

7. MUNDO DE LA VIDA Y FUNDAMENTACION DE LA ETICA

En el contexto del pensar post-metafísico estarían también las reflexiones de Habermas en su libro: *Erläuterungen zur Diskursethik*. El libro es de 1991, pero contiene artículos o conferencias de los años 1982-1988.

Habermas se quiere distanciar también aquí por una parte de una ética o moral fundadas en la doctrina teológica de los dos reinos o en la metafísica del espíritu absoluto; por otra, de Dilthey o de un historicismo. Se sigue la línea kantiana de una moral deontológica, con instancias de Hegel; pero se sustituye el imperativo categórico por el discurso práctico (*Diskursethik*). El fundamento se busca también aquí en la totalidad del mundo de la vida, presente en el fondo e imposible de ser sometido a una reflexión moral. En él la intercomunicación y el lenguaje llegan hasta algo substancial. Dentro de este contexto se da la idea de una vida buena, que no es objeto de una representación, sino que está presente y caracteriza la identidad de grupos o círculos. La pregunta por la justicia se da sólo en el horizonte de preguntas ya respondidas siempre de hecho en el mundo de la vida (134)

Habermas cree también que todas las morales autónomas, esto es, independientes de puntos de partida fundamentales religiosos o metafísicos, puedan llegar a principios morales; y que se puede decidir con buenos fundamentos cuál teoría moral puede reconstruir mejor el núcleo de nuestras intuiciones morales y aspirar a una validez universal (135). En las argumentaciones se dan presupuestos: Se acepta que todos los participantes cooperan como libres e iguales en la búsqueda de la verdad, en la que debería imponerse el mejor argumento; se acepta que sólo tendrán valor las normas que sean aceptadas por todos (136)

Este sería el caso de la *Diskursethik* o ética del discurso. Habermas dice de ella que "deriva los contenidos de una moral universalista de los presupuestos generales de la argumentación" y que "puede hacer justicia también a la raíz común de la moral". Los discursos se apoyan también en la acción orientada hacia la comprensión, como forma de reflexión. El proceder del discurso remite mediante los medios argumentativos y los presupuestos argumentativos al ser-precomprensivo de los participantes en las estructuras más generales de un mundo de la vida compartido siempre intersubjetivamente. También aquí se parte del mundo de la vida y se funda el discurso en él. La ética del discurso no aspira a una justicia cósmica o histórico-salvífica, como las éticas clásicas, sino que se mantiene dentro de los límites de la justicia terrena (137)

Pero a la hora de querer elaborar una ética con esas pretensiones, vuelven a plantearse las cuestiones metafísicas. Habermas contrapone aristotelismo y kantismo. Kant es el primero que le asigna a los juicios morales un puesto en el ámbito de la razón práctica. Pero Habermas cree que el carácter formalista de la moral kantiana se centra demasiado en el principio universal y hace abstracción de lo particular, dejándolo sin relevancia. De ahí que al fin haya que plantearse si volver a Aristóteles o revisar a Kant, liberándolo de éstas objeciones.

Según Habermas, los neoaristotélicos no lograrían fundamentar una filosofía práctica prescindiendo de una metafísica; de ahí que recurran a ella. Pero esto chocaría con el pluralismo de las sociedades modernas. Si prescindimos de la metafísica, la prudencia aristotélica o se disuelve en un simple sentido común, o se tiene que convertir en un concepto de razón práctica que pueda dar normas para un procedimiento racional. Ante las dificultades del neoaristotelismo, Habermas opta por la otra vía: Revisión del kantismo, considerándolo en el ámbito de la intersubjetividad y tomando también instancias de Hegel, pero sin llegar a una disolución historicista de la moral en eticidad (138)

¿Qué se puede construir desde ahí? ¿En qué sentido? Según Habermas, decidir qué es lo mejor para mí en una situación, depende de la respuesta a otra pregunta: ¿Quién soy yo y quién quiero llegar a ser?; o ¿quiénes somos nosotros y quiénes queremos llegar a ser? Lo que está en discusión es la propia identidad, el ser auténticos o inauténticos. Esto depende por una parte del proceso de formación que se ha tenido; y por otra, de los planes vitales, de los yo-ideales. Según esto, tendrían validez para personas de un determinado ámbito, con proyectos concretos de vida. Una identidad no se fundamenta con argumentos. En qué medida se imponen motivos racionales depende de las personas, de las circunstancias, de las situaciones de intereses y de las instituciones. De ahí que pertenezca al ámbito de lo práctico. Pero no en el puro sentido kantiano. El imperativo kantiano no se ocupa de esta concreción, sino que se queda en una generalidad, por encima del contexto histórico (139)

Parece claro que estas preguntas nos sitúan ante una verdadera pregunta antropológica. Que lo que soy y lo que puedo llegar a ser dependan de una historia pasada y de posibilidades concretas que se abren ante mí, parece indiscutible. Pero ¿cómo determinar que una identidad es auténtica o inauténtica? ¿Cómo identificar más una autenticidad, de manera que me permita hacer planes y reaccionar frente a una situación a la que se ha llegado? ¿En qué medida están ligados los planes vitales y los yo ideales a un determinado ámbito? ¿No existen planes vitales mínimos, comunes a todos los ámbitos? Y si no ¿a qué se reducen las pretensiones y la validez de los discursos éticos? Por otra parte, si las normas pretenden tener una validez general en medio de una pluralidad real ¿cómo determinar el ámbito de validez general y distinguirlo de ámbitos secundarios o menos generales? No basta decir que la teoría moral se debe limitar a poner ante los ojos de los participantes el proceder, dejando las decisiones a la libertad de cada uno o de cada grupo. ¿Podría el pluralismo convertir en auténtica toda decisión? ¿Qué capacidad crítica quedaría y qué posibilidad de realizar una autenticidad si ésta no se puede conocer de algún modo, aunque tenga relación con las situaciones históricas y esté condicionada, en parte, por ellas?

Que Habermas vea en realidad estos problemas y busque un punto de referencia, lo indican estas palabras: "Los neorristotélicos tienen algo de razón cuando critican el concepto atomista de persona y el concepto contractual de sociedad, que han caracterizado casi todos los principios en las teorías moral y jurídica" (140). La solución para Habermas no estaría en este atomismo, sino en ver lo individual dentro de lo social. "Individuación es sólo el anverso de la socialización. Sólo en las relaciones de un reconocimiento recíproco puede construir y reproducir una persona su propia identidad en cada caso" (141). Y Habermas vuelve a hablar de acción comunicativa, intercambio de perspectivas, etc.

Todo esto parece claro. Sólo que hablar de hombre en su situación histórica, de intercomunicación, de acción comunicativa que sobrepasa a los participantes concretos y pretende extenderse a una comunidad de comunicación ilimitada en el tiempo y en el espacio (142), como quiere Habermas, implica otras tantas afirmaciones acerca del sujeto de todo esto: el hombre. Y hablar de construcción de la propia identidad o de identidad auténtica e inauténtica, implica un saber de algún modo lo que es el hombre y lo que debe llegar a ser. Al final de este diálogo con el neorristotélico Kohlberg, Habermas, que por otra parte admira su congruencia y solidez, dice que Kohlberg se ha convertido casi en un platónico. Parece que es precisamente ahí donde yacen las cuestiones de fondo que Habermas se está planteando. Seguramente Platón y Aristóteles tienen aún sugerencias importantes que hacer, aunque hayan de ser revisados.

Ejemplos de estas revisiones neorristotélicas los presenta Habermas en su libro. Uno de ellos es Kohlberg; otro es B. Williams. Este distingue entre lo que sería un saber ético

más o menos genérico o vago y una reflexión, ciencia o filosofía. El primero, que podría ser aún considerado como conocimiento, nos permitiría orientarnos en nuestro mundo social y de la praxis cotidiana. La filosofía podría explicar los rasgos generales de la reflexión ética y de la moral. Williams quisiera lograr para el saber práctico un status particular, que se diferencie del saber estricto como se diferenciaba la *phronesis* de la *episteme*.

Esta vía implicaría una cierta ontología o metafísica de fondo que serviría de fundamento a la *phronesis* y a la moral. Habermas no está dispuesto a aceptar eso. La propuesta de Williams no parece posible, dado que hoy todo saber es falible y más o menos dependiente del contexto (143). ¿Son realmente incompatibles esta afirmación y la propuesta de Williams? La fundamentación de la moral, de la praxis, o de la justicia resultan problemáticas y van a parar fácilmente a cuestiones ontológicas. Habermas dialoga también aquí con Rawls en quien se da un interesante proceso en este sentido. Rawls se pregunta por la relación entre razón teórica y razón práctica. Fundamenta los principios de la moral en una teoría del contrato, ya que los preceptos morales no se refieren a un mundo de objetos, sino a un deber-ser. Pero intentando evitar un subjetivismo, al par que un objetivismo, introduce entre el mundo subjetivo y el objetivo un nuevo concepto de mundo social, que no estaría a nuestra disposición, como los objetos.

Las dificultades de una teoría de la justicia en esta línea del contrato llevan a Rawls a decidirse por la línea kantiana de la razón práctica, aunque sin renunciar del todo a su voluntarismo. Pero luego siente necesidad de fundamentar más la formación de la voluntad y de la opinión y lo hace acercándose al concepto nearistotélico de prudencia. Esto lo lleva a tener que apoyarse en las personas que participan en el proceso racional. Como por otra parte sigue fiel a la razón práctica kantiana, resulta al final que "el concepto de persona lleva sobre sí todo el peso de la explicación del contenido normativo de la razón práctica". Y como este concepto de persona no se puede fundamentar antropológicamente, Rawls iría a parar a una ética política (144). Habermas no estaría dispuesto ni a esto último ni a la fundamentación ontológica.

Una nueva objeción le viene a Habermas de Charles Taylor, el cual ve también la necesidad de un punto de referencia para fundamentar la moral o la justicia. Según él, la moderna moral de la justicia presupone una comprensión selectiva de la identidad moderna, en una concurrencia de bienes. Siendo así, no tendría el primado lo recto o el deber, sino el bien. Esto implica separarse de la perspectiva deontológica kantiana. Por otra parte, si la filosofía ha de proporcionar proposiciones con valor general sobre el sentido de una vida buena, debería tener también el concepto de un determinado modo de vida o de una orientación general de ésta. Habermas ve en esta postura una serie de supuestos: Relaciones intersubjetivas, bienes sin un carácter de objetos en el mundo, moral en relación con interacciones que se regulan mediante normas. Taylor, por otra parte, se acerca a Kant en el sentido de que ambos quieren fundamentar una moral postmetafísica. Kant no quiere fundamentarla en un todo que se impone al hombre, sino en la razón como fuente de ideas. Taylor también quiere evitar recurrir a un orden objetivo de esencias y de bienes; pero considera imposible una moral fundamentada de modo autónomo por la razón (145)

Habermas no considera a Taylor ni como un metafísico ni como un antimoderno. Pero cree que su escepticismo católico frente a una ética autosuficiente y del todo profana lo hace permanecer dentro de las aspiraciones clásicas de la filosofía. Una investigación histórica de la misma muestra también que los bienes son algo objetivo de lo cual no puede disponer el sujeto. A éste se le presentan más bien horizontes de bienes y valores en un lenguaje. Pero en éste se pueden experimentar los bienes, no fundamentarse. Todo esto

es diagnosis y explicación histórica. A la hora de dar soluciones, Taylor ve la realidad de un pensar postmetafísico y cree que para el hombre en esta situación son insuficientes los argumentos. Por eso recurre al arte o a la estética (146)

Como es natural, tampoco esta postura puede ser aceptada por el pensar postmetafísico de Habermas, el cual ve además en Taylor una contradicción de la filosofía, en cuanto que ésta tendría la misión de indicar un problema o un ideal, sin ser capaz de dar soluciones para alcanzarlo. A nosotros nos interesa sobre todo hacer notar el hecho de que estos autores por un lado quieren evitar dar soluciones metafísicas u ontológicas clásicas; por otro lado ven insuficiencias en la solución de orientación kantiana. Por ello buscan otras soluciones y van a refugiarse en algo ontológico, generalmente implícito o atemático, afirmado con más o menos coherencia. En todo caso, parece un hecho claro que el problema ontológico está en el fondo de la cuestión y Habermas sigue dándole vueltas de uno u otro modo. El mismo considera suficiente una solución en la dirección kantiana, completándola con sus ideas fundamentales de mundo de la vida y de razón comunicativa. Esta postura se pone mejor de relieve en su diálogo con Apel.

Habermas ha mencionado varias veces su proximidad a Apel y sus diferencias con él. Estas se dan también aquí. Apel cree que la pregunta por el fundamento de la moral se plantea ya desde una realidad: el ser moral. Ahí se daría una base para poder responder racionalmente a la pregunta por la justicia y para establecer un principio moral. Esto, según Habermas, se podría utilizar para responder a la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios morales?; pero no para responder a la pregunta existencial: ¿qué significa ser moral?, como pretendería Apel (147). Según Habermas, Apel no sólo le atribuye a la razón práctica una aspiración epistémica para responder a casos concretos, sino también una conexión existencial de mayor alcance, que va más allá de la moralidad en situaciones concretas del mundo de la vida y se convierte en fundamentación del principio moral para una fundamentación última. A lo que pretendería llegar Apel sería a una supernorma, según la cual debería existir la justicia en general (148)

Habermas cree" que el sentido de la fundamentación última en Apel no se deja aclarar sólo en el ámbito de las reflexiones morales teóricas, sino que se hace comprensible sólo desde el plano arquitectónico de la filosofía de Apel como una herencia fundamentalística (en verdad negada)" (149). No es que Apel pretenda que el principio moral dé un sentido de la vida; pero sí cree que se pueden complementar la norma kantiana de la moralidad y el problema de una moralidad orientada a lo general-concreto de la totalidad de una vida. La filosofía no sólo debe aclarar el sentido de lo moral de modo que haga comprensible qué significa juzgar desde un punto de vista moral, sino que debería también explicar el sentido del ser moral, esto es, el significado incomparable de lo moral en la totalidad de la vida y así dar a la voluntad un impulso racional hacia la justicia (150)

Pero con esto -dice Habermas- Apel quiere fundamentar filosóficamente algo que no se puede fundamentar con argumentos. Una buena conciencia más que mediante argumentos se debería despertar y exhortar mediante la socialización dirigida hacia una forma de vida que venga al encuentro del principio moral. Esto tendría también la fuerza de la palabra profética que abre un mundo o una forma de vida mejor. Por su parte, Habermas admite que la conciencia moral pediría ser completada mediante una evidencia existencial, según la cual yo me veo como alguien que hace lo que es recto. Pero la conciencia moral sólo puede pedir esto de modo débil; no lo puede garantizar. El problema de la debilidad de la voluntad no se resuelve mediante el conocimiento moral (151). La distancia entre ambos no parece tanta. También Habermas siente necesidad, en definitiva, de llegar a algo más general.

Añade Habermas que Apel diría que la filosofía no se debe limitar al aspecto cognitivo, sino que como explicación filosófica debe tener aspiraciones a un valor general

y a una fuerza operante para cambiar la sociedad. Esto parecería implicar una metafísica, que Apel no admite. Más bien intenta buscar otra salida en su filosofía.

En primer lugar, considera equivalentes razón comunicativa y razón práctica. Según esto, la razón comunicativa se puede desarrollar con argumentos, siguiendo la vía del análisis de sus pretensiones de validez y de sus condiciones, y por ahí se podría llegar a explicar y a fundamentar un principio moral. Pero Habermas cree que la razón comunicativa no es, como la razón práctica, una fuente de normas para el recto obrar. Se extiende a todo el espectro de las pretensiones de validez y llega así a servir de norma para las cuestiones prácticas morales. Pero esto no es la racionalidad de un obrar comprendido. Normatividad y racionalidad se cortan, no son equivalentes.

En segundo lugar, el privilegiar un discurso fundamentado está en relación directa con el proyecto de Apel de conducir las cuestiones fundamentales de una filosofía primera hacia el paradigma de la pragmática del lenguaje, realizando así una transformación de la filosofía. Un discurso de fundamentación última indicaría, en definitiva, un resto de fundamentalismo, que Apel defiende afirmando que el cerciorarse filosófico de los presupuestos de la argumentación posee un status particular. Habermas comenta que según esto la filosofía llega más allá del ámbito del saber asegurado metódicamente y goza de una cierta inmunidad, convirtiéndose en salvaguardia de certezas que no se pueden tener en medio de un falibilismo general. La referencia a presupuestos generales de argumentaciones, a los cuales no podemos llegar sino argumentando, no le asegura al quehacer filosófico la autarquía y la infalibilidad que Apel une con la idea de una fundamentación última (152)

No vamos a intentar aquí dilucidar la cuestión. Queremos únicamente hacer notar algunas sutiles diferencias y sacar algunas conclusiones. Apel quiere algo más que una aspiración epistémica de la razón práctica; quiere algo más general y orientado a la totalidad de la vida para fundar la moralidad y la justicia de modo más seguro y con validez más universal. Habermas sí admite, en definitiva, algo más que un conocimiento moral; pero esto ni sería una fundamentación última, ni tendría mucha fuerza. ¿A dónde hay que llegar? ¿Qué fuerza hay que atribuirle? ¿Qué garantías puede dar?

La pregunta decisiva es si se puede "fundamentar" realmente la moralidad o la justicia con lo que sugiere Habermas, sin aceptar lo que propone Apel. Que dando el paso que da Apel se presuponga algo ontológico muy impreciso y vago, parece un hecho; pero no debería constituir un obstáculo infranqueable. Este parece el punto decisivo. Habermas hace luego una sutil distinción entre lo que permitiría una razón práctica y una comunicativa, diferentes entre sí. La primera es fuente de normas para un obrar recto y racional; la segunda se extiende a todo y puede servir de norma para las cuestiones morales prácticas, pero esto no equivale a la racionalidad de un obrar comprendido. La razón práctica permite argumentaciones, preguntándose por los presupuestos y condiciones. Apel cree que el conocimiento de los presupuestos de una argumentación tiene un status particular y que constituye una fundamentación. Habermas considera que el fundamento último le daría a la filosofía un carácter de infalibilidad.

Como se ve, estamos en el ámbito de lo trascendental. ¿Qué se puede saber allí? ¿Qué carácter de fundamento se puede apreciar? ¿Se puede hablar de infalibilidad a este nivel? ¿Se puede hablar de racionalidad? Parecería que Habermas entiende todo esto de un modo demasiado rígido al echar en falta en Apel "algo así como la deducción trascendental kantiana de las categorías del entendimiento" (153). También parece que entiende de modo demasiado rígido el concepto de fundamentación, o mejor la afirmación del fundamento último que afirma Apel, cuando lo relaciona con la infalibilidad. El fundamento se afirma, pero queda indeterminado y vago. Con todo, parecería necesario para fundamentar la moralidad o la justicia. Finalmente, el recurso de Habermas a la

socialización dirigida a una forma de vida parece llegar tarde y no parece dar ninguna respuesta, ya que se está presuponiendo un sujeto de la misma, un ser moral y una serie de relaciones con su mundo.

En cualquier caso, de toda esta discusión sí se pueden sacar algunas conclusiones claras: La primera es que resulta muy difícil prescindir de algo ontológico si se quiere fundamentar la moralidad o la justicia. La segunda, que la discusión de Habermas en diferentes direcciones se centra repetidamente en este punto. La tercera, que Habermas parece tener un concepto demasiado rígido de "ontológico" y de "fundamentación"; y que el mismo Habermas siente la necesidad de algo ontológico y parece presuponerlo, aunque no lo considere como tal. La cuarta, que la vía de lo transcendental no se ha agotado y que puede ofrecer aún posibilidades.