemáticamente, en cuestión juicios acerca de segmentos del mundo objetivo, vivencias del mundo subjetivo o normas del mundo social, en sus correspondientes emisiones lingüísticas: actos de habla aseverativos, expresivos y regulativos respectivamente.

De manera que para ingresar al Nivel 3, el joven ha de desestructurar parte de sus mundos en un ejercicio de cuestionamiento que, mientras tanto, no es menester tener que ser reconstruido con bases argumentativas sólidas. Esto es sobre todo dramático en el caso del mundo social. Pues, si el o la joven al arribar al Nivel 3 ha menester de haber des-construido su mundo social como totalidad, tiene la alternativa de 'percibir' un vacío cognitivo en los conceptos de justicia y de autoridad desembocando en un escepticismo axiológico que no le permita una entrada segura y completa al nivel postconvencional, y lo irónico es que, generalmente, lo hace valiéndose de argumentos («... estos juicios [morales] no [pueden] clasificarse como preconvencionales porque los encuestados de este tipo se [mueven] en un orden elevado de argumentación» (Habermas, 1996, pág. 215)). Así explica Habermas porqué Kohlberg ha propuesto posteriormente un nivel $4\frac{1}{2}$ con las características expuestas en el siguiente recuadro: (Habermas, 1996, p. 216)

Cuadro 5: *La etapa de la transición* $4\frac{1}{2}$

Orden B/C. Orden de transición

Este orden es posconvencional, pero aún no se rige por principios.

Contenido de la transición

En la etapa $4\frac{1}{2}$ la elección es personal y subjetiva. Se basa en emociones, la conciencia se considera como algo arbitrario, como también las ideas de «deber» y de lo que es «moralmente correcto».

Perspectivas sociales de transición

En esta etapa la perspectiva es la de una persona que se encuentra fuera de su propia sociedad y que se considera a sí mismo como una persona que adopta decisiones sin un compromiso o contrato generalizados con la sociedad. Uno puede escoger y elegir obligaciones, definidas por sociedades concretas, pero no se dispone de principios para fundamentar tal elección.

Si bien Habermas cree que no se puede considerar a la 'Etapa' $4\frac{1}{2}$ una genuina etapa, parece ser, sin embargo, el precio que se debe pagar para avanzar al Nivel 2, si es que, como él mismo asegura: «... la *búsqueda de principios de justicia* y, en último término, de *procedimientos del discurso fundamentador de normas*, se deriva de la moralización inevitable de un mundo social problemático» (Habermas, 1996, p. 194). La moralización de las normas no es más que el resultado de la actitud hipotética y reflexiva que un participante en discursos adopta ante un mundo social que, mientras tanto, se ha venido a menos en atributos de legitimidad. Entonces, lo que empezó operando en la primera etapa del Nivel 2 como una conquista en cuanto a atributos de validez y no sólo de vigencia social, y la superación de un mundo simplemente cimentado sobre la fuerza de lo puramente fáctico, sobre la fuerza de una voluntad unilateral que impone su arbitrio a través de sanciones externas (recompensas y castigos) sin respaldo o, más bien, sin la conciencia de un respaldo de base puramente moral (Nivel 1), con la etapa de transición propuesta por Kohlberg toda esta conquista se desmorona, y regresamos a la roma, callada e intransigente facticidad.

Aún más, esta epata de transición pudiera poner en tela de juicio las intuiciones morales de toda la construcción que Kohlberg ha llevado a cabo hasta ahora. En efecto, pudiera argumentarse que con el *contenido* y las *perspectivas sociales* de la etapa de transición ha habido una genuina reconquista de un mundo antes idealizado por el joven que arriba al Nivel 2 de la conciencia moral. Idealizado en el sentido de atribuirle una fuerza de imposición legítima más allá de la pura fuerza de los hechos. Lo cierto es que esta etapa parece romper la idea subyacente

que ha impulsado todo el esquema kohlbergiano: la noción de validez moral. De hecho, el Nivel 3 de la conciencia postconvencional no se ajusta plenamente a los datos empíricos, si de un arribo natural a ese nivel hablamos: se reporta el caso de mujeres que se supone tienen una madurez moral alta, y sus manifestaciones morales se deben incluir, sin embargo, en la Etapa 3 (Habermas, 1996, p. 204). O el hecho de que a más de la mitad de la población de los Estados Unidos ha de incluirse por debajo del Nivel 3 (*Ibídem,* p. 205).

Si acá las observaciones sobre los hechos de la evolución de la conciencia moral comienzan por abandonarnos, si la naturaleza nos abandona, ¿a quién recurrir? ¿A la pura decisión de la autoconciencia por seguir un rumbo universal y genuino, y determinado por ella misma? ¿O a la pura y ciega naturaleza? La solución hegeliana parece no sólo indemostrable sino con una carga metafísica hoy en desuso. La negativa de aceptación del Nivel 3, y el consecuente regreso a predios del Nivel 1 de una moral puramente externa, y arbitraria en última instancia, sujeta a los caprichos de la pura naturaleza externa, también parece anti-intuitiva. El trabajo de Peter Strawson en *Libertad y Resentimiento* (1995) parece dejar claro la imposibilidad de un retiro consecuente del Nivel 2. Conceptos como resentimiento, deber, respeto o gratitud develan un conjunto irrenunciable de actitudes y sentimientos asociados a la esfera de la justicia y a un compromiso inevitable con las normas que posibilitan la convivencia social y, más aún, constitutivas de nuestra manera humana de ser. La renuncia que supone tal retiro o, en todo caso, desconocimiento, resulta intolerable y, en realidad, impracticable; y esto es un resultado avalado por la psicología social: muchos males sociales llevan como causa principal registrable tal desconocimiento, como la agresividad consecuencia de la anomia, o el suicidio (films como *Ciudadano Kane* explotan tal auto-aislamiento que lleva al auto-extrañamiento, la manipulación del 'otro' y el deseo inconsciente y persistente de regreso a la vida infantil no alienada).

Pero sugerir que el Nivel 2 de la conciencia convencional resulta irrenunciable e incluso resultado de un desarrollo natural, no por eso es asegurar que ese desarrollo natural seguirá de forma paralela al cause dialéctico de abstracción, generalización y reflexividad hasta desembocar juntos en el Nivel 3; es lo que muestra la aparición de la Etapa $4\frac{1}{2}$, en cierta forma propiciado por la radicalización de esas categorías dialécticas. Acá se bifurcan (o quizás trifurcan) las alternativas. Si siguiendo el desarrollo de la conciencia moral la Etapa $4\frac{1}{2}$ de transición surge inevitablemente, que así ha de ser si para ingresar al Nivel 3 es menester tomar la postura moralizadora, se nos ocurren al menos tres posibilidades: o regresamos a predios del Nivel 1, no sin tensiones y malestares sociales, o continuamos al Nivel 3 conquistando un nuevo estadio de

conciencia cognitiva, o nos mantenemos en esa transición viviendo una vida más o menos contradictoria y a la vez despreocupada.

Una nota importante acá es la siguiente: parece claro que el nivel de transición es un nivel radical en el sentido de que *tiende* a poner en cuestión no tan sólo un segmento de la realidad social necesitada de reestructuración, sino *todo* el mundo social. A nuestro parecer, la transición al Nivel 3 podría ocurrir sin traumas potencialmente explosivos ni regresos radicales, si el o la joven comienza poniendo en cuestión el mundo social de forma paulatina y parcelada y no todo de un tirón, tirón quizá propiciado por una radical necesidad de auto-afirmación de la individualidad exacerbada por una tentativa a abusar de puntos de vistas puramente estratégicos, o de un temprano ejercicio escéptico de desestructuración de mundos y desmitificación de autoridades, todos hechos propiciados por una debilitada relación comunicativa simbólica con sus pares. 'Temprano' en relación a la capacidad para considerar los análisis y reflexiones con suficiente amplitud y sin caer en desesperos o desconfianzas prematuras hacia las personas de referencia, esto es, temprano en relación a la estabilización de la personalidad hasta ahora conquistada. Habermas a este respecto asegura que...

> Quien cuestiona las formas de vida en las que se ha construido su identidad propia, tiene que cuestionar también la propia existencia. La distancia que suele adoptarse [con respecto a los valores culturales] en tales crisis vitales es de un tipo distinto al distanciamiento del participante en la discusión que comprueba las normas ante la facticidad de las instituciones existentes. (Habermas, 1996, p. 207)

Pero esta diferencia reposa, así nos parece, en la *radicalidad* del ejercicio de distanciamiento, esto es, o bien sobre *un segmento* de la realidad social (la validez de un conjunto suficientemente acotado de normas), o bien sobre la legitimidad de la fuerza de imposición de las normas *en su conjunto*. Y, según se desprende de la lectura del recuadro, la etapa de transición supone esto último, aunque sin necesidad de perder la esperanza cognitiva de la argumentación discursiva. Claro que tal distanciamiento radical tiene mayores costos, pero no se diferencia, al menos no siempre, del «distanciamiento del participante en la discusión que comprueba las normas ante la facticidad de las instituciones existentes» sino sólo en tal radicalidad: ambos, sin embargo, surgen, aunque el primero, más radical, quizás no siempre, desde el interior del mismo discurso.

En todo caso, el cuestionamiento del mundo social en su conjunto supone un meollo importante en la teoría del desarrollo de la conciencia moral. Y si además datos observados comprueban más bien la relativa poca concurrencia de personas a ese nivel, ¿qué lo hace un nivel

natural y racionalmente esperable? Por lo pronto Habermas ofrece, aunque no con mucha claridad, esta respuesta: en *primer lugar*, reacomoda el Nivel 3 de forma tal que se divida en dos etapas (como indica el Cuadro 3); una Etapa 5 en la que la fundamentación moral recurre en última instancia —es lo que interpretamos— a principios formales universalizadores usados en solitario de forma puramente intuitiva. Esto sugiere fusionar las Etapas 5 y 6 de Kohlberg en esta nueva Etapa 5, lo que parece sensato si, como el Cuadro 1 describe, el individuo posee con todo una clara diferencia entre derecho y moral, y «La acción justa tiende a definirse en función de derechos generales e individuales y de pautas que se han examinado críticamente y aceptado por toda la sociedad». Como es sabido, el propio Kant concibió su propuesta «moral» al final de su dilatada vida compuesta de una forma moral interna, que ahora llamará *ética*, al lado del *derecho* como forma moral externa (Kant, 1994), ambas inspiradas en el derecho contractual privado. Con este movimiento, Habermas pasa, en *segundo lugar*, a concebir la nueva Etapa 6, no como «la búsqueda de principios generales» (Habermas, 1996, p. 201) para la fundamentación de normas, sean estos utilitarios, iusnaturalistas o kantianos, sino como «la búsqueda de procedimientos» (*Ibídem*) que dan, al parecer, cuenta a su vez de estos principios, y desde los que se fundamentan las propias normas necesitadas de justificación (Habermas, 1996, p. 201). En este caso...

> En la etapa 5 los principios operan como un último recurso, que no precisa ninguna otra fundamentación, mientras que en la etapa 6 estos principios no sólo pueden manejarse de modo flexible, sino que pueden relativizarse expresamente en vista de los procedimientos de justificación. (Habermas, 1996, p. 201)

Visto así, el individuo en la Etapa 6 sería altamente crítico. Pues no sólo utilizaría intuitivamente recursos formales para evaluar normas, como son el imperativo categórico kantiano o la regla de maximización utilitaria, sino que se valdría de procedimientos aun más formales, reflexivos y abstractos para juzgarlos a su vez. Habermas manifiesta que esto fortalecería a la persona que intenta justificar normas, pues no se dejaría llevar por la pura confianza en la evidencia intuitiva de los principios generales sino, al parecer, por la fuerza de convicción más consciente y lograda en los procedimientos discursivos espontáneos y cercanos a condiciones ideales de participación y no coacción, salvo la fuerza coactiva del mejor argumento. Esta es parte de la intuición que intenta explicitar y dejar fundamentada en su artículo *Ética discursiva, notas sobre un programa de fundamentación* (en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1996), a la vez que como contribución a dicho fortalecimiento. Y, de esta forma, parecería haber un estatus distinto en lo intuitivamente concebido por la conciencia moral espontánea: mientras que quien intuye principios generales para fundamentar normas

monológicamente nunca puede estar seguro de la no-etnocentricidad de su postura, más bien que universalista, o sea, no puede fundamentar estos principios, quien se atiene a las reglas procedimentales, tan sólo sea intuitivamente, del discurso con los cuales a su vez evalúa esos mismos principios formales, sí posee esta seguridad.

Pero, finalmente y de acuerdo a nuestro autor, dado lo abierto del problema, dado que no tenemos observaciones claras que permitan sugerir el curso de la naturaleza con suficiente acuerdo entre los investigadores, todo pasa a depender de que se pueda hacer ver ante los filósofos o ante pensadores que discutan sobre las bases y otros problemas metodológicos y epistemológicos de las teorías explicativas de estos fenómenos sociales, cómo ciertas teorías éticas, en su caso la ética discursiva y, en general la *teoría de la acción comunicativa*, no sólo se ajusta más prometedoramente al nivel postconvencional, sino a todo el programa de Kohlberg...

> En tanto no esté resuelta esta controversia entre filósofos, no hay más remedio que defender los supuestos fundamentales de la ética discursiva cuando compiten con otras concepciones filosóficas, en lugar de entenderlas de modo natural, como enunciados sobre las etapas naturales de la conciencia moral. En todo caso no permiten extraer de la ética discursiva razón alguna para una interpretación (¿reificadora?) que tome el carácter de *etapas del desarrollo* naturales, de carácter intrapsíquico para el caso de las *etapas de reflexión*. (Habermas, 1996, p. 201)

III. Quisiéramos hacer un pequeño aporte a esta discusión en la misma dirección habermasiana con algunas reflexiones de carácter especulativo. Nuestra hipótesis es esta: la guía que representa la construcción ética kantiana de la moralidad no es renunciable en la etapa hasta ahora suprema del desarrollo de la conciencia moral, a pesar de los esfuerzos de Habermas por considerarla, en esta última propuesta que acabamos de exponer en **II**, sólo una cualidad de la etapa anterior a la forma ético-discursiva que él da a la última etapa moral (Etapa 6). Ello significa, sin embargo, que ambas construcciones son irrenunciables como etapa más elevada y representan una totalidad completa que opera al mismo nivel, quizás con tensiones o contradicciones, pero también en espacios que les son legítimos y que en realidad pueden resultar mutuamente armoniosos.

Habermas ensayó en un trabajo anterior otra posibilidad para las etapas del nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral. En un artículo titulado *Desarrollo de la moral e identidad del Yo* (Habermas, 1981), propone una «Etapa 7» que correspondería a la etapa procedimental de la ética discursiva, dejando intacto todo el esquema de Kohlberg hasta la Etapa 6. Pero, como hemos expuesto en extenso en **I**, en su artículo *Conciencia moral y acción comunicativa* (Habermas, 1996) replantea la propuesta y pasa a modelar todo el Nivel 3 desde

los presupuestos de la ética discursiva y concibe la primera etapa de ese nivel como una cierta fusión de las dos últimas etapas de Kohlberg necesitada de superación, para desembocar en la última etapa plenamente discursiva, la nueva «Etapa 6». ¿Por qué insiste Habermas en la superioridad del modelo discursivo, en especial para fines de evolución de la conciencia moral, con respecto al modelo monológico kantiano? Creo que todo su pensamiento filosófico, y psicosocial, sobre la racionalidad y, en especial, su concepción cognitiva de la ética, lo lleva a esa conclusión final: no se puede hablar de validez de enunciados, y muy en especial actos de habla regulativos, en un modelo monológico, a no ser de forma adventicia. Y la noción cognitiva de validez es lo fundamental en toda propuesta evolutiva de la conciencia moral que pretenda ser concebida como una construcción racional —y que, dicho sea de paso, dota de sentido a la noción de «progreso»—, y no sólo como producto causal del devenir natural. Hay algo a la vez «debido», el curso que «debe ser», en las etapas de la conciencia moral, y otro tanto de pura evolución natural causal y externa.

Decíamos, Habermas dirige gran parte de su esfuerzo reflexivo a reabsorber la racionalidad en el espacio socio-lingüístico, y otro tanto ocurre parejamente con el entorno social, la personalidad y los contenidos y valores culturales en general: no pueden desarrollarse ni quizás incluso surgir sin la mediación del lenguaje y su racionalidad inmanente. En particular, la identidad personal es un producto socio-lingüístico. Como señala George H. Mead (*Mind, Self and Society*, 1967), tal identidad sólo se desarrolla en la práctica de asunción de roles sociales que se lleva a cabo con el mecanismo espontáneo del *reconocerse uno mismo en el otro*. Así pues, el «yo» es un resultado social.

Sin querer desmentir esta elaborada tesis, creemos también oportuno aclarar ciertos límites. Supongamos que al nacer nos encontramos con un entorno social ya constituido, objetos sociales que poseen competencias lingüísticas, capacidad de acción y de entendimiento, personalidades, y todo lo necesario para hablar de un genuino espacio simbólico que constituye lo más elevado de la cultura humana: la sociedad. En este entorno nace y se desarrolla el «yo» y, a través del juego de espejos que representa el reconocerse uno mismo en el otro se constituye nuestra individualidad. Pero esta individualidad así formada se erige como un *sucedáneo* de las estructuras lingüísticas: el «yo» que piensa es *también* un monólogo o «soliloquio», o sea, un reflexionar o hablar con uno mismo o, en fin, un diálogo interno con al menos tres «yoes» internalizados o idealizados: un «yo» involucrado y patológicamente afectado, un «tú» que responde bajo los mismos términos, y un «él» o «ella» que observa de forma más bien fría y ecuánime. «Pensar», una vez que hemos crecido mediados por el lenguaje, también adopta la

forma de hablar con un otro internalizado reconociéndose uno mismo en él. Y este «pensar» tiende a reproducir todas las características semántico-pragmáticas del discurso que Habermas ha expuesto en su artículo *Ética discursiva, notas sobre un programa de fundamentación* (Habermas, 1996).

En efecto, si el individuo se ha desarrollado en un ambiente más o menos protegido de distorsiones en la comunicación, reproducirá en su interior vía internalización todos los presupuestos de la ética del discurso: presupuestos lógico-semánticos, retóricos y dialécticos, al menos en su vida consciente, y si no encubre graves o inesperados problemas psicológicos distorsionantes. Todo esto lo pudiéramos condensar para nuestros efectos en el «Me» de G. H. Mead, el análogo al Súper-Yo freudiano. El «I» que, por otro lado, también postula este autor, mantiene en un primer momento una originalidad no restringida a las normatividades del «Me»; es, así, la pura subjetividad, lugar de las vivencias a las que tenemos acceso privilegiado (Habermas, 1999, p. 63, Tomo II). Pero, para Habermas, la caracterización del «I» que Mead concibe adolece de cierta ambigüedad que, sin embargo, no es molestia para los fines que acá perseguimos. Por un lado, y como ya acabamos de caracterizar, tenemos un «I» que se ubica más allá del «individuo institucionalizado»...

> ... Mead entiende esa instancia como la espontaneidad de las ocurrencias, de los deseos, de los sentimientos, de los estados de ánimo, es decir, como un potencial de reacción que se dispara por encima de las orientaciones ancladas en el súper-ego y que constituye frente al mundo externo el ámbito de la subjetivo... (Habermas, 1999, p. 63, Tomo II)

Este «I» así caracterizado está cercano, al menos en parte, al ámbito de lo no domesticado, de lo no socializado, de lo puramente espontáneo, de lo aún en estado de naturaleza primigenia, cercano al Ello freudiano o, en todo caso, constituyéndose en un cúmulo de vivencias espontáneamente adscritas que, sin embargo, pudieran estar penetradas por contenidos simbólicos que hace suyos y los dinamiza según sus propias líneas de ejecución. Por otro lado, Mead describe el «I» como una instancia un poco más disciplinada, y que de forma original se dirige a fines de autorrealización individual: «... como la capacidad generalizada de encontrar soluciones creadoras para situaciones en que está en juego algo así como la autorrealización de la persona...» (*Ibídem*, 1999, pág. 63, Tomo II). Visto así, quizás sea una instancia cercana al Yo freudiano, más comprometida consigo misma. Parece ilustrativo acá traer a cita el mismo párrafo de Mead que Habermas nos facilita...

> Las posibilidades de nuestra naturaleza, esos tipos de energías a los que William James gustaba tanto referirse, son posibilidades del sí mismo que están más allá de nuestra propia presentación inmediata. No sabemos qué son. Son en cierto modo los contenidos más

> fascinantes que podemos contemplar, en la mediada en que somos capaces de captarlos. Gran parte del goce que nos causan las novelas, el cine, el arte, dimana de que al menos en la imaginación liberamos capacidades que pertenecen a nosotros mismos o que desearíamos que nos pertenecieran. Es en ellas donde se origina la novedad y es en ellas donde están ubicados nuestros más importantes valores. En cierto modo, es la realización de ese sí mismo lo que continuamente estamos buscando. (Mead, citado por Habermas, 1999, p. 63, Tomo II).

III.(a).1 *La subjetividad en la experiencia estética de Kant*. Habermas capta en esta última cita la intención psicológica de la necesidad de autorrealización y autoexpresión, pero desatiende el momento de goce estético que se encuentra parejo. Si bien es cierto que acá se encuentran referencias a una búsqueda de sí mismo, de autorrealización, también podemos extraer connotaciones en esa otra y paralela dirección. A lo largo de lo que sigue tomaremos algunas interpretaciones kantianas respecto del juicio estético (Kant, 1992). La frase de la cita: «Gran parte del goce que nos causan las novelas, el cine, el arte, dimana de que al menos en la imaginación liberamos capacidades que pertenecen a nosotros mismos o que desearíamos que nos pertenecieran», evoca un goce que intenta ser expuesto como emanado de una fuente primigenia, el oasis que representa un sí mismo «continuamente buscado», que quizás no sea en definitiva uno mismo, pero con lo cual podemos identificarnos: «nos hacemos su cómplice».

Esto nos desliza a otro predio: la explicación kantiana de la comunicabilidad universal del juicio estético, un juicio por lo demás extraño, asentado en el sentimiento, cualidad puramente subjetiva y, sin embargo, del que aceptamos la legitimidad de su intento de reclamo de validez universal. Pero detengámonos en esta comunicabilidad. Más allá de los presupuestos metafísicos de una conciencia que como cosa en sí misma y unidad trascendental determinaría la unidad del curso de la naturaleza, podemos rescatar el intento de explicación de aquella comunicabilidad universal en su sentido más escueto. Pero, ¿por qué es necesario explicar la comunicabilidad universal del juicio estético? A diferencia de lo que ocurre con la comunicabilidad de un juicio objetivo, como «esto es una mesa», el juicio estético y por ende subjetivo, como «esta flor es bella», se enfrenta al problema de que el concepto «bello» no contiene reglas universalmente compartidas que prescribirían a qué nos referimos con ese término, como sí ocurre con el término «mesa». A lo más, quizás, tendríamos que decir que «bello» es un término cuyas condiciones de aplicación, y su contenido semántico, están determinados por las estipulaciones que un grupo social culturalmente diferenciado haya cuasi-consensuado, sin gozar de la ventaja adscrita a los conceptos como «mesa» que nacen de un trato sensorio-motriz con el medio físico.

El caso de «bello» está referido directamente a los sentimientos, de los cuales hay que seguir sosteniendo: «... no han escrito los autores».

Sin embargo, partiendo de la intuición de que el juicio «esto me gusta» es distinto en especie del juicio «esto es bello», pues este último reclama una noción de validez que nos resulta legitimada y sin la cual los dos se reducen a un mismo juicio, cosa que intuitiva y lingüísticamente diferenciamos, Kant intentó explicar su particular *status*. Ni es puramente subjetivo, ni puramente objetivo. Es simplemente el resultado de una acuerdo espontáneo entre nuestras facultades cognitivas intelectuales, las que intentan determinar qué es la cosa, y nuestras facultades subjetivas, principalmente la imaginación que nos presenta el objeto como una representación de los sentidos, sin necesidad de llegar a descifrar qué objeto es, más aún, independientemente de que logremos esto último. Este acuerdo armonioso y sin impedimentos que traben el libre desenvolvimiento de nuestras facultades cognitivas y sensitivas en la búsqueda a la respuesta de qué sea el objeto, suscita un sentimiento, el sentimiento que llamamos «estético». Y su comunicabilidad se debe a la universalidad de esta misma experiencia estética en el encuentro directo con el objeto que intenta ser descifrado por el juicio reflexivo; universalidad que reside en lo que Kant llama en este contexto «sentido común», esto es, un juicio «por sentimiento y no por concepto», y por el cual todos los seres humanos nos sentimos unidos en las mismas fuerzas y cualidades cognitivas y sensitivas...

> Mas si los conocimientos han de poder ser comunicados, también entonces el *estado del ánimo*, es decir, el temple, de las fuerzas de conocimiento con vistas a un conocimiento en general, y precisamente esa proporción que conviene a una representación (por la que nos es dado un objeto), a fin de hacer de ello un conocimiento, debe poder comunicarse universalmente; sin esta proporción, en cuanto condición subjetiva del conocer, no podría surgir como efecto el conocimiento. (Kant, 1992, p. 153)

Algunas observaciones. Por un lado, Kant asegura que si un conocimiento ha de poder ser comunicado, ha de poder ser comunicado también el temple o estado del ánimo como resultado del juego de nuestras fuerzas cognitivas y sensitivas en vistas de un conocimiento. Esto es paradójico en la medida en que el conocimiento ―sin la comunicabilidad del cual no habría tal, diría Habermas― pasa a depender de la pura subjetividad, como lo sugiere la última frase de la cita. Más todavía, esta subjetividad es, en cierta forma, portadora de un 'conocimiento', el de la medida de la *proporción* del uso de las fuerzas conjuntas de la imaginación y del entendimiento y «... debe haber una en que esta relación interna con vistas a la vivificación (de una [fuerza] por la otra) sea la más propicia para ambas fuerzas del ánimo con propósito de conocimiento (de objetos dados) en general, y este temple no puede ser determinado más que por el sentimiento (y

no según conceptos)» (Kant, 1992, p. 153). Kant asegura que el «sentido común» no representa conocimiento, pues es justo eso, un puro sentir sin valerse de conceptos, pero acá nos resulta claro que al menos es portador de un saber: el de la justa proporción en función de la cual es 'sentida' la relación entre imaginación y entendimiento y, más aún, un saber que refuerza la convicción de lo sabido, si no es ya la convicción misma, como sugiere en el texto citado (*Ibídem*). Por otro lado, se trata de una subjetividad universalmente compartida, una especie de 'medida sentida' que pasa a ser ahora la base de la comunicabilidad o, quizás, condición co-originaria al conocimiento y su comunicabilidad. Es curioso que Kant presuponga esa comunicabilidad universal de la medida del temple o, lo que es igual, un «sentido común», si el propio conocimiento ha de poder ser comunicado, pues es tentador pensar, como parece suponer la ética discursiva, que esto sólo podría ser explicado como *resultado* de un esfuerzo, como aquel del que partimos en el mecanismo espontáneo del juego de roles de Mead: «reconocerse uno mismo en el otro». En conclusión, en la cuna de lo más subjetivo: el sentimiento de la proporción del uso de mis fuerzas, encuentro lo más universal: la identidad con el otro en la estimación de la proporción, y en el uso mismo, de esas fuerzas.

Dos observaciones adicionales. Primero, Kant se vale del hecho de que el conocimiento es ya, de entrada, comunicable, para extraer de allí la posibilidad de una comunicabilidad universal del sentimiento de la medida del uso de las fuerzas: el «sentido común». Segundo, se queda con la pura comunicabilidad par dar cuenta del juicio estético; y ésta es debida a la universalidad de la experiencia estética que consiste en el sentimiento de la libre y espontanea armonía, experimentada sin trabas, del uso de nuestras fuerzas anímicas en vistas del conocimiento, aun cuando ahora el conocimiento no resulte posible. Acá podría haber una apresurada conclusión, por cuanto lo primero no es garantía de lo segundo aunque, sí, deja abierta tal posibilidad si lo tomamos como una guía. La segunda observación es que, como ya sabemos, Kant parte de la trascendentalidad de las categorías que conforman el entendimiento, y con ello su inmutabilidad. También sabemos que Hegel sometió esta pretensión a una crítica historicista. Sin embargo, el hecho de que no podamos asegurar la pura trascendentalidad ahistórica de las categorías, no debilita en su totalidad los argumentos de Kant que acá se exponen para explicar la experiencia estética: basta con suponer que son necesarias determinadas formas cognitivas o, dicho más contemporáneamente, esquemas mediados lingüísticamente, si es que pretendemos explicar cómo se adquiere el conocimiento. Estas formas podrían estar sujetas a evoluciones psicológicas o sociales (aunque no arbitrarias), podrían modificarse, pero son presupuestos necesarios relativizados al período considerado de evolución. Son esquemas cognitivos desde los cuales

asimilamos los objetos y sucesos, como sugiere Piaget y las observaciones experimentales en las que se basa su teoría psico-evolutiva. E insistamos simultáneamente a esto que la adquisición progresiva del leguaje es herramienta clave en la conformación de estos esquemas y, hasta cierto punto, portador de los mismos (piénsese en las condiciones que a manera de reglas rigen los actos de habla posibilitando el entendimiento y la interacción; por ejemplo, el caso paradigmático del prometer estudiado por Searle, (1994)). Claro que esto pondría en tela de juicio la validez universal de las propias reglas para las bellas artes (aunque si, como sugiere la investigación de los actos de habla en Searle, las reglas de la interacción lingüística son presupuestos pragmáticos y semánticos sin importar la lengua concreta, entonces la universalidad de aquellos esquemas es también una posibilidad no negada *a priori*).

Pero también es cierto que Kant nunca ha sugerido que estas reglas que regirían las bellas artes tengan que universalizarse *de facto* para que exista tal arte bello. De hecho, esas reglas no existen, pues necesitaríamos el concepto del objeto al cual se ajustan dichas reglas, y justo esto está negado para Kant. Por eso prefiere hablar de una, aunque extraña, «validez común» del arte bello: ni la validez objetiva del juico lógico, ni la validez puramente subjetiva basada en una experiencia generalizada y coincidente del gusto. Sino algo intermedio: una validez universal «... que no contiene una cantidad objetiva del juicio [como en el juicio lógico «Todo A es B»], sino sólo una subjetiva... que no designa la validez de la relación de una representación con la facultad de conocimiento, sino con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto... » (Kant, 1992, p. 131), como al decir «esta rosa es bella», bajo el supuesto de que a *todos* ha de gustar; o, lo que es lo mismo decir, este juicio adscribe el placer a todos las personas sin excepción.

Retomemos el hilo dejado antes de estas observaciones. Es posible que Kant, en medio de todas estas explicaciones referidas al «sentido común» y a la posibilidad del juicio estético, esté completando cualidades del conocimiento que quedaron sin tocar en su magna obra *Crítica de la razón pura* (1997). Pues, es difícil pensar que no se percatara de las contradicciones y tensiones que se deslizan en su planteamiento, entre lo subjetivo y lo objetivo, y entre lo individual y lo universal, señaladas en párrafos anteriores. De hecho, podría estar presuponiendo que todo conocimiento, a fin de cuentas, es posibilitado por la pura subjetividad y, sin embargo, de una subjetividad que es comunicable universalmente y que por ello, aunque extrañamente, se constituye en conocimiento propiamente tal. Lo cual indicaría que Kant se ha percatado de la raíz universal o, digamos mejor, intersubjetiva del conocimiento; pero con un agregado ausente en Habermas: sin descuidar el aporte de raíz puramente subjetiva. Pero, a diferencia del

planteamiento de la *Crítica de la razón pura*, la subjetividad no se refiere acá a las cualidades formales de la sensibilidad, espacio y tiempo, que en todo caso son universales, ni a la imaginación reproductiva, que aunque genuinamente subjetiva se inclina con toda sumisión ante las demandas del entendimiento. Acá se trata de un «sentido» que juzga sobre el juego inescrutable de la libre imaginación *productiva* y su espontánea armonización con las demandas del entendimiento.

Aunque, aclaremos, es imposible desconocer el mérito de Habermas: destacar convincentemente cuál deba ser el espacio más idóneo ―aunque *para nosotros* no el único― del máximo tribunal inquisitivo, el tribunal de la razón, y reubicar sus instalaciones en esos predios: la comunicación lingüística. Pero no ha hecho énfasis en, o incluso ha hecho a un lado, los pilares que sostienen todo intento de operatividad de ese conocimiento, tanto para producirlo como para aplicarlo: la savia de la subjetividad, quizás porque piense que el acceso a la misma es un camino colmado de incertidumbres, si es que además hay 'algo' racionalizable al final.

En un pasaje no exento de oscuridad, al tratar de lo sublime, Kant asegura lo siguiente...

> ... ser grande y ser magnitud son dos conceptos enteramente diferentes (*magnitudo y quantitas*)... Ahora bien, ¿qué quiere decir la expresión de que algo sea grande o pequeño o mediano? No es un concepto puro del entendimiento lo que por ella es designado; menos aún una intuición de los sentidos; y tanto menos un concepto de la razón, pues aquella expresión no conlleva ningún principio de conocimiento. Tiene que ser, entonces, un concepto de la facultad de juzgar o derivar de un tal y tener por fundamento una conformidad a fin subjetiva de la representación en referencia a la facultad de juzgar. (Kant, 1992, p. 162)

Kant define la «conformidad a fin», o «finalidad», de la siguiente forma: «... fin [trascendentalmente entendido: sin suponer nada empírico, como el placer] es el objeto de un *concepto* en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad); y la causalidad de un concepto con respecto a su objeto es la conformidad a fin (*forma finalis*)» (Kant, 1992, p. 136). Cabe la siguiente interpretación: se puede percibir en un proceso, o también en una estructura, señales de su tendencia o disposición a algún fin (o las cualidades que determinan que algo es o posibilita tal o cual cosa, en el caso de una estructura). Esas señales entendidas a su vez como la causa de la realización del propio fin (el 'objeto' del concepto) representarían la finalidad o conformidad a fin de dicha estructura (o proceso). Con el juicio reflexivo intentamos determinar cuál concepto se ajusta a las señales que propician el fin (por ejemplo, un conjunto de manchas en movimiento, determinando ciertas siluetas, podrían interpretarse como un animal felino detrás de su presa). Pero este concepto sugerido, que por lo pronto es sólo un mecanismo cognitivo, podemos hipostasiarlo y hablar de él, no como

‘sugerido’ sino como ‘captado’, como si el concepto en sí fuese el mismo proceso que materializa el fin y, por ende, su causa (formal). Esto no es tan extraño: el científico apuesta por la esperanza de atrapar las leyes de la naturaleza, sin lo cual toda actividad científica se reduciría a un puro juego de los poderes cognitivos.

La conformidad a fin sería *objetiva* si se capta el concepto que determina, y con el cual se describen, los hechos. Si, por el contrario, sólo concebimos que un objeto, un estado de ánimo o una acción sean conformes a fin, por el hecho de que no podamos sino hacernos la suposición explicativa de propiciar un fin, «... aun cuando su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, simplemente porque su posibilidad sólo puede ser explicada y concebida por nosotros en la medida que admitimos como fundamento de la misma una causalidad según fines, es decir, una voluntad que los hubiese ordenado de ese modo de acuerdo a la representación de una cierta regla» (Kant, 1992, p. 136), entonces hablamos de finalidad, o conformidad a fin, puramente formal o *subjetiva* o, también, conformidad a fin sin fin.

Con esto en mente, prosigamos la cita sobre la diferencia entre *ser grande* y *ser magnitud*...

> Que algo sea una magnitud (*quantum*) se puede conocer por la cosa misma sin ninguna comparación con otras; a saber, cuando la pluralidad de lo homogéneo constituye en conjunto algo uno. Pero saber *cuán grande* es se requiere en toda ocasión de algo distinto, que sea también magnitud, como medida suya. Pero como en el enjuiciamiento de la magnitud no es cuestión meramente de pluralidad (número), sino también de la magnitud de la unidad (de la medida), y la magnitud de ésta siempre requiere a su vez de algo distinto como medida, con lo que pueda ser comparada, vemos así que toda determinación de magnitud de los fenómenos no podrá en modo alguno proporcionar el concepto absoluto de magnitud, sino en todo caso un concepto comparativo. (Kant, 1992, p. 162)

Entonces tenemos, según esto, dos componentes apriorísticos que podemos gráficamente asemejar, por un lado, al *software* operativo de las herramientas automatizadas de las maquinaras modernas y, por otro, al *ajuste* de esas herramientas en la materia prima sobre la cual aquéllas operan; y ambos componentes son separables sólo conceptualmente, pues constituyen una totalidad operativa. Sigamos esta imagen. Por un lado está la determinación puramente mecánica de esas herramientas que siguiendo patrones fijos —’reglas’, como son los conceptos— y bien definidos, pueden realizar ciertas síntesis o, digamos, elaborar objetos (por ejemplo, un material cuadrado, un dibujo, unir piezas, producir signos de escritura en una pantalla, etc.). Pero esta operación resulta mecánica en la medida en que ya se posea la unidad patrón de medida y el algoritmo, o regla, según los cuales se opera (literalmente: si ya se posee la regla graduada con la unidad patrón, y el engranaje entero estructurado de tal forma que posibilita seguir

mecánicamente tal unidad). Hasta acá hablaríamos con Kant de magnitud: una unidad que se obtendría por la síntesis operativa de la herramienta al reunir las unidades siguiendo un algoritmo. Ahora bien, si la unidad patrón no se *ajusta* al tamaño (u otra cualidad física, como peso, intensidad, forma, magnitud de fuerza, etc.) de la materia prima sobre la que se opera, sencillamente no se logra la operación. ¿Qué determina este «ajuste»? Abandonando ya nuestra imagen, en el caso del sujeto humano no existe una unidad absoluta patrón de medida referente, sino que esta medida última, que reunida con otras de igual índole forman la magnitud, es el resultado de una percepción de «sentido común», como Kant asegura. De esto es consciente, aunque sólo intuitivamente, hasta la gente común; y lo indicamos de forma popular con la frase: *al ojo porciento*. Pero más que una frase jocosa, contiene una realidad insuperable: el sentido subjetivo, y a la vez universal, de *ajuste* en las cosas, sin el cual ninguna operación es posible.

Con nuestra imagen del párrafo anterior parece a primera vista que nos hemos referido a medidas físicas espacio-temporales, pero en realidad, nos atrevemos a asegurar que este criterio subjetivo y siempre comparativo es extensible a toda operación cognitiva. Por ejemplo, conecta con, si no es ya, la noción aristotélica de *καιρός* (Aubenque, 1999). En efecto, éste es el saber del *momento oportuno* del *phrónimos*, saber subjetivo y no universalizable en Aristóteles, un saber de ajuste subjetivo en las 'cosas' —en sentido amplio— desde una medida patrón absoluta sólo producida por percepción inmediata y comparativa, cuya fuente está en el ojo perceptor. Captar el momento u ocasión oportuna, supone también otros componentes ajustables subjetivamente, como la proporción ajustable a las posibles consecuencias tanto sociales como materiales, y otros requisitos de la acción oportuna. Es un saber no universalizable en Aristóteles, porque él está pensando en el *καιρός* máximamente efectivo dada la ocasión y todos sus presupuestos, lo cual supone un hombre de gran experiencia, y quizás también un hombre no mediado por la plataforma e intersubjetividad que representa la cultura, ubicado más allá de ella en lo que respecta a su tino perceptivo, hombre de cualidades sobresalientes, pero sin embargo, cuyas acciones son evaluables en el interior de la cultura y la sociedad, al menos con el paso del tiempo. Pero también Aristóteles ha captado el carácter *apriorístico* de este saber, connatural a hombres extraordinarios, pues no es enseñable a través de reglas generales bien definidas, como lo es el aprendizaje de las operaciones matemáticas, aunque desarrollable con una inteligente asimilación de la experiencia.

Sin embargo, es un saber universal en la medida en que toda persona recurre a él al tratar objetos, sin el cual no es posible operar sobre ellos instrumentalmente; o al emprender una acción, sin el cual la acción es un puro devenir sin intención, como un grupo de segmentos de

materia empujados por las ciegas fuerzas de la naturaleza; o al armar su conocimiento, sin el cual los procesos operativos no se siguen unos a otros toda vez que en cada instante, o en muchos de ellos, ha de haber ajustes entre sucesiones operativas (piénsese en el trabajo creativo de demostración de un teorema matemático no resuelto aún por la persona que hace el intento). Pero es también universal en la medida en que esta subjetividad de ajuste a las cosas está mediada por la intersubjetividad que representa el aprendizaje social a través de la socialización y el lenguaje: *también* fuente de objetividad de esas operaciones ('objetividad' en el sentido de una regla cuya validez sólo es evaluable en común).

Todas estas afirmaciones apuntan a demostrar que Kant está pensando (y, si no conscientemente, son consecuencias de su propia propuesta) en un piso subjetivo como parte de la constitución de todo conocimiento. Un piso subjetivo o, con una mejor imagen: la savia sin la cual nada brota, nada se aplica, nada opera. Pero no olvidemos, pues es parte de lo que nos interesa demostrar, que Kant, al menos de manera clara en lo que respecta al juicio estético, ha colocado en el mismo seno de la subjetividad, en principio no compartida, la universalidad del juicio y, por tanto, una medida de lo subjetivo mismo[3]. Así pues, en el *ajuste* del que hemos hablado hay dos caras. Una objetiva y universalizable, y a la vez doble: la cara de la medida del objeto (o suceso), y la cara de la medida de la proporción de lo subjetivo implicado; ambas universalizables o, mejor, intersubjetivas. Y una subjetiva no compartida: la subjetividad que representa «el sentir» accesible sólo al sujeto sintiente.

III.(a).2 *La subjetividad y el doble aspecto de la razón práctica en Kant*. Estamos en los predios de la inevitable contradicción, o tensión, de lo subjetivo y objetivo cohabitados en el seno del conocimiento y de las fuerzas y esquemas que se dirigen a él. Hasta acá hemos visto con

[3] Por no apreciarse esto, se presenta la contradicción que luego Kant tratará de hacer clara y de superar: la antinomia del juicio del gusto. Raymond, *Historia de la estética* (2008, pág. 207). Citemos...

> He aquí cómo puede exponerse la antinomia del gusto, tal como la presenta Kant:
> *Tesis:* El juicio de gusto no tiene sus fundamentos en conceptos; así pues, se podría disputar al respecto y decidir según las pruebas que se presenten.
> *Antítesis:* El juicio de gusto se basa en conceptos; sin ello no podría ni siquiera discutírselos, a pesar de todas las diferencias que presenta, ni pretender imponer este juicio al necesario asentimiento por parte del prójimo; lo que a unos les puede parecer amargo, a otros les sabe dulce: he aquí la subjetividad de lo agradable. La posición del sentido común es puramente subjetiva: cada uno según su gusto, o de gustos no se discute: "Lo cual significa que la motivación de ese juicio es puramente subjetiva (placer o pena) y que no tiene derecho de pretender la adhesión necesaria del prójimo." Este punto de vista subjetivo se opone al punto de vista crítico, según el cual sí se tiene la posibilidad de discutir acerca del gusto.
> *Solución de la antinomia:* El juicio de gusto se funda en un concepto (el del principio general de la finalidad subjetiva de la naturaleza con relación al juicio), por el cual no se puede conocer ni demostrar nada relativo al objeto, ya que este concepto es en sí indeterminable e inapropiado para el conocimiento...
> Sin embargo, el juicio de gusto se funda en un concepto, aunque éste sea indeterminado, a saber: el de un sustrato suprasensible de los fenómenos. (*Ibídem*)

Kant que esta tensión yace en el medio que representa el juicio estético, pero también es rastreable en el medio que representa el juicio moral.

Por una parte tenemos las inclinaciones, sentimientos y pasiones, y todos los componentes puramente patológicos que podrían empañar las actuaciones de la voluntad, pero que sin ellos a su vez ésta no tendría fuerzas para hacerse de motivos de acción. Claro que Kant ha insistido en que sólo se puede hablar de una acción moral si la ley emanada de la razón obliga de manera categórica ante todo intento de dejarse motivar por determinaciones distintas a ella, en cuyo caso no se debería hablar de motivos sino de *estímulos*, (Kant, 1996, p. 101). Pero sabemos que el ser humano ya posee de entrada inclinaciones que lo determinan a actuar antes de una consciente intervención de la razón: dolor, sed, hambre, impulso sexual, y otras pulsiones que le estimulan casi determinantemente a sus acciones; incluso motivaciones psicológicas a la acción enraizadas en la naturaleza humana, como el deseo de movimientos no obstruidos, el desarrollo de competencias y habilidades, y el gregarismo (Reeve, 1997). Además, nacemos en un medio lingüístico que nos llena de motivaciones para actuar en base a razonamientos, al menos en un espacio social con canales comunicativos no distorsionados dramáticamente, esto es, que tiendan a supeditar culturalmente los razonamientos a contenidos locales (como concepciones y proyectos de vida omnicomprensivos o históricos). Con lo que, estaría mejor decir, la ley moral sólo re-direcciona lo que ya de entrada viene ocurriendo: la determinación a la acción y a la interacción. Es cierto que lo hace sacrificando muchas de nuestras inclinaciones ―y para Kant todas― pero la disposición a razonar, a hablar con el otro y resolver nuestros problemas, es ya una motivación previa o que adquirimos y desarrollamos en el medio lingüístico, y cuyo principal motor espontáneo está en el mecanismo que Mead ha supervalorado: *reconocerse uno mismo en el otro*; una actitud mimética que, mientras tanto, nos humaniza. Pero más allá de estas matizaciones críticas de la teoría kantiana de la moral y sus motores desde teorías comunicativas y psicológicas modernas, mantengamos esto en mente: hay una subjetividad de acceso no compartido (el *pathos*), subyacente a toda determinación moral (objetiva) y que esta última intenta doblegar o, quizás mejor, armonizar con los principios racionales y universales de acción.

Por otra parte, al lado de esta demanda motivacional y emocional ―estos estímulos connaturales al ser humano― yace el carácter social de las determinaciones cognitivas en vistas de la correctitud de las normas. Las normas que requieren ser fundamentadas con la venia del Imperativo Categórico, al menos claramente en su primera formulación (Kant, 1996, p. 65) son, como habría de esperarse, normas que regulan la convivencia humana o la relación social del individuo consigo mismo. Tengamos, pues, esto en cuenta, son normas sociales: «... la primera

formulación del principio moral plantea, como una condición suprema, la aptitud convivencial de la máxima propia, presuponiendo la existencia humana plural...» como nos recuerda E. Heymann (1999, p. 132). Y esta existencia humana plural hace referencia a la pluralidad del sistema de fines individuales perseguido por cada cual.

Detengámonos a examinar más en detalle este carácter social de las normas recogido por la razón. Al tratar de examinar argumentativamente la aptitud universal de la máxima propia, partimos de este sistema particular de fines recogidos en la(s) máxima(s) en cuestión, no con la única intención de percatarnos de la posibilidad de coordinar nuestros sistemas de fines, ya de entrada acogidos, sino con la intención adicional y más elevada de percatarnos cuáles, de entre ellos u otros con mejores perspectivas, *deberían* ser nuestros fines supremos y limitantes a los que en calidad de seres humanos ―noción en el intermedio implícita o explícitamente debatida y aclarada― tenemos que acogernos: «... no me parece que tenga fundamento la afirmación de que es una exigencia racional que cada cual atienda primeramente su bien» (*Ibídem*, pág. 133). Y continúa más adelante nuestro autor ahora citado, Ezra Heymann, dejando de lado a Kant: «El carácter egoísta y altruista no dependería de la racionalidad, sino del sistema de aspiraciones que ésta administra, con la complicación de que si se trata de seres como nosotros, que combinan egoísmo con altruismo, estará en cuestión en la racionalidad práctica la administración conjunta de las aspiraciones del uno y el otro» (*Ibídem*). Se trata, púes, de la administración conjunta de las aspiraciones mutuas, sean estas egoístas o altruistas (recuerde el lector los ejemplos que ofrece Kant de leyes prácticas en los que expone el escaso valor moral, sino ninguno, del altruista, y el definitivo valor moral de aquel que no se conduele con el mal ajeno, pero se atiene firme a su deber (Kant, 1996, p. 60)). Y se trata también de que, aun cuando no es posible separarse de estas aspiraciones, sí es posible regularlas en función de todos: justo en esto consiste su administración.

Tenemos en Kant, entonces, el carácter social de las normas que aspiran a validez y el carácter social de los fines últimos proseguidos. Cabe esperar igualmente que, en este autor, la razón vía la cual nos percatamos de estos caracteres sea de carácter social, aunque esté anclada en el sujeto trascendental, más allá de que Habermas asegure que no es así. Sin embargo, también es rastreable en Kant una postura doble a este respecto (Heymann, 1999), pero interesante. Para hacerlo ver interpretaremos el valioso aporte de Heymann (p. 132) de la siguiente manera: la voluntad es, para Kant, una autodeterminación según leyes y, por ello, racional... «La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Una facultad semejante sólo puede hallarse en los

seres racionales» (Kant, 1996, p. 101). Pero la cualidad universal de la ley es ambigua en este contexto, lo que permite la lectura doble a la cual nos referimos. Por un lado, «... es universal o general en el sentido trivial en que lo es toda ley y toda norma, por aplicarse a un número indeterminado de casos» (Heymann, 1999, p. 132). Pero, por otro lado, a pesar de que el Imperativo Categórico «... se presenta como el principio implicado por la apreciación suprema de la buena voluntad por parte de la conciencia común, de la buena voluntad de la cual se dice que rectifica el principio de la acción dándole una finalidad general» (*Ibídem*), el uso que se hace del mismo en este diálogo interno que muy de vez en cuando es el pensamiento, esto es «... en el orden del razonamiento destinado a llevarnos a la fórmula buscada, este fin general no cuenta más» (*Ibídem*). Y esto se debe ciertamente ―según nuestra interpretación de Heymann― a que Kant aspira a la universalidad de la ley, pero ello estaría ahora no en la posibilidad de ser aplicada a un número indeterminado de casos, ni aun en los contenidos particulares pero quizás universalizables que defienden las máximas sino en la nomicidad de la ley, en su carácter legaliforme...

> Habiendo privado a la voluntad de todos los móviles que le pueden surgir a partir del acatamiento de la ley, no queda como principio de la voluntad otra cosa que la nomicidad general (*Gezetsmässigkeit*), el carácter legaliforme de la acción en general, es decir, no debo proceder de otra manera, sino así que pueda también querer que mi máxima llegue a ser una ley universal. (Heymann, 1999, p. 132)

Esto es parecido, si no exactamente lo mismo, a lo que hacen los matemáticos que trabajan con teorías axiomáticas interpretadas. Habiendo entendido en qué consisten las reglas de demostración o de inferencia que permiten deducir fórmulas, por lo cual llamamos a estas últimas teoremas, no importa ya que las fórmulas de la teoría axiomática en cuestión se refieran al álgebra, a la geometría o a la aritmética; para entender que una fórmula es un teorema hay que hacer abstracción de ello y sólo entender que es válida porque se ha deducido de los axiomas según las reglas de inferencia. Igualmente, cabe decir de la finalidad general de la acción, y de la «buena voluntad de la cual se dice que rectifica el principio de la acción dándole una finalidad general», lo que Heymann asegura: «... en el orden del razonamiento destinado a llevarnos a la fórmula buscada, este fin general no cuenta más». En otras palabras, mientras se trata de la administración conjunta de nuestras aspiraciones egoístas o altruistas, la razón es de carácter social, mientras se trata de esa evaluación de las aspiraciones mismas, cual *more geométrico*, la razón tiene un carácter monológico: formas lingüísticas que se deslizan según esquemas lógicos. En esto sólo cuenta ya el carácter legaliforme. Y cuando la voluntad se atiene a este carácter,

enraizado en las exigencias lógicas y morales del Imperativo Categórico, se dice de ella que es buena.

Kant lo deja todo esto suficientemente claro con el ejemplo de la promesa falsa, pues es donde mejor opera el puro principio lógico de no contradicción...

> ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal del mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se anularía a sí misma. (Kant, 1996, p. 67)

No deber mentir ni elevar una promesa falsamente no sería una cuestión de prudencia, de evaluar las consecuencias y, para evitar daños personales o para congraciarme con mi particular sentir, seguir las normas. Es algo que la lógica ineludible del pensar racional, cual *more geométrico*, niega a partir de la sola definición de «promesa». Tan es así que la máxima del mentir sería ejecutable sólo en un mundo en el que en general se espera que las personas cumplan sus promesas. Es como si la lógica nos arrojara del mundo de los hechos brutos y nos elevara a un mundo de formas racionales, un mundo *nouménico:* he aquí una posible razón de por qué Kant se aferró a esta metafísica de dos mundos, aunque hoy hablaríamos simplemente de aspectos lógico-semánticos. Y si la voluntad es racional por definición, como en efecto él piensa, no *podría* quererse un mundo en el que no valga mantener la palabra empeñada en nuestras promesas.

Claro que Kant se percata de que con otras normas, que a base de muy buenas razones se han sostenido a lo largo de la historia aunque los hechos no pocas veces las hayan violentado, no ocurre lo mismo que en el caso del prometer: sería pensable un mundo en el que su máxima, determinada por el concepto que contiene, por ejemplo, desarrollo de talentos o benevolencia, sea ejecutable aun cuando se violentara universalmente; en otros términos, un mundo tal sería posible o pensable porque la universalizabilidad de la negación de la máxima no conduce a contradicción alguna. Ello no le impide, sin embargo, tratar de enmendar esa limitación de la razón una vez tomada como referencia ejemplar los deberes perfectos, semejantes al de prometer, que bien razonados, según leyes lógico-semánticas, no permiten excepciones ni grados al libre juego de las inclinaciones en ningún mundo posible sin contradicción evidente. En el caso de estos otros deberes (imperfectos), en los que se puede pensar un mundo que los violente siempre (como el deber para consigo mismo de desarrollar nuestros propios talentos o el de

benevolencia), y por lo cual es posible grados en el deber (por ejemplo, me permito ser benevolente hasta no comprometer mi propia integridad sin la cual no cabría de mi parte benevolencia alguna), simplemente se limita a aclarar que *no podemos querer* tal mundo, aunque resulte pensable. ¿Por qué?

Es que incluso acá Kant encuentra contradicciones que, sin embargo, no nacen de la pura definición del concepto en cuestión (desarrollo de talentos o benevolencia) sino del tipo de seres que somos, de nuestra naturaleza racional y animal. En el caso de la benevolencia, dice: «... en cuanto ser racional quiere necesariamente que se desarrollen todas sus facultades en él» (Kant, 1996, p. 95). O lo que es tanto como insinuar, no que deba desarrollar mis talentos porque únicamente me dé cuenta prudencialmente de las ventajas que me ofrece hacerlo, lo cual sería tanto como poner a la razón al servicio de mis inclinaciones empujados por el peso de nuestras tendencias naturales, cosa que de paso Kant no parece tener que enjuiciar siempre negativamente como algunos podrían sugerir, sino que de lo que se trata como criatura racional es que debo distanciarme de mi propia naturaleza animal y evaluar lo mejor para ésta, como ya está insinuado en la fórmula que nos ofrece Haymann antes citada: «... en el orden del razonamiento destinado a llevarnos a la fórmula buscada... [el] fin general no cuenta más». Si no podemos negar ser una criatura con necesidades y precariedades que no puede satisfacer o superar sin el aporte de su trabajo, lo mejor es desarrollar nuestros talentos. No hacerlo negaría nuestra condición animal y, con ella, toda nuestra condición racional, que viene importando de forma esencial por ser lo que en realidad nos universaliza en tanto humanos que pueden relacionarse e interactuar en función de, y a la vez que proteger, la búsqueda, digámoslo así, de sentidos para nuestras vidas.

Lo propio se puede decir respecto al deber de benevolencia, quizás el más polémico. Kant asegura en este caso que la máxima «no atender la desdicha ajena en ningún caso o en ningún grado» es posible, pero «... es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradirá a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de ayuda» (*Ibídem*, pág. 132). En efecto, hay acá un sistema de egoísmo bien administrado. Pero este sistema de egoísmo no es un fin en sí mismo, sino la humanidad que depende de él. O, según hemos interpretado a Heymann, no es el carácter egoísta o altruista en sí mismo lo que decide la razón, sino *su administración* y, agreguemos, en función de la humanidad. Y esto crea una situación moral completamente diferente. Parece que todo se aclara si entendemos el punto de vista desde el cual se fundamenta la máxima: no *a)* un egoísmo (o un

altruismo) que pone a la razón al servicio de sus intereses egoístas (o altruistas) y, por eso, al resultarle mejor un sistema coordinado de egoísmo sólo atiende a la razón estratégicamente concebida; podemos decir con Mead, que este egoísmo (e incluso altruismo) priva al individuo el reconocerse a sí mismo equinamente en el otro: el dolor ajeno no es su dolor (o el dolor ajeno le afecta *patológicamente* y esto debe —claro que erróneamente— universalizarse en todos). Sino *b)* el punto de vista de la naturaleza humana como naturaleza racional abierta (no supeditada a inclinaciones previas, egoístas o altruistas), o no puramente instrumental: una perspectiva que reconoce toda la naturaleza humana posible de universalización, sin autonegaciones o imposiciones *patológicas* conscientes o inconscientes. Las connotaciones acá son muy distintas y sus consecuencias importantes, como el comportamiento que se desprende de las exigencias del valor absoluto de la persona.

Es claro, entonces, que Kant ha seguido una vía monológica, como asegura Habermas, en el esquema de fundamentación de normas, vía que resulta por una cierta concepción de la razón *more geométrico* (en la que el agente conoce suficientemente las reglas de demostración). Y esto, como decíamos con Heymann, se da al ceñirse al concepto abstracto de ley (inmanente a la voluntad) como una regla cuya generalidad consiste en ese carácter y no sólo en aplicarse por todos pero en solitario a un número indeterminado de casos. Pero este concepto parece cambiar al tomar más en serio el *contenido:* la *finalidad general* de administrar la «pluralidad del sistema de fines individuales perseguido». En palabras de Heymann: «... los conceptos de «ley» y de «universalidad» cambian radicalmente cuando su papel es el de regular y hacer posibles en común una multiplicidad de existencias independientes» (Heymann, 1999, p. 132). Ya no vale acá proceder monológicamente en sentido estricto sino que hay que tomar en cuenta el punto de vista de los otros, y no en forma puramente abstracta como lo ha hecho hasta ahora *more geométrico*, sino, al menos, imaginativamente: explorando todas las posibles consecuenticas en un mundo padecido por un individuo suficientemente genérico pero sin dejar de lado posibles características de nuestras naturalezas humanas. Esto convierte el razonamiento argumentativo en un proceso en principio inacabable y ya no estrictamente deductivo, aunque Kant haya dado unas pocas razones validadoras de las máximas en sus ejemplos, razones en todo caso de peso; y, lo que es más importante aún, lo convierte en una espacio social de debate, que en el caso de Kant es desarrollado, al menos una parte importante, fuero interno...

> ... si Kant se desliza sin aviso de una noción de «ley» en el sentido de regla inmanente a la voluntad, a una noción de ley como regla de la coexistencia de múltiples voluntades, este deslizamiento no puede explicarse sino por cuanto se asume que Kant entiende por «voluntad» (*Wille* a diferencia de *Willkür*) una facultad de desear ya socializada: una

> facultad de desear condicionada por un juicio acerca de la razonabilidad de las pretensiones de aceptabilidad intersubjetiva de nuestros comportamientos. Se trata de un concepto de razón práctica cuya primera característica es la posición equidistante frente a los deseos propios (sean egoístas o altruistas) y, la segunda, la posición equidistante en la confrontación de las aspiraciones de muchos. (Heymann, 1999, p. 134)

Esta posición equidistante, en ambos sentidos, es lo que no logra el egoísta (ni el altruista) toda vez que su intención es maximizar la satisfacción de sus intereses ya asumidos. En este sentido, podemos previamente acercarnos a lo que parece ser una posición intermedia entre la concepción estrictamente monológica ya expuesta, basada en un concepto de razón de corte logicista, y una concepción social de la fundamentación de normas en el espacio público basada en un concepto de razón de corte también social. Y es que en el caso de Kant se logra aquel distanciamiento, pues, la postura egoísta última de las personas contrasta con su concepto de *persona moral*, el cual lleva en su contenido una serie de *cualidades marco* que le permiten al agente moral, aun cuando sus razonamientos sean de corte egoísta, adscribir moralidad a las deducciones lógicas e instrumentales de las normas.

Es lo que tiene en mente John Rawls al referirse a las críticas de Schopenhauer a la moral kantiana...

> Recordarán ustedes que Schopenhauer mantuvo que al defender el deber de ayuda mutua en situaciones de desgracia (el cuarto ejemplo de la *Grundlegung*), Kant apela a lo que agentes racionales, en tanto que seres finitos con necesidades, pueden consistentemente querer que sea ley universal. En vista de la necesidad que, al menos en algunas ocasiones, tenemos de amor y simpatía, no podemos querer un mundo social en el que los demás siempre sean indiferentes a nuestras súplicas en tales casos. A partir de aquí Schopenhauer sostuvo que la visión kantiana es en el fondo egoísta, de lo que se sigue que, después de todo, no es sino una forma disfrazada de heteronomía. (Rawls, 2012, p. 224)

Y para defender a Kant de esta crítica, o en realidad para defender su propia teoría en la medida en que coincide con la de Kant, asegura lo siguiente...

> ... «las restricciones impuestas a las partes en la posición original» son ciertamente restricciones externas a las partes en tanto que agentes racionales de construcción. Sin embargo, estas restricciones expresan lo Razonable[4] y, por consiguiente, las condiciones formales implícitas en las facultades morales de los miembros de una sociedad bien-

[4] «... asocio [lo razonable]... con la disposición a reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias.» (Rawls, 1996, p. 67, a pie de página) Las cargas del juicio son las fuentes de desacuerdo razonable, como la evidencia empírica, el peso de las consideraciones, vaguedad de los conceptos, la experiencia en las valoraciones, valoraciones de conjunto y la limitada selección de valores morales y políticos institucionalizados.
También dice Rawls...

> ... sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás. La disposición a ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmente. (*Ibídem*)

> ordenada, a los que las partes representan. Esto contrasta con la... presunción de Schopenhauer de que las restricciones del imperativo categórico derivan de las limitaciones de nuestra naturaleza finita, que, impulsados por nuestras inclinaciones naturales, nos gustaría superar. En la concepción de la justicia como equidad, lo Razonable encuadra a lo Racional y deriva de una concepción de las personas morales como libres e iguales. Una vez que esto se entiende, las posiciones de la posición original no son ya externas. (Rawls, 2012, p. 224)

En el caso de Kant, lo razonable está adscrito a la persona moral, pues ésta es pensada como un ente racional, y por tanto libre, capaz de proponer y autosometerse a leyes morales (Kant, 1994, p. 30). Más adelante nos aclara Rawls...

> Es natural replicar que, pese a todo, los ciudadanos plenamente autónomos de una sociedad bien-ordenada actúan a partir de algún deseo, y por tanto siguen siendo heterónomos, puesto que no se mueven sólo por la razón. La respuesta a esto es que una concepción kantiana no niega que actuamos a partir de algún deseo. Lo importante es el tipo de deseo a partir de los cuales actuamos y cómo están ordenados; esto es, cómo tales deseos se originan en el sujeto y están relacionados con él, y el modo como su estructura y su prioridad están determinadas por principios de justicia conectados con la concepción de la persona que afirmamos. (Rawls, 2012, p. 225)

Se trata de un distanciamiento del sujeto operado sobre sí mismo capaz de mantener una «posición equidistante frente a sus propios deseos», como hemos asegurado con Heymann unos pocos párrafos atrás, juzgándolos desde una perspectiva racional (o más bien razonable) como sujeto libre ante sus iguales así reconocidos...

> ... el deseo de actuar a partir de los principios de justicia, no es un deseo que se encuentre a pie de igualdad con las inclinaciones naturales; es un deseo ejecutivo y regulativo de orden supremo de actuar a partir de determinados principios de justicia en vista de su conexión con una concepción de las personas como libres e iguales. (*Ibídem*)

En realidad toda esto está sobreentendido cuando Kant define como *dominio* de la razón práctica *la facultad de desear*, una facultad concebida primeramente sin contenido alguno como *materia* del deseo, justo lo que debe determinarse en un ser con capacidad racional.

Pero más allá de estas consideraciones sobre la persona moral, que podrían ser criticables en cuanto a que se trata de un constructo *apriorístico*, o metafísico, que no se atiene ni revela a la persona real, de manera que habría que demostrar la inevitabilidad de este concepto, quizás en atención a una dinámica de evolución de la conciencia moral como hemos estado sosteniendo con Habermas, o con otros recursos filosóficos y demostrativos, como los usados por el propio Rawls, a Kant no le es extraña, y esto debido ahora a su concepción social solapada de la razón, como aseveraba Heymann, la necesidad de abrir sus puntos de vista a los puntos de vista de los otros en el espacio público, del cual se alimenta (aunque a nuestro entender, no únicamente) el

espacio discursivo fuero interno. Incluso lo exige de manera consciente al hablar de los tipos de egoísmo (*lógico, estético y moral*)[5] en su libro *Antropología en sentido pragmático* (2004) escrito ya al final de su prolongada vida, al punto de percibirse una autocrítica de puntos de vista anteriores (si aceptamos el Kant que hasta acá hemos expuesto, pues cabe aún otra interpretación que en breve comentaremos)...

> El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para augurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el púbico docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta;* porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error. (Kant, 2004, pág. 27)

Pero dada la importancia de estas aseveraciones en esta obra tardía, prosigamos en extenso la cita...

> No se diga que al menos la *matemática* tiene el privilegio de decidir por su propia autoridad soberana; pues si no hubiese ido por delante la universal concordancia percibida entre los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se han dedicado con talento y solicitud a esta disciplina, no se habría sustraído ésta a la inquietud de incurrir en algún punto de error. Hay incluso casos en que no confiamos en el juicio aislado de nuestros propios sentidos, por ejemplo, cuando dudamos si un tintineo existe meramente en nuestros oídos o es la audición de campanas tocadas en realidad, sino que encontramos necesario preguntar, además, a otras personas si no les parece también así. Y si bien al filosofar no debemos precisamente apelar al juicio de los demás en confirmación del propio, como hacen los juristas con los juicios de los expertos en Derecho, todo escritor que no encontrase partidarios y si quedase solo con su opinión públicamente declarada (siempre de importancia), vendría a se sospechoso de error por este mero hecho. (Kant, 2004, p. 27)

Y cerremos finalmente con esta cita...

> Al *egoísmo* sólo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo. (*Ibídem,* 2004, p. 29)

En esta obra Kant se muestra más hermeneuta que *criticista* con aires positivistas. Pero sus palabras son muy pertinentes al tema que nos trae. Él ve con claridad la necesidad del espacio público para validar las creencias, propias y ajenas, y por más sensatas que éstas puedan ser. Pero no es del todo casual apelar a este marco institucional público y democrático que permita el

[5] Los otros dos tipos de egoísmo los define así...

> El *egoísta estético* es aquel al que le basta su propio gusto, por malos que los demás puedan encontrar o por mucho que puedan censurar o hasta ridiculizar sus versos, cuadros, música, etc. Este egoísta se priva a sí mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello.... el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. (Kant, 2004, p. 28)

debate abierto con fines de ilustración. Un año antes, en *Metafísica de las costumbres* (1994), había hecho más plausible la propuesta moral de sus inicios del período filosófico crítico al sumergir en un marco institucional protegido jurídicamente el espacio individual desde el cual, sin embargo, cada quien pueda criticar razonablemente este marco mismo y las normas morales que se requieran para la convivencia pacífica y solidaria. De manera que, cosa que podríamos concluir recogiéndolo de las últimas citas, no sólo internamente, según el carácter puramente lógico de la razón modelada *more geométrico*, ni sólo a través de un concepto de persona moral a la que se le han adscrito cualidades marco socio-morales, sino desde una razón concebida socialmente, en la que cada quien aportaría desde su nicho propio pero con pretensiones de debate público, sobre la validez de las normas y, en general, de las teorías científicas y estéticas; de hecho, toda la cultura humana en lo que tenga de pretensiones de validez universal. En este sentido, la aceptación pública de las razones, aun con intenciones egoístas, sobre una norma debatida, sería suficiente requisito para que ésta merezca el reconocimiento público que, por tanto, la adereza de deber.

Es quizás por todo esto que A. Wellmer ha denominado a la ética kantiana una *ética del diálogo*, esto es, una ética de la cual se deduce como norma de importancia primaria la exigencia de una actitud siempre abierta al diálogo, distinto a las *éticas discursivas*, que incluyen ya internamente una regla de valoración conjunta de las normas (Wellmer, 1994).

Repasando lo recorrido hasta ahora en este apartado y dirigiéndolo a nuestra tesis inicial, podemos apreciar nuevamente una tensión entre subjetividad y objetividad en el ámbito de los juicios morales presentada en diversas formas. Por un lado, tenemos una subjetividad puramente patológica y no domesticada, pero que requiere serlo si no pretendemos mantenernos en la pura animalidad. No se trata de superarla como subjetividad pero sí como pura animalidad, para lo cual ha venido el encuentro de la razón, una raíz *formal* que sin embargo penetra inescrutablemente en ella. En efecto, esta subjetividad inicial puede ajustarse a los designios de la razón a través del concepto moral de voluntad o, más exactamente y como lo atestigua el sentido común y las costumbres, de buena voluntad, en el que confluyen tanto la dimensión puramente racional de ley universal y lo patológico, y de cuyo encuentro surge un sentimiento que muestra esta tensión, pero a la vez aquella superación: el *sentimiento del deber;* ambas cosas posibilitadas por el concepto de Imperativo Categórico. Y, precisemos, esta universalidad de la buena voluntad en su sentido más consecuente, no como un puro deseo, surge generalmente *no* de la armonía espontánea de la razón con el devenir subjetivo animal, al menos no en primera instancia, sino de un sometimiento no necesariamente traumático impuesto por esta última a la

primera: la animalidad debe educarse. Pero este sometimiento no tiene por qué significar que la razón se imponga de forma apriorística, antes bien es un trabajo conjunto de aprendizaje mutuo, de pathos y razón, en el que las formas de la razón logran cabida en nuestra subjetividad mientras ésta exige sus propios derroteros. Por ello cabría preguntar: ¿qué papel juega a fin de cuentas ese sentimiento racional experimentado sólo por hombres de buena voluntad que denominamos sentido o sentimiento de deber? Así como el sentimiento de la proporción armónica de nuestras facultades intelectuales e imaginativas en vistas de un conocimiento crea, o es ya, el «sentimiento» que denominamos juicio estético, y con lo cual juzgamos lo bello, así también el sentimiento de deber no es más que un captar, un sentir de forma universal, la situación debida de una acción moral, captación que sólo se logra al hacer armonizar nuestras facultades cognitivas con nuestra facultad de desear según la idea racional preestablecida de una armonización de los fines humanos, y al referirla a una situación concreta. Así, pues, la subjetividad es también un aspecto esencial para el *saber* moral, sin el cual seríamos incapaces de entender el por qué de una acción moral.

Tenemos así, por de pronto, una subjetividad moral que se universaliza en su raíz misma a través de un concepto monológico de razón en Kant. Pero el concepto de razón a estos fines está solapado de matices sociales hasta convertirse abiertamente en un concepto social, ya asumido con plena conciencia en su trabajo hermenéutico: *Antropología en sentido pragmático*, y quizás aún antes en *Metafísica de las costumbres*. Lo que antes era una tensión entre lo subjetivo y lo objetivo concebida monológicamente pasa ahora a una tensión concebida socialmente. Sin embargo, este concepto sigue atrapado por la vieja concepción monológica toda vez que este lado social se percibe como una nota contigua y no en la dinámica estructural de la razón misma. Para Habermas, la razón no puede asentarse en el sujeto individual como propiedad privada suya, ni aun con el pleno dominio del método axiomático ni con la más consecuente internalización de la dinámica socio-cognitiva que representa el discurso argumentativo. Tampoco le pertenece a un macrosujeto en formato histórico cuyos designios se muestran tan fácticos como la realidad externa misma. La razón no es propiedad privada de un sujeto autónomo sino el patrimonio lingüístico de sujetos continuamente necesitados de humanidad. Y es que le falta a Kant la dimensión lingüística de la razón con la cual superar el modelo monológico consecuentemente, sin extremarlo al modelo de la autoconciencia plasmada históricamente. Pero, como punto a favor, al mantenerse en sus trece, esta versión monológica así concebida conmina a no desatender el aspecto *subjetivo* del problema. Y, en este sentido, la diferenciación que nos ha brindado Heymann es esclarecedora: el doble aspecto de la razón, a la

vez social y monológica, social por su perspectiva evaluadora (dirigida a la armonización de fines) y monológica en su aspecto lógico. Si ese doble aspecto, más que resultar una ambigüedad de Kant, viene impuesto de raíz por la propia razón práctica (evaluadora de los deseos de convivencia armónica), entonces descubrimos un aspecto adicional de la subjetividad: la sensibilidad cauta para el uso posible, en solitario, de elementos lógicos y semánticos (como el aspecto lógico-deductivo y el concepto abstracto de ley) para aquellos deseos que involucran a otros y a uno mismo como otro.

III.(a).3 *Kant y el giro lingüístico: algunas consideraciones*. La subjetividad, en este autor, está presente en todas las esferas de posible racionalización: en el conocimiento de la naturaleza, en la legitimación de las normas y en la pretensión de universalidad del juicio estético. Esto es tanto como decir que no hay principios sin sujeto: ésta es la concepción de la Modernidad. El giro lingüístico de la contemporaneidad tiende a despersonalizar o, mejor, desubjetivar la realidad, como antes lo hacía el «giro» a la metafísica de la naturaleza en la filosofía griega antigua. Donde más cerca está Kant de esta desubjetivación es en la *crítica del conocimiento*. La subjetividad (como «sentir») viene representada por la sensibilidad de la que sólo sirven por lo pronto, a fines de conocimiento, sus *formas a priori:* espacio y tiempo. Pero estas *formas* no son más que la pizarra de trabajo para el trazado de formas del sujeto cognoscente, que se vale de las escuadras y reglas graduadas que representan las formas *a priori* del entendimiento: las categorías y sus principios formales (herramientas del sujeto trascendental). Pero falta, a todas estas, el lápiz, la tinta que hace visible los trazos y colorea el paisaje y, además, la perspectiva que los sintetiza en un tal «paisaje» y no en un conjunto de marcas y trazos sin sentido. Este es el papel real de la subjetividad y que Kant adscribe *en parte* a la imaginación reproductiva, y también a la imaginación creadora (o *productiva*). Pero también esta subjetividad sensible es la única portadora del «sentido de la realidad externa» (aunque también interna), implícito en la siguiente cita al definir «sensibilidad»: «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*» (Kant, 1997, p. 65).

A decir verdad, este sentido de la realidad no es más que el resultado de un juego de entendimiento y sensibilidad, dos aspectos inseparables y tan íntimamente unidos en su raíz (en la unidad del sujeto trascendental) que no es posible determinar sino conceptualmente esta separación que pretendemos hacer. Sólo es posible llevarla a cabo adscribiendo al entendimiento los aspectos racionales, como las determinaciones conceptuales (cualidad, cantidad, modalidad y

relación) y sus principios *a priori*, y a la forma de la sensibilidad los aspectos formales de espacio y tiempo. Y dejando al «sentir» los aspectos puramente subjetivos, como el sentido de la realidad y la visión de conjunto, y de «ajuste», como antes hemos referido. Pero cabe interpretar esa unidad del sujeto trascendental, si es que nos atrevemos a apreciar en ella un juego vivo de las fuerzas del ánimo y no un puro dispositivo mecánico programado para almacenar y procesar información algorítmicamente, como un «sentir inteligente» de la realidad externa e interna: el acceso a la realidad, en tanto mundo externo o interno, mediado por un genuino «sentir inteligente», similar a su contraparte en el ámbito ético: el «deseo que piensa» o, lo que es igual, el «pensamiento que desea», de la ética aristotélica. (Bravo, 1999)

Afirma el primer Wittgenstein: «La mancha en el campo visual no tiene, ciertamente, por qué ser roja, pero ha se tener algún color: tiene, por así decirlo, el espacio cromático en torno suyo. El tono ha de tener *una* altura, el objeto de sentido del tacto *una* dureza, etc.» (1997, (§2.0131), p. 19). Pero, sin querer retroceder sin más a la filosofía de la conciencia, agregaríamos con Kant: la mancha en el campo visual del sujeto sintiente. Lo recoge Wittgenstein bellamente, y a pesar de él, con la sentencia: «El punto espacial es un lugar argumental» (*Ibídem*). El «punto espacial» es un puro constructo racional, como el «aquí» y el «ahora»: un «lugar» sólo accesible por las señales del entorno. Pero un «lugar» es referible lingüísticamente por una sentencia, y las señales que conducen a él son a su vez referibles por sentencias con el carácter de estar conectadas unas a otras en forma inferencial, y cuya sentencia final en el proceso deductivo es la sentencia referida al «lugar»[6]. Así pues, Wittgenstein está refiriéndose acá a la contraparte lingüística de las formas de la sensibilidad y los trazos y sentidos temporales construibles a través de éstas, pero también al juego discursivo de las categorías que permiten formulaciones geométricas y dinámicas referidas a estas formas. Sólo que tiende a quedarse con el solo aspecto discursivo y, así, separarse cada vez más de la subjetividad —e incluso de sus formas como *sus* formas—, pero a la que no puede visiblemente traicionar el juicio estético ni, en parte, el juicio moral.

Ahora bien, el sujeto humano mediado por aquel sujeto trascendental, cuyas cualidades racionales y formales «piso» son universales, es un sujeto que por principio puede acceder en solitario a la realidad objetiva (externa e interna) de la cual depende la experiencia como lo dado. Es un sujeto que lleva inscrita las reglas de la racionalidad que soportan la construcción de la

[6] Cabe otra interpretación que, sin embargo, conecta con la dada: el «punto» argumental como la variable de una fórmula funcional algebraica. Esta fórmula es asociable, a su vez, a un trayecto espacial o temporal en unos ejes de coordenadas. Y, así, un «punto» siempre es asociable a un entorno de puntos o señales que precisan su ubicación: los ejes coordenados. Y con esto, a su vez, al sistema inferencial descrito.

experiencia y, por esto, aun cuando aprenda infinidades de cosas que dependen del trato con otros sujetos y sin los cuales no las aprendería y no conocería sus reglas, es capaz de habérselas cara a cara con la realidad física sin mediación intersubjetiva. O —si esta afirmación parece indebida— si ha adquirido conocimientos por la intermediación de sus pares (por medio de libros, experiencias relatadas y evaluadas en conjunto, experiencias escenificadas, etc.), lleva inscrito en sí la posibilidad de juzgar su validez, al menos en última instancia, sobre el «piso» su propio aparato cognitivo apriorístico. Sin embargo, esto conlleva a un abierto aire de tensión con las afirmaciones que encontramos en *Antropología en sentido pragmático*. ¿Qué hace universal unas reglas que son, sin embargo, trascendentales? ¿Cómo un conjunto de reglas cuya validez depende de un juego intersubjetivo, como asegura en *Antropología*, pueden ser trascendentales, esto es, formar el aparato apriorístico —no aprendido— de la conciencia cognitiva? Esta es una tensión que, como sabemos, ya apreció Hegel y que trató de superar con una dialéctica de la conciencia consigo misma en sus realizaciones históricas: son a la vez trascendentales, e históricamente recogidas del «mundo» con el juego interactivo de las conciencias entre sí y este mundo (Hegel, 1999).

Quizás Kant ya había apreciado esto y ahora está asomando una crítica a sus propios puntos de vista anteriores cuando señala, como hemos referido antes...

> No se diga que al menos la *matemática* tiene el privilegio de decidir por su propia autoridad soberana; pues si no hubiese ido por delante la universal concordancia percibida entre los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se han dedicado con talento y solicitud a esta disciplina, no se habría sustraído ésta a la inquietud de incurrir en algún punto de error. (Kant, 2004, p. 27)

Pero hay otra interpretación. El matemático alemán Leopold Kronecker una vez aseguró con sabia intuición: «Los números naturales son obra de Dios, el resto es obra de los hombres» (Pla i Carrera, 1984, p. 15); aunque en la anterior cita Kant parece entender que toda la matemática es obra del hombre, y sólo lo serían de Dios —siguiendo la imagen de Kronecker— las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad desde la cual se construye el edificio matemático. Los números también son constructos en la medida en que hay un sustrato aun más básico: la noción de secuencia (temporal) —a este respecto, Piaget mostró que esta noción básica no es suficiente, falta aún la noción también básica de «grupo» aportada por G. Frege (Piaget, 1973)—. También la experiencia extraída de la realidad física es construida a partir de las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad, como hemos dicho; pero hay dos partes acá también. Por un lado, lo *dado:* estas mismas formas *a priori* y, por otro, lo hecho por el hombre: el conjunto de proposiciones y especulaciones que a manera de teoría empírica se levantan e

infieren a partir de aquéllas. Estas especulaciones se ven referidas en última instancia a ese «piso» apriorístico, más allá del cual no hay objetividad. Así, lo que es revisable intersubjetivamente es ese constructo hecho por el hombre, mientras que el «piso» apriorístico no.

Este conjunto de formas *a priori* no son un conjunto de herramientas de la cual nos podamos servir a nuestro antojo y conscientemente, en ocasión de la construcción del conocimiento. Opera más bien como lo harían los órganos de nuestro cuerpo: no ponemos en marcha nuestro órgano visual en el momento de la visión, él se activa automáticamente con nuestra intención de mirar, y nos permite ver. Así, no ponemos en marcha a las categorías y formas *a priori*, pero cuando tenemos la intención de entender, la escena se presenta como algo ordenado según esas formas. Más allá de ellas no hay intelección posible de ningún objeto, aunque sólo con ellas tampoco.

Ahora bien, aunque Kant las presenta en forma de reglas con las cuales el entendimiento opera, estas categorías del entendimiento puro y las formas *a priori* de la sensibilidad no parecen tener el mismo estatus que poseen todas las demás reglas que usa la razón común y el entendimiento empírico. Éstos usarían reglas basadas en la costumbre o en creencias puramente empíricas. Por ejemplo, una regla del entendimiento empírico podría ser: «Todos los objetos que deslizan por el suelo, tienden a detenerse». Esta es una generalización empírica que el entendimiento común acepta, sin mejores ofertas especulativas, pues sirven a efectos prácticos en la vida cotidiana. También la razón común usa generalizaciones apresuradas. Por ejemplo, «Si no hay argumentos suficientemente convincentes de la falsedad de una aserción, entonces dicha aserción vale». Pero el entendimiento puro da las reglas sin las cuales nada empírico se nos presenta ni tiene forma. Por ejemplo, si tengo ante mí un objeto de los sentidos percibido como externo objetivamente, éste ha de ser una totalidad unitaria (categoría de cualidad), o estar en relación con otros según causa y efecto o comunidad (categoría de relación). La forma exacta, y la relación exacta, dependerá de las condiciones empíricas específicamente dadas. Así, en el ejemplo específico de instalaciones eléctricas, al bajar un interruptor se permite el paso de la energía eléctrica y aparece la luz de la bombilla, o sea, el paso de la energía eléctrica *causa* la luz (manteniendo todas las otras condiciones necesarias). Y que algo se nos presente como bombilla, interruptor, etc. dependerá de la *unidad* de apercepción y, por tanto, de las categorías. En este sentido hablamos de metafísica en Kant: las categorías como condición de ser.

Así, si en una teoría científica tenemos ciertos principios básicos, o fundamentales, que describen un trozo de universo físico, y desde los cuales se infieren todos los demás, más o menos deductivamente, estos principios no pueden contradecir las formas del entendimiento y la sensibilidad, so pena de contradecir la unidad de la propia conciencia (autoevidencia que, a pesar de todo, se puede poner relativamente en duda), pues están integrados por el material empírico específico al área de conocimiento (por ejemplo, el estudio dinámico de partículas) y por las categorías y formas *a priori* de la sensibilidad (piénsese en la teoría newtoniana de la dinámica de partículas). Todos los otros enunciados serán, o deducciones de los anteriores, o enunciados menos generales conformados, otra vez, por las categorías y formas *a priori* de la sensibilidad, y por el material empírico que conforma la situación inicial de un evento observado o, también, las posteriores situaciones no deducidas, como cuando se trata de explicar un suceso específico, por ejemplo, por qué humedecen las paredes del vaso con agua que tenemos en la mano.

Podemos, entonces, dividir todo el edificio especulativo construido para determinar las leyes de la naturaleza en dos tipos de reglas modeladoras: uno, constitutivo y «base» formal de todos los componentes-base del edificio, esto es, de conceptos y juicios y de otros componentes empíricos; se trata acá de las formas *a priori*. Otro, componentes que dependen del tipo de edificio, esto es, leyes y principios de determinado campo teórico. Aunque quizás haya un tercer tipo de reglas: principios formales generales que permiten pasar de los componentes del segundo tipo a juicios generales o singulares del campo investigativo en cuestión (esto es, reglas inferenciales de la razón). Esto vale también para las teorías matemáticas. Podemos pensar, entonces, que Kant tenía en mente esta diferencia a la hora de evaluar la validez de los principios y leyes. Para el segundo tipo, y eventualmente para el tercero, la evaluación es pública e intersubjetiva, para el primero no existe tal criterio; más aún, es la base de la existencia de cualquier criterio, y la base misma de toda objetividad. Pero, ¿no contradirá esto el convincente análisis de Wittgenstein sobre «seguir una regla» y los criterios de intersubjetividad de toda validez posible?

Primero notemos que estas formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad poseen un estatus incómodo. *Por un lado*, no puede decirse que sean reglas en el sentido de convenciones, pues ni son el resultado de un acuerdo intersubjetivo, ni explícito ni implícito, ni están sujetas a revisión estrictamente hablando. Por ejemplo, puede suceder que alguien crea percibir una relación más allá de la relación causal registrable empíricamente entre fenómenos naturales (como en la astrología); sin embargo, tiene la posibilidad de revisarla siguiendo la ley de causa y efecto hasta sus últimas consecuencias, si decide revisar la cadena de eventos lo más

rigurosamente posible y no introduciendo conceptos sin respaldo empírico subrepticiamente. Así, esta regla será infalible si decidimos no auto-engañarnos ni relacionar apresuradamente eslabones en la cadena de eventos empíricos: apreciaremos lo que no podemos dejar de relacionar a voluntad, esto es, la regla apriorística definiría la inteligibilidad de lo dado y corregiría en última instancia cualquier desvarío, pero ella misma sería incorregible, so pena de circularidad, contradicción o ilusión. Esto es lo que parece pretender Kant, aun cuando hoy somos más cautos: en el caso de la ley de causa y efecto y, en general, en lo que se refiere a la conformación y verificación de teorías científicas, esto es, el *principio de inducción*, no se puede establecer tan directamente la relación de éstas con los fenómenos (Popper, 1999). *Por otro lado*, tampoco puede decirse que estas reglas sean similares a las leyes naturales. Pues no son principios con contenido empírico sobre un ámbito de conocimiento: son las *formas* que estos revisten. Estas formas pueden aparecer en la física y en la matemática, al igual que en la biología o en la química, en la psicología empírica y en la economía, incluso en la sociología, sin definir sus principios sustancialmente: sólo los límites de su inteligibilidad. Estas formas *a priori* están más cerca de los principios de la lógica que de las otras reglas, salvo en el sentido de que la lógica no prejuzga la «existencia» de los estado de cosas, las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad sí, como indica Kant.

Sin embargo, la propuesta kantiana de formas *a priori* del entendimiento y la sensibilizada hay que entenderla como justo eso: una propuesta. Aunque quizás Kant no lo percibió del todo así. Sintió que le eran evidentes algunas realidades que no le eran del todo evidentes a otros por prejuicios o falta de claridad conceptual, pero que podían evidenciarse. Y utiliza en parte su célebre deducción trascendental para hacerlo ver. Pero en la medida en que la propuesta kantiana es sólo una propuesta más, ese «piso» como categoría última resulta ser una propuesta de reconstrucción de las bases formales de la inteligibilidad de los conceptos y juicios sobre hechos naturales sujeta a revisión y discusión intersubjetiva por parte de la comunidad de filósofos y pensadores, lo que podría debilitar de entrada la misma propuesta trascendental kantiana, a menos que en ese debate se logre trascender conjuntamente por todos los participantes en una perspectiva más allá de la cual ninguna propuesta es factible en el horizonte racional. La intuición parece ser esta: para salir del círculo de la autoreferencia intersubjetivista Kant postula ciertas reglas que, aun siendo objetivas, no son comprobables intersubjetivamente sino, antes bien, son la fuente que posibilita la operación misma de toda comprobación intersubjetiva. Habermas sale al paso de este círculo hermenéutico con las demostraciones no puramente semánticas basadas en las contradicciones realizativas pragmático-trascendentales, Kant con la

deducción trascendental; aunque en el fondo estos mecanismos no parecen distanciarse dramáticamente.

III.(a).4 *El problema de la objetividad de las reglas y su hermenéutica*. Una concepción monológica como la kantiana sobre los presupuestos inevitables de toda inteligibilidad de la naturaleza (incluso de la moral y de la experiencia estética), se ve confrontada con el argumento de Wittgenstein de «seguir una regla». Tomemos estas palabras de Habermas...

> *«Creer* seguir una regla no es seguir (efectivamente) la regla. Por eso no se puede seguir una regla privatim, porque, si no, creer seguir la regla será lo mismo que seguir la regla». El meollo de esta consideración [de Wittgenstein (citado por Habermas)] consiste en que **A** no puede estar seguro de estar siguiendo una regla si no se da la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a una crítica por **B**, crítica, en principio, susceptible de consenso. Wittgenstein trata de mostrar que entre la identidad y la validez de las reglas existe una conexión sistemática. (Habermas, 1999, p. 31, Tomo II)

Habermas lo interpreta así: para dar cuenta de la identidad de una regla no basta la pura observación asilada de su repetitividad; lo cual tampoco es posible sin mediaciones. O, en todo caso, la garantía del carácter repetitivo está sustentada en la posibilidad de observación crítica en un escenario público de al menos dos participantes: quien intenta seguir la regla, **A**, y el juez espontáneo que evalúa su correcto seguimiento, **B**. Como dice García Bacca tratando de ofrecer una interpretación de la autocrítica a la teoría intelectualista de las formas en Platón: «Si sólo fuéramos ojos, todavía no sabríamos si somos o son las cosas algo más que fantasmas» (García Bacca, 1963, p. 37). Aunque García Bacca concluye con esto que el tacto es el verdadero «sentido de la realidad», entiéndase: nos pueden faltar los otros cuatro sentidos y aun así tener un «sentido de la realidad», pero si nos falta el tacto, ya esto no es posible, lo cual insinuaría otra vez una concepción monológica de la objetividad, podemos agregar con Habermas que «observar» (en los dos sentido: «seguir la regla» y «escudriñar» el objeto ante mí) no es un pasivo mirar, sino una relación dinámica que supone vérselas con otro observador a la vez que con «lo sentido» por el tacto, con lo observado. Aunque esto ya está en Hegel (1999): la realidad se presenta como un acceso de la conciencia al objeto-mundo mediado por otras conciencias; o sea, es una relación triple «conciencia–objeto–otra-conciencia» o, más exactamente, de la autoconsciencia mediada por sí misma.

Para entender esta inclusión de un tercer vértice en la relación dual agente-regla (en vista de la objetividad), es clave saber lo que se está suponiendo: que todo seguimiento de una regla está sujeto, *por principio*, a la posibilidad de error, y esto está descartado, *en última instancia*, en

las formas *a priori* de Kant: «**A** está en posesión de la «competencia de *seguir una regla*» si evita sistemáticamente la comisión de faltas» (Habermas, 1999, p. 31, Tomo II). Es claro que si viviéramos en un mundo cambiante absolutamente azaroso y sin trámites previos, la objetividad no sería posible, así que ésta depende de cierta estabilidad en el mundo; pero tampoco sería posible en un mundo de inequívocos, en el que toda creencia o, mejor, todo acto de habla aseverativo fuese verdadero, si es que entones se pueda hablar de «creencia» o «acto de habla aseverativo», y sirva para algo el término «verdad». Sólo en un mundo «estable» como el descrito podemos hablar de un *desajuste* de nuestras percepciones, y, en general, de un «sentir» ese desajuste, con algo otro que nos confronta, algo otro que deseamos atrapar conceptual o motrizmente, y que por tanto supone, o al menos así sugiere nuestra intuición al hablar de «ajuste», un esquema previo, o un concepto, o una actividad a la que se ajusta. Y acá encontramos un rasgo subjetivo en sentido estricto, un «sentir» de acceso privilegiado, pero «común», que se concientiza, y posiblemente se constituye, en el juego evaluativo intersubjetivo. Más allá de esta observación, Habermas recoge el lado puramente intersubjetivo, pasando por alto este sentir común que incluye en un solo sentimiento a los otros, que consiste en que tanto **A** como **B** han de jugar papeles simultáneos y complementarios de evaluador y evaluado, y que se intercambian mutuamente en un proceso dinámico de crítica recíproca...

> **B** tiene la competencia de *juzgar* el comportamiento reglado de **A**. Esta competencia judicativa de **B** presupone a su vez una «competencia de regla», pues **B** sólo podrá hacer el requerido examen si puede demostrar a **A** que ha cometido una falta y si, llegado el caso, es capaz de llegar a un acuerdo con **A** sobre la *correcta* aplicación de la regla. En este caso **A** adopta el papel de juez, que ahora ha de tener por su parte la posibilidad de justificar su comportamiento inicial demostrando a **B** que éste ha realizado una aplicación errónea de la regla. Sin esta posibilidad de *crítica recíproca* y de una mutua instrucción conducente a un acuerdo, no quedaría asegurada la identidad de las reglas. (Habermas, 1999, p. 31, Tomo II)

¿Esto pone en tela de juicio la existencia de un esquema conceptual apriorístico con el que se «atrapa» la realidad, al menos en la forma kantiana en que está concebido? Nuestro parecer es que la interpretación habermasiana de «seguir una regla» es muy elaborada. Se está suponiendo acá un medio lingüístico suficientemente estructurado y, quizás también, una elaborada conciencia capaz de entender qué sea formar parte de un diálogo, por muy rudimentario que éste sea. Es dudoso pensar que ciertos animales no posean ya un esquema desde el que asimilan la realidad (como chimpancés y delfines), y éstos no poseen aún un lenguaje en sentido estricto, ni siquiera un lenguaje de señas como el que describe Habermas (1999, Tomo II). Pero además, estos animales son capaces de «seguir instrucciones»; incluso las aprenden en sus hábitats salvajes, como el caso de las estrategias de caza de ciertos chimpancés para atrapar pequeños

primates que merodean las copas de los árboles. Ciertamente se trata de instrucciones de carácter «social», al menos en el sentido de que las aprenden de sus iguales, aunque otros animales aprenden por imitación del comportamiento de animales de otras especies, pero no en el sentido de suponer un elaborado juego de intercambio de papeles y críticas evaluadoras.

Es posible que «seguir una regla» en el sentido en que Habermas lo interpreta pertenezca a una escala de niveles cualitativos de reglas o principios (de comportamiento), que podrían ir desde los esquemas apriorísticos de asimilación de la realidad, pasando por el seguimiento cuasi-instintivo de instrucciones, hasta las reglas estatuidas por convención explícita y consciente en el medio lingüístico. Esta podría ser una jerarquía tentativa: comportamientos instintivos, comportamientos reglados de la conciencia (o la psique), comportamientos motrices imitados, otros basados en convenciones espontáneas (como el habla en alguno de sus niveles expresivos), instrucciones... y, quizás en último lugar, reglas con pretensión de validez explícita.

Es un importante avance aclarar las intuiciones de Wittgenstein referentes a las cualidades sociales de las reglas que él tiene en mente, sobre todo porque permite aclarar, a su vez, las cualidades socio-pragmáticas del espacio intersubjetivo de validación de reglas. E, incluso, nos lleva a aclarar una importante cualidad del lenguaje humano, ya desarrollado: su imposibilidad de no estar abierto a la participación de al menos otro participante, la imposibilidad de un lenguaje privado. Sin embargo, esto no debe llevarnos a desconocer otras intuiciones muy generalizadas y que, en cierto sentido, hace posible toda hermenéutica. Antes del desarrollo del lenguaje tal como lo conocemos en la actualidad, resulta sensato suponer que la base para la aparición de reglas sociales parte de reglas o principios de comportamiento inscritos en la misma estructura comportamental compartida como especie, y no sólo resultan un ejemplo apropiado los esquemas apriorísticos de la psique, sino la misma anatomía humana, en gran parte moldeada por requerimientos ambientales, incluidos sociales pero no conscientes, esto es, en un carácter generalizado que posibilita el comportamiento motriz compartido. Y también es sensato pensar, que estas reglas o principios base siguen estando allí posibilitando, aunque no de forma exclusiva, este comportamiento más elevado en conciencia y sentidos de validez. Así que la intersubjetividad dependería de una actividad reglada compartida pero previa (tenemos en mente las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad, pero más en general los esquemas comportamentales intelectuales y motrices), y no sólo del espacio reglado intersubjetivamente compartido de comprobación de las pretensiones de validez.

Detengámonos brevemente en aspectos hermenéuticos y en las reglas como las ha concebido Wittgenstein. Charles Taylor, en su artículo «Seguir una regla» (en *Argumentos filosóficos*, 1997), trata de dar una interpretación de la renombrada e inquietante frase de Wittgenstein «... 'seguir una regla' es una práctica» (Wittgenstein, 1988, (§2.02), p. 203). Y acá una 'práctica' siempre tiene un carácter social que consiste a su vez, y más específicamente, en la práctica de dar razones que justifican seguir la regla. Le interesa a Taylor, sin embargo, «... el carácter inarticulado ―y en algunos casos inarticulable―...» (*Ibídem*, pág. 223) de la *comprensión* de las reglas. La práctica de dar razones que justifican seguir la práctica no es infinita, pronto tiene un término... «... las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones.» (Wittgenstein, 1988, (§211), p. 203). Pero la regla al fin y al cabo es seguida, en caso de lograrse, como suele suceder, la comprensión compartida de la misma. Ahora bien, esta comprensión compartida depende a su vez de un trasfondo que ha de ser compartido también. Pero acá hay dos posibles interpretaciones: o bien «... las conexiones que forman nuestro trasfondo son sólo vínculos *de facto*, no susceptibles de justificación posterior. Por ejemplo, son simplemente impuestas por nuestra sociedad, estamos condicionados a hacerlas; se convierten en «automáticas» y, por tanto, la cuestión nunca se plantea» (Taylor, 1997, p. 224). O bien, este trasfondo es a su vez una comprensión: «... una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados» (*Ibídem*). En este caso no se trataría de vínculos *de facto*, sino de fuentes de sentido.

Aun cuando Taylor cree que ambas interpretaciones se ajustan a lo escrito por Wittgenstein, le dará preferencia a la segunda. Para comprenderla mejor es necesario aclarar y dar cuenta de la siguiente tesis: el ser humano es un ser implicado en prácticas sólo desde las cuales puede comprender verdaderamente su mundo, su propia situación en él, y la situación de los otros. Se trata de que nuestra comprensión vivida del mundo, de mi yo y mi cuerpo, y de mis semejantes: el comportamiento propio y las interacciones sociales, muchas veces inconscientes o, al menos, no registrables en palabras exactas, sobrepasa todo intento de llevarlos a términos descriptibles y puramente teóricos. Es una compresión que Taylor denomina encarnada, hecha mundo, no sólo alojada en nuestras cabezas como una representación de la realidad, que muchas veces esto no es posible y, sin embargo, comprendemos. Quizás la única forma de hacerlo entender con cierto rigor sea con el poder de vivencia acicateado con algunos ejemplos ilustrativos...

> ... no sólo es mi aprehensión del entorno inanimado la que está de esta manera encarnada, el sentido de mi yo, el modo en que estoy con los demás, lo está también en buena parte. La

> deferencia que te debo está inscrita en la distancia a que me mantengo de ti, en la forma en que me callo cuando tú empiezas a hablar, en la forma en que me comporto en tu presencia. O bien, a la inversa, el sentimiento que tengo de mi propia importancia está inscrito en el modo de pavonearme. Incluso algunos de los rasgos más omnipresentes de mi actitud hacia el mundo y hacia los otros están dentro de un código, en la manera de comportarme y de proyectarme en el espacio público; según sea «macho», tímido, deseoso de complacer o frío e imperturbable. (Taylor, 1997, p. 227)

Hay acá una crítica al proyecto epistemológico, al menos como ha venido siendo entendido, y de su carácter reificador...

> Esto significa que nos sentimos fácilmente inclinados a ver al agente humano primariamente como sujeto de representaciones: en primer lugar, representaciones acerca del mundo exterior; en segundo lugar, representaciones de fines deseados o temidos. Éste es un sujeto monológico. Está en contacto con el mundo «exterior», que incluye otros agentes, los objetos con que se relaciona, él y los otros, su cuerpo y el de los demás, pero este contacto es a través de las representaciones que tiene en su «interior». El sujeto es, antes que nada, un espacio interno, un «espíritu», para usar la vieja terminología, o un mecanismo capaz de procesar representaciones, si seguimos los modelos de inspiración informática que están más de moda hoy en día. El cuerpo y los otros pueden formar el contenido de mis representaciones; éstos pueden incluso ser causalmente responsables de ellas. Pero lo que «yo» soy, en tanto ser capaza de tener tales representaciones, el espacio interior mismo, se puede definir con independencia del cuerpo o de los otros, como un centro de conciencia monológica. (Taylor, 1997, p. 225)

Taylor diferencia entre los «actos de un solo agente (monológicos) y los de más de un agente (dialógicos)» (*Ibídem*). Y es que el proyecto epistemológico nació con la intención de fundamentar las ciencias positivas nacientes...

> ... las ciencias positivas necesitaban una disciplina rigurosa que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad. De modo que una supuesta ciencia será válida sólo si sus hallazgos superan este test ―de lo contrario se apoyará en arena―. Sólo la epistemología puede aclarar qué convierte las pretensiones de conocimiento en válidas y en qué grados de validez última pueden aspirar a descansar. (Naturalmente, se podría sugerir una respuesta más pesimista y escéptica a esta última cuestión. La epistemología no era necesariamente una empresa racionalista. Es más, sus últimos grandes defensores eran y son empiristas.) (Taylor, 1997, p. 20)

Y este proyecto tuvo también injerencia en las ciencias sociales ya 'postivizadas', como era de esperar. La forma más explícita del *representacionalismo* defendido por el proyecto epistemológico y asumido por las ciencias positivas se encuentra particularmente en la operación intelectualista de reificación de ideas representacionales que lleva a cabo el estructuralismo: «El intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica por la relación que el observador mantiene con su objeto» (Bourdieu, citado por Taylor, 1997, p. 233). Justo lo que hace el estructuralismo. El antropólogo estructuralista observa el comportamiento de ciertas personas en su entorno cultural; entonces se

eleva a la posibilidad de que estas personas obedezcan a una cierta regla general que recoge *su* (del antropólogo) representación de lo observado; se olvida entonces de que esta representación contiene principalmente la posibilidad heurística por él adelantada, e hipostasia esta idea que le sirvió de hipótesis-base y, de paso, como si fuese el todo a comprender...

> Pero entonces el intelectualismo se insinúa en nuestra idea y nos deslizamos fácilmente hacia una visión de la regla-en-tanto-que-representada como operando, más o menos, de forma causal. Podemos atribuir las formulaciones de la regla a los agentes. Pero, más probablemente, puesto que esto es, en algunos casos, muy inverosímil, concebimos la regla-en-tanto-que-representada como definiendo una «estructura» subyacente. La concebimos como lo que es en verdad causalmente operativo, tras las espaldas, por así decirlo, de agentes poco sofisticados. (Taylor, 1997, p. 232)

Taylor critica esta actitud reificadora del intelectualismo estructuralista y piensa que las ciencias sociales necesitan otro paradigma teórico más ajustado a las demandas de una investigación amplia de perspectivas, que tome en cuenta: «... *1)*... rasgos que son esenciales para la acción, *2)*... la diferencia entre la fórmula y su aplicación, y *3)*... la recíproca relación entre la regla y acción, a saber, que esta no proviene simplemente de aquella sino que también la transforma» (Taylor, 1997, p. 234)...

> Tomemos una sociedad, como las descritas por Marcel Mauss, o las comunidades cabiles estudiadas por Bourdieu, donde un recíproco intercambio de dones juega un papel importante en la definición y confirmación de las relaciones. Podemos hacer un esquema atemporal de estos intercambios y las «reglas» que obedecen. Podríamos sentirnos tentados a afirmar, como hizo Lévi-Strauss, que esta fórmula de intercambio «constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone». (p. 234)
>
> Pero esto no explica todavía la dimensión crucial de la acción en el tiempo... Por ejemplo... hay un momento propicio (*kairós*) para devolver un favor. Si uno devuelve inmediatamente algo, esto adquiere la forma de un desaire, como si no quisiera deber nada al benefactor. Si se retarda demasiado, es un signo de negligencia. Pero éste es un aspecto del tiempo que debía ser propiamente expresado en una fórmula abstracta. El momento en que el tiempo de la acción se convierte en crucial es cuando tenemos que actuar en la incertidumbre y además nuestra acción afectará irreversiblemente la situación. En el libro de las reglas de los intercambios (que sería un artefacto de antropólogo) las relaciones aparecen perfectamente reversibles. Pero sobre el terreno siempre hay incertidumbre, puesto que hay situaciones de juicio que son difíciles. En Cabilia, la relación del don es un reconocimiento de una desigualdad de honor entre los participantes. De modo que se puede formular una reivindicación dirigida a una persona de rango superior al hacerle un don y exponerse al peligro brutal de rechazo si, con ello, se ha atrevido demasiado (o el prestigio aumentado, si la apuesta tiene éxito). Al mismo tiempo, es posible quedar deshonrado si se toma la iniciativa de hacer un regalo a la persona situada demasiado por debajo. (Taylor, 1997, p. 235)

Esto explicaría los puntos *1)* y *2)* anteriores. Pero es claro que las prácticas también podrían modificar las reglas, como asegura el punto *3)*...

> La práctica, por así decirlo, es una interpretación continua y una reinterpretación de lo que la regla verdaderamente significa. Si bastantes de nosotros damos un poco «por encima» de nosotros mismos, y nuestro gesto es recíproco, habremos modificado los márgenes de la tolerancia generalmente admitidos en este tipo de intercambio entre iguales. (Taylor, 1997, p. 236)

Concluyamos este conjunto de citas que hacen un paneo por el artículo referido de Taylor con la que parece ser el núcleo de su propuesta...

> Una regla que existe sólo en las prácticas que anima y que no requiere formulación expresa y que puede no tenerla. ¿Cómo es esto posible? Sólo a través de nuestra comprensión encarnada. Esto es lo que Bourdieu busca con su *habitus*. Es un «sistema de disposiciones duraderas y transferibles»; disposiciones a comportarse corporalmente, a actuar, por ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada forma. Una disposición corporal es un *habitus* cuando está dentro de un código de una determinada comprensión cultural. En este sentido, el *habitus* tiene siempre una dimensión expresiva. Permite expresar ciertos significados que las cosas y la gente tienen para nosotros, y es precisamente el permitir esta expresión lo que hace que estos significados existan. (Taylor, 1997, p. 236)

Ciertamente el representacionalismo adolece de las fallas que Taylor nos apunta. Pero, a nuestro entender, en su propuesta surgen problemas que desatiende o no profundiza. Taylor sólo parece percibir esta *comprensión encarnada* como un movimiento externo al pensamiento, pero que tiene repercusiones en el mismo. Pero este *kairós* debe extenderse hasta el pensamiento mismo. Es lo que hemos asegurado en líneas atrás trayendo a colación la forma en que Kant concibe el concepto de «magnitud» o, mejor, el de «ser grande» (o «ser pequeño»). Hay acá un *ajuste* del que sólo puede dar cuenta una subjetividad paradójicamente universal, auto-concebida como un «sentido común». En cierta forma esto está en la propuesta filosófica de Robert Brandom (2002). «Hacer explícito» no es más que un movimiento de la conciencia imbuida en el lenguaje y la racionalidad que éste facilita. Para dominar un concepto o dominar su aplicabilidad o, en definitiva, su uso lingüístico —que es tanto como decir: para entenderlo—, se requiere un esfuerzo que establezca conexiones entre los presupuestos de su aplicabilidad y entre las consecuencias del uso del mismo, esto es, su conexión con otros conceptos en un entramado lógico-pragmático de ofertas y contraofertas de razones. ¿Hasta dónde llegan estos presupuestos? ¿Hasta dónde sus consecuencias? Es algo que no lo sabemos de entrada. En realidad, se pierde en las profundidades de ese *habitus*, aunque de orden preferentemente lingüístico, del que hablaba Taylor; pero sin cuyo manejo cuasi-intuitivo es imposible la comunicación.

Y —este es el punto— tampoco es posible la comunicación y, en general, la aplicación de los conceptos, sin un sentido común del momento oportuno (*kairós*), de la conexión con los temas o de la atmósfera contextual (lingüística) seguida, de la conexión con los ritmos de los

llamados retóricos oportunos al contenido, que son sentidos o esperados, incluso de sus cambios inoportunos pero justificables, etc. Ciertamente, no podemos dejar todo en manos de la sensibilidad subjetiva, aunque universal. Ésta depende de herramientas desde las cuales actúa (principalmente el lenguaje) y que en cierto sentido no dependen de ella: tienen su propia dinámica, y hasta puede quedar presa de ellas. No olvidemos que incluso tenemos una subjetividad que nos trasciende y se plasma en los fenómenos de las realizaciones simbólicas de la cultura y en el comportamiento colectivo, en la forma de un lenguaje emotivo comprendido pero poco concientizado, como sugieren los estudios de Carl Jung (1997). Pero esto sigue conectando claramente con el hecho de que «seguir una regla» puede tener en algunas, y quizás en muchas, circunstancias un carácter subjetivo *sin conciencia* de la intersubjetividad reclamada por Wittgenstein, Taylor y Habermas. Nos resulta más correcto decir que la conciencia, y la subjetividad, se mueven —siguiendo una clasificación posible a manera de escala— entre reglas que inevitablemente siguen, otras reglas sociales inconscientemente asumidas y reglas intersubjetivamente validadas; aunque, claramente, estas últimas son el paradigma y punto culminante de una conciencia «lingüistizada» o racionalizada vía lenguaje que, por tanto, necesita verdades. O, entre tanto, está en juego el concepto mismo de «regla».

Ahora bien, Taylor intenta dar razones a favor de un nuevo paradigma en puertas para las ciencias sociales, uno más comprometido con el reclamo que se viene haciendo desde la hermenéutica y en contra de un chato positivismo. Y, en este sentido, el concepto de «estructura» subyacente al comportamiento humano colectivo e individual debe ser revisado y, quizás, abandonado. Pero el problema es entonces, ¿hasta dónde podremos hacerlo? No se puede desconocer que el ser humano obedece también a lo que parecen ser «estructuras», externas e internas, que de forma total o parcialmente inconscientes rigen su comportamiento (no olvidemos a Marx y a Freud). Por otro lado, y hoy en día con mayor fuerza, se hacen necesarias estructuras consensuadas de comportamiento colectivo, como son las reglas del derecho institucionalizadas y las de la moral, discutidas en un amplio escenario público. Estas reglas siempre adolecerán de problemas hermenéuticos de interpretación y aplicación contextual, pero su abandono nos deja en una situación de mayor incertidumbre: piénsese en las grandes cadenas de acción social para la asistencia y el comercio mundial regidas por el derecho, y la necesidad del establecimiento claro, y su discusión continua, de derechos humanos supranacionales que ello lleva parejo.

Y es que el propio carácter reificador del estructuralismo podría ser inevitable, y sólo nos quedaría un atento seguimiento crítico de sus excesos y desatinos; y el artículo de Taylor es una

excelente contribución a este respecto. Y, con todo, el mismo Taylor cae en esa reificación en cierto grado. Piénsese en la meta-regla: «Toda regla debe ser revisada con sentido crítico hermenéutico, en caso contrario ocurren reduccionismos como el del proyecto epistemológico de fundamentación de las ciencias positivas», que podemos derivar como conclusión preceptiva de su artículo. Esta meta-regla contiene dos reglas: una, la primera parte, que aspira, quizás paradójicamente, al consenso consciente y universal (al menos entre investigadores). Otra, la segunda parte (que más que una regla, es una advertencia que apunta a una regla «subyacente»), que indica la estructura inconsciente en la que se puede caer, como sucedió en el proyecto epistemológico. Pero además, hay que entender esta regla desde la perspectiva de la misma hermenéutica, esto es, entenderla en su carácter puramente abstracto, hasta darle un piso contextual de aplicación, más allá de la pura representación con que el investigador Taylor la ha virtualmente concebido. Parece que esto es lo que reclama Habermas al asegurar el carácter trascendente de toda pretensión de validez.

Ciertamente las reglas abstractas de la teoría que modela los intercambios de los dones en las comunidades cabiles son reversibles, pero no lo es el tiempo propicio para hacerlo. Este es el precio que paga la abstracción modeladora de la teoría antropológica. Sin embargo, esta observación sólo nos dice lo que ya saben aquellos quienes han tenido la oportunidad de apreciar las diversas aplicaciones de reglas semejantes en comunidades con culturas diferentes y, en realidad, todo el que aplica reglas en diversos momentos y circunstancias y, en ese sentido, todos los seres humanos: ninguna regla en asuntos humanos se puede aplicar de forma abstracta, por más generalmente compartida que esta sea, pues toda regla necesita definir condiciones de aplicación que no puede decidir *a priori*. Esto lo vemos con mayor claridad en el derecho: toda ley necesita una jurisprudencia que defina, por ejemplo, los casos delictivos concretos, sin la cual sería inaplicable y, de no existir, el juez tendría que crearla. John Hospers, en su un buen libro *La conducta humana* (1979), nos ofrece un interesante ejemplo de la regla «actúa persiguiendo el mayor beneficio para todos». Imagine dos tribus, una viviendo en las selvas lluviosas intertropicales de la Amazonia, otra en el árido desierto subsahariano. Tienen con respecto al uso del agua preceptos harto distintos: la primera no reglamenta su consumo, la segunda penaliza hasta con la muerte derroches que a la primera le parecerían insignificantes. ¿Están ambas difiriendo en sus principios? En un primer nivel, es obvia la respuesta. Pero ambas podrían estar aplicando el mismo principio más abstracto y general en condiciones muy diversas, justamente la regla: «actuar persiguiendo el mayor beneficio para todos».

Algo parecido podríamos afirmar del intercambio de dones en las comunidades cabiles. Y es que esas reglas en particular son usadas en nuestra civilización occidentalizada, con diferentes niveles de sanciones y diferentes interpretaciones del momento propicio, como era de esperarse. Cabe entonces presuponer que los propios integrantes de aquella comunidad están en la capacidad de concebir de forma abstracta esas reglas, pero que conocen tan perfectamente las condiciones de su aplicabilidad que confunden estas condiciones con la regla general y abstracta. Y que la puedan concebir en su forma abstracta lo apunta el hecho de que las sanciones sociales por el no reconocimiento del momento propicio, la deshorna o la gloria, no desdibujan el carácter abstracto de la regla para favorecer el contenido hermenéutico de la misma sino, al contrario, pueden justo ser un reconocimiento de ese carácter abstracto y general toda vez que con aquella sanción pudieran estar intentando aproximarse idealizadoramente a un intercambio reversible. Los sentimientos humanos, las impresiones primeras de un evento, etc. tienen sus propios tiempos psico-dinámicos; no saber comprenderlos podría conllevar a desalientos sentidos por los otros, por más que podamos justificar nuestros desatinos, y más si se trata de dones moralmente exigidos. Por ello es necesario el recordatorio vía sanción de ajustarnos al momento propicio. Y es que, en general, en todas las sociedades los dones son recíprocos pues toda sociedad está construida sobre una base más o menos eficiente de solidaridad recíproca, aunque claramente pudieran no serlo en lo inmediato ni de forma directa. Así como el súbdito no puede esperar de su rey un don de postración hacia él, lo espera de éste hacia las divinidades y símbolos sagrados, etc. De manera que la captación del momento propicio por parte de todos los participantes, irreversible y con todos sus elementos irrepetibles, es condición necesaria indispensable para poder hacer de la regla general de reciprocidad algo efectivo, y por eso la regla lo exige.

Si tomamos en serio la advertencia de Taylor sobre la reduccionista e ideológica reificación del intelectualismo estructuralista, no resulta del todo desatinado afirmar con Lévi-Strauss —y quizás más allá de él— que la fórmula de intercambio «constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone», pues quizás el antropólogo apunta al «fenómeno primitivo» que constituyen los esquemas idealizadores de la propia cultura estudiada, y que están presentes en toda cultura, sin querer decir con ello que se trata de lo más importante. Ambos: regla abstracta y condiciones hermenéuticas de aplicación son componentes inevitables del actuar, aunque no necesariamente unidos de forma consciente; y, claro está, dependientes del grado de desarrollo de la conciencia moral.

III.(a).5 Después de este largo recorrido —y como nos hizo recordar la última frase— retornemos a la propuesta de revisión del desarrollo evolutivo de la conciencia moral que hace Habermas de Kohlberg. En esta última parte nos seguiremos sirviendo del pensamiento de Kant, que como se verá aporta los elementos claves. Hemos intentado hacer ver desde los conceptos kantianos cómo la subjetividad (entendida como contenidos del sujeto accesibles privilegiadamente, en particular los sentimientos y su sensibilidad, pero muy especialmente lo «sentido en común») es un aspecto que no podemos desconocer, y clave, en el establecimiento del conocimiento, en la fundamentación de la moral y en la experiencia y juicio estéticos. Y está aun presente, así lo hemos tratado de hacer ver, en el giro lingüístico-hermenéutico que se ha operado en el último siglo.

Habermas lleva a cabo una impresionante exposición en gran parte de su obra que apunta a una definitiva superación del modelo monológico de la fundamentación de pretensiones de validez. Y es que nuestra misma constitución como individuos es un producto, por no decir una invención, social; menos aun podemos pensar que las pretensiones de validez aseverativas, regulativas y expresivas, puedan fundamentarse fuero interno. Quizás Kant cayó victima del representacionalismo que critica Taylor, sobre todo en su fundamentación del conocimiento, y quizás también de la moral. Demos por bueno que la constitución del «yo» es en buena parte un trabajo social y lingüístico, como bien nos indica Mead con el citado mecanismo de espejos representado en la fórmula: *reconocerse uno mismo en el otro.* Pero resaltemos el hecho de que esta circunstancia nos convierte *también* en un espacio discursivo interno por más que funcione sucedáneamente. Pensar mediado por el lenguaje, al menos un lenguaje ya plenamente desarrollado, es conversar consigo mismo como quien habla con otro. En realidad, no podemos negar que haya pensamiento racional no lingüístico, sobre todo pero no exclusivamente en las primeras etapas de desarrollo del niño. Pero el pensamiento mediado lingüísticamente supera las limitaciones de la inteligencia animal: el lenguaje humano nos permite pensar no sólo en la resolución de problemas prácticos inmediatos de supervivencia y satisfacción de necesidades, sino en plantearse teóricamente lo que algo es y, principalmente, lo que *podría* ser. Kant ve la diferencia crucial entre el pensamiento animal y el humano en el hecho de que éste puede plantearse lo meramente posible (Cassirer, 2007), pero este es un rasgo reflexivo que sólo se logra con la adquisición del lenguaje y, por tanto, el pensamiento que éste posibilita lleva el sello de la intersubjetividad.

El pensamiento matemático permite la fundamentación monológica, aunque no al parecer en última instancia. Esta ciencia exacta ha logrado la mejor proximidad al ideal de pensamiento

autónomo: las reglas están suficientemente claras ante la audiencia de investigadores como para proceder monológicamente en la demostración de teoremas[7] y creación de conjeturas. Sin embargo, al discutir sus bases y la posible modificación de conceptos básicos, es inevitable la discusión fuero externo. En el caso del pensamiento moral, el panorama es otro. Toda fundamentación de normas es, de acuerdo a Habermas, esencialmente pública. Este autor cree que no se puede fundamentar una norma sin un trabajo conjunto, pues esta es la única forma de estar convencidos mutuamente de que nos regimos, y regiremos, por las mismas reglas y bajo las mismas razones; acá no hay reglas completamente explicitadas como en las matemáticas que permitan pasar de una aserción a otra bajo estrictas y conocidas reglas de inferencia; acá todo es más abierto e impreciso, pero no por eso menos riguroso en sus métodos. Hay además otra razón que no tampoco tiene parangón en el caso de las matemáticas ni en general en el de la ciencia natural. La moral, aunque siempre inserta en una tradición cultural, parte de intereses no necesariamente compartidos...

> ... no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados. (Habermas, 1996, p. 88)

Finalmente, hay que entender que el discurso moral sirve a fines de formar el juicio correcto y no un escenario para imponer equitativa y ordenadamente nuestras voluntades. No se trata de tener la misma oportunidad en la lucha de poderes sino de aclararnos conjunta y cooperativamente la correctitud de un juicio y de una norma: sólo se impone la fuerza del mejor argumento (*Ibídem*).

Pero aun dando por bueno todo esto, no podemos dejar por fuera el recurso monológico. Por un lado, pueden existir conflictos que sencillamente no logran resolverse dialógicamente. Pero, por otro lado, el mecanismo de diálogo puede no agotar lo que una persona esté intuitivamente conjeturando e, incluso, la forma de demostrarlo: la capacidad expresiva del lenguaje puede quedar por debajo de nuestras intuiciones. Aunque quizás ambas situaciones no ocurran frecuentemente.

[7] Recoge una anécdota que el matemático inglés Andrew Wiles estuvo por 8 años aislándose todas las tardes en su cubículo de la Universidad de Oxford. Al final logró demostrar el *último teorema de Fermat* a partir de olvidados teoremas y conjeturas presentados por otros matemáticos. Lo mostró al mundo de investigadores matemáticos en unas conferencias dictadas en Cambridge como resultado de otro teorema del que pocos habían trabajado quizás por ser una conjetura. La audiencia simplemente quedó asombrada del resultado que parecía dar con la solución. Luego resultó que se había equivocado en la presentación de cierto conteo. Entonces se asiló nuevamente por dos años más y superó el error.

Ernst Tugendhat, en *Lecciones de ética* (1997), recuerda el ejemplo del adulterio en que los involucrados no podrían resolver el conflicto de forma suficientemente ecuánime, de darse el diálogo...

> Supongamos que ente dos esposos existe un deber de fidelidad mutua y uno, sin embargo, le ha sido infiel al otro. Para el que ha hecho el salto se produce entonces el dilema moral acerca de si debe decírselo al otro, por respeto, o si debe callarlo, por consideración. ¿Debe examinar junto con el otro, en un "discurso real", qué camino debe tomar? Se ve que el discurso real en este caso es incluso imposible, porque al decidir la inclusión del otro en la reflexión moral, ya se ha decidido el dilema a favor de una de las dos alternativas. (Tugendhat, 1997, p. 163)

También crea una segunda situación en la que el discurso moral resulta imposible, aprovechando una conocida crítica al utilitarismo...

> En una clínica se encuentran cinco pacientes que necesitan, todos, con urgencia, un trasplante de órgano para poder seguir viviendo; además hay un paciente que viene a una revisión médica y que posee todos los órganos que se requieren, y al médico le resulta imposible conseguir los órganos en otro lugar. ¿Debería discutirse con los seis afectados si la persona sana debe ser sacarificada a los otros cinco?... Cada uno de los seis querría seguir viviendo, y si cada uno parte de sus intereses, se obtendría una decisión por mayoría, la cual parece claramente inmoral. Ahora bien, sería posible, desde luego, que los cinco pacientes que necesitan un trasplante piensen de un modo tan moral que renuncien al resultado inmoral de la decisión por mayoría, pero el médico sólo habría podido llegar a este resultado sin tantas tribulaciones, y si hubiese tenido dudas, habría podido pedir consejo a otros que no estaban afectados. (*Ibídem*, p. 164)

Claramente, la crítica de la posibilidad de la discusión, en ambos párrafos, está centrada en la fórmula que a manera de coletilla Habermas refiere recurrentemente: «el círculo de los afectados» (1996). Pero acá Habermas es defendible. Cuando se trata de problemas morales tan generales como en el segundo ejemplo (aunque ambos están presentes en quizás casi todas las culturas), los afectados somos todos los seres humanos, y no sólo los que padecen el conflicto en ese circunstancial momento; afectados que, de paso, no están en condiciones de discutir. Para discutir se necesita tomar distancia con respecto a nuestros propios intereses y valores, poner el mundo entre paréntesis, y una persona en las circunstancias descritas podría estar tan afectada que no está presta a la discusión. Con todo, los ejemplos nos remiten a varios interesantes escenarios: ***a)*** Algunas consideraciones sobre las normas y el espacio de discusión. ***b)*** Sobre los llamados actos supererogatorios y sobre la simpatía empática en la ética discursiva. ***c)*** Sobre la no posibilidad de abandono de las discusiones sustitutivas a fuero interno. Y, finalmente, ***d)*** Una clasificación de la ética cognitiva como no las presenta C. S. Nino.

a) *Algunas consideraciones sobre las normas y el espacio de discusión*. Por un lado, apuntemos que Habermas tiene en mente que los límites fácticos de la discusión, tanto de los requisitos para participar, principalmente poseer competencia lingüística, como de las condiciones que deben incluir las normas, no pueden obviamente venir dados *a priori* sino que se van haciendo claro con la discusión en progreso. Así sucede con los valores y normas: diferenciar entre valores que apuntan a la autorrealización (personal o colectiva) y normas que apuntan a un deber estricto, es algo que se va dilucidando con el discurso, aunque tengamos de entrada buenos criterios para ello. Igualmente entre valores que merecen una aprobación más general y otros más local, aunque no necesariamente indefendibles en esferas más cerradas. La discusión podría comenzar con un caso concreto, referir condiciones empíricas, e intereses concretos del caso, pero ir elevándose a una discusión en que se toma en cuenta la generalidad humana más abstracta, lo que terminaría por influir en el número de afectados. Así que la frase 'coletilla' de Habermas: «el círculo de los afectados» parece estar arrastrando con todo un recurrente abuso de citación.

Por otro lado, así como lo entendemos, la discusión 'real' en Habermas es un requisito inicial. Una norma ha de resolver un conflicto real, si ha de poseer algún sentido. Pero acá no se trata de la toma de decisión real del decurso a seguir, en un caso concreto, sino de la validez general de la norma, en función de la cual se toma la decisión. Tugendhat parece aún estar prisionero de la concepción del discurso como un espacio de toma de decisiones y no de formación del juicio, crítica que Habermas le ha apuntado ya (1996). En el segundo ejemplo, el error es aún más claro toda vez que está pensando en la resolución del conflicto con el mecanismo decisional democrático de mayoría simple. Aunque en este ejemplo hay un argumento adicional interesante: el propio médico bien pudo resolver el problema por su cuenta, moralmente, y sin tantas tribulaciones. Lo cual deja entrever, incluso más allá del hecho obvio de ser un escenario médico recurrente y del cual cultural y públicamente ya se tienen buenos argumentos, que la formación del juicio podría darse sin confrontar en un escenario público, sólo en su propio escenario interno de pensamiento discursivo, aun cuando la inseguridad por la correctitud del juicio pudiera ser mayor. De manera que la única diferencia sería, no el carácter pragmático-discursivo de la formación del juicio que el discurso interno sucedáneo reproduce con aproximada fidelidad, sino las mejores garantías de su validez.

b.1) *Sobre los llamados actos supererogatorios*. En el segundo ejemplo de Tugendhat se discute una decisión que, al parecer, sobrepasa el carácter moralmente permisible de temas a tratar en un discurso de resolución de conflictos éticos. El propio Habermas nos ofrece una

respuesta a un problema parecido en el que se refiere al sacrifico de una persona para bienestar de otras: «... el dilema de Corea, que tiene la misma estructura que el dilema que se plantea en un bote salvavidas de cuyos tres pasajeros solo dos tienen posibilidades reales de sobrevivir» (Habermas, 2000, p. 79)...

> No deja de parecerme que ese dilema es apropiado más bien para obtener claridad sobre los límites de la ética del discurso... el dilema sólo podría «solucionarse» mediante un sacrificio tal que no sería moral esperarlo de nadie, por lo que sólo podría ser ofrecido voluntariamente. Las acciones supererogatorias —ya lo dice la palabra— no se pueden fundamentar como obligaciones morales, esto es, exigibles universalmente; por ello, tampoco un discurso, en la medida en que se utilice como procedimiento de fundamentación, puede sernos de ayuda en este punto. Lo único que se puede fundamentar es porqué una solución utilitaria del dilema, que recurre como justificación a la utilidad global, es moralmente inadmisible. (*Ibídem*)

Al parecer, se deduce de acá que ningún tema que de entrada exija el sacrificio por otros de una persona, en principio sana, tiene cabida. Es una decisión moral de carácter personal que, claro está, engrandece al individuo que la emprende queriendo sin embargo vivir, pero sobrepasa los límites de toda obligación determinada por una discusión moral. Una razón clara para avalar esto es que no podemos esperar que la discusión verse sobre la privación de la existencia de alguien que justamente discute sobre las normas que nos permiten la mejor convivencia en beneficio de todos, incluido él. Pero cabe preguntar si esta razón que parece deducirse inmediatamente de las condiciones apriorísticas de toda discusión moral se puede, por ello, obtener en solitario. Habermas mismo lo niega claramente, como hemos visto, aunque se deduce también de las palabras siguientes...

> Resulta patente que la libertad de opinión, en el sentido de un rechazo de injerencias del exterior en el proceso de formación de la opinión, se cuenta entre los presupuestos pragmáticos inexcusables de toda argumentación. En todo caso, también cabe convencer al escéptico de que, de este modo, ya ha reconocido un «principio de libertad de opinión» correspondiente en cuanto que *partícipe en la discusión*. Este argumento no tiene bastante alcance para convencer también al escéptico en cuanto *actor*. De esta forma no se puede fundamentar la validez de una norma de acción, por ejemplo, de un derecho fundamental a la libertad de opinión garantizado per el Estado. No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* del los discursos también pueden aspirar a la validez para la regulación *fuera* de tales discursos. (Habermas, 1996, p. 109)

Sin embargo, es lo que parece estar haciendo él mismo con aquella enfática afirmación en la cita líneas atrás: «Las acciones supererogatorias —ya lo dice la palabra— no se pueden fundamentar como obligaciones morales, esto es, exigibles universalmente; por ello, tampoco un discurso, en la medida en que se utilice como procedimiento de fundamentación, puede sernos de ayuda en este punto». Con estas palabras se están pretendiendo dos cosas estrechamente

relacionadas: se está deduciendo de los presupuestos pragmáticos del discurso una característica de las normas, o más bien de actos, que rigen *fuera* del discurso; y se está llevando a cabo la deducción en solitario, cosa que, claro está, siempre podríamos hacer si conocemos de cerca los presupuestos pragmáticos y las reglas lógicas, como ya sabemos procede el matemático.

Claro que la afirmación sobre los límites de la ética discursiva, recordados por la introducción del dilema del bote salvavidas en la discusión, es algo que pudo haber terminado defendiendo después de variadas confrontaciones verbales. Y hay que admitir además, si aceptamos sus propias exigencias, que no tiene sentido exigirle la discusión pública explícitamente toda vez que cualquier pretensión de validez ha de ser dirimida en el espacio público discursivo, como de hecho lo pretende al expresar por escrito en su libro la afirmación sobre los límites: nuestra demanda sería una tal que ante cualquier estilo expositivo con pretensiones de validez sobraría. Pero en este caso, y esto debe quedar claro, debe dejarse siempre al discurso la última palabra sobre qué sea o no supererogatorio, y no pretender enarbolarla apriorísticamente como un límite de los temas; de lo contrario la aclaratoria de aquella cita no pasaría de una tautología, como él mismo está previendo: «Las acciones supererogatorias —ya lo dice la palabra— no se pueden fundamentar como obligaciones morales, esto es, exigibles universalmente», que es tanto como decir: no se puede exigir más allá de lo que ya se visualizó como exigible. En todo caso, nuestro reclamo acá no pasa de esto: la consecuencia en lo que atañe a la actitud que debemos deducir de las afirmaciones de la cita referente a la validez de las normas *fuera* del discurso, es la *prudencia* —aunque tensa— expositiva; y quizás se debió haber dicho: «... por definición, un acto supererogatorio no puede exigirse, pero cuál sea un tal acto sólo puede aclararse con la discusión real, como de hecho así apunta el ejemplo en discusión».

Es sensato esperar que haya situaciones en que los límites de lo entendido como supererogatorio estén lejos de ser claro en la discusión. Los padres que quieren ofrecerse en un arriesgado trasplante para salvar a su hijo, o a un pariente querido, podrían discutir qué es lo más oportuno en ese caso: si ella o él debe ofrecer el órgano. O una comunidad muy solidaria que quiere proteger la infancia, podría discutir tomar decisiones que perjudiquen notablemente a algún miembro. Claro que estos ejemplos llevan inscritos una diferencia importante con lo tradicionalmente exigido por la moralidad: todos desean ofrecerse, más que por deber, por amor a los suyos, lo cual quizás invalida el ejemplo. Pero Kant nos brinda un ejemplo que pudiera ayudarnos indirectamente. Sabemos su rotunda posición en contra del suicidio: es un acto en el que nos ofrecemos a nosotros mismos como meros instrumentos para nuestros fines

contingentes; con ello irrespetamos a la humanidad en nuestra propia persona. Por lo que abstenerse siempre, y bajo toda circunstancia, del suicidio es un deber estricto. Hasta estos límites parece prohibirlo Kant.

Hoy esta imagen moral se ha flexibilizado en numerosos países de influencia occidental, si es que en verdad ha estado en vigencia de forma tan rigurosa alguna vez (y Kant debió conocer la posición más flexible de importantes filósofos al respecto, como Hume (2008)): hoy vemos por ejemplo la proyección no prohibida a través de medios audiovisuales de filmes que abiertamente pretenden la moraleja, y aportan buenas razones y describen circunstancias más vívidas, de que quitarse la vida también tiene sentido en situaciones de carencias individuales extremas. Sin embargo, no podríamos justificarlo aseverando que vivimos una etapa postmetafísica en la que ya no aceptamos la imagen kantiana de *fin en sí* que somos nosotros, pues hemos sustituido las imágenes esencialistas de la metafísica por presupuestos lingüístico idealizadores que, además, tienen el atributo de explicar mejor la imagen de Kant: somos un universo social interno constituido vía socialización lingüística, con todo lo que esta socialización implica: un espacio interno que replica la estructura y la dinámica de discusión moral que la ética discursiva defiende. Y si el espacio externo intersubjetivo de discusión es la fuente del valor moral de las normas, él mismo ha de ser un espacio de valor moral. Luego, si pensamos que el espacio interno es no sólo su réplica sino un momento indispensable en la formación del juicio en el espacio discursivo externo, el último reducto desde el cual genuinamente nos posicionamos con un «sí» o un «no», entonces tenemos una versión lingüística del concepto de «humanidad en nuestra propia persona», o *reino de los fines en sí* kantiano, pues este espacio interno heredaría el valor moral de su contraportada «real»: el espacio discursivo moral. Pero no se deduce de acá que no valga en circunstancia alguna el suicidio: ésta es una resolución basada en normas a debatir con otros, pues, como hemos asegurado, nos hemos constituido socialmente.

Si todo este razonamiento corre sobre rieles correctos, tendríamos un ejemplo de permiso moral de uso instrumental de la vida, de la «humanidad en nuestra propia persona», toda vez que haya quedado legitimado el suicidio en ciertas circunstancias. Pero con esto tendríamos que concluir que la exigencia moral del no suicidio sin importar las circunstancias puede justamente ser una obligación de una acción supererogatoria en esas circunstancias, completamente contrario a lo que Kant sostiene. Y esto no lo sabíamos *a priori*, más aún, y siguiendo a Kant, lo apriorístico es justo que una exigencia así no podría ser nunca la de una acción supererogatoria.

En resumen, qué va más allá de toda exigencia moral no siempre, y quizás nunca, se puede decidir *a priori,* por más sensato o «racional» que sea para nosotros.

b.2) *Sobre la simpatía empática en la Ética Discursiva*. Habermas adelanta una interesante crítica a una propuesta de Kohlberg para complementar la ética kantiana, que como sabemos usa como modelo de trasfondo en su concepción de desarrollo de la conciencia moral, y separarse de este modelo en lo que tiene de supuestos metafísicas hoy no aceptables. Kohlberg pretende no sólo establecer la idea de justicia en la última etapa del desarrollo de la conciencia moral como base del trato moral que nos debemos unos a otros, sino también la idea del bien común; y esto lo hace partiendo del principio del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción (Habermas, 2000, p. 73), que también se encuentra en esa etapa. Las éticas de la Modernidad de origen kantiano ―aunque a nuestro entender no aplica del todo al caso del propio Kant―, cortadas a la medida del concepto de contrato del derecho privado burgués, cargan con el peso ideológico del no reconocimiento, al menos explícito, de una base común de bienestar humano sin la cual la idea de justicia se torna quimérica. Para salir de este inconveniente, Kohlberg hace ver en dos movimientos cómo desde el interior de una ética que parte del punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción se deducen los principios de igual respeto a la integridad y dignidad de las personas (justicia) y el de hacer el bien y evitar perjudicar al prójimo (benevolencia), o esa, la reunión de *justicia y benevolencia*.

En un primer movimiento (aunque igualmente en el segundo), deduce, en primer lugar y de forma inmediata, el principio de la *justicia* desde el principio kantiano de igualdad de trato inscrito en el principio, o en la dinámica, de enjuiciamiento imparcial de conflictos de acción, por ser este principio de justicia una encubierta reformulación de la exigencia de aquel trato igualitario. Pero, en segundo lugar, en esta dinámica se da una asunción de roles recíproca en la que surge, y de hecho se presupone como exigencia discursiva, una simpatía empática mutua...

> *Ego* tiene que empezar cumpliendo la condición de una empatía simpática en la situación del otro, tiene sencillamente que identificarse con él para poder asumir exactamente la misma perspectiva desde la que *alter* podría hacer valer sus expectativas, intereses, orientación axiológica, etc. en caso de conflicto moral. A continuación *ego* tiene que poder suponer que la asunción de una perspectiva ajena no se realiza unilateral, sino recíprocamente. Se espera de *alter* que asuma la perspectiva de *ego* de la misma manera, a fin de que el modo de actuar en cuestión pueda ser percibido y tematizado *de modo concordante* teniendo en cuenta los intereses afectados de los dos lados. (Habermas, 2000, p. 64)

Esta situación empática exigida por la dinámica de enjuiciamiento imparcial crea a su vez la empatía simpática requerida para identificarnos no sólo con los intereses del otro sino, y de forma más importante, con los intereses comunes universalizables...

> ... *ego* tiene que cumplir la condición de la universalizabilidad de su reflexión, que en un primer momento es interna al grupo y está referida a interacciones sencillas: tiene que prescindir de las circunstancias concretas de una determinada interacción y examinar abstractamente si en circunstancias comparables una praxis universal pudiera ser aceptada sin coacción, por cada uno de los potencialmente afectados, desde el punto de vista de su propia constelación de intereses. (*Ibídem,* p. 65)

Y, así, tenemos un principio de benevolencia en el que se fomenta el bien y la evitación de daños, justo por la empatía lograda de los intereses universalizables, e incluso no universalizables pero de legítima conquista. Dos críticas apunta Habermas a esta formulación. Por un lado podría quedar corta, pues concibe el espacio discursivo desde un punto de vista de los contextos psicosociales de que se parte: como un medio propio de la dinámica de grupos que aguza la capacidad de empatía y fortalece las vinculaciones sociales (*Ibídem,* p. 66). Por otro lado estaría pidiendo mucho, pues el espacio discursivo es un espacio argumentativo, y...

> ... al pasar a una asunción de perspectivas universalizada y que haya llegado a ser enteramente reversible, no queda de la simpatía, dirigida de entrada a personas de referencia concretas, mucho más que una operación de comprensión meramente cognitiva. (*Ibídem,* p. 74)

En lo que parece un segundo movimiento o, en todo caso parte del argumento que permite derivar los principios requeridos, Kohlberg, partiendo del principio kantiano de igualdad de trato, deduce el principio de igual respeto a la integridad y dignidad de las personas. Y, de acuerdo con Habermas, aprovechando una equivocidad de la noción de «persona», establece los principios buscados de *justicia* y *benevolencia*...

> Igual respeto a cada persona como sujeto autónomamente capaz de acción *en tanto que es tal sujeto* significa igualdad de trato; igual respeto a cada persona como sujeto *particular* individuado por su biografía puede significar en cambio algo distinto de la igualdad de trato, a saber, no la protección de la persona como un ser que se *determina* a sí mismo, sino el fomento de la persona como un ser que se *realiza* a sí mismo. En esa segunda variante se modifica subrepticiamente el significado de «respeto»: del *respeto* por la integridad de una persona vulnerable no se deriva, en rigor, la *beneficencia* o la preocupación por du bien. (*Ibídem,* p. 73)

Y acá cabe también la primera de las dos críticas anteriores: la *benevolencia* o *beneficencia* es una exigencia aún apocada; en este caso la ética discursiva va a más, y exige como principio complementario al de la justicia la *solidaridad* de personas hermanadas...

> Este principio tiene sus raíces en la experiencia de que unos tienen que dar la cara por otros, toda vez que en tanto que camaradas todos tienen que estar interesados de la misma manera en la integridad de su contexto común de vida. (*Ibídem,* p. 75)

Habermas nos aclara, utilizando las ideas centrales de Mead sobre la individuación vía socialización y lenguaje, el origen de esta exigencia central para toda ética: las ideas complementarias de *Justicia* y *Solidaridad*. A las personas...

> Se les forma como individuos solamente gracias a que crecen en una comunidad lingüística, y por tanto en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En estos procesos de formación surgen y se conservan igual de originariamente la identidad del individuo particular y la del colectivo al que pertenece. Cuanto más lejos vaya la individuación, tanto más involucrado estará el sujeto particular en una red cada vez más tupida y simultáneamente más sutil de dependencias recíprocas y de necesidades de protección que le colocan en una situación muy expuesta. Por ello, la persona forma un centro interior sólo en la medida en que al mismo tiempo se enajene en las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente. Así es como se explica el peligro y la debilidad crónica de una identidad vulnerable. Y precisamente a la medida de su protección es como están cortadas las morales. Ahora bien, dado que las morales están destinadas a compensar la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individúan mediante socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos, la integridad de los individuos particulares no se puede conservar sin la integridad de su común mundo de la vida, sólo el cual hace posibles las relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco. (*Ibídem,* p. 75)[8]

Así, la identidad y autonomía personales crecientes sólo pueden sostenerse, dada la exposición y radical vulnerabilidad simultánea a ese crecimiento, protegiendo la red de relaciones de reconocimiento recíproco inserta y reproducida en el mundo de la vida vía lenguaje. Y para ello no basta la benevolencia, más propia de individuos que aunque les pueda doler el daño ajeno no terminan de entender la necesidad de *dar la cara por los otros*, de no sólo asistirlos y que ellos mismos se las arreglen en su espacio de libertad, sino de batallar junto a ellos en la consecución de sus metas particulares pero legítimas, y a la vez, aunque principalmente, de las metas sociales generales y, de forma más general, coadyuvar en el mantenimiento de las relaciones y contenidos del mundo social de la vida, y dentro de unos límites que sólo el juego de la prudencia y las normas morales pueden establecer. Esto parece estar exigiendo Habermas.

Sin embargo, no deja de ser también paradójico. Es claro que esta experiencia de la hermandad solidaria sólo se logra con el diálogo continuado y directo, y en la medida en que los grupos sociales e individualidades logren mantener una comunicación no distorsionada y lo suficientemente abierta y crítica. Pero quizás pudiéramos diferenciar entre el potencial de solidaridad, por un lado, y el de *conciencia* de la solidaridad, por otro, inscritos en el diálogo. De lo contrario tendríamos que apreciar como una abierta paradoja que, por un lado, en el discurso argumentativo tendente a la universalización de las normas «... no queda de la simpatía, dirigida

[8] Para una explicación más extensa de este importante fenómeno ver el mismo texto, Capítulo 1: Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000.

de entrada a personas de referencia concretas, mucho más que una operación de comprensión meramente cognitiva» (*Ibídem*); y si no se necesitara simpatía empática para ser solidario, ¿cómo se lograría la motivación a la acción solidaria a partir de un convencimiento que sólo parte de una comprensión abstracta de la norma? Esto Habermas ya lo había abordado en otros escritos y, al parecer, el discurso por sí mismo no era suficiente acicate para la acción extra-discursiva, y no sólo solidaria sino de todo tipo (Habermas, 1991). Pero, por otro lado, y si lo que acabamos de exponer ha recogido sus intenciones reales, la ética discursiva coadyuva a una acción solidaria, más allá de la *conciencia* de esta acción, y más allá también de la pura relación de empatía que sólo logra poco más que el lamento por el mal ajeno.

Sí es claro, sin embargo, y lo es en este mismo escrito de Habermas desde el que hemos recogido gran parte de la exposición que estamos analizando, *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000), que la discusión moral argumentativa nos da razones cada vez mejor entendidas sobre la necesaria solidaridad para con todo ser humano, y sobre todo hacia aquellos que valoran la convivencia pacífica y siempre abierta al entendimiento conjunto de las normas de convivencia. Esto es, el discurso moral argumentativo nos convence y crea la *conciencia* de la solidaridad del género humano hermanado ―facilitado aun más por la globalización cultural y económica―. Pero este convencimiento pasa por una práctica que ha de darse desde nuestro crecimiento y desarrollo moral, una experiencia que debemos internalizar desde pequeños de manera que la conciencia, que vendrá luego, sea un acicate real y no un contenido para nuestros más íntimos remordimientos en momentos de reflexiones profundas en el interior de nuestros aposentos.

También, dicho sea de paso, se presenta acá el inconveniente expositivo que tratamos de develar en el apartado anterior (b.1). Habermas lo expone con claridad cuando habla de las sociedades premodernas, cuyas estructuras discursivas son estilizadas y universalizadas, al menos en su procedimiento formal, por las sociedades posteriores...

> ... también en las sociedades premodernas las nociones básicas de igualdad de trato, solidaridad y bien común, alrededor del cual giran *todas* las morales, están insertas ya en las condiciones de simetrías y en las expectativas de reciprocidad de toda praxis comunicativa cotidiana, concretamente en la forma de presupuestos pragmáticos del actuar comunicativo universales y necesarios. Sin estas suposiciones idealizantes, y por represivas que sean las estructuras sociales bajo las que se encuentre, nadie puede actuar orientado por el entendimiento mutuo. Las ideas de justicia y solidaridad están presentes sobre todo en el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez. (Habermas, 2000, p. 76)

Ciertamente, el actuar comunicativo presenta diferentes grados de reflexión, el mayor de los cuales es el discurso argumentativo moral. Y, como parece ser, los presupuestos pragmáticos de la discusión moral, esto es, en el interior del discurso, exigen una cierta solidaridad que se expresa en la cooperación para la obtención de los mejores argumentos y una defensa entre todos de los derechos de intervención en las discusiones, o sea, como regla del discurso. Y ciertamente es posible que en ciertos grados del actuar comunicativo, más allá del discurso, esta solidaridad también se presente; pero que desde la primera 'solidaridad' se pueda deducir la segunda es algo que necesita aún más esfuerzo lógico-inferencial, a menos que retiremos o maticemos aquella afirmación ya citada de Habermas que nos asegura que este paso no se puede garantizar: «No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* del los discursos también pueden aspirar a la validez para la regulación *fuera* de tales discursos» (1996, p. 109). Si aceptáramos la posibilidad de este paso, entonces podríamos pensar también en la posibilidad de exigir ciertas cualidades, que quizás no sean de entera aceptación, sobre las capacidades necesarias de una persona moral con competencia lingüística para intervenir en tales discursos, por ejemplo, la de un *ethos* mínimo o actitud dialógica que incluya *autorrenuncia, reconocimiento, compromiso* y *esperanza*, como en una comunidad idealizada de investigadores, cualidades que se «deducirían» inmediatamente, incluso monológicamente, como lo ha intentado hacer A. Cortina, partiendo de los presupuestos pragmático-trascendentales...

> Autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que, en virtud de su limitación, oscurecen el camino hacia la verdad; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de investigadores a exponer sus propios hallazgos y de la obligación, ante ellos, de justificar los propios descubrimientos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los participantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso definitivo, que es crítica y garantía de los consensos fácticos, y en este sentido, idea regulativa. (Cortina, 1990, p. 237)

Pues, sin una persona con estas cualidades nos alejamos del ideal discursivo, al menos así parece. Pero con ello estamos cercanos a la exigencia moral de un tipo universal de hombre que no todos tienen que aceptar *a priori* como condición ideal posibilitante o regulativa de todo discurso moral argumentativo, y menos para una vida lograda y racional, a lo más sería un deber moral no estricto, utilizando la terminología kantiana, de ser un deber y no un presupuesto puramente lógico-técnico. Estamos ante una nueva forma de aristotelismo que requiere mayor justificación, y no sólo la deducción apriorística pragmático-trascendental —posible en solitario— de las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo.

Pero con esto queda planteado nuevamente el problema que hemos referido antes, un problema importante para la ética discursiva. Ésta ofrece solamente un procedimiento de discusión en el que sólo queda de la empatía «una operación de comprensión meramente cognitiva» —y quizás también el potencial de *conciencia* de solidaridad hacia todo ser humano— pero a la vez toda moral requiere de una decidida solidaridad —no sólo de su conciencia— que resguarde las relaciones de reconocimiento y, con ello, la frágil identidad personal (aunque también la colectiva) que esta ética por sí sola no es capaz de ofrecer. La ética discursiva ofrece quizás la única fuente posible de una aclaración entre todos de la solidaridad humana universal, a la vez que nos ejercita en los primeros pasos hacia ella; fuente que, de paso, necesita quedar cada vez más develada en el interior de la cultura de todos los grupos sociales. Pero sin la colaboración de los contenidos culturales, de las religiones más racionales, de las formas de vida más comprometidas con la convivencia pacífica, la integración y la tolerancia, sean cual sean sus razones, o sea, sin un *ethos*, o identidad moral con ciertos contenidos universales que han de ser el término del desarrollo, en parte natural, de la conciencia moral y, en fin, sin un *derecho* capaz de servir como correa de transmisión de los diferentes espacios discursivos y de las mejores decisiones y aclaraciones en estos espacios (Habermas , 1998), no será posible el complemento solidario que exige la moral discursiva. En otros términos, la integración social vía ética discursiva quedaría siempre apocada sin la fuente externa que representa una cultura comprometida con la misma integración y de la que no podemos decidir ni exigir *a priori* sus fuentes para ese cometido, sólo vigilarlas hasta los límites imprecisos de una discusión siempre abierta pero sin la última palabra, por más sensata que sea.

c) *Sobre la no posibilidad de abandono de las discusiones sustitutivas a fuero interno*. En este último apartado iremos un poco más allá haciendo énfasis en una nota ya apuntada al inicio de nuestro discurso: la subjetividad como *fuente* generadora de conocimiento y moralidad, y no sólo quizás de la *operatividad* de los mismos a través del procedimiento discursivo puramente externo. La idea que oponíamos a Habermas, como ya lo expresábamos más atrás al inicio del apartado III, es la de que no podemos renunciar a la subjetividad como espacio puramente interno y sustitutivo de discusión de normas y, en forma más general, de creación y validación de hipótesis, tan sólo sean momentáneas aunque, a veces, imposibles de llevar al espacio público con la expresividad compartida del lenguaje verbal y escrito. Desde el punto de vista del modelo evolutivo de desarrollo de la conciencia moral, ello tiene la consecuencia siguiente: el Nivel 3 de la conciencia postconvencional se alcanza plenamente cuando el individuo logra combinar sin

pretensiones de jerarquías apriorísticas las intuiciones recogidas en el modelo discursivo habermasiano y el modelo monológico kantiano de la moral.

Nos haremos eco de una condición subjetiva muy bien repartida, y en un sentido limitado y sin pretensiones no comprobables, de forma universal: la cualidad del *genio*. Analicemos brevemente el tratamiento que hace Kant de esta cualidad en su texto *Crítica de la facultad de juzgar* (1992). Como sabemos, el juicio estético es un juicio que no posee una regla universal y objetiva en base a la cual se emita. Pero si ha de ser universal debe poseer alguna regla desde la cual sea emitido; esto es un presupuesto razonable. Esta regla juega en Kant un papel difícil de conceptualizar, pues no puede ser explícita y universalmente compartida como, por ejemplo, la regla que define constructivamente a la circunferencia, que es directamente un criterio al cual apelar y que permite construir e identificar idealmente la figura en cuestión. Criterios universales de simetría y proporcionalidad podrían ser buenos ejemplos de reglas para identificar o crear belleza, pero incluso éstos, si no se saben utilizar en los contextos que han de usarse, no tienen por qué producir o identificar obras bellas. Por ejemplo, como sucede en el caso de las obras abstractas e irregulares, o las 'obras' de la naturaleza. La regla estética sólo se puede encontrar en el *ejemplar*. Esto significa que la obra producida por el genio artístico es la única desde la cual se puede *captar* para luego ser generalizada, y que una vez extraída sabiamente del arquetipo hecho vida, presentado en obra, sus seguidores artísticos podrían lograr ejemplares con el mismo nivel de excelencia artística. Es como si, en este caso, la Naturaleza ocultara sus reglas para la construcción de obras bellas, pero al genio le es dada la prerrogativa de presentarla en la misma obra sin poder ponerlas, ni ponerse, en palabras. Por eso Kant define el *genio* así...

> *Genio* es el talento (don natural), que le da la regla al arte. Dado que el talento, como facultad productiva innata del artista, pertenece, él mismo, a la naturaleza, podría uno expresarse también así: *genio* es la innata deposición del ánimo *(ingenium) a través de la cual* la naturaleza le da la regla al arte. (Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 1992, pág. 216)

No podemos dejar de apreciar en estas palabras una vinculación mística del arte con la Naturaleza. Pero, en el fondo, es una experiencia que no podemos echar a un lado. Sin embargo, no pretendemos explorar este lado místico del genio sino su insoslayable cualidad subjetiva y creativa, a la vez que inexpresiva en el lenguaje lógico-conceptual de la ciencia, e incluso de las teorías morales de carácter cognitivo. Kant asegura enfáticamente que... «... la Naturaleza, a través del genio, prescribe la regla no a la ciencia, sino al arte; e incluso ello solamente en la medida en que este último deba ser bello arte» (Kant, 1992, p. 217). Y seguidamente nos da esta larga explicación...

> En ello están todos de acuerdo: el genio ha de ser totalmente contrapuesto al *espíritu de imitación*. Y puesto que aprender no es sino imitar, la más grande aptitud, la facilidad para aprender (capacidad), como tal, no puede valer como genio. Pero aun cuando por sí se piensa o fantasea y no se toma simplemente lo que otros han pensado, y si aun se descubre algo para el arte o la ciencia, no es todavía ésta, sin embargo, la recta razón para llamar genio a semejante (y a menudo gran) *cabeza* (en oposición a aquel que, no pudiendo nunca más que meramente aprender a imitar, es apodado *necio*); y es que eso también podría haber sido aprendido y está, pues, en el camino natural del indagar y el meditar de acuerdo a reglas y no es específicamente distinto de lo que puede ser adquirido con laboriosidad por medio de la imitación. Es así como todo lo que Newton expuso en su obra inmortal acerca de los *Principios de la Filosofía de la Naturaleza* ―por grande que fuera la cabeza requerida para descubrir parecida cosa― bien puede ser aprendido; pero no se puede aprender a hacer poesía con riqueza de espíritu, por exhaustivos que puedan ser todos los preceptos para el arte poético y excelentes los modelos de aquellos. (Kant, 1992, p. 217)

Y una razón adicional que matiza lo anterior es...

> La causa de ello es que Newton podría mostrar todos los pasos que tuvo que hacer, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y hondos descubrimientos, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro, muy evidentemente y destinado a la sucesión; pero ni un Homero ni un Wieland podría indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos, porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros. (*Ibídem*, p. 217)

El propio Newton una vez exclamó... «Si he visto más allá que otros ha sido porque estaba subido en hombros de gigantes» (Perero, 1994); muy en consonancia con el hecho de que su aporte es más bien humilde y labrado en gran parte por la historia de la ciencia. Kant piensa, sin embargo, que esta forma de entender las cualidades del científico en comparación a las del gran artista no rebaja la dignidad de aquél ni la de la ciencia, aunque le reserve un grado creativo más bajo, un talante más dependiente de la historia de sus conceptos y de su transmisión por aprendizaje imitativo, que de una fantasía desbordante y creativa. Simplemente son capacidades distintas: una ceñida a los conceptos y teorías, a los conocimientos de una época en toda su complejidad, y partiendo de ellos y según sus reglas crear cosas nuevas en la misma dirección dada por esos conceptos y teorías; otra, partiendo de cero o del límite puesto por lo ya creado, incluso rompiendo conscientemente las reglas del arte ya aceptado, crear cosas ricas y absolutamente nuevas capaz de causar placer al gusto estético más refinado, y hasta atrapar al más tosco.

Otra vez el ejemplo de las matemáticas puede ayudarnos a entender la posición de Kant. Para tratar de demostrar un teorema abierto, el matemático debe manejar toda una serie de conceptos, definiciones, teoremas, métodos ya usados, y otras herramientas del intrincado lenguaje matemático. Su demostración consistirá principalmente en una combinación de esos materiales sin violar las reglas de la deducción y construcción matemática, al menos las

aceptadas en su época. De manera que podrá transmitir su técnica, si es que se puede decir así, con rigurosa exactitud, toda vez que ella consistirá, y dependerá, de una combinación de los materiales dados siguiendo las reglas estipuladas. Así parece ocurrir con el resto de las ciencias, en mayor o menor grado.

Pero esta forma de pensar enfrenta a Kant con un sentir muy arraigado hasta nuestros días: del gran científico decimos que es un genio; también decimos ello y, quizás principalmente, del gran inventor de objetos útiles al hombre. Pero al gran artista sólo lo llaman así más de cerca los conocedores y los agraciados con un buen gusto natural. Kant se deja llevar por la diferencia aparentemente fundamental: la ciencia se establece y avanza según conceptos, el arte no. Pero es una apreciación engañosa. Un artista sin experiencia artística y humana poco puede crear, por muy desbordante que muestre ser su creatividad, que en efecto la puede tener. Pero igual sucede con un gran espíritu matemático, pongamos por caso otra vez; con pocos recursos aprendidos un niño puede dar muestras de una creatividad matemática desbordante, por ejemplo, demostrando teoremas sencillos de la geometría (aunque ya estuviesen demostrados por otros), haciendo trazos ingeniosos, usando recursos aprendidos de forma inesperada, etc. como cuentan del gran J. C. F. Gauss (Perero, 1994). Para demostrar grandes teoremas abiertos tendrá, ciertamente, que aprender una variedad intrincada de conceptos abstractos, reglas y definiciones, pero esto no le es completamente extraño al artista. Si, como exige Kant, ha de ser un artista de «riqueza de espíritu», riqueza que puede asomar desde pequeño con pocos recursos, tendrá que aprender, sin embargo, un sin número de técnicas, imitar modelos, etc., y, sobre todo, enriquecer su experiencia de vida, si es que en efecto desea sobresalir con su capacidad creativa ya avizorada. Hegel parece más sensato en este punto...

> ... el artista no sólo debe haber visto mucho mundo y haberse familiarizado con sus manifestaciones externas e internas, sino que también mucho y grande debe haber pasado por su propio pecho, su corazón debe haber sido ya profundamente sobrecogido y conmovido, mucho debe él haber hecho y vivido, antes de poder confrontar las auténticas profundidades de la vida en apariencias concretas. Por eso hierve ciertamente el genio en la juventud, como fue el caso en Goethe y en Schiller, p. ej., pero sólo la madurez y la vejez pueden llevar a la perfección la auténtica sazón de la obra de arte. (Hegel, 2011, p. 206)

Aunque esto en unas artes más que en otras. La poesía es un buen ejemplo de esta necesaria riqueza de experiencia y conmoción interna. Para lograrse un arte supremo, por ejemplo poético, uno de «riqueza de espíritu» como pretende Kant, no es posible sin ese recorrido rico en experiencias bien adquiridas, por más talento que se pueda tener; pues, como nos indica también Hegel (*Ibídem*, 2011) recogiendo de manera más ajustada y antropológica la

noción de genio, aunque implícita en Kant, genio es quien sabe exteriorizar en obra concreta lo que hay de universal y racional en el espíritu humano. Y, aunque la ciencia no exterioriza la racionalidad de lo humano para el humano, sino lo que la Naturaleza le indica como leyes de ella, sean éstas para lo humano o no, no por eso se puede tachar al científico de no genial. Al fin y al cabo, toda teoría de la ciencia es también un aporte al enriquecimiento de la humanidad racional, y no sólo un recurso técnico para el conocimiento de la Naturaleza.

Además, hay una semejanza esencial entre el gran artista y el gran científico, y que parece hacerlos igualmente dignos de ser llamados genios. Y esto bajo ambos conceptos de *genio:* el kantiano y el hegeliano. Un descubrimiento científico salva un problema que se pretende resolver; su hipótesis creada encaja con la solución del caso. Con ello, la imaginación puede pasar libremente del problema a su solución, a veces de una forma más fluida que otras, pero lo puede hacer a la postre con fluidez, conocido el lenguaje del área, sus pormenores y técnicas, etc. esto es, una vez *aprendidas* las *formas* involucradas. Quien lo aprecia no puede sino experimentar el sentimiento de belleza propio de las fuerzas del ánimo ante la formulación de una hipótesis en vistas del conocimiento: se ajustan a un fin (aunque ya conocido en este caso), a *formas*. Dependiendo de lo inesperado de las soluciones, de la forma de presentación de los problemas, su importancia, etc., de todo ello emanará un juicio estético sobre la *forma* del encaje, o *ajuste*, de los conceptos involucrados. Es por esto que decimos de ciertos teoremas matemáticos que son realizaciones bellas, pero también de ciertas teorías físicas, químicas o biológicas. Exactamente le sucede al artista y a la experiencia estética que quiere transmitir: su apreciación dependerá del ajuste de las formas conformes a fin, apreciación que estará condicionado por el nivel de conocimiento técnico y estético de las personas (sobre música, pintura, poesía, cine, etc.), y por su sensibilidad artística. Ahora bien, mientras que la «belleza» de las teorías científica en este sentido puramente formal, no es la presentación de un ideal de vida racional o de una profundidad vital del sentido de la existencia humana, no es menos cierto que son realizaciones que podrían *condicionar* estos sentidos y que por ello son de gran importancia para el sentido último vital del hombre. Así, si en las ideas estéticas se esconde, al fin y al cabo, un sentido de humanidad que edifica la vida, estas mismas ideas extraídas de la dinámica científica también ocultan elementos vitales e inexcusables de sentido. La solución de un problema científico no puede por menos de ser bello, aunque unos más y otros menos, pues se trata de la *presentación* de una verdad que encaja en las expectativas de solución y que condicionan eventualmente las decisiones vitales, como bello es el buen uso de recursos sensibles para *presentar* la idea de un sentido de vida.

Esto tratando de seguir sobre todo la noción hegeliana de genio; pero igual pasa siguiendo la noción kantiana: «El genio da la regla al arte». Las ciencias están construidas y se desarrollan según reglas dadas. Esto forzosamente retira de la discusión la noción, por eso extraña, de «genio científico». Pero esto es un razonamiento apresurado: las afirmaciones de las ciencias, incluidas las matemáticas, no son analíticas, y eso lo sabe perfectamente Kant. El descubrimiento de la demostración de un teorema o de la solución de un problema elevando una hipótesis, nunca lo dan las reglas. Ni siquiera la más de las veces la formulación del teorema o del problema. Se requiere ingenio e imaginación, y muchas veces desbordante. Pongamos un par de ejemplos matemáticos: descubrir que los matemáticos utilizaban inadvertidamente el axioma de elección de la teoría de conjuntos, fue un esfuerzo agudo propio de un genio, pues requirió un gran esfuerzo por hacer comprender el uso de las reglas ya estipuladas; así que el *uso* de las reglas siempre está supeditado a su comprensión, siempre abierta, y por lo cual no hay regla previa que permita estipularlo mecánicamente. El otro ejemplo: que existían geometrías no euclidianas requirió la mente inatrapable de un genio como J. C. F. Gauss, pues ni siquiera una mente sobresaliente como el matemático y sacerdote italiano Giovanni Saccheri (1667-1733), quien demostró los primeros teoremas de la geometría hiperbólica basado en la hipótesis del ángulo agudo, pudo comprender que tenía ante sí una nueva geometría y declaró: «La hipótesis del ángulo agudo es absolutamente falsa porque repugna a la naturaleza de la línea recta» (Pla i Carrera, 1984). Así pues, la formación de teorías y la demostración de teoremas, no es un hecho mecánico e inscrito en las reglas, por más reglada que esté la ciencia. Ciertamente esto se hace dentro de las reglas, pero la *dirección* de las soluciones a los problemas planteados por la ciencia, incluidos los propios planteamientos, no vienen dictaminados por ellas: hay que dar la regla (de su dirección). Y todo esto lo decimos para una época histórica que ya tiene bien explicitadas sus nociones con el suficiente acuerdo público, lo que en el fondo podría hacer más difícil crear algo nuevo sin traicionar las reglas, y esto lo han hecho genios científicos. Sin embargo, se presenta más dramáticamente en los períodos de revoluciones de la ciencia (Kuhn, 2004), en los que sus paradigmas deben ser transformados por científicos, filósofos y hombres de pensamiento sobresaliente.

Ahora bien, esta capacidad de genio se la atribuimos, no a todo científico o artista, sino al gran científico y al gran artista. Y sus genialidades están, uno en que presenta la solución esperada a un problema formulado y de difícil solución, otro en que presenta una idea racional en las realizaciones concretas de forma que permite al espectador volar en imaginación y enriquecer sus perspectivas. Pero parece aceptable pensar que en cierta medida todos los seres humanos

poseen algo de genio, aunque otros lo llamarían simplemente creatividad. Cada cual dentro de sus limitados recursos de pensamiento y acción es capaz de dar reglas y de 'actualizar' ideas racionales, al menos hasta un cierto punto. Es posible que la diferencia entre la llana creatividad y la excelsa genialidad sea, la más de las veces, una cuestión de contextos: elementos poco creativos pueden tener sin embargo un fuerte impacto en toda la sociedad (la invención de la rueda es quizás un buen ejemplo), como también una pieza muy creativa puede ser sin embargo poco aclamada. La diferencia en creatividad puede ser también una cuestión de grados, no de diferencias en especie de genialidad, como cuando hemos medido nuestras capacidades con el individuo medio y notamos que la diferencia está no en la invención sino en el empeño por crear más, etc. En todo caso, la muestra oportuna de genialidad no es algo cuya ausencia se pueda decretar: todos en potencia la pueden tener... y la tienen.

Pero la genialidad tiene un rasgo que la hace tal: la realización. Se trata no sólo de hacerse con una idea sorprendente e importante, sino de expresarla en obras concretas: el logro magnánimo del genio es la expresión, la puesta en escena, de la idea estética. *Sin embargo*, la imaginación del genio podría ser tan desbordante que los recursos que posee para expresarla no logran realizarla. Las intuiciones no se dejarían atrapar por las criaturas sensibles que la Naturaleza pone delante del genio, se resisten; y la idea estética no logra escenificarse, muere con él. Se pierden así posibilidades de orientación y perspectivas de vida que no pudieron ejemplificarse. Esto puede pasarles igualmente a los científicos: no logran formular el problema como hubiesen querido; las hipótesis sólo resuelven el problema pero podrían frustrar otros que con mejores hipótesis redundarían en teorías más ricas, etc. Esta frustración expresiva quizás es justo contraria al genio. El genio lo es porque logra poner en el material sensible lo que otros no. Pero parece haber otra clase de genio: el que vive según una intuición de vida que otros no logran comprender sino quizás después de que su época ha pasado, y después de que otros genios logran realizar esas intuiciones en las realidades concretas; incluso puede pasar que los genios hayan plasmado esas ideas con sus recursos, pero que no las comprendamos sino hasta después de una larga historia interpretativa: por eso existe la hermenéutica. Podríamos estar *convencidos* de algo que no tenemos quizás claro, pero que tampoco podemos aclararnos ni aclarar a otros porque se nos agotan los recursos, o porque los que tenemos no nos permiten aún su expresión. Podríamos, finalmente, dejar plenamente plasmado lo que quisimos expresar, pero la humanidad no logró comprendernos; un buen ejemplo lo encontramos en la historia de las matemáticas con los trabajos póstumos del joven genio matemático Evariste Galois, fallecido a los 21 años, no entendidos en su época por ilustres matemáticos como Bernhard Riemann (Perero, 1994). Pero

podríamos, también hay que decirlo, estar engañados, y por eso debemos ser cautos y tratar siempre de dialogar y tratar de aclarar conjuntamente con nuestros iguales nuestras propias inquietudes e intuiciones de vida.

Si nuestras apreciaciones son correctas, la inseparabilidad por principio de los modelos discursivos y monológicos de la ética y la argumentación es clara. La persona que alcanza las intuiciones del Nivel 3 de desarrollo de la conciencia moral, de las éticas universalistas y de principios formales de fundamentación, no puede abandonar ni la actitud monológica (o discursiva interna, y también de intuiciones inexpresables pero de gran acicate para la vida), ni la dialógica. La primera actitud se le imponme de manera espontánea en tanto no puede expresar satisfactoriamente sus intuiciones morales y otras limitaciones eventuales, por ejemplo conflictos que no se pueden dirimir directamente con los afectados o con otros por diversas razones. Acá el autodiscurso monológico le brinda un recurso de revisión aislado de perturbaciones, en el sentido de que le permite seguir su propio ritmo racional-especulativo, y falsas razones que logra intuir a solas. Abundan ejemplos de ello en la historia de las ideas de la filosofía. Pero el ejemplo quizás más ilustrativo lo encontramos en la religión cristiana. La intuición de Jesucristo fue la de una religión absolutamente moral que, sin embargo, no fue comprendida por sus contemporáneos seguidores, quienes no entendieron por qué debía entregarse a una muerte ignominiosa, pero justo ese hecho, que quizás fue en efecto histórico, lo inmortalizó al mostrar con ello, él mismo como ejemplo supremo de idea estética, el idealizador carácter indoblegable de la moral. Pero, por otro lado, no puede abandonarse el espacio discursivo que ha constituido mientras tanto nuestra identidad y que nos ofrece la oportunidad de aclararnos inquietudes a la postre. Pues no queremos decir que el genio ya tenga necesariamente claro para él lo que desea expresar, ni que exista la idea en toda su claridad previamente en un mundo platónico. Simplemente se trata de intuiciones que se deslizan a través de, y completan, los contenidos culturales ya conocidos, abiertos como son siempre, siendo el genio el principal aportador en ese trabajo de complementación y claridad.

El espacio discusivo y el monológico no son dos realidades totalmente disjuntas, ni el segundo representa una deficiente concepción del primero. Ciertamente, es razonable aunque no exacto sostener que el primero haya dado pie a la constitución del segundo, mientras que el segundo es la continuación sublimada del primero, pero aún así muéstrase idóneo para dominios que no se dejan atrapar por el primero. Un ser humano necesita su propio y sucedáneo laboratorio interno, incluso en medio de una discusión argumentativa, y esto no significa aislarse de la discusión queriendo decretar en solitario la validez de lo que se trate. Es más bien su forma

de pensamiento, ya constituido en parte dialógicamente, la que le exige reproducir por cuenta propia lo debatido y hallar soluciones y nuevas propuestas. Reprodúzcase por un instante un debate argumentativo. Éste no suele ser de carácter deductivo. Se aportan razones. ¿Cómo se hace esto? La persona necesita por un momento reproducir parte del debate que hasta ese instante se lleva. Usa para ello su escenario interno. Entonces especula *fuero interno*, siguiendo ciertas reglas lógicas y pragmáticas, las posibles propuestas y contrapropuestas. Esto sólo lo logra poniendo en acción su *ingenio*, pues no está dada la regla que permite llegar a la conclusión, salvo en las obvias inferencias deductivas, que a veces no son tan obvias. Aun suponiendo que el participante mantenga una actitud de sólo 'observador' del debate, siendo él sin embargo afectado, tiene que reproducir la línea esencial de las razones expuestas *fuero interno*, o sea, en el reducto de su espacio discursivo interno, para convencerse del peso y sensatez de lo acordado. «Convencerse», palabra clave en toda argumentación pública, es un acto «privado», no en el sentido del espacio protegido para la formación de la voluntad, sino en el sentido que reclama Habermas: el espacio protegido para la formación de un juicio: el posicionamiento intransferible y acto absolutamente privado de un «sí» o un «no». Pero a la vez, es un acto «público», en el sentido de que mi espacio privado es un sucedáneo del espacio de debate público que reproduce las razones y la dinámica empleadas en éste, y se mantiene conectado esencialmente con él en la dinámica externa de debate.

La diferencia esencial entre el espacio discursivo externo y el totalmente monológico es el *grado de fiabilidad* de la correctittud a que apunta una pretensión de validez normativa, no una diferencia en especie. El discurso, cuando se realiza en vistas de sus condiciones ideales, posee mayores posibilidades de encontrar mejores razones, de suministrar mejor información, nuevas rutas de solución, de ofrecer mayor motivación a aceptar razones ásperas, etc. Más allá de esto, la única diferencia esencial a favor del discurso fuero *externo* es la posibilidad de entender que estamos convenciéndonos de la *misma* norma, con sus necesarios matices, y con las *mismas* razones, lo que hace posible, y estrecha, nuestros lazos de convivencia, y esto no se logra con el diálogo interno. En otras palabras, la diferencia está en la posibilidad de la coordinación de la acción, no en los criterios de validez de la norma. Pero la fuente de propuestas en última instancia está en la pura *subjetividad* y, como hemos tratado de mostrar, las aguas de esta fuente no siempre logran ser manantial que forma transparentes lagunas de la mano del cause que representa el diálogo real, y entonces la intuición del genio debe aguardar. Por lo tanto, el *tipo de acción* para el Nivel 3 de la conciencia moral del trabajo de Kolhberg debe estar constituido por una acción que quizás podamos denominar sin miedo a paradojas «discursivo-monológica», de

tal modo que ninguna de estas categorías sea superior a la otra, y en la que ambas posean un espacio legítimo.

d) *Una clasificación de la ética cognitiva como no las presenta C. S. Nino*. No somos los únicos a los que incomoda la posición extremamente discursiva de Habermas. Expongamos, para más claridad y más elementos de crítica, la propuesta de Carlos Santiago Nino, registrada en su libro *La constitución del democracia deliberativa* (1997). Este autor expone una interesante clasificación de las distintas posibilidades que se abren a las éticas en cuanto a sus caracteres dialógicos o monológicos. Registra sólo seis posibilidades, a tres de las cuales denomina tesis ontológicas (o de cómo se «constituye» la 'verdad moral') y a las otras tres tesis epistemológicas (o de cómo se «conoce» la 'verdad moral'). Esta es una diferenciación cuya sutileza no parece tan necesaria, pues las tesis corren siempre paralelas dos a dos, y lo ontológico parece implicar lo epistemológico y viceversa, incluso se confunden, aunque no deja de ser una clasificación a muchos respectos iluminadora. Denota por O_1, O_2, y O_3 las tesis ontológicas, y E_1, E_2 y E_3 las epistemológicas.

He acá las *tesis ontológicas...*

> O_1: La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de cualquier individuo, en particular el presupuesto de acuerdo al cual un principio moral es válido si es aceptable para todas las personas que se encuentran bajos condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes.
>
> O_2: La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos.
>
> O_3: La verdad moral se constituye por el consenso que resulta de la práctica real de la discusión moral cuando se lleva a cabo de acuerdo con algunas restricciones procesales acerca de los argumentos que se esgriman. (Nino, 1997, p. 160)

He acá las *tesis epistemológicas...*

> E_1: El conocimiento de la verdad moral se alcanza sólo por medio de la reflexión individual. La discusión con otros es un elemento auxiliar útil de la reflexión individual pero, en definitiva, debemos actuar ineludiblemente de acuerdo con los resultados finales de esta última.
>
> E_2: La discusión y la decisión intersubjetivas constituyen el procedimiento más confiable para tener acceso a la verdad moral, pues el intercambio de ideas y la necesidad de ofrecer justificaciones frente a los otros no sólo incrementa el conocimiento que uno posee y detecta defectos en el razonamiento, sino que ayuda a satisfacer el requerimiento de atención imparcial a los intereses de todos los afectados. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que a través de la reflexión individual alguien pueda tener acceso al conocimiento de soluciones correctas, aunque debe admitirse que este método es mucho menos confiable que el colectivo, debido a la dificultad de permanecer fiel a la representación de los intereses de otros y ser imparcial.

> E_3: El método de discusión y decisión colectiva es la única forma de acceder a la verdad moral, ya que la reflexión monológica es siempre distorsionada por el sesgo del individuo en favor de su propio interés o el interés de la gente cercan a él debido condicionamiento contextual y a la dificultad insuperable de ponerse uno mismo en la situación del otro. Sólo el consenso real logrado después de un amplio debate con pocas exclusiones, manipulaciones y desigualdades es una guía confiable para tener acceso a los mandatos morales. (Nino, 1997, p. 161)

Las tesis O_1 y E_1 serían estrictamente monológicas, mientras que las tesis O_3 y E_3 serían estrictamente dialógicas. Además, tanto Kant como John Rawls serían genuinos representantes de las dos primeras tesis, O_1 y E_1, mientras que Habermas lo sería de las dos terceras tesis, O_3 y E_3.

En cuanto a Kant y Rawls, Nino señala extrañamente que no podrían avalar las tesis O_2 y E_2, y aún menos O_3 y E_3, pues a la propuesta de estos autores falta «... el aspecto de la práctica social del discurso moral.» (p. 162) Claramente, si por 'práctica social' se refiere a lo que se asegura en O_3, esto es, a «la práctica *real* de la discusión moral», ciertamente las propuestas de Kant y Rawls tienen carencias a este respecto. Sin embargo, es claro que estos autores siempre estuvieron abierto al debate ciudadano y a la publicidad de sus resultados monológicos; incluso, se puede argumentar que sus propuestas, aún siendo monológicas, tratan de incorporar una perspectiva social universalista, pues conciben al sujeto trascendental, en el caso de Kant, o a las partes en la posición original, en el caso de Rawls, provistos de una perspectiva universalista, posible a *cualquier* sujeto. Y este movimiento monológico en cierta medida también es imprescindible a la perspectiva dialógica. El sujeto en esta perspectiva, individualmente considerado, parte de idealizaciones, según nos enseña Habermas, y entre ellas asume que sus contrapartes poseen ciertas competencias lingüísticas. Por ejemplo, que todos pueden adherirse en lo fundamental a los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso, tan sólo sea intuitivamente. Es claro que la experiencia discursiva de Kant y Rawls les permitió suponer a estos autores que ciertas cualidades eran imprescindibles para reflexionar sobre la corrección de las normas, cualidades como las «... condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes.» (p. 161) Condiciones que, por cierto, también son presupuestos pragmático-trascendentales de todo discurso. La diferencia entre Kant-Rawls y Habermas a este respecto sólo estriba en que, mientras el sujeto en el discurso real tiene que evaluar experimentalmente si sus contrapartes se han ceñido a estos presupuestos para que pueda continuar el discurso, al sujeto trascendental o al sujeto en la posición original no le hace falta.

Sin embargo, hay algo de verdad en ese señalamiento de Nino sobre la carencia del aspecto de la práctica social en esos excelsos autores. Pues también es siempre posible debatir, y una que otra vez filosóficamente pertinente, sobre qué condiciones hemos de suponer, y por qué, en todo debate o en los sujetos pensantes y con capacidad lingüística, esto es, sobre si las condiciones trascendentales o las condiciones de la posición original o, en fin, las condiciones pragmático-trascendentales del discurso son las correctas.

Además, las posiciones monológicas tienen importantes desventajas comparadas con las dialógicas. Pues en éstas...

> [Se incrementa]... el conocimiento y la detección de errores del razonamiento gracias al intercambio de ideas. Las posibilidades de lograr la imparcialidad también aumenta. Si partimos de la hipótesis de que nadie conoce mejor los intereses de una persona que la persona misma, entonces la imparcialidad sólo se asegura a través de la participación de aquellos involucrados en el proceso democrático de discusión y decisión. (p. 164)

Sin embargo, sobre la posición discursiva extrema de Habermas también pesan algunas objeciones...

> Del mismo modo que E_1 conduce a un elitismo moral, E_3 parece conducir a un populismo moral ya que ésta apoya la posición de que una solución respaldada por todos o por la mayoría es automáticamente correcta. Es obvio que la mayoría a veces apoya posiciones muy equivocadas. (p. 165)

Pero esta conclusión también resulta extraña toda vez que un populismo moral parece más probable en el caso de que las condiciones pragmático-trascendentales del discurso no hayan sido satisfechas suficientemente, o en el caso de que se tomen por definitivos resultados que requieren seguir siendo debatidos. Y ambos casos son claramente rechazados por Habermas. En efecto, en *Verdad y Justificación* (2007) da a entender que la formulación de O_2 se ajusta más a su propuesta, pues la cuestión no es la aceptación de los resultados más bien fácticos cuando se dirimen los conflictos en discursos reales, sino que sólo el discurso así escenificado es el único capaz de coadyuvar, y sólo mientras lo logre, el cumplimiento de la idea regulativa de los presupuestos idealizadores de libertad, ecuanimidad y no-coacción externa ni interna, esto es, cumplir con grado suficiente los presupuestos trascendentales...

> La reserva falibilista que se apoya en la idealización del procedimiento deja sin objeto la alternativa con la que me confronta C. S. Nino en *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, 1996, p. 113: el discurso racional puede destacarse como el «único» —y no sólo como el «más prometedor» o el más «fiable»— acceso a las convicciones morales, sin necesidad de tener que elevar el acuerdo fáctico al que en cada caso se llegue a criterio de verdad o de corrección de los juicios morales. Cuando se la hace depender de un procedimiento ideal, la «aceptabilidad racional», interpretada de modo intersubjetivista, no coincide con la aceptancia intersubjetiva lograda. (p. 285)

Más importante es quizás la objeción siguiente...

> Si fuera imposible encontrar el conocimiento moral por la reflexión individual, Rawls no podría hacer ninguna contribución a la discusión colectiva. Además, nadie puede pedir que el resultado de una discusión colectiva sea revisado si ese resultado fuera el único presupuesto disponible de la verdad moral. (Nino, 1997, p. 165)

Claro que nuevamente Habermas podría replicar que los aportes individuales pueden hacerse en diferentes momentos y escenarios, que no requieren ser hechos todos en la discusión real misma, pues pueden irse elaborando de manera sustitutoria en el «discurso» a fuero interno que representa el pensamiento reflexivo, aunque al final tendrán que ser puestos en debate público para *probar* su validez. Pero a este «probar» Nino parece darle el siguiente matiz no estrictamente discursivo a fuero externo: «... el procedimiento de discusión y decisión colectiva constituido por el discurso moral... es el método *más confiable* de aproximación a la verdad moral.» (p. 165) Esto es, la diferencia entre los métodos es de grados de fiabilidad, no de especies de discursos. Y ahí está la razón de peso por la cual Nino puede formular O_2 y E_2 (aunque más exactamente sólo E_2) superando las propuestas de sus contrincantes. Por ello agrega inmediatamente a la cita anterior lo siguiente...

> Sin embargo, no es el único. Es posible, aunque generalmente improbable, que a través de la reflexión individual una persona pueda representarse a sí misma adecuadamente los conflictos de intereses y pueda llegar a una conclusión correcta e imparcial. Esta posibilidad explica la contribución que cada persona puede hacer a la discusión y por qué un individuo puede legítimamente pedir que la discusión sea reabierta. (*Ibídem*)

Pero entonces Nino aceptaría que el «pensamiento», sustitutorio del discurso real, podría tener exactamente las mismas cualidades lógico-semánticas que tiene la estructura discursiva del debate a fuero externo. Lo cual debería haberle hecho formular O_2 de forma que recogiera ese aspecto y fuese realmente paralela con su contraparte epistemológica E_2. Quizás dándole esta forma...

> O_2: La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos *o, en su caso, de forma sustitutoria a fuero interno,* dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos.

Habermas, sin embargo, tiene buenas razones para seguir pensando que su posición radicalmente discursiva es la correcta, y podría demostrar con facilidad que *esta* reformulación de O_2 es errónea, pues, cuando se trata de «lograr cooperación y evitar conflictos» racionalmente, no se puede sino contar con el concurso discursivo de las partes, pues, las razones que han de ser convincentes para todos, y que sustentan una misma norma para todos, sólo

pueden llegar a ser razones —y norma— para todos, esto es, las *mismas* razones y la *misma* norma, en la media en que sean el resultado de un debate público. Pero Habermas va más allá, como se aprecia en nuestras citas: el discurso no es sólo la vía para hacer pública una norma y las razones sustentadoras sino el «único» medio capaz de ofrecer validez a las mismas. En *Verdad y Justificación* (2007), en medio de una discusión sobre diferencias entre el discurso dirigido a comprobar la verdad de un acto de habla aseverativa y aquel que se dirige a la comprobación de la correctitud de una acto de habla regulativa, ofrece esta interesante razón...

> ... la validez de los juicios morales *se mide* por la *naturaleza inclusiva* del acuerdo normativo al que llegan las partes en conflicto. En la medada en la que en las controversias morales nos guiamos también por el objetivo de una «única respuesta correcta», suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria todas las pretensiones y todas las personas. (p. 287)

Aunque comparte con el mundo objetivo la «identidad», el mundo social se diferencia de aquel otro en que está a nuestra «disposición», en el sentido de que no es un mundo accesible o que esté «allí», por así decir, pues esto es lo propio del mundo objetivo, sino un mundo «construido» entre todos los que participan en el diálogo, en otras palabras, nunca puede ser el resultado de un pensamiento aislado sino sólo del concurso y esfuerzo conjunto de los que participan en diálogos e intentan ponerse de acuerdo sobre cómo coordinar legítimamente sus relaciones interpersonales. A esto empuja la perspectiva *universalista* de la resolución de los problemas morales, pues ésta justo consiste en la progresiva inclusión de todas las perspectivas que hacen sus aportes a la revisión conjunta de las normas sugeridas y eventualmente consensuadas. Del mundo objetivo presuponemos que está «allí», del mundo social que lo «construimos». En todo caso, el equivalente a este «estar allí» del mundo objetivo, en el sentido funcional de imponer restricciones a nuestras perspectivas en la discusión, lo constituiría «...el punto de referencia de un mundo social idealmente esbozado de relaciones interpersonales legítimamente reguladas...» (p. 288) o, también, «... el proyecto de un universo de autolegislación de personas libres e iguales... » (*Ibídem*). Lo análogo a los «hechos» en el mundo de las normas es la aptitud de éstas de merecer reconocimiento...

> Al sentido ontológico de la «existencia» de estados de cosas le corresponde, en la vertiente deontológica, la aptitud de las normas para «ser dignas de reconocimiento». (p. 295)

Resulta claro que establecer un mundo compartido, un juego de lenguaje de características propias, es imposible sin el concurso de los que han de compartir ese mundo. Y en este sentido la monologicidad de la razón es inoperante. Pero aun en este caso cabría preguntar si la «validez», por eso, tiene que ser un hecho intersubjetivo estricto, pues aún podríamos pensar que la

intersubjetividad de la revisión y validación de normas no busca exactamente tal revisión en función de su validación sino sólo su «publicidad». Y en este sentido, la propuesta alternativa de Nino seguiría estando de pie, aunque este autor sólo intuye el problema sin explicitarlo suficientemente.

Adelantándonos a lo que expondremos en el apartado siguiente, veamos cómo ha procedido Kant, ejemplo de actitud monológica. De los cuatro ejemplos bien conocidos de aplicación del Imperativo Categórico (Kant, 1996) tomemos el último: el deber meritorio de benevolencia...

> Una cuarta persona a quien le van bien las cosas ve a otros luchando contra grandes dificultades. Podría ayudares, pero piensa: ¿a mí que me importa? ¡Que cada uno sea lo feliz que el cielo le conceda o él mismo quiera hacerse; nada voy a quietarle, y ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza podría muy bien subsistir la raza humana, y sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, poniéndolas por las nubes e incluso ejerciéndolas en ocasiones, pero también engañando en cuanto se tiene la oportunidad, traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo de varias maneras. Pero bien, sea como fuere, aun cuando sea posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza. (p. 95)

Analicemos primero, desde los puntos de vista lógico y semántico esta argumentación que Kant ha evaluado a *fuero interno* y luego expuesto al mundo como una posible *argumentación,* o *conjunto estructurado de razones,* que *valida* el imperativo de la benevolencia. Su *estructura lógica* es relativamente sencilla. Se quiere demostrar que la máxima ―a cuya negación universalizada denominaremos «teorema moral» por analogía con la técnica deductiva lógico-matemática― «no ayudaré a mi prójimo en las dificultades» no puede ser un imperativo o regla moral universal. Los presupuestos más evidentes para la demostración son: el Imperativo Categórico formal como principio puente ―que bien podría denominarse regla de inferencia― y la debilidad corporal y antropológico-existencial humana ―que bien podrían formar parte de los postulados axiomáticos―. Kant, entonces, procede por *reducción al absurdo* y nos asegura que: «una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma [reducción al absurdo], ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás [según uno de los postulados], y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza [conclusión absurda]». Luego, de acuerdo al principio puente o Imperativo Categórico, no *podría querer* algo y a la vez no quererlo pues esto contradiría

cualquier decisión de la voluntad. Ciertamente se han usado criterios semánticos sin los cuales la demostración se imposibilita. Apuntemos de pasada las relaciones semánticas entre el concepto de voluntad y de querer, las relaciones entre el significado de una máxima y le significado de ley, las consecuencias semánticas (y lógicas) del término «poder» en la fórmula «poder querer», etc.

Se podrían elevar varias críticas a esta demostración (imposible de ser presentada, dicho sea de paso, en forma de estructura lógica estricta, 'matemática' por así decir, dada la textura semántica abierta de sus términos). Por ejemplo, con esas argumentaciones Kant demuestra, en todo caso, que la máxima en cuestión no es universalizable, pero no por eso inmoral. Otra crítica es que, contrario a sus mejores intenciones morales, una persona que así razonase no delata sino un egoísmo latente: el de su propio resguardo físico y emotivo-existencial. Quizás justo por esto, Kant ofrece más adelante en el mismo texto una mejor versión en la que aflora un elemento importante no explícito en esta demostración pues el principio puente no lo contemplaba claramente: el que las personas son un *fin en sí mismo* para cualquiera de nosotros. Y entonces agrega...

> Es bien cierto que podría mantenerse la humanidad aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerle nada, pero es una concordancia meramente negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí el que nadie se esfuerce en lo que pueda fomentar los fines ajenos. En efecto, siendo el sujeto un fin en sí mismo, sus fines deben ser, en la medida de lo posible, también míos, si es que aquella representación ha de ejercer sobre mí todo su efecto. (p. 106)

En otras palabras, el Imperativo Categórico reformulado de tal manera que exija la relación con la humanidad en todos nosotros como un fin en sí excluiría la interpretación egoísta extraíble de la primera argumentación, pues no se trata de «mí» sino del respeto y fomento de «la humanidad en nosotros». Pero esta nueva propuesta montada sobre la anterior solventando sus defectos, constituiría, como así lo fuera la primera, una argumentación posible a fuero interno, y su validez consistiría en, al igual que la de la primera, el conjunto estructurado de razones y relaciones semánticas.

Aún podríamos seguir mejorando la argumentación kantiana, incluso intentar deshacerla toda, pero hemos de suponer que el que intenta llegar a una solución moral racionalmente aceptable en algún momento podrá percibir el arribo a buenas razones, o al menos suficientemente aceptables, para sustentar la universalidad de las normas. Y ese momento puede venir avizorado en solitario, queremos decir, alguien podría ofrecer un conjunto estructurado de razones de la que sólo nos resta examinarlas recorriendo su argumentación y aceptarla como buenas. Pero, y este es el punto, de esta misma aceptación no ha dependido la validez, sino del

conjunto estructurado de razones, y lo que ha permitido esa revisión es el *acceso* a un mundo compartido, ya construido mientras tanto en fuero interno por quienes han elevado las propuestas racionalmente pensadas. Por lo que, habría de aceptarse, la revisión conjunta no es siempre *fuente* de validez sino más exactamente *aseguramiento* o *fiabilidad* de la misma, contario a lo que explícitamente asegura Habermas: «... el discurso racional puede destacarse como el «único» —y no sólo como el «más prometedor» o el «más fiable»— acceso a las convicciones morales...» (Habermas, 2007, p. 285).

Si, como piensa Wittgenstein, no existe un lenguaje privado, ello no significa adicionalmente que la validez sólo pueda establecerse discursivamente, significa primariamente que siempre será posible acceder a lo ya construido por otros, aunque por lo pronto sólo haya sido a fuero interno, porque, ciertamente, la socialización vía mecanismos lingüísticos, sobre todo los presupuestos pragmáticos, tienden a constituir nuestro pensamiento —sin constituirlo en su totalidad— a similitud de la dinámica social de comunicación que se da fuero externo. Y mientas se mantenga la misma matriz de acuerdo simbólico, el trabajo en solitario marchará prósperamente. Sucederá como ocurre en la ciencia en su etapa de investigación normal, como lo describe Tomás Kuhn (2004): los investigadores asoman nuevos resultados sin salirse del paradigma (o simbolismo) acordado consciente o inconscientemente y establecido en ese período histórico. En las épocas de revoluciones científicas el paradigma cambia. Acá, ciertamente, es necesario el encuentro discursivo para *diseminar* el nuevo paradigma en construcción, encuentro del que no podemos negar que también *construye*. Aunque esta construcción es más la contribución, por decir así, de pequeños trozos de mundo construidos a fuero interno por diferentes contribuyentes (científicos, aunque también vale incluir filósofos, artistas, etc.) a partir de las ruinas del viejo paradigma y con la creatividad y sensibilidad que sólo brota de sus *subjetividades*. Estos trozos enganchan unos con otros a través de críticas y análisis de sus posibilidades lógico-semánticas que bien pueden darse fuero externo, pero imposible de proceder si no se dan fuero interno —al menos en épocas más evolucionadas del desarrollo cognitivo y verbal humano—, reflexionando con calma y sensatez, para poner en palabras las nuevas intuiciones que nacen de esas subjetividades. En todo este proceso, el *único criterio de validez*, si aún puede llamarse así, que ofrece estrictamente el discurso, es un criterio para confirmar la intersubjetividad de las emisiones lingüísticas, no para establecer que en sí misma ellas sean válidas (pero que aún mantiene rasgos que nacen más bien de la pura subjetividad lo confirma el parecer de Kant cuando despachaba el asunto sin mayores complicaciones de forma apriorística al hablar de sentido externo e interno), confirmación y validez que Habermas tiende a identificar.

Esto es lo que está en juego sobre todo en los momentos de cambios de paradigmas, aunque también, como parece pensar Habermas, en toda fundamentación de normas, pues estas fundamentaciones continuamente ensanchan o modifican nuestras perspectivas, nuestro mundo legítimamente regulado.

Así, pues, o bien la afirmación: «... el discurso racional puede destacarse como el «único» acceso a las convicciones morales...» refrenda la verdad de una mera tautología toda vez que al contenido semántico de «convicciones morales» pertenece ya la nota intersubjetivista de ser convencido por, o convencer a, *otros;* o bien Habermas no puede desconocer la posibilidad de auto-convencernos, lo cual implicaría que su afirmación es falsa.

Podríamos agregar, como suficientemente hemos ya apuntado en los apartados anteriores, que la actitud monológica no termina acá. Aún se requieren otros aspectos de la subjetividad para dar cabida a la validez de una pretensión de validez: no existe validez sin la comprensión de la *fuerza* de un argumento, y esto no es algo que se aprenda mecánicamente, sin más, sino una especie de buen tino individual, y que se ha manifestado desarrollable, muy bien repartido por medio de la adquisición de las competencias lingüísticas, y que hemos desarrollado como especie. Si Kant nos ha puesto en el camino correcto de una explicitación de nuestras mejores intuiciones morales se debe en buena parte al *genio* de Kant, a su creatividad y a su sensibilidad argumentativa, a la captación sensata de los mejores presupuestos, principios formales, etc. Y que así lo apreciemos nosotros se debe a nuestra subjetividad y sensibilidad compartida, a nuestro genio compartido. Esto dos elementos, la estructuración de las razones como criterio de validez y la subjetividad compartida, parecen poseer un puesto minusválido en la propuesta de Habermas.

Finalmente, la ética discursiva desconocería un aspecto importante: la cualidad «potencialmente racional» de los valores (culturales o individuales) no universalizables desde el diálogo. Si, como Habermas asegura, los valores que no vienen respaldados por normas morales consensuadas ―si no todos― son siempre contingentes, entonces no hay posibilidad de que alguien *intuya* algún valor *racional,* que aún no haya podido hacer claro en la discusión, y que quizás no pueda hacerlo. En sí mismo todo valor, aunque aporte estabilidad a la identidad de una persona, incluso a todo un pueblo, será siempre al parecer, para la ética discursiva, irracional, salvo quizás una racionalidad puramente funcional. No se puede hablar en ellos como «valor en sí mismos». Pero, como apunta Putnam, con el valor de la existencia de una pluralidad cultural no parece este el caso (Putnam y Habermas, 2008) ―aunque éste es un valor cada vez más

claramente comprendido y protegido por normas—. La posición de la ética discursiva respecto a estos posibles valores aún no consensuados ni recogidos en normas, debería ser quizás más sensatamente la de no pronunciarse, al menos hasta que hayan podido ser debatidos y consensuados en el espacio público, no la de proscribirlos *a priori*. Pero parece que esta postura también le sería incómoda mientras no proscribirlos signifique la posibilidad abierta de su racionalidad sin debate, lo cual atentaría con la posición radical discursiva. Nada que no nazca del consenso es racional en sentido moral: esa es la máxima. Claro que hay un punto a favor: la eliminación del fanatismo o de los iluminados absolutistas. Pero este tipo de actitudes sólo es dañino justo cuando desconoce nuestras mejores intuiciones sobre el valor de los demás como nuestros iguales y merecedores de nuestro respeto y auxilio. Y en todo caso, desconoce el valor supremo, el único que nos coloca por encima de la instrumentalización de toda vida humana: el sentido de humidad; valor por cierto, *intuido* por antiguos personajes (Cristo, Buda Gautama y hasta los Estoicos) más que refrendado por el debate público en épocas en que sería algo inútil llevarlo a cabo.

Nos hemos detenido en estas argumentaciones y categorizaciones ilustrativas e innovadoras de C. S. Nino, por ser un intento para ubicar a estos autores —Kant, Rawls, Apel y Habermas— en una clara clasificación que toma como hilo conductor la monologicidad y discursividad de las éticas cognitivas. Y, como nosotros, trata de hacer más plausible una posición intermedia, aunque en nuestro caso lo hemos hecho, hasta ahora, con fines de reinterpretación de la teoría de Kohlberg. Profundizaremos un poco más, siguiendo a Albrecht Wellmer, las posibilidades que podría abrir esta reinterpretación de la ética.

III.(b) De las ideas críticas de Wellmer expuestas en su texto *Ética y Diálogo* (1994) nos interesan, claro está, las que encajan en nuestro debate crítico, pero que además favorecen nuestra dirección, a pesar del propio Wellmer. Este autor no cree que la ética discursiva haya alcanzado el objetivo de «superar», a través de la innovadora pragmática universal, los escollos de la ética kantiana (p. 37). Sin embargo, es partidario de esa propuesta ética aunque en una nueva versión, de corte falibilista y de fundamentación débil y pluridimensional...

> Como alternativa a la interpretación *teórico-consensual* de una ética universalista del diálogo, en la que resuenan los ecos del «reino delos fines» de Kant, quisiera proponer una interpretación *falibilista;* y en lugar de una pretensión de fundamentación *fuerte* y *unidimensional*, me gustaría sugerir una pretensión que fuera *débil* y *pluridimensional.* (p. 39)

En particular nos interesa resaltar que Wellmer considera «... justificada la crítica al rigorismo monológico-formalista de la ética kantiana, así como el intento de trascender el formalismo rígido de dicha ética mediante una ampliación dialógica de la misma.» (p. 40)

Nuestra tesis es la siguiente: tanto Wellmer como los autores iniciadores de la propuesta discursiva de la ética, Apel y Habermas, atribuyen erróneamente al mecanismo «pragmático», cuya especificidad funcional consiste en la posibilitación y coordinación de las acciones lingüísticas en un espacio público discursivo, el papel que sólo corresponde a las estructuras lógico-semánticas que han de poseer las razones en sentido propio: ser criterio de la validez. Si usamos el lenguaje de Habermas (1996) podríamos afirmar que estos autores se dejan llevar por esta errónea atribución porque tienden a desdibujar la función de las esferas de presupuestos pragmático-trascendentales del discurso ampliando inadvertidamente las funciones de las esferas *retórica de los procesos* y la esfera *dialéctica de los procedimientos* a funciones que sólo le son propias a la esfera *lógico-semántica de los productos*, esfera internamente relacionada con la estructura lógico-semántica de lo que a la postre *valida* la aserción necesitada de validez: el conjunto estructurado de razones.

Una imagen: es como si en la ciencia física, partiendo de que la realidad en sí misma es un asunto de fuerzas que posibilitan el movimiento y no de conceptos matemáticos que lo esquematizan y estructuran lógicamente, intentáramos ampliar las reglas de la dinámica y desdibujar la capacidad explicativa de los conceptos puramente matemáticos de la cinemática. Una mejor analogía: manos que recogen y disponen piezas de un rompecabezas para armarlo. Podemos pensar en reglas para recogerlas, estrategias para ordenarlas, etc. Pero las piezas mismas poseen la estructura, no necesariamente única, que permiten hacer real, por así decir, la silueta en ellas contenida. O, digámoslo en nuestro lenguaje, las piezas poseen la «estructura lógica» que posibilitan la «verdad» o realidad de la silueta. Aunque altamente idealizado, podríamos imaginar que lanzamos las piezas todas al aire y que caen a la superficie plana armadas como corresponden, lo que mostraría que es en la estructura de las piezas donde está la posibilidad de la silueta, no en el mecanismo *externo* que posibilita la actividad armadora (por supuesto, no pensamos en el idealismo extremo que sostiene la imposibilidad de todo orden no debido al sujeto). Esto no es ilusorio si pensamos que encontramos en la naturaleza misma, como dado por un arquitecto inteligente, formas altamente complejas y que simplemente imitamos para dar forma a nuestras invenciones. Así, la única forma de hacer ver sensatamente la validez de una aseveración sería *poniendo* ante nuestros ojos, o en nuestra íntima y sana intuición, *«una» estructura inferencial de las razones que demuestran su validez*. Y ese «poner» no es más que la

condición pragmática por la que, debido a la criatura que somos, es menester sin embargo pasar. Esto último también es claro: para el ser humano, y así incluso lo pensamos de la naturaleza, no parece posible estructurarse una deducción sin un mecanismo posibilitador *externo*. Y dado que no es posible su ausencia, entonces es necesario. Pero lo que aseguramos es que no es necesariamente único ni debe confundirse con lo que en realidad constituye la demostración: la estructura lógico-semántica de las razones.

En el caso de nuestros autores, el mecanismo pragmático pertenece a la dimensión *dinámica* de la demostración, esto es, a los principios encargados de posibilitar la *acción* lingüística que se dirige al entendimiento, mecanismo con el cual los agentes lingüísticos también coordinan sus acciones dirigidas a entenderse mutuamente *en el interior* mismo del discurso, en vistas de la validez de las normas consensuadas. Estas normas de acción ya consensuadas pueden ser a su vez, o bien normas que se incorporan al discurso mismo y lo coordinan también (por ejemplo, el caso de normas sobre restricciones temáticas), o bien normas que coordinan las acciones externas. Y como para el ser humano no es posible presentar una demostración sin un mecanismo dinamizador que además, como el de nuestros autores, se muestra único, esto les permite sostener que es imposible concluir la validez de las aserciones en actitud *monológica:* la validez es también un asunto ineludiblemente *pragmático*.

La teoría de estos filósofos enraíza en ideas de origen wittgensteiniano sobre la imposibilidad de seguir una regla que no sea de carácter público o, también, en la imposibilidad de que exista un lenguaje de carácter privado. Daremos por buenas estas ideas, pero a pesar de ello lo que sostienen nuestros tres autores no es completamente cierto. Wellmer nota expresamente la diferencia y, en lo fundamental, atiende al problema, pero está tan convencido de la «dialogicidad» ineludible de todo examen de pretensiones de validez que no se le ocurre detenerse en ello y examinar las posibles consecuencias que se abren en otras direcciones.

He acá el argumento fundamental en base al cual sostener la inevitabilidad de la dialogicidad, o de la estructura dialógica de toda validez...

> ... al producir consensos nos aseguramos colectivamente de que consideramos (cada uno de «nosotros» considera) las cosas desde un punto de vista público, general; nos cercioramos, en otras palabras, de que nuestro juicio no está siendo distorsionado por elementos idiosincráticos, inhibidores, emociones, *wishful thinking*, falta de juicio, etc. *así como* de que nuestras creencias o razones podrían resistir incluso la prueba de un nuevo discurso, con tal de que los interlocutores fueran bienintencionados y dispusieran del suficiente buen tino. Por medio del consenso nos cercioramos de que no hemos abandonado aún el suelo de un mundo o una lengua comunes, o de que, en caso de haberlo hecho —lo cual es frecuente en ciencia y filosofía—, hemos tenido para ello razones relacionadas con el logro de una nueva y mejor plataforma común. (p. 98)

Ciertamente, necesitamos la presencia efectiva de voluntades y autoconciencias que se opongan a las nuestras para reconocernos a nosotros mismos y a los demás, necesitamos el encuentro intersubjetivo para descubrir la realidad, tanto interna como externa, para salir del solipsismo o egocentrismo inicial de toda conducta psicológica. Claro que a Kant sólo le basta con postular un sentido interno y otro externo para sortear el problema, pero esta solución propia de una filosofía de la conciencia de corte apriorístico tiene al menos la virtud de separar conceptos distintos con mayor claridad: una cosa es el mecanismo intersubjetivo de acceso a, en el caso de la interpretación intersubjetivista, o el sentido apriorístico de presencia de, en el caso de Kant, la realidad, y otra distinta, reiteramos, la estructura lógico-semántica de validación de las aserciones sobre la misma, sea esta realidad el mundo moral, el mundo físico o nuestra subjetividad. Pero el intersubjetivismo lingüístico pretende hacer de este mecanismo, imprescindible para el acceso a la realidad o para la coordinación de las acciones, un criterio más de validez.

Kant conocía dos tipos de *acciones:* acciones internas y acciones externas (1994). Las primeras parecen ser de dos tipos, las debidas a una mezcla inescrutable de voluntad y razón (la razón práctica), en el caso de la filosofía práctica, y las debidas al entendimiento, en el caso de la filosofía especulativa; aunque usa preferentemente la terminología «acción interna» para hablar de las del primer tipo. El giro lingüístico intersubjetivista de Apel y Habermas, propio de la etapa potsmetafísica, tiende a pasar por alto las problemáticas acciones internas, y se detiene ya en las acciones externas, unas lingüísticas y otras no. Pero aún se conservan semejanzas. Lo que para el giro lingüístico son las condiciones pragmáticas para las determinaciones de la validez de las aserciones, para la filosofía de la conciencia es el entendimiento mismo en tanto actor espontáneo que pone en marcha las categorías *a priori* inscritas en él para producir conocimiento, o la razón práctica para producir normas válidas. Para no ser dualista a este respecto, Kant simplemente hablaba de «entendimiento» para hablar del conjunto de categorías, o de «razón práctica» para hablar de los imperativos apriorísticos, de manera que las categorías serían al entendimiento lo que los imperativos formales a la voluntad (o razón práctica). Visto así, las intuiciones especulativas de Wittgenstein en torno al lenguaje están en consonancia con las intuiciones «pragmáticas» de Kant: hay una íntima y quizás ineludible relación en el caso de Kant entre, por un lado, la *acción* del intelecto y las categorías a él asociadas o, por otro, las *acciones* de la razón práctica y los imperativos formales a ella asociada, y una íntima relación entre *hacer una cosa* con el lenguaje (para usar la terminología de J. L. Austin) o, para

«acercarnos» a Wittgenstein, las entidades que llamamos juegos de lenguaje, y las reglas (siempre públicas) que éste sigue, y que pueden ser o no constitutivas del lenguaje mismo.

Esto apunta en la dirección de la inevitabilidad de la pragmática, sea ésta entendida exclusivamente en un sentido externo y lingüístico, como en Apel y Habermas, sea ésta entendida en el sentido interno de un intelecto o una voluntad actuantes, como en Kant, según nuestra interpretación. También queremos apuntar con esto en la dirección de la diferenciación de la función *validadora* de las reglas lógico-semánticas del mismo intelecto o la misma razón práctica, de la función *pragmática* de estos entes de conciencia, que a pesar de ser tan estrecha, más que en el caso del giro lingüístico, Kant no desdibujó. Y finalmente queremos apuntar, con estas explicaciones y referencias a Kant, a la posibilidad de un uso puramente interno, monológico, de las estructuras lógico-semánticas, pues se trata de la *validez* y no del uso puramente pragmático que las posibilita. ¿Cómo explicar el razonamiento de un bebé de menos de seis meses, aún sin la debida competencia lingüística, que gateando se acerca a un objeto que rueda con la esperanza de encontrar a la persona siempre asociada con ese movimiento del objeto? Ciertamente se trata de un razonamiento puramente práctico, en el sentido de que el niño no es consciente de la conclusión a la que llega como de una pretensión de validez. Este salto lo proporcionará la adquisición del lenguaje. Pero esta adquisición no parece dejar eliminada la «pragmática monológica de la conciencia», que ya Kant intuitivamente reconocía, sino antes bien la redimensiona. Ahora el razonamiento a fuero interno puede reproducir la dinámica pragmática aprendida con el lenguaje, consistente en reconocer que nuestras aspiraciones prácticas son conclusiones con el carácter de pretensiones de validez dirigidas a otros actores lingüísticos internalizados en nuestra conciencia. Distinto a lo que parece más bien suceder en razonamientos cortos y habituales, que no necesitan demasiada elaboración, en los que accedemos a las conclusiones de forma directa y sin ser particularmente conscientes de su proceso. En estos casos, la conciencia parece seguir la ruta algorítmica y automática de patrones directos de procesos de formación de cadenas deductivas sin pasar por la respuesta crítica de un oponente internalizado.

En todo caso, asegurar que a fuero interno razonemos más claramente reproduciendo el debate real dialéctico que siguiendo procesos automáticos directos es también especulativo. Algunos trabajos psicológicos parecen apuntar a ambos procesos: los más conscientes son altamente reflexivos y sus patrones más dialécticos, los menos consientes y habituales, que generalmente generan importantes sesgos incluso en personas dedicadas a áreas de trabajo técnicas y altamente especializadas, son automáticos y directos (Kahneman, 2011).

Ahora bien, decíamos inicialmente que Wellmer es consciente del problema. En efecto, este agudo autor hace algunas diferenciaciones muy ilustrativas. Nos interesa la siguiente: la diferencia entre la racionalidad de un consenso y la «verdad» de la aseveración o de la norma que está en debate...

> ... la verdad no *se sigue* aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que ya debo estar convencido *antes* de poder hablar de la racionalidad del consenso. Pero, en principio, siempre cabe la posibilidad de que tales razones se revelen *con posterioridad* como insuficientes. Y de ocurrir así, ello no podría *significar lo mismo* que el descubrimiento de que un consenso anterior no era *racional* en el sentido de no estar dadas las condiciones de simetría y liberalidad propias de la situación de habla. (Wellmer, 1994, p. 96)

La argumentación de Wellmer es clara. De la falsedad de una aseveración o de la incorrectiud de una norma, no se sigue la irracionalidad del proceso consensual. Lo que equivale a decir, por un simple argumento contrarrecíproco (contraposición lógica), que de la racionalidad de ese proceso no se sigue automáticamente la verdad de una aseveración o la correctitud de una norma (p. 97). La racionalidad no implica la verdad. Y, si es así, ¿qué función cumple entonces la racionalidad?

Habermas quería superar la propuesta unilateralmente lógico-semántica de Stephen Toulmin incorporando a su descripción de la fundamentación de enunciados las esferas pragmáticas *retórica* y *dialéctica* con anterioridad mencionadas, como nos recuerda L. M. Barreto (1993). Y, en efecto, lo que percibe Habermas es que el paso a las conclusiones no parece ser suficiente sin el proceso pragmático de producción de argumentos. Pero esto puede verse así debido, en lo fundamental, a tres razones ya expuestas acá y que recogemos nuevamente: *(a)* Se muestra imposible para el razonamiento humano separar ambas dimensiones (las dos caras de Jano de la actividad racional: una pragmática y otra lógica), *(b)* es imposible deslastrarse de «elementos idiosincráticos, inhibidores, emociones, *wishful thinking*, falta de juicio, etc.» si no se someten a revisión pública nuestras razones y, *(c)* debemos cerciorarnos de que «no hemos abandonado aún el suelo de un mundo o una lengua comunes»; como asegura Habermas, nuestros intereses vienen interpretados a la luz de valores culturales, y éstos nunca son del dominio exclusivo de una sola persona sino de los miembros de una tradición (Habermas, 1996, p. 88), por lo que la interpretación de intereses está también sujeta a una evaluación intersubjetiva.

Pero las tres razones se pueden debilitar. Respecto a *(a)*, si por «pragmática» se está entendiendo las condiciones pragmático-trascendentales de todo discurso (y, más exactamente,

sólo las dimensiones retórica y dialéctica), entonces, en el caso de los razonamientos cortos, rápidos y habituales no está claro que sea así y ni siquiera en todo el trayecto de los más conscientes y reflexivamente dialécticos. Respecto a *(b)*, si bien es cierto que estos elementos idiosincráticos, inhibidores etc. están usualmente presentes en el sujeto pensante, no siempre están presentes en él; antes bien, esos elementos pudieran ser parte de «formas de entendimiento» o de las «formas de la intersubjetividad del entendimiento posible», en el sentido habermasiano de estas frases (Habermas, 1999, pp. 264 y ss., Tomo II), que entorpecen la discusión y, al contrario, podrían ser los individuos, o al menos algunos más sobresalientes y de mejores intuiciones, los que traten de salirle al paso a una situación sociocultural compartida y generalizada de la que estos pocos intuyen algo incorrecto, aunque no pudieran ponerlo aún en palabras y hacerlo ver a sus pares. Esta posibilidad es perfectamente posible dentro del marco teórico habermasiano de la evolución social, pues esta teoría...

> ... prescribiría un vínculo sistemático entre los procesos ontogenéticos de aprendizaje y los avances sociales evolutivos, sugiriendo que las capacidades de las sociedades pueden mejorarse cuando, ante un problema especial, se recurre a capacidades de aprendizaje individuales excedentes, las cuales son institucionalizadas. (Barreto, p. 32)

Y cómo no suponer que estas cualidades excedentes comienzan con unos pocos individuos y luego se van generalizando. Estos individuos han dado un salto evolutivo antes que la mayoría de sus congéneres. Es de suponer entonces que se hallen en una situación incómoda en la que la usual tendencia de resistencia al cambio tienda a serles sentirse excluidos, o en efecto los excluya, en una situación decimos, en la que, en un primer momento, no se puedan hacer entender, tanto porque sus congéneres no logran entenderles como por el hecho de que estos individuos privilegiados no poseen aún los recursos lingüísticos suficientes para poner en palabras lo que en principio intuyen. Esto debió pasar en un estadio intermedio de transición presente en el salto que va de la conciencia moral convencional hacia la etapa postconvencional en el caso de las intuiciones cristianas menos dogmatizadas.

Respecto a *(c)* habría que señalar que, vistas las cosas con más cuidado, la dirección de esta crítica es la de la exigencia de un escenario de coordinación de la acción y no la del uso de las estructuras lógico-semánticas que demuestran la validez de determinadas resoluciones. Si nuestros intereses vienen determinados también por valoraciones culturalmente compartidas, las resoluciones a las que lleguemos reproduciendo la dialéctica del discurso externo fuero interno deben ser compartidas para que los otros puedan por sí mismos llegar a las *mismas* conclusiones y sea exitosa la coordinación de la acción, esto es, precisamos que las resoluciones internas

supongan la misma información, se llegue a los mismos resultados y sean comunicados. Pero Habermas piensa acá sólo en la necesidad de acudir a los otros en un escenario discursivo porque por esencia no podemos llegar por nosotros mismos a la verdad o correctitud de las resoluciones. Claramente está pensando en lo que ya hemos tratado de dar mejor cause con nuestras críticas en *(b)*. Pero este giro no hace sino hipostasiar la percepción de una realidad personal más bien contingente, como hemos tratado de precisar en ese inciso, aunque muy generalizada y extendida.

Si se preguntara: «¿cómo podemos estar seguros de la validez de una aserción que no hemos puesto a prueba en el escenario público discursivo?» habría que decir que esta pregunta, o bien parte nuevamente del supuesto de que la validez no se encuentra en las estructuras lógico-semánticas de las razones ofrecidas, sino en las reglas pragmáticas, o bien sólo expresa lo que es un lugar común: la necesidad de *seguridad* y *publicidad* de la prueba y, en este caso, no podemos confundir los fines pragmáticos del discurso, esto es, coordinar acciones para ofrecer una prueba lo más rigurosa posible, de la prueba misma, que es posible hacer en solitario o monológicamente. Pero de esa seguridad ya nos hemos ocupado en *(b)*.

Notemos adicionalmente que muchas veces ese escenario público-dialógico de validación de una aserción sólo tiene como función *recrear* razones bien estructuradas ya expuestas por otros individuos muy anteriormente y a solas, y sólo conocidas por la humanidad posteriormente en papeles escritos o en memorias de relatos de personas que los conocieron de primera mano o de los que fueron herederos de estos últimos. Y no son válidas simplemente porque pasen la prueba crítica de estas generaciones posteriores, sino porque las razones expuestas y estructuradas eran las que posibilitaban esta validez ahora recreada. Estas razones no suelen ser definitivas, antes bien difícilmente no abran un compás de posibilidades por las que se puede continuar profundizando el trabajo crítico. Las razones, quizás siempre, necesitan ser complementadas y «pulidas», y esto es lo que hace del trabajo hermenéutico una actividad imperecedera, aunque muchas veces no modifique lo esencial de la validez ya ofrecida: la estructura lógico-semántica de toda prueba. También hay que decir, y esto es en efecto importante, que el escenario público-dialógico es insustituible en tanto creador de los criterios y pautas intersubjetivas que hacen del lenguaje una herramienta de uso público y colectivo. Y hay una tercera razón por la cual ese escenario es imprescindible: que se transforme nuestra manera de entender en qué consiste la prueba de una aserción. Esto es lo que ha pasado, aunque hasta cierto punto, con la evolución de nuestras estructuras de conciencia, y ciertamente no podemos dar por definitivo el estadio postconvencional en el que nos encontramos. Pero especular que

estas estructuras podrían cambiar tan dramáticamente que la validez ya no consistiría para estas conciencias en la estructuración de razones, ni tan sólo sea intuitivamente, ni sea ésta puesta ante nuestros ojos por las pragmáticas conocidas o por otros mecanismos, parece que aún está lejos de ser afirmado sensatamente.

Detengámonos ahora en una inquietud que quizás ya había empezado a hacerse visible, un importante problema que venimos heredando de Wellmer desde varias líneas atrás, pero que ya habíamos presentado con la pregunta: «¿qué función cumple entonces la racionalidad?».

Tengamos en mente que por «racionalidad» Habermas, y también Wellmer, están pensado en esto...

> Racional no designa en Habermas... una teoría para la maximización de los fines de la acción, que involucre una disposición adecuada de medios y la consistencia entre fines. Para Habermas, una teoría general de la racionalidad debería ofrecer un recuento coherente de los criterios necesarios para la solventación de proposiciones con pretensión a la verdad. «Racional» es para él aquel consenso o aquella solventación sobre posposiciones alcanzada con criterios que posibiliten la postura crítica y el libre intercambio de argumentos. (Barreto, p. 18)

Esto es, en el entorno de la racionalidad no instrumental, «racional» designa la actitud que propicia prudentemente el diálogo de la solventación de aserciones. Sin embargo, así como lo explica Barreto, la cita esconde una noción *más amplia* de racionalidad que ni Habermas ni Wellmer parecen tomar ya en cuneta. Textualmente: «criterios necesarios para la solventación de proposiciones con pretensión a la verdad» no importa su escenario, ya sea a fuero interno o externo. O, más exactamente, «racional» es, en principio, el comportamiento regido por criterios de ese tipo.

Pero decíamos que venimos arrastrando con Wellmer un *problema importante:* el de la *relación entre racionalidad y verdad*. Con las explicaciones de este autor, estos dos componentes quedan desligados. Pero en realidad, esto también es contra-intuitivo. Y, por lo demás, desdibuja la racionalidad misma: hace votos, quizás inconscientes, por la irracionalidad, pues toda racionalidad, incluso instrumental, para ser tal ha de tener un vínculo *interno* con la verdad. La proposición que dice haber demostrado que la racionalidad no garantiza la verdad es auto-contradictoria raealizativamente, como Apel y Habermas enseñan, a menos que sea posible también demostrar que se puede arribar a esa verdad, y a *esta* que estamos ahora expresando, sin ningún tipo de condición pragmática. Si no, es fácil ver la auto-contradicción raealizativa: si es verdad, según la racionalidad de nuestra pragmática, que «la racionalidad no garantiza la verdad», entonces, es inmediatamente falso lo que en el fondo se está aseverando: que toda

racionalidad no garantiza la verdad. Y, como hemos dejado escrito líneas atrás, para el ser humano la pragmática, en el sentido amplio en que la hemos venido usando, parece resultar inexcusable.

Otra forma de apreciar la relación entre racionalidad y verdad viene sugerida heurísticamente por los trabajos de lógica matemática. Allí se define lo que por una parte podríamos asociar a la «racionalidad»: la «verdad sintáctica» o lógico-deductiva. Es verdadera sintácticamente una proposición que haya sido demostrada siguiendo los recursos deductivos de la axiomática de que se trate, esto es, axiomas y reglas de inferencias. Por otra parte, está la «verdad semántica», que en nuestro contexto discursivo es parangonable con la verdad de la aseveración consensuada: es verdadera semánticamente una proposición que pueda encontrar un «modelo» en el que se satisfaga, que es tanto como decir que es verdadera siempre que en algún sector de la realidad, bajo los criterios de ese sector y suponiendo que valen las nociones mínimas de coherencia, ella resulte verdadera. Para fines ilustrativos, podemos pensar esta última verdad como la verdad por correspondencia.

Antes de continuar con la aplicación de nuestro ejemplo, ciertamente se podría señalar en nuestra contra que la «verdad sintáctica» se ajusta más a lo que hemos venido llamando criterio de validez lógico-semántico, y no a las reglas pragmáticas (incluida la esfera lógico-semántica) de las que hemos asegurado su *externalidad* en asuntos de validez. Y esta crítica es en parte acertada, pero hemos introducido esas analogías de la vedad sintáctica y semántica con la racionalidad y la verdad consensuada respectivamente por varias razones: primero, permite aclararnos más la relación íntima de estos dos conceptos; segundo, el propio Habermas tiende a apreciar erróneamente las reglas de la pragmática en su totalidad como reglas lógico-semánticas, como si fueran parte imprescindible de la «deducción» lógico-semántica de la verdad y un criterio de validez. Y esto nos permite, en tercer lugar, hacer la siguiente aclaratoria: no fracasará la intención de la analogía que brinda nuestro ejemplo ilustrativo si aceptamos que la esfera pragmática lógico-semántica es la *única imprescindible* para hablar de «estructuración lógico-semántica de una deducción» y que se tiende a confundir con la verdad sintáctica, como muestra incluso el uso de estos dispositivos lingüísticos formales en manos de los lógicos matemáticos cuando se habla de lenguaje y metalenguaje.

Siguiendo entonces con nuestro recurso ilustrativo de la lógica matemática, en los sistemas axiomáticos de primer orden se demuestra que aquellos dos tipos de «verdades» que hemos definido antes son equivalentes. Es lo que se denomina, por un lado, con la expresión *«teorema*

de completitud» de las lógicas puramente formales de primer orden, que asegura que toda verdad semántica es también una verdad sintáctica o, en nuestro lenguaje discursivo, que toda verdad ha de ser alcanzable racionalmente y, por otro lado, con el teorema en dirección contraria que garantiza que toda verdad sintáctica es también una verdad semántica o, nuevamente en nuestro lenguaje discursivo, que todo consenso alcanzado racionalmente es verdadero. Pero ese logro lógico-matemático no es simplemente un divertido juego matemático, esconde una aspiración de la razón humana, la de lograr una relación interna completa entre racionalidad y verdad, a la que, por cierto, Kant puso cotos con la imposibilidad de toda metafísica que pretenda ir más allá de la experiencia, y que también se tradujo en el mismo lenguaje lógico-matemático con la demostrabilidad de la no completitud para sistemas lógico-axiomáticos que partan de postulados no puramente 'tautológicos' o de mayor contenido semántico establecida por Kurt Gödel. Así, pues, es una aspiración problemática pero al parecer ineludible.

Una segunda crítica en nuestra contra podría ser la siguiente: las reglas lógico-semánticas (o esfera lógica de los *productos*, como las llama Habermas) son *stricto sensu*, reglas pragmáticas. Y tienen un papel distinto al de las otras dos esferas de reglas pragmático-trascendentales como también son distintos entre sí los papeles de estas dos últimas. El hecho de tener papeles distintos no quiere decir que no sean pragmáticas, esto es, que sean todas reglas para el *uso* del lenguaje con intención comunicativa. A esta crítica quisiéramos replicar que ciertamente las reglas lógico-semánticas son también pragmáticas, aunque no necesariamente pragmáticas en el sentido discursivo de Apel y Habermas, pero su función es tan especial que sugerimos no confundir con el de las otras dos esferas. Todas tienen como *objeto directo* los enunciados, pero mientras que la de las esferas de los *procesos* y los *procedimientos* se especializan directamente en la *búsqueda cooperativa* (y la publicidad) *de enunciados* conforme a los cuales se puede armar la prueba, y sólo indirectamente en la validez, las lógico-semánticas determinan la coherencia del orden demostrativo mismo y, en última instancia, se especializan directamente en *la validez* más que en la *búsqueda* de enunciados. Si negamos estas últimas, la validez se cae inmediatamente (piénsese, por ejemplo, en la negación de la regla según la cual ningún proponente debe contradecirse, entonces no hay posibilidad alguna de establecer a partir de su oferta una estructuración lógico-semántica de razones), pero si negamos las anteriores no necesariamente se cae la validez de la aserción que necesita consensuarse, sino la posibilidad de que sea una validez *compartida*, de que todos hayamos aceptado la aserción en base a las *mismas* razones demostrativas o de que todos *compartamos* la misma seguridad de la validez de la aserción, y en ninguno de estos casos está negado que exista una prueba en manos ya de algún

proponente que simplemente aún no se ha entendido o no se ha presentado todavía, lo que está negado es que haya sido *compartida*, al menos no por pura casualidad.

Nuestro problema en resumen era entonces el siguiente: por una parte, si la racionalidad no tiene una relación interna con la verdad entonces pierde su sentido, pues surge la pregunta de para qué un sistema pragmático que sólo navega sin destino. Pero, por otra parte, la racionalidad no parece poder alcanzar la verdad definitivamente, lo cual sólo se lograría en el caso de razones definitivas, no falibles, o que alternativamente podamos hacer ver que la racionalidad y la verdad forman un sistema cerrado parecido en las matemáticas a los de la lógica de predicados de primer orden. En definitiva, el problema es: ¿cómo relacionar esos dos conceptos *internamente* de manera que la racionalidad no pierda su sentido aunque nunca pueda alcanzar la verdad por principio? La respuesta quizás sea lo que desde siempre ha tenido en cuenta un sano y desprejuiciado sentido común: la noción de probabilidad. Referente a la cuestión de bajo qué escenario es *más probable* alcanzar la verdad, ofrécese para esto la respuesta de Apel y Habermas: el de la pragmática del discurso. Bien visto entonces, las argumentaciones de Apel y Habermas no son más que un aporte a la discusión sobre cuál es el escenario más idóneo para *acercarse* a la verdad. Y la intuición de estos autores parece ser esta: si bien con las reglas pragmáticas del discurso no podemos asegurar la verdad, sin ellas toda verdad es, o bien un asunto casual o bien definitivamente algo erróneo, y ambas situaciones son igualmente indeseables, pues si es casual, el proceso no es repetible, y si es sistemáticamente erróneo no tiene sentido repetirlo. En otras palabras, estos autores se valen de la intuición que ya reclamaba Popper con su criterio de falsación: mientras no tengamos una razón definitiva en contra, nuestra única verdad es la más resistente a los embates argumentativos. Y, siguiendo esta intuición, el escenario que se les ofrece más idóneo para cumplirla es el del discurso, si con él se logra superar, en efecto, los problemas que hemos registrado en los incisos *(a)*, *(b)* y *(c)*.

Pero al final de nuestras críticas de lo sostenido en *(c)* decíamos que los problemas apuntados en el inciso *(b)* son más bien contingentes. Con esto queremos reafirmar las cosas allí expuestas: si bien en general las personas poseen «elementos idiosincráticos, inhibidores, emociones, *wishful thinking*, falta de juicio, etc.», esto también es posible no para las personas sino para el ambiente generalizado de discusión. Los bien pensantes, como dicen algunos filósofos, gustan más de expresar sus emociones que de pensar. Hume mismo, que despertó a Kant de su sueño dogmático, nos recordaba que la más crítica de todas, la *filosofía,* puede más bien «... fomentar una inclinación predominante y empujar la mente con la resolución más firme a una posición a la que, ya de por sí, *tiende* demasiado por predisposición y propensión del

temperamento natural.» (Hume, 1997, p. 63) Y aun siendo conscientes de esta advertencia podemos desconocerla inadvertidamente, como es claro que al mismo Hume le ocurrió. Entonces, que una persona sea el problema y no el ambiente discursivo, es una cuestión contingente. Sólo está a favor de Apel y Habermas una cuestión estadística: es más probable que el problema esté en los individuos y en el ambiente discursivo que *ellos* generan que en la *intuición* discursiva generalizada de una relación idealizada de debate.

Por tanto, la racionalidad discursiva no puede erigirse como la única racionalidad no instrumental posible. También es racional quien se atiene a «criterios necesarios para la solventación de proposiciones con pretensión a la verdad», aunque *por los momentos* estos criterios, o bien le sean puramente intuitivos, como suele de hecho suceder, o bien resulten *aún* no extraíbles por una reconstrucción filosófica, o bien, finalmente, sean criterios pragmáticos monológicos esencialmente no-reconstruibles.

Nos decantamos por la siguiente opción. Entre la ética kantiana y la ética discursiva quizás quepa aún una tercera opción: una *ética del diálogo* no estrictamente monológica. Otra vez Wellmer nos ofrece la clave. Este autor diferencia entre «éticas dialógicas» y «éticas del dialogo». Las primeras son aquellas en las que «... un principio del diálogo *sustituye* el principio moral.» (p. 74) En estas éticas el principio del diálogo resulta constitutivo e inexcusable. Mientras que las éticas del diálogo son aquellas que «... un principio del diálogo ocupa un puesto privilegiado entre los principios morales *derivados*.» (*Ibídem*) Para esta ética el principio del diálogo no resulta constitutivo pero es un principio de supremo valor. La ética kantiana es una ética del diálogo, como Wellmer nos hace ver.

Nuestras disertaciones nos llevan a optar por una *ética del diálogo* que no pretenda la rigidez de la ética kantiana que, además de inscribirse exclusivamente en el sujeto, termina ahogándolo indebidamente. Por la que optamos es una ética en tensión que se sabe a la vez 'insuficiente' si tiene la oportunidad de contar con la confrontación dialógica de sus argumentos pero es imposibilitada de hacerlo, esto es, comparte la búsqueda de seguridad compartida de la ética dialógica, pero apuesta y fomenta también la 'suficiencia' individual centrada en el valor por la búsqueda de criterios de validez, y entre ellos resaltan los que den *también* sentido al problema existencial del sujeto, sin cualificación previa de su monologicidad o dialogicidad a este respecto.

Si partimos de que las éticas intentan dar una base al sujeto, desde dos puntos de vistas a la vez, ante el problema de la debilidad existencial del ser humano, como sucede con las éticas de

la justicia y las de la benevolencia (Habermas, 2000), o como sucede con las éticas que no exigen como deber un fin y las que sí lo exigen (Kant, 1994), las éticas discursivas no logran del todo ese balance deseado. Una ética de la justicia se centra en el *respeto* hacia los individuos, defiende la inviolabilidad de un espacio en el que sólo ellos determinen qué hacer con sus vidas y no intervengamos aunque nos parezca que están desmejorándola. Las éticas benevolentes, en cambio, se centran en la *solidaridad* hacia los individuos, toman como fines los fines de los otros y estrechan los lazos de convivencia que, algunas veces, pueden desdibujar el espacio de respeto de las éticas de la justicia. Entre estas dos exigencias éticas se da entonces una relación de tensión, pero ambas son igualmente necesarias en torno al problema de la debilidad existencial. Éste debe ser resuelto tanto por medio de la propia iniciativa inalienable del individuo que con el uso de su libertad y propias determinaciones se hace merecedor de respeto, como por medio de la ayuda desinteresada y solidaria de los demás individuos al crear y fomentar lazos sociales y al brindar la siempre valorable ayuda en la búsqueda de nuestros fines personales.

Pues bien, la ética discursiva, como sabemos, sostiene que todos los valores que no puedan ser recogidos en normas universales, si no todos, son contingentes. Esto hace que todo valor *especificado* (aunque, al parecer y paradójicamente, no la necesaria categoría «valor») que no pueda traerse a tema y ser debidamente debatido por todos los integrantes del género humano conserva mientras tanto ingredientes de ese baúl de contenidos irracionales o quizás también de lo puramente caprichoso. Esta es la que nos permitiremos llamar «actitud socrática» de radical revisión dialógica de la verdad que, en vistas de su rigidez, sólo encuentra validez en lo lingüísticamente expresable y sostenible. Es la actitud de una modernidad de corte cientificista prolongada hacia la contemporaneidad a través del giro lingüístico habermasiano. Pero como nos recuerda Kant, una persona puede ser merecedora de felicidad y ser sin embargo infeliz. Ni la ética dialógica, ni la misma versión kantiana de la ética del diálogo, ayudan a este respecto más allá del *deber* de las normas, que si bien nos pueden facilitar un mejor control de nuestros vacíos existenciales, dejan *solo* al individuo si cree encontrar criterios de «validez» para las acciones y afirmaciones sobre su sentido de vida más allá de esos recursos morales universales. En el otro extremo del espectro tenemos la postmoderna «actitud nietzscheana», si se nos permite llamarla así; es una apuesta por la aprehensión de la verdad sin necesidad de pasar por el filtro lingüístico discursivo. Esta postura es tan radical como su par discursivo: pretende encontrar la verdad a solas, valientemente, y el resto del mundo ya no cuenta tanto, si es que cuenta algo.

La *ética del diálogo* que estamos proponiendo pretende superar el comunitarismo de los criterios de validez de la ética dialógica que, paradójicamente, tienden a dejar solo al individuo

en su búsqueda valorativa existencial porque todo allí conserva en última instancia rasgos contingentes, esto es, pretende superar la radicalidad de la «actitud socrática», como superar a su vez la radicalidad valorativo-existencial del liberalismo extremo de la «actitud nietzscheana» en la que todo valor normativo tematizable es contingente. Se permite lo que no se permite la ética discursiva: apostar por fuentes existenciales de valor no contingentes aunque no se puedan tematizar, como en el arte o la religión dentro de los límites de la mera razón (dialógica o monológica). Y se permite lo que no se permite el postmodernismo de la «actitud nietzscheana»: evaluar en el diálogo fuentes posibles de verdades universales compartidas.

CONCLUSIÓN

Del conjunto de nuestras disertaciones hemos querido resaltar a manera de conclusión las más importantes, en el sentido de su mayor actitud crítica y una mayor relevancia en cuanto a objetivos planteados. Éstas sirven, así, de guías para entender a grandes rasgos los resultados a los que hemos llegado con las enriquecedoras lecturas de Jürgen Habermas. Mantenemos en general grata simpatía hacia sus investigaciones y compartimos sus inquietudes fundamentales. Concluimos con estas tres tesis, la primera más bien interpretativa y las otras dos con intención de aportes críticos.

I. *Una interpretación de la filosofía política y del derecho en Habermas*.

Nuestra tesis interpretativa fundamental es que, en *Faktizität und Geltung* (1998), Habermas continúa un viejo problema restringido ahora a los predios de la filosofía política: la relación entre «sistema» y «mundo de la vida» en el Estado democrático de derecho, pero la exposición sostenida persistentemente desde la teoría de la acción comunicativa, o del discurso, tiende a deslizarnos por otras interpretaciones, algunas de las cuales podrían mostrar a Habermas en ese voluminoso texto más kantiano de lo que en realidad parece hoy ser.

En *Teoría de la acción comunicativa* (1999, Tomo II) Habermas hace un recorrido por el concepto sociológico de «sistema», básicamente siguiendo a Taltcott Parsons, con la intención fundamental de hacer ver el lugar irrenunciable de la categoría «mundo de la vida». A pesar de que muestra las diferentes relaciones entre ambas categorías en la historia de la sociología contemporánea, a nuestro entender, en ese texto Habermas no presenta, al menos no con claridad, las relaciones que deben en definitiva guardar esas categorías. Parece más bien conformarse con una posición defensiva que, incluso sin renunciar a las ventajas del concepto «sistema», reclama un espacio inalienable a la otra categoría. Pero en *Faktizität und Geltung* encuentra de manera explícita una relación modelada para el caso de la política. En efecto, en este texto, como aseguran variados y renombrados autores (Baynes, 2002), el objetivo central de Habermas es presentar una explicación de la forma en que es posible legitimar el Estado democrático de derecho sugerida por la teoría del discurso. Se puede presentar el planteamiento de este objetivo central de variadas formas. Por ejemplo, relacionar convincentemente el espacio público político con el espacio privado. O, también, mostrar las difíciles conexiones operativas entre el *Principio de Soberanía Popular*, en principio sin límites, y los *Derechos inalienables del Hombre*, limitadores y garantizadores de espacios de libertad subjetiva.

Habermas encuentra la conexión entre el «sistema político», un sistema relativamente abierto a conexiones con el mundo de la vida mostradas ya en su texto anterior, y la actitud interna de un ciudadano crítico, dependiente directamente del mundo de la vida y deseoso de ser escuchado, en un canal de transmisión que permite la integración social, generada por la acción comunicativa, hacia los distintos espacios de la realidad social, incluso con pretensiones de regulación de la integración puramente sistémica. Esa correa de transmisión, como él mismo Habermas la llama, la representa hoy un derecho que se desdobla, por un lado, en una realidad fáctica, sancionadora, pero, por otro, sujeto a idealizaciones propias de la acción comunicativa anclada en el mundo de la vida. La validez del derecho permitiría así esta doble faceta: una cara dirigida a garantizar espacios de integración social que se constituyen con los mecanismos del discurso, otra cara autorizadora de relaciones humanas puramente externas y que crean con ello «sistemas», o digamos, dinámicas e interacciones autonomizadas de la acción intencional directa del individuo, incluso de la acción ya no tan directa pero conscientemente conjunta y unificada de todos los individuos, y por eso mismo inabarcables por las reglas de relaciones internas del mundo de la vida.

II. *Elementos que desdibujan la interpretación habermasiana de la filosofía del derecho en Kant y acercan esta última a la concepción del propio Habermas*.

De la evaluación que Habermas ha realizado sobre la filosofía del derecho de Kant nos ha ofrecido la conclusión de que ésta se atiene a la imagen platónica de un reino inteligible, o neuménico, y otro sensible, o fenoménico. Del primero, al servirse del Imperativo Categórico, determinaría las normas morales que restringen y fundamentan los principios que brotan del derecho. El conocido *Principio Universal del Derecho* no sería más que una especie de bisagra que permitiría la realización en el mundo de los fenómenos de leyes fundamentadas en el mundo nouménico. Apuntemos tres situaciones que parecen desmentir esta imagen.

a) Kant usa el vocablo «moral» (Kant, 1994) para significar dos ramas de la razón práctica que tienen principios *a priori:* «derecho» y «ética». En la primera rige el *Principio Universal del Derecho* como hecho de razón desde el que se establecen las leyes jurídicas, justas y válidas (el estudio de estas corresponde a la *doctrina del derecho*). En las segundas regiría el *Imperativo Categórico* que vendría ahora reformulado de tal suerte que también hace de los deberes jurídicos deberes éticos (al menos aquellos referidos a las leyes jurídicas que se deducen *a priori*, o directamente, a partir del *Principio Universal del Derecho*), y hace también un deber el seguimiento de aquellas leyes que prescriben la realización de un fin (tanto propios como de

otras personas), esto es, hace de la consecución de esos fines un deber (el estudio de este deber meritorio corresponde a la *doctrina de la virtud*). Ya esta nueva terminología debe ponernos alertas ante un posible replanteamiento de su filosofía práctica.

b) En la deducción de ciertos principios jurídicos Kant no usa el Imperativo Categórico sino que se atiene exclusivamente al *Principio Universal del Derecho.* Es lo que sucede, por ejemplo, con la ley *permisiva* que denomina *Postulado Jurídico de la Razón Práctica* (p. 56) desde la cual queda fundamentado el concepto de lo «mío o lo tuyo jurídico» o derecho de propiedad. También hace lo propio con el concepto de *Comunicad Originaria del Suelo*. Este movimiento mostraría que no se atiene a la imagen platónica de un mundo nouménico, reino exclusivo de la «ética», desde el cual deduciría, por *restricción* y *sustracción* (Habermas, 1998), las reglas que han de regir el mundo fenoménico del derecho. El *Principio Universal del Derecho* sería antes bien una regla formal *a priori*, un «hecho de la razón» tanto como el mismo Imperativo Categórico.

c) Si bien es cierto que el *Principio Universal del Derecho* contiene la coletilla «según una ley universal de la libertad», por cierto, con un alcance semántico no aclarado completamente por Kant, y que se presta a la interpretación platonizante de Habermas, también es cierto que Kant no nos deja del todo desprovisto para una interpretación de este alcance. Habermas, sin mayor examen, percibe en esa coletilla una referencia directa y exclusiva al Imperativo Categórico, lo cual implicaría que las deducciones a partir del *Principio Universal del Derecho* vienen restringidas *a priori* por el Imperativo. Aunque hay algo de verdad en esto. Pues, Kant deduce de forma apriorística los principios éticos, distinto a Habermas que prefiere hacer de las fundamentaciones de los principios éticos un proceso más bien paralelo (a la fundamentación jurídica), esto es, sin conocimiento *a priori* de sus contenidos, posibles sólo cuando adoptamos la actitud que exigen discursos de máxima universalidad. Pero esta diferencia no separa tanto a nuestros autores si precisamos que en última instancia en ambos las leyes éticas restringen a las leyes jurídicas. Pero, para concluir nuestro punto, hay que apreciar que Kant nos asegura explícitamente que tanto las leyes jurídicas como las leyes éticas son leyes de la libertad por ser *morales* (p. 17). Aunque no sigue explotando esta afinación de forma que se solventen todas las dudas, la deja sin embargo indicada. Esto desdibujaría el aserto de Habermas.

En resumen, Kant deduciría desde la razón autónoma, o desde los principios morales supremos y formales que son los hechos de razón denominados *Imperativo Categórico* y *Principio Universal del Derecho*, las leyes de la libertad, tanto jurídicas como éticas, y no

siempre unas restringiendo *a priori* las otras sino antes bien válidas en sus legítimas esferas y coordinándose mutua y co-originariamente.

III. *Aportes críticos a la Ética Discursiva.*

a) Una mirada crítica desde Kant. Fiel al giro postmetafísico de su filosofía lingüística, Habermas no atiende ya a problemas de la subjetividad para él anclados en una filosofía del sujeto hoy superada. Creemos, sin embargo, que este giro no debe desatender completamente aspectos que, anclados en el sujeto, podrían seguir siendo soporte de aptitudes universalistas irrenunciables. Una señal la vemos en el estudio de la experiencia estética, que impregna iluminadoramente otras áreas, como las del conocimiento y la moral.

Partiendo de sus análisis sobre la experiencia estética, Kant afirma que no existe comunicabilidad del conocimiento sin una comunicabilidad de la proporción en que las fuerzas del ánimo se coordinan unas con otras para producirlo, se refiere al entendimiento y a la facultad imaginativa. Esto nos lleva al análisis de la *subjetividad*, no sólo a la base de toda expresión artística sino también del conocimiento y del saber moral. Respecto a la experiencia estética, Kant percibe que esa proporción crea siempre y simultáneamente en nosotros un sentimiento de la misma, y cuando esa proporción es tal que hay una plena armonía entre las exigencias categoriales del entendiendo en vistas de un conocimiento del objeto y el fluir libre y espontáneo de la imaginación, ese sentimiento, que *informa* de esa proporción, es justo lo que entendemos por juicio estético. Pero Kant va más allá. Ese sentimiento también se da cuando experimentamos un *ajuste* de nuestras fuerzas cognitivas e imaginativas, no sólo entere ellas sino respecto de la realidad, o de alguna realidad externa o interna. Sin la información de este ajuste sólo proporcionado por la subjetividad y a la vez universal, que bien puede asemejarse a lo que Aristóteles en el ámbito moral denomina *καιρός* o saber del *momento oportuno* del *phrónimos* (Aubenque, 1999) si retiramos su rasgo universal, no habría percepción ni creación alguna de conocimiento de la naturaleza ni de principios de la moral y sus aplicaciones.

1. En el caso de la moral, hemos seguido la interesante interpretación que de la razón práctica en Kant ofrece Ezra Heymann (1999). Este autor considera que en su concepción de la razón práctica, Kant esconde un doble aspecto. Ésta es, por un lado, de carácter social cundo se trata de la consideración de los fines que deben ser evaluados por la razón, esto es, cuando se trata de la armonización y reevaluación del sistema de fines que de entrada tenemos y que afectan positiva o negativamente a los demás. Este carácter social justo se debe a la perspectiva

que adopta: la de una evaluación que incluya las perspectivas conjuntas de posibles fines generales. Sin embargo, por otro lado, el concepto de ley en Kant es un concepto abstracto. En este sentido la razón arriba a la formulación de leyes considerando únicamente su cualidad legaliforme. Se abstrae de los contenidos que representan los fines propuestos y se atiene al carácter puramente deductivo que ofrece la forma de las leyes de las que parte, como el Imperativo Categórico, y de las que concluye, como los imperativos morales con contenido. Así, el carácter social desaparece y sólo queda ya la forma deductiva de un razonamiento monológico. Acá, a nuestro entender, reaparece el problema de la subjetividad, en dos sentidos: como posibilitadora de los encadenamientos racionales puramente formales, y como fuente de sensibilidad sin la cual es imposible armar y deslizarse debidamente por los razonamientos abstractos.

Además, la sensibilidad moral que sólo es posible en una subjetividad educada se muestra con el arribo a los sentimientos morales, nucleados en el sentido del deber de los agentes morales. Esta educación consiste en la domesticación de los impulsos patológicos animales sometidos al Imperativo Categórico que, mientras tanto, surge como un hecho de razón, aunque también, como piensa Habermas, inscrito en las competencias lingüísticas que afloran con la intersubjetividad de la comunicación racional. En todo caso, este sentimiento moral o del deber no es un puro efecto de la razón, sino que posee, esta es nuestra tesis, un momento cognitivo: una cualidad perceptora de los escenarios debidos de la acción moral. Sin esta sensibilidad para la captación de las acciones debidas no habría acción moral propiamente dicha.

2. En el caso del conocimiento y de la objetividad de las reglas, incluso suponiendo el giro lingüístico postmetafísico, la sensibilidad subjetiva no queda fuera en importancia. El intento habermasiano de completar el análisis wittgensteiniano sobre en qué consiste «seguir una regla», nos parece muy elaborado y olvida otras opciones. Las reglas a las cuales se refiere Habermas, y quizás también Wittgenstein, son reglas que suponen un alto nivel de conciencia. Olvida este análisis la posibilidad de seguir reglas de forma inconsciente, como podrían ser los esquemas apriorísticos con los cuales armamos un sentido de la realidad, como, por ejemplo, las categorías y principios trascendentales de los que habla Kant, pero también esquemas más culturales, más o menos inconscientes, como los que supone la psicología social en el estudio de la elaboración de patrones interpretativos de la realidad social por parte de individuos socializados, e incluso, del conocimiento de la naturaleza. Son reglas que también ‘se siguen’ y de la que no se puede decir con tanta certitud que el individuo posea una conciencia de su intersubjetividad, de la conciencia de que es posible el error al seguirla y, menos aún, de su pretensión de validez.

Por otro lado, estos esquemas interpretativos de la realidad que vienen en forma de reglas u otros recursos psicológicos no pueden desconocer la impronta de la subjetividad. Toda regla supone su necesidad de aplicación, y acá siempre entrarán recursos subjetivos, tanteos, tino, sensibilidad para la ocasión. Cuando hablamos de aplicación no nos referimos únicamente a la percepción del contexto extralingüístico, de los recursos físicos o de otra índole que permiten la feliz realización de la regla, ni siquiera únicamente de la necesidad de reglas menos generales que permitan entender como un caso las más abstractas, para que estas últimas posean algún nivel de realidad a través de aquellas reglas intermedias (como el caso típico en el derecho de la pirámides: Constitución, Leyes, Reglamentos y Sentencias). Nos referimos incluso a una sensibilidad dentro del mismo espacio lingüístico y, *también*, en la esfera del pensamiento. El enlace de las reglas cuando razonamos, de una sentencia a otra, de la aplicación oportuna y correcta de algún criterio inferencial, etc. requieren también una sensibilidad educada e irreemplazable por cualquier criterio objetivista de las reglas y aseveraciones, subjetividad sin la cual nada marcharía.

Parece que, en definitiva, Habermas olvida la lección de la experiencia estética: la creatividad o genialidad compartida sin la cual no es posible ni la creación ni el reconocimiento del sentido de ninguna manifestación humana, un hecho tanto subjetivo como universal.

b) Una mirada crítica desde Wellmer. Las ideas expuestas en *(a),* sobre todo lo sostenido por E. Heymann y C. S. Nino, nos han llevado a la conclusión de que además del aspecto de la subjetividad y sensibilidad, a la vez intransferible y universal, el recurso lógico-semántico de la deducción o demostración de la validez de una norma es donde reside genuinamente el criterio de validación de la misma, y no en el espacio discursivo sin más, como reclama Habermas. Esto es, ese criterio no es para uso exclusivo de la intersubjetividad, sino también aplicable monológicamente. Esto se delata en las ideas de Wellmer, aunque este autor insista, como Habermas, en la necesidad del diálogo como reducto último de la validez. A nuestro entender, estos autores diluyen erróneamente la diferencia entre las condiciones pragmáticas del discurso, dirigidas a la coordinación de la acción y la fiabilidad de la validez, y la validez misma.

Si tomamos un buen ejemplo de demostración de la validez de una norma, ejemplos clásicos como los presentados por Kant (1996) u otros intentos como los de Peter Singer (1995) en los que nos resultan buenas fundamentaciones o, al menos, paradigmas demostrativos a tomar en cuenta, notaremos que estos autores presentan un conjunto estructurado de razones que, eventualmente, se muestran conclusivas. Al resto nos queda recrear sus demonstraciones y

aceptar la bondad de sus argumentos. Claramente podríamos mejorarlos, pero pude ocurrir, como en efecto tiende a suceder, que son demostraciones tan bien estructuradas que avalan por sí mismas la validez de las normas en conflicto. Ciertamente hay muchos elementos intersubjetivos: la información manejada, la necesidad de coordinación de la acción, los segmentos de realidad moral creados vía esa validez y que sólo tienen un completo sentido al ser compartidos, etc. pero ninguno de estos rasgos desdibuja lo único que hace de las normas válidas: el conjunto estructurado de razones que apoyan su pretensión. Otro asunto es cómo llegar a este conjunto estructurado, ya sea monológicamente o discursivamente. La actitud monológica podría ser menos fiable, y en general lo es, pero la actitud dialógica no garantiza por sí misma una mayor fiabilidad, aunque suela hacerlo. Si no, ejemplos en otras épocas como el de Cristo o Buda Gautama tendrían poco sentido.

BIBLIOGRAFÍA

— Adames, J. L. (2011) *Derecho y Ética discursiva: una revisión conceptual*. Caracas: Tesis de maestría en filosofía, UCV

— Aristóteles (1998) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos

— Aubenque, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Editorial Crítica

— Barreto, L. M. (1993) *El lenguaje de la modernidad*. Caracas: Monte Ávila Editores

— Baxter, H. (2011) *Habermas, the Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford University Press

— Baynes, K. (2002) "Deliberative democracy and the limits of liberalism". En (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between facts and norms.* New York: State University of New York press

— Baynes, K. (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between facts and norms.* New York: State University of New York press

— Brandom, R. (2002) *La articulación de las razones*. Madrid: Siglo XXI de España Editores

— Bravo, F. (1999) *Ética y razón*, Caracas: Monte Ávila Editores

— Cassirer, E. (2007) *Antropología filosófica*. México: FCE

— Castillejos Rodríguez, F. J. (2014) *La* ratio iuris *en la era de la postmetafísica: Jürgen Habermas y la nueva fundamentación teórico-discursiva de la filosofía del derecho*. México: Tirant Humanidades

— Cortina, A. (1990) *Ética sin moral.* Madrid: Editorial Tecnos

— Cortina, A. (1994) "Estudio Preliminar". En Kant, I. (1994) *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos

— García Bacca, J. D. (1963) *Siete modelos de filosofar.* Caracas: EBVC

— Habermas, J. (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus Ediciones

— Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad.* Barcelona: Ediciones Paidós

— Habermas, J. (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa.* Barcelona: Ediciones Península

— Habermas, J. (1998) *Faktizität und Geltung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

— Habermas, J. (1998b) *Facticidad y Validez.* Madrid: Editorial Trotta

— Habermas, J. (1999) *Teoría de la Acción Comunicativa.* (Dos Tomos) Madrid: Taurus

— Habermas, J. (1999b) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Madrid: Ediciones Cátedra

— Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta

— Habermas, J. (2007) *Verdad y Justificación.* Madrid: Editorial Trotta
— Hegel, G. W. F. (1999) *Fenomenología del espíritu*. México: FCE
— Hegel, G. W. F. (2011) *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Ediciones Akal
— Heymann, E. (1999) *Decantaciones kantianas.* Caracas: Ediciones CEP-FHE
— Hobbes, Th. (1987) *Leviatán*. México: FCE
— Hospers, J. (1979) *La conducta humana*. Madrid: Editorial Tecnos
— Hume, D. (1997) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial Ediciones Península
— Hume, D. (2008) *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Miluno
— Jiménez Redondo, M. (1998) 'Introducción' a *Facticidad y Validez.* Madrid: Editorial Trotta
— Jung, C. (1997) *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt Editor
— Kahneman, D. (2011) *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux
— Kant, I. (1972) *La Paz Perpetua*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe
— Kant, I. (1991) *Crítica de la facultad de juzgar.* Caracas: Editorial Monte Ávila
— Kant, I. (1993) *Teoría y Práctica*. Madrid: Editorial Tecnos
— Kant, I. (1994) *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos
— Kant, I. (1994b) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y oros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos
— Kant, I. (1995) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial
— Kant, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Espasa Calpe
— Kant, I. (1997) *Crítica de la razón pura.* Buenos Aries: Editorial Alfaguara
— Kant, I. (2004) *Antropología en sentido pragmático.* Madrid: Alianza Editorial
— Kettner, M. (2002) "The Disappearance of Discourse Ethics". En (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between Facts and Norms.* New York: State University of New York press
— Kuhn, T. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE
— Maus, I. (2002) "Liberties and Popular Sovereignty: On Habermas's Reconstruction of the System of Rights". En (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between Facts and Norms.* New York: State University of New York press
— Mead, G. H. (1967), *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago press
— Nino, C. S. (1989) *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Editorial Astrea

— Nino, C. S. (1997) *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Editorial Gedisa
— Perero, M. (1994) *Historia e historias de matemáticas*, México: Grupo Editorial Iberoamericana
— Piaget, J. (1973) *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Barral Editores
— Pla i Carrea, J. (1984) *Las matemáticas, una historia de sus conceptos*. Barcelona: Montesinos Editor
— Popper, C. (1999) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos
— Putnam, H. y Habermas, J. (2008) *Normas y valores.* Madrid: Editorial Trotta
— Rawls, J. (1995) *El liberalismo político.* México: FCE
— Rawls, J. (1997) *Teoría de la Justicia*. México: FCE
— Rawls, J. (2012) "El constructivismo kantiano en teoría moral". En (2012) *Justicia como equidad.* Madrid: Editorial Tecnos
— Raymond, B. (2008) *Historia de la estética*. México: FCE
— Reeve, J. (1997) *Motivación y emoción*. México: McGraw Hill Interamericana
— Rehg, W., y Bohman, J. (1996) "Discourse and Democracy: the formal and informal bases of legitimacy in *Between Facts and Norms*". En (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between Facts and Norms.* New York: State University of New York press
— Schomberg (von), R. (2002) "The erosion of our value spheres: the ways in which society copes with scientific, moral and ethical uncertainty". En (2002) *Discourse and Democracy*, essays on Habermas's *Between Facts and Norms.* New York: State University of New York press
— Searle, J. (1994) *Actos de habla*, Madrid: Ediciones Cátedra
— Singer, P. (1995) *Ética Práctica*. New York: Cambridge University Press
— Smith, A. (1997) *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*. México: FCE
— Strawson, P. (1995) *Libertad y Resentimiento.* Barcelona: Ediciones Paidós
— Taylor, Ch. (1994) *La ética de la autenticidad.* Barcelona: Ediciones Paidós
— Taylor, Ch. (1997) *Argumentos filosóficos.* Barcelona: Ediciones Paidós
— Tugendhat, E. (1997) *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa Editorial
— Wellmer, A. (1994) *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso.* Barcelona: Editorial Anthropos
— Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica
— Wittgenstein, L. (1997) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial