

La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a la luz de la ética kantiana

*Robinson Lobos**

RESUMEN

Este artículo tiene por fin presentar la noción de responsabilidad que se funda en la tradición moral kantiana y en la ética del discurso que ha desarrollado Jürgen Habermas. En tanto que la ética discursiva reconoce en la teoría moral kantiana una de sus mayores influencias, se mostrarán las vinculaciones entre ambas teorías, de manera de describir las continuidades y discontinuidades del concepto de responsabilidad. Se argumentará que la ética del discurso propone una noción de responsabilidad moral de carácter colectivo que, a diferencia de la ética kantiana, no vincula con la acción práctica de los hablantes. El concepto de responsabilidad basado en la filosofía dialógica de Jürgen Habermas deja de ser esperable en la conducta moral de los sujetos.

Palabras clave

Ética del discurso • responsabilidad • ética kantiana • imperativo categórico • discurso moral

Moral responsibility in discourse ethics of Jürgen Habermas
in light of Kantian ethics

ABSTRACT

The present paper aims to introduce the notion of responsibility which is raised by the Kantian moral tradition and the discourse ethics developed by Jürgen Habermas. While discourse ethics recognizes Kantian moral theory as one of its greatest influence, it will be describe the connections between both theories, to show the continuities and discontinuities on its responsibility concepts. It will be argued that discourse ethics proposes a moral

* Sociólogo Universidad Alberto Hurtado, magíster (c) en Filosofía Universidad de Chile. E-mail: robinson.lobos@gmail.com.

responsibility in a collective way which, unlike the Kantian ethics, it does not link with the practical action of speakers. The responsibility concept based on a dialogical philosophy of Jürgen Habermas, it cannot be presupposed on moral action.

Keywords

Discourse ethics • responsibility • Kantian ethics • categorical imperative
• moral discourse

En el contexto contemporáneo ha reaparecido el interés por la reflexión filosófica en torno a la moral, luego de que durante el siglo pasado el historicismo y la teoría del conocimiento predominaran como perspectivas fundamentales de la filosofía. En estos últimos treinta años, la filosofía moral y política ha adquirido una nueva relevancia, gracias a una proliferación de las cuestiones morales en áreas diversas como la medicina y la experimentación científica; esta revalorización de la cuestión moral en filosofía se ha dado en llamar un “giro práctico” de la filosofía contemporánea (Cortina 2003:13). Se pueden mencionar como algunos de los problemas más destacados en este giro la cuestión de los derechos reproductivos, la eutanasia, la expansión de los derechos a animales y el mundo vegetal, y la destrucción del medio ambiente.

Como uno de los motivos de este giro práctico se mencionan generalmente las dificultades de las sociedades modernas para dar con ciertos mínimos comunes de convivencia, en el marco de una pluralidad de cosmovisiones radicadas en distintas formas de vida, que ponen a la vista diversas jerarquías de valores.

Por su parte, el creciente avance del pluralismo de las ideas obliga a la consideración de una multiplicidad de perspectivas que complejizan y dificultan el análisis de los problemas contingentes de la actualidad. Ya no es posible satisfacer las necesidades de respuesta a los problemas que plantea la época actual mediante el recurso a un pensamiento moral que hunda sus raíces exclusivamente en la consideración tradicional de los fenómenos propios del mundo de la vida o en la simple adhesión a normatividades, preceptos o confesiones particulares. (Villarreal 2009:35)

Junto con ello, las consecuencias medioambientales de la expansión ininterrumpida de la industria, la preponderancia de los intereses económicos en la esfera política, han puesto a la vista los problemas para conciliar los distintos intereses particulares, con las consecuencias colectivas, generales, de tales actos. Esta lectura lleva al consiguiente diagnóstico de una época que no se guía por las necesidades humanas.

El problema planteado por los desastres ecológico, bélico y alimentario es, pues, de fines y no de medios. Es nuestra propia civilización la que a través de estos síntomas muestra su incapacidad para ofrecernos una existencia verdaderamente humana, porque la idea de progreso en que se sustenta está equivocada: ya no entendemos el progreso como adecuación del hombre al medio natural, sino como adaptación del medio a las necesidades humanas, creadas por crecimiento económico. (Cortina 1995:26)

Bajo la imposibilidad de reducir, de suprimir esta pluralidad de racionalidades, el giro práctico de la filosofía intenta vincularlas internamente con un trasfondo ético. “Es la razón práctica quien debe responsabilizarse de ese desafío universal, lanzado por la ciencia y la técnica, pertrechándonos de algunas normas comunes a toda la especie humana amenazada. El universalismo ético renace, y en esta ocasión urgido por las circunstancias: la respuesta responsable a un reto universal es una ética universalmente válida” (Cortina 1995:27). En este intento, la categoría de ‘responsabilidad’ adquiere relevancia. La filosofía política busca proponer una perspectiva por la cual sea exigible a todo actor una responsabilidad en torno a las consecuencias de toda actividad.

Esta exigencia habría sido impedida por una serie de corrientes del pensamiento, “ni en Occidente ni en Oriente los sistemas filosóficos imperantes, que legitiman ideológicamente los respectivos sistemas políticos, fomentan la responsabilidad de la razón práctica” (Cortina 1995:31); las distintas tradiciones que inspiran el pensamiento político de las sociedades modernas, las disciplinas científicas que instruyen las decisiones técnicas, de antemano han fracturado la conexión entre la responsabilidad y la acción de los sujetos, limitando con ello el alcance de la razón práctica; las principales corrientes que han conducido a esta escisión han sido el cientificismo positivista, el racionalismo crítico y el solipsismo metódico, por ello “merecen el título de ‘enemigos’ porque imposibilitan la fundamentación pretendida: porque con sus devaneos teórico-prácticos impiden que la razón práctica se responsabilice de la amenaza universal a que estamos sometidos. El denominador común a estas corrientes consiste, pues, en privar de responsabilidad a la razón práctica” (Cortina 1995:31).

De esta forma, dentro del marco de este giro de la filosofía política, el concepto de responsabilidad adquiere un carácter central para teorías que quieren desarrollar propuestas normativas, ya no sólo morales, sino también políticas como, por ejemplo, la corriente de la ética del discurso. Bajo esta teoría, la relevancia que adquiere el concepto de responsabilidad, la plantea de forma clara Adela Cortina, en torno a la pregunta por el quién se hace responsable de los eventos globales que enfrenta la sociedad moderna:

El sistema de complementariedad de la democracia liberal entre es-debe, conocimiento-decisión, teoría-praxis, vida pública-vida privada, que relega las decisiones morales al ámbito de la vida privada cercenando todo brote de

moral pública. Ante los riesgos universales los individuos y los grupos toman su opción, pero no existe un deber moral a nivel público. ¿Quién se responsabiliza, entonces, de las amenazas universales? (Cortina 1993:33)

En el marco de este trabajo se pretende poner en cuestión el concepto de responsabilidad que plantea la ética del discurso que ha desarrollado Jürgen Habermas. Puesto que la ética del discurso se reconoce como heredera de la teoría moral kantiana, a la luz de ella se llevará a cabo la evaluación del concepto de responsabilidad de la ética del discurso que desarrolla Habermas. Para ello, primero (1) se presentan los fundamentos de la noción de responsabilidad moral en la ética kantiana y su concepto de responsabilidad. En un segundo momento (2) se exponen los fundamentos de la ética del discurso y cómo comprende ella la noción de responsabilidad. Finalmente, (3) se consideran ambas perspectivas para mostrar cómo la noción de responsabilidad moral de la ética discursiva habermasiana no puede ser presupuesta en la conducta de los hablantes, con la consecuencia de anular el sentido de los discursos morales.

1. Fundamentos de la responsabilidad en la ética kantiana

El concepto de responsabilidad moral desde una perspectiva kantiana se deriva de los conceptos centrales de esta teoría: ley moral y libertad como autonomía. Para ello se desarrollará una visión breve de la teoría moral para describir tales conceptos, finalizando esta parte con la presentación de la correspondiente noción de responsabilidad.

La ética kantiana se encuentra claramente planteada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. En las secciones iniciales de estas obras, Kant (1977, 1993) lleva a cabo una crítica a las corrientes utilitaristas, que cifran en el principio de utilidad la idea de un principio moral objetivo.

Las preferencias de utilidad son subjetivas, puesto que su forma es la de una elección entre una constelación de variedad de opciones dadas, y por tanto, dependen del arbitrio del sujeto particular que se orienta entre las distintas alternativas, ponderando los resultados que se espera obtener de las acciones. En tales casos, la voluntad queda determinada por la facultad apetitiva inferior, por medio de máximas de acción que se orientan a la obtención de objetos apetecidos; estos objetos figuran bajo los principios del amor a sí mismo, o bien, de la propia felicidad.

Por su parte, Kant (1977) tiene en mente ciertas acciones que por sus características son valiosas, dignas de respeto universal. Mientras las preferencias de utilidad son subjetivas, hay cierto tipo de acciones que se orientan por principios universales, cuyo valor moral no se encuentra en el objeto que las determina sino en el principio que las inspira, que determinan la voluntad con independencia de los resultados de la acción, sean dignos de admiración o no.

La idea de moral de Kant (1993) es una fundada en el ‘deber ser’ de las normas que la rigen. Los enunciados normativos de la ética kantiana poseen una ‘verdad’ moral, una validez, que es distinta de la de los enunciados descriptivos, siendo en este sentido una moral deontológica. En este concepto de deber está encarnado el carácter obligatorio y necesario de las normas y mandatos, la explicación de por qué, en su forma más pura, se nos presenta con un carácter imperativo. “El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (Kant 1977:38). Por los efectos de una acción no se puede tener respeto porque no es una actividad de la voluntad, a lo más una inclinación. Tampoco se puede tener respeto por inclinaciones generales. Se puede tener respeto sólo por aquello que es fundamento de la voluntad, nunca efecto, de aquello que domina las inclinaciones, es decir, la ley en sí misma.

Los sujetos, pese a poseer una voluntad racional, no se guían en la acción por el deber habitualmente, más bien actúan por inclinaciones, de ahí que los enunciados de deber afecten a la voluntad bajo el modo de constricción y sean llamados imperativos.

El sentido de este principio imperativo se encuentra en su intento de adoptar un interés universal, un punto de vista ficticio desde el cual evaluamos las normas no como ‘buenas para mí’ sino que si han de ser moralmente buenas, han de serlo para todos los seres racionales. La indicación del imperativo categórico de obrar sólo según aquella máxima que se quiera convertir, al mismo tiempo, en ley universal, se vuelve el criterio con el cual enjuiciar las máximas de acción, de acuerdo no a un interés racional en el sentido estrecho del utilitarismo, sino en la ambiciosa posibilidad de considerar que la máxima se convierta en ley universal del querer humano.

El punto de vista de la ética kantiana es universal, el imperativo categórico ha de regir a todo ser racional, “no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene validez no sólo para los hombres sino para todos los seres racionales en general, y no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de un modo absolutamente necesario” (Kant 1977:52).

Por contraparte, los principios de la utilidad y la felicidad se basan en datos de la experiencia, presuponen objetos de la facultad apetitiva inferior y por ello su variedad puede ser infinita; de este modo, ambos principios designan siempre distintos objetos para distintos sujetos, aun cuando lleven el mismo nombre. Si los principios determinan a la voluntad mediante objetos, entonces dan origen a una moral heterónoma, en que la voluntad se funda en algo distinto a ella, bajo la forma de imperativos hipotéticos, del tipo “Si quieres X, haz Y”.

Principios como estos sólo son válidos para el sujeto y, en consecuencia, son considerados principios subjetivos o máximas, mientras que aquellos que son legítimos para todo ser racional, son principios objetivos y han de ser considerados realmente como leyes prácticas.

Para reconocer un principio como ley práctica ha de ponerse atención a los fundamentos por los cuales una acción es resuelta; según ellos podremos determinar si la acción

es moral o no: “Una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta” (Kant 1977:37).

Kant (1993) nos da las características que ha de tener una máxima para convertirse en ley práctica, es decir, que sea necesaria y tenga validez universal. Como ya vimos, aquellos principios que se orientan por un objeto de la facultad apetitiva, no sirven como leyes prácticas, puesto que tienden a lograr el bien de la felicidad, que no puede ser universal, y mandan a la voluntad por un fin ajeno a ella.

Kant (1993) está buscando una ética formal, una ética cuyas determinaciones sean propias de la razón. Una ética así planteada es autónoma; por medio del imperativo categórico, la facultad apetitiva superior puede determinar la voluntad de forma directa, sin presuponer objeto, sentimiento, representación ni materia alguna, bajo la forma de la razón pura. La voluntad se determina a ella misma por sus propios principios de acción, es el sujeto mismo que se da sus normas. “El hombre es sujeto y objeto de la ética, es él mismo quien teoriza sobre sus propias conductas y reglas para su autorrealización, en vistas a alcanzar una vida plena” (Álvarez 2006:9).

Con el imperativo categórico, Kant (1993) está estableciendo que la voluntad se ha de regir por principios de la razón pura práctica. En tanto el imperativo categórico es una estructura formal de la razón, es el único principio que se puede formular como ley de la voluntad, puesto que cualquier otro sólo puede ser necesario como medio para la consecución de un fin. El mandato de esta ley es imperativo porque no deja libertad a la voluntad respecto del objeto; lleva en sí mismo la necesidad que se exige de la ley.

Ya en el propio concepto del imperativo categórico podemos dar con su carácter universal. Del mismo imperativo es posible obtener su contenido, que corresponde a la necesidad de la máxima de adecuarse a la ley, la que no se encuentra limitada por ninguna condición. El imperativo categórico indica: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*. En tanto tiene un contenido universal, necesario y no contradictorio, el imperativo puede obligar a la voluntad su cumplimiento (Kant 1977:72).

Una voluntad que se manda un fin intrínseco a ella misma, que se determina una acción buena y necesaria en sí misma, es una voluntad autónoma. Al determinarse sólo por la razón y no por la materia, por el contenido de los sentidos, queda liberada de la ley de los fenómenos naturales, y en esta independencia se vuelve libre.

Mientras los seres irracionales encuentran su determinación en las causas que otros seres ponen en ellos, los seres racionales son libres porque se han independizado de las inclinaciones; esta es una libertad negativa, en tanto no depende del mecanismo de causalidad natural. Pero este concepto de libertad no es suficiente, puesto que está mediado por la ley de los fenómenos, y se busca una noción de libertad determinada sólo por la ley moral.

Un concepto de libertad positiva que hace justicia a la ética kantiana es el de autonomía. La voluntad libre es autónoma en tanto está sometida a leyes que ella misma se ha

impuesto, de modo que la propia voluntad es ley para sí misma: “una voluntad a la cual sólo pueda servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre” (Kant 1993:34).

La autonomía ha de presuponerse en todo ser racional, en tanto en él mismo hay una razón práctica capaz de darse sus propios objetos, de ser la autora de sus normas y considerarse como tal, como voluntad autónoma. El sujeto racional actúa de acuerdo a estas máximas que pueden ser al mismo tiempo leyes universales, es decir, que poseen valor objetivo.

Pero Kant (1977, 1993) tiene presente que los sujetos no son sólo seres racionales, sino que también poseen sensibilidad, que los determina por la materia empírica. Mientras la voluntad de una inteligencia suprema se puede representar como capaz únicamente de máximas que son leyes prácticas, la voluntad de los seres humanos convive con las determinaciones sensibles y, por ello, la ley adopta la forma de un imperativo que manda categóricamente. La voluntad libre es la que tiene conciencia de que el principio moral no se le presenta dado, sino que ella misma ha de someterse a él, a la imposición, al sentido de obligatoriedad. El deber es esa sumisión a la necesidad de la ley. La idea de una voluntad como la de una inteligencia suprema, una voluntad santa, es un ideal práctico al cual han de aspirar los seres finitos, la posibilidad de considerarse libres al actuar con independencia de motivaciones sensibles.

Como parte del mundo fenoménico, el hombre se ve sometido por leyes externas a él, pero como miembro del reino inteligible, posee una voluntad que se desliga de toda influencia sensible, se vuelve pura libertad, y su voluntad es su causalidad.

La ley moral y la libertad como autonomía se presuponen mutuamente. El ámbito de lo práctico no puede abrirse sólo por la libertad, porque inicialmente se nos aparece sólo como libertad negativa, sólo gracias al imperativo categórico se puede adquirir conciencia, directamente de ella, por medio de las normas que nos da. La ley moral sólo puede ser aprehendida al analizar la necesidad de las leyes prácticas de la razón y eliminando todas las condiciones empíricas.

En contraposición a la ley natural de los fenómenos, la libertad aparece como la causalidad de la voluntad de los seres racionales. En términos analíticos, la noción de una razón que determina directamente la voluntad permite que las ideas de la razón tengan una realidad objetiva, aunque sólo práctica. Gracias a ella, los seres racionales han de ser considerados como miembros del mundo inteligible, puesto que gracias a la ley moral pueden aparecer como incondicionados sensiblemente.

De ahí que la ley moral, como causalidad por medio de la libertad, es también fuente de la dignidad última del ser racional. Su valor moral radica precisamente en esa autonomía, en la capacidad de darse a sí mismo una ley bajo la cual someterse, ella vale como un fin absoluto, válido para todo ser racional y que Kant cristaliza en una segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y

nunca sólo como un medio” (Kant 1977:84). La dignidad humana debería consistir en el límite para todo fin subjetivo.

Noción de responsabilidad moral a partir de la ética kantiana

El fundamento de la ética kantiana se encuentra en la ley moral y en la libertad entendida como autonomía. Gracias a la ley moral, Kant (1993) puede acceder a la idea de un mundo de entendimiento que existe con independencia de las condiciones empíricas, donde los seres quedan bajo la autonomía de la razón práctica pura. La grandeza de esta ley abre la posibilidad de que los seres racionales puedan ser causa de la realidad de los objetos de la razón práctica, es decir, que sean moralmente buenos o malos.

En tanto el sujeto moral es una voluntad autónoma, capaz de darse normas determinadas sólo por la razón, las normas expresan la vinculación de la voluntad que las generó. En cada máxima que se pretende ley, se expresa el principio que la inspira. La moral kantiana es racional porque exige que las normas, para ser consideradas legítimas tengan un contenido racional, que expresa un punto de vista altamente exigente, que las normas pudiesen valer como una legislación universal.

De este modo, la ética kantiana refleja un proceso de reflexión monológica; el sujeto, gracias al imperativo, puede pensar aquellas normas que valen para él mismo, y que podrían tener valor moral para el resto de los seres racionales. En este sentido, la ética kantiana da pie para pensar las leyes morales de una comunidad, pero siempre desde el aislamiento del sujeto. La moralidad de una acción se determina por el principio que determina una voluntad subjetiva, una buena voluntad hace un acto moralmente bueno.

De ahí que todo acto que el sujeto lleva a cabo tiene una referencia directa a su voluntad individual, la que determina si un principio es legítimo moralmente. En otros estudios, Kant (1986) se pone como objetivo quitar todo valor moral a la mentira, puesto que ella no sólo significa utilizar como medio a otro ser racional en vistas a un fin, sino que es una acción cuyo principio es reconocido como inválido, pero que pasa, en forma solapada, por válido. Kant (1986) pone a la vista que los resultados de las acciones como objetos son propiamente contingentes, es decir, nunca se puede estar seguro de que efectivamente serán de un modo, por ello su valor moral también es contingente: el sujeto lo único que puede garantizar es la moralidad intrínseca del principio que determina su voluntad, la corrección de su intención. “Mas todo hombre tiene, no sólo un derecho, sino también el más estricto deber de la veracidad en las declaraciones que no puede eludir, aunque puedan perjudicarle a él mismo o a otros. Con esto él no hace, pues, realmente daño a aquél a quien así perjudica, sino que el daño lo causa la causalidad” (Kant 1986:65).

Si el sujeto decide mentir ha de considerar que la mentira posee un valor universal, es buena, lo que aun en el caso de hacerlo con un fin posiblemente altruista, nadie podría afirmar. El sujeto no es responsable por las consecuencias porque se mueven en el

ámbito de la contingencia, en cambio sí es responsable, en el sentido más estricto, de los principios que fundan su acción; sólo la demostración de que la intención de una acción es mala, puede hacer punible un acto, si la voluntad actúa en vistas a un bien moral, aun cuando las consecuencias sean dañinas, no puede ser sancionado: “si mediante una mentira tú has impedido obrar a alguien que se proponía cometer un asesinato, eres jurídicamente responsable de todas las consecuencias que se puedan seguir de ello. Pero si te has atenido estrictamente a la verdad, la justicia pública no puede hacerte nada, sea cual fuere la imprevista consecuencia de ello” (Kant 1986:63).

Desde una perspectiva kantiana, se le impone a la voluntad racional, ya en el momento más privado y solitario de su conciencia, hacerse responsable del principio de su acción. En este momento, en la soledad de la conciencia individual, se vincula de forma directa con la acción que desea llevar a cabo, con la norma. A nivel analítico, autonomía, el imperativo categórico y la acción de acuerdo a la norma quedan relacionados internamente, de forma tal que la voluntad individual no puede esquivar la autoría de una acción. El imperativo categórico, junto con operar como criterio para identificar las normas que son dignas de ser llamadas morales, también es la base para impulsar la voluntad a actuar de acuerdo a la norma que la propia razón se ha dado, a actuar responsablemente; porque el sujeto se ha dado las normas a sí mismo, ellas adquieren la fuerza de un deber. De esta forma, el imperativo categórico no sólo fundamenta el contenido de las normas, sino que incluye el anclaje motivacional de la acción de acuerdo a las normas, de la acción moral, la acción responsable, en tanto causalidad de la voluntad.

Esta característica del concepto de responsabilidad de la ética kantiana, que apunta a una conexión interna entre la fundamentación de las normas morales y la motivación de la voluntad para la acción responsable, por medio del imperativo categórico, permitirá mostrar los límites del concepto de responsabilidad de la ética del discurso que ha desarrollado Jürgen Habermas.

2. Fundamentos de la responsabilidad moral en la ética del discurso

La idea básica de una ética kantiana, la posibilidad de una moral universalista, desde sus inicios se vio confrontada con una serie de objeciones: por ejemplo, la crítica hegeliana de pecar de un universalismo abstracto que es insensible a los problemas específicos, o la crítica empirista de la imposibilidad de decidir racionalmente las cuestiones morales. Frente a estos problemas, la ética del discurso viene a reivindicar la idea de un cognitivismo kantiano de corte universalista, pero con los medios ya no sólo de la filosofía sino también con los aportes de las ciencias empíricas.

La ética del discurso habermasiano se sitúa en el contexto de una teoría general de la comunicación, es decir, marca una diferencia respecto de una teoría como la kantiana,

centrada en el sujeto. Mientras el modelo básico de la filosofía tradicional es el de un sujeto solitario que se relaciona con los entes en el mundo como objetos de conocimiento, o bien como medios para fines, la ética del discurso se ampara en un modelo de la intersubjetividad, donde el lenguaje y su uso en el discurso se transforman en el medio común para las subjetividades.

la ética del discurso supera el planteamiento meramente interno, monológico de Kant, quien cuenta con que cada individuo particular realice la verificación de sus máximas de acción en su fuero interno (“en la solitaria vida del alma”, como decía Husserl). En el singular de la conciencia trascendental los yoos empíricos se pre-entienden y se armonizan por anticipado. En contra de ello, la ética del discurso espera un entendimiento mutuo sobre la universalizabilidad de intereses solamente como resultado de un discurso público efectivamente organizado intersubjetivamente. Sólo los universales del uso del lenguaje forman una estructura común previa a los individuos. (Habermas 2000:24)

La concepción monológica de la filosofía moderna corresponde a aquella actitud en que el sujeto cognoscente se refiere tanto a sí mismo como a otros seres racionales como entidades en el mundo. Bajo un paradigma del lenguaje, lo fundamental es “la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo” (Habermas 1993:354). Los sujetos han sido socializados en el uso de un lenguaje, que les enseña a adoptar perspectivas que se entrelazan, que determinan distintos roles y que se expresan en el plano gramatical de los pronombres. Esta actitud también permite que el sujeto se relacione consigo mismo, ya no como otro objeto en el mundo, sino desde la perspectiva de la segunda persona gramatical (en una relación interpersonal desde los roles de ‘yo’ y ‘tú’). Por medio de una reflexión llevada a cabo desde la perspectiva de los participantes de una interacción, escapa a la objetivación que comporta la perspectiva de la tercera persona.

Sin embargo, ni siquiera la misma teoría dialógica de la razón, que pretende extraer las condiciones de posibilidad del habla racional humano, puede reclamar el estatus de un saber originario, capaz de fundar de forma última todo tipo de saber. La teoría se entiende dentro de un contexto posmetafísico, es decir, que no es posible echar mano a ningún tipo de certeza o conocimiento que se garantice como incondicionado: todo tipo de discurso se haya expuesto al proceso de un cuestionamiento de su validez y, por tanto, su validez depende de los argumentos que la sostienen.

Expresado de otra forma, las condiciones de la existencia moderna impiden que una imagen de mundo tenga garantizada de antemano, exenta de un proceso de autocrítica y discusión, la propiedad de ser colectivamente vinculante. Las distintas ‘proyecciones de mundo’ no pueden sino referirse unas a otras, en procesos argumentativos que las exponen a una constante reformulación. La imagen moderna del mundo es la de la

coexistencia y la modificación de distintas perspectivas, por medio del uso comunicativo de la razón, en que justifican la validez de sus posiciones.

Estas condiciones modernas de la existencia humana corresponden a los hechos de los que parte una ética del discurso que pretende reformular la ética kantiana. Al igual que en esta última, el fenómeno básico a explicar es la validez de los mandatos o normas de acción; los juicios morales sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios. Los fenómenos básicos de la experiencia moral: la obligatoriedad de una norma, el sentimiento de culpa asociado a la violación de la ley, muestran que dejar de lado la dimensión deontológica de la moral, intentar reducirla a medios para determinados fines, a una cuestión de decisión subjetiva o a la expresión de estados emocionales, concluye sólo en una visión sesgada de la vida moral.

Contrario a las intuiciones predominantes del empirismo, las cuestiones morales son resolubles racionalmente. Ya la práctica comunicativa cotidiana transcurre en el medio de un proceso racional, en el sentido de que los participantes coordinan sus acciones por medio de intercambios de razones y perspectivas; el mecanismo que regula este tipo de intercambios es la acción comunicativa.

Este concepto depende de varias presuposiciones inevitables que han de adoptar los hablantes cuando participan en la práctica comunicativa, entre ellas la existencia de diferentes mundos y de pretensiones de validez, que permiten reconocer tipos de enunciados distintos. Los enunciados morales refieren a un mundo social compartido, de normas y mandatos, distinto al mundo de los estados de cosas verdaderos (que se expresan en enunciados descriptivos) y a los estados vivenciales internos de los sujetos (expresados en enunciados intencionales). El 'mundo social' descansa en la validez reconocida de ciertas normas.

Estas presuposiciones de la acción comunicativa retraducen las ideas regulativas kantianas como idealizaciones que organizan la comunidad de comunicación, pero, a la vez, se proyectarían más allá de cada situación de habla concreta: son capaces de trascender las distintas formas de vida. La coerción que ejercen estas presuposiciones no ha de entenderse de un modo normativo, la acción comunicativa no es directamente moral, sino como condiciones inevitables en las que están insertos los hablantes, sin las cuales no es posible la práctica del lenguaje cotidiano. "El carácter necesario de este 'deber' tiene que entenderse [...] no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e ininteligibles (sin orígenes) de la experiencia posible sino en el sentido gramatical de la 'inevitabilidad' que resulta de nexos conceptuales internos de un comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado" (Habermas 2003:18-19).

Por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez que se adjuntan a los enunciados, estos se nos hacen comprensibles y aceptables, es decir, se acepta la validez de lo dicho. En el caso de enunciados normativos, se afirma la corrección moral de una acción, de un enunciado; por ejemplo, en el enunciado "Te exijo que no fumes" se están indicando dos cosas: (i) que hay un estado de cosas en el mundo desea-

do por el hablante y que el oyente tiene que producir (no fumar) y que este tiene que conocer para producir. Pero el enunciado sólo es entendible y se puede llevar a cabo si (ii) el oyente entiende por qué el hablante espera imponer su voluntad sobre él, por qué puede exigirle dejar de fumar, es decir, qué razones avalan su exigencia. Esto expresa la dimensión ilocucionaria de todo acto de habla: entendemos el aspecto ilocucionario cuando entendemos lo que hace aceptable este intento de generar una relación interpersonal, si el enunciado es aceptado es porque la pretensión de validez entablada, la exigencia que expresaba, era legítima: “el oyente sólo entiende el sentido ilocucionario de la proposición si sabe por qué el hablante espera poder imponer su voluntad al oyente” (Habermas 1999:382). La comprensión del sentido ilocucionario permite dar con la clave que explica cómo los hablantes se motivan a la acción: por medio de argumentos, los hablantes dan prueba de la validez de una norma que ha de regular su conducta; a base de las razones que los hablantes se dan unos a otros, pueden aceptar o rechazar determinadas ofertas de acción.

Como se ve, la corrección normativa, la corrección de validez, es distinta a la pretensión de validez que entablan los enunciados asertóricos, la verdad de estados de cosas en el mundo; de este modo se evita que razón práctica y teórica se confundan epistemológicamente. Una pretensión de validez expresa que se cumplen las respectivas condiciones de validez de una expresión (Habermas 2000), aquí un mandato moral. En este sentido, la ética del discurso es una ética cognitivista, comparte el carácter racional de la ética kantiana, sosteniendo que es posible fundamentar los enunciados normativos.

Ya en las discusiones cotidianas los hablantes se encuentran con cuestiones práctico-morales necesitadas de resolución, y que se intentan resolver aportando razones; no es posible apoyarse en razones que parecen directamente como evidentes, sino que estas han de satisfacer por la vía discursiva las condiciones de validez de una pretensión. El aspecto racional de la ética se expresa en este sentido: los hablantes se exponen, en el momento mismo de resolver una cuestión práctica, al problema de fundamentar, por medios discursivos, sus acciones ante otros hablantes que así lo requieran.

De una imagen así dada de los procesos de interacción entre hablantes y las habilidades asociadas a ellos, se sigue una idea de libertad comunicativa, que intenta reformular la idea de libertad como autonomía. La libertad comunicativa pone énfasis en la posibilidad de tomar posición, afirmativa o negativa, frente a los enunciados (y las pretensiones de validez entabladas con ellos) de los otros hablantes: “entiendo 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, las cuales se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo” (Habermas 1998:185). Mientras los hablantes adopten la perspectiva de participantes en un discurso moral, en que buscan llegar a un acuerdo sobre una norma, han de posicionarse respecto de sus propias pretensiones normativas y de las de los otros. En estos casos, los planes de acción individuales quedan supeditados

al proceso y resultados de la formación de una voluntad común, las razones que son aceptadas por todos.

La carga de este proceso de formación de una voluntad común puede ser contraria a los planes de acción individuales. Si los hablantes se intentan liberar de las obligaciones de la libertad comunicativa y pasan a buscar la realización de fines buenos para cada uno, encontramos una autonomía privada, desligada de los contextos comunicativos.

Estas dos nociones ponen a la vista la fragilidad de los discursos morales: estos procesos se enfrentan a la cuestión de justificar suficientemente los consensos logrados por los hablantes para que la comprensión del significado ilocucionario de los enunciados se traduzca en acciones prácticas de acuerdo al resultado del discurso; frente a esta necesidad de fundamentación de los discursos morales, las formas de acción orientadas por el interés propio se abren como una posibilidad siempre presente para esquivar las cargas del discurso moral.

Enfrentada al hecho de una pluralidad de fines que los sujetos pueden escoger, y a distintas vías para lograrlos, la ética del discurso no puede determinar los contenidos del acuerdo al que los hablantes hayan de llegar, vale decir, no puede prejuzgar de antemano aquello que será el bien moral en cuestión. Aquí se expresan de otra manera las condiciones posmetafísicas de las que parte la teoría: la labor de la ética del discurso es hacer presente aquel punto de vista moral por el cual es posible enjuiciar imparcialmente cuestiones morales, no puede reemplazar la discusión empírica de los participantes y definir de antemano lo que es bueno.

Kant, bajo la interpretación de la ética discursiva, utilizó el imperativo categórico como un principio para reconocer como válidas sólo las normas de acción que pueden ser universalizables (Habermas 2000). Pero lo hizo desde la perspectiva de un sujeto solitario, que reúne y valora sus datos bajo la óptica que supone su propia forma de ver el mundo y a sí mismo. Habría aquí la desventaja de una ética monológica: la imparcialidad del juicio, como la entiende la ética del discurso, “depende esencialmente de que las necesidades e intereses rivales de todos los participantes puedan hacerse valer y puedan ser tenidos en cuenta desde el punto de vista de los implicados mismos” (Habermas 2000:160).

Para la ética del discurso, una perspectiva moral ha de verse envuelta en los contextos de discusión, en que los hablantes contraen obligaciones y establecen relaciones, de modo de lograr aquel punto en que los hablantes han de ponerse en la situación de todos aquellos que podrían resultar afectados por una norma problemática. Este proceso no se logra en privado, sino en conjunto con otros sujetos morales. En este estado de cosas se apoya el principio fundamental de la ética del discurso, el principio de universalidad (U): “Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada individuo, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados” (Habermas 2000:36).

Este principio así formulado da pie a una ética formal, en un sentido procedimental: los discursos prácticos son procesos de entendimiento mutuo que en virtud sólo de sus presupuestos argumentativos, obligan a los implicados a adoptar el punto de vista de los otros participantes. Sólo ese intercambio de perspectivas, que en principio puede alcanzar a todos los hablantes, asegura la imparcialidad de las normas.

El principio de universalidad que rige los discursos morales opera como un criterio para identificar aquellas normas susceptibles de ser moralmente válidas, puesto que serían aceptables por todos los hablantes. Asimismo, este principio permite distinguir entre aquellas normas que han de regir una comunidad de hablantes, esto es, normas morales que pretenden ser justas, de aquellas normas que han de regir una forma de vida, sea esta individual o colectiva, y que han de ser consideradas ‘buenas para mí’ o ‘buenas para nosotros’, vale decir, normas éticas.

Si definimos estas últimas [las cuestiones prácticas, R.L.] como las cuestiones concernientes a la “vida buena” (o a la “autorrealización”) referidas al conjunto de una forma de vida particular o a toda una biografía individual, el formalismo ético resulta realmente decisivo: el principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos. (Habermas 2000:39)

Así, el principio (U) opera en el nivel de contenido de los discursos, distinguiendo frente a distintos tipos de discursos: permite distinguir entre normas morales y éticas, y a la vez, dentro de los discursos morales, entre aquellas normas que pueden representar los intereses de todos los participantes, es decir, aquellas moralmente válidas, justas, frente a normas cuya aplicación genera perjuicios a ciertos participantes.

Junto con este principio, los discursos morales dependen de una serie de presuposiciones normativas, como condiciones de simetría y reciprocidad en el uso del lenguaje, el reconocimiento recíproco como personas capaces de actuar moralmente, que abren en último término la perspectiva, altamente idealizada, de una comunidad ideal de comunicación, que incluye a todos los sujetos capaces de habla y acción, liberados de coacciones.

Esta anticipación de una comunidad ideal de comunicación, al modo de un ideal regulativo, hace posible y a la vez acerca, la posibilidad de superar los límites de cada forma de vida particular en el discurso moral, permite que las decisiones discursivamente tomadas puedan trascender distintos contextos y pensar una moral de corte universalista. La ética discursiva reinterpreta la exigencia de universalidad del imperativo categórico como la intuición de que los enunciados moralmente buenos no sólo han de ser válidos ‘para mí’ o ‘para ti’, sino que han de serlo para todos, en todo tiempo y en todo lugar (Habermas 2000:164).

Sin embargo, la misma práctica cotidiana de la argumentación muestra que los resultados de los esfuerzos cooperativos en busca de consenso nunca pueden quedar garantizados de una vez y para siempre, como las únicas respuestas correctas. Las mismas presuposiciones que envuelve el discurso moral provocan que los enunciados tenidos por válidos en el estado presente de la discusión, no garanticen resistir toda crítica futura. En la estructura de la argumentación hay inserto un rasgo falibilista, el círculo de los afectados y posibles participantes no se cierra una vez concluido un proceso argumentativo, sino que los resultados pueden provocar nuevas reflexiones y cuestionamientos que requerirán ser insertados en la discusión moral. No se puede excluir que en algunos casos no se llegue jamás a un consenso.

Responsabilidad moral en la ética del discurso

La perspectiva de la ética del discurso nos pone en el medio de los procesos de argumentación que llevan a cabo los hablantes para dilucidar la validez de una norma que va a regir a los miembros de la comunidad moral. La ética discursiva no indica aquello que constituirá lo válido moralmente sino que, al igual que la moral kantiana, apela a hacer explícito el punto de vista moral que se encuentra en los procesos de acuerdo.

El discurso moral se fundamenta a partir del principio de universalidad (U) que muestra el punto de vista desde el cual se evalúa la imparcialidad de las normas en discusión. El principio de universalidad (U) permite reconocer aquellas normas que podrían ser llamadas 'justas', al indicar que los efectos y consecuencias secundarias de la aplicación de la norma considerada válida tienen que ser aceptados por todos los posibles afectados.

La norma cuyo contenido sobrepasa tal exigencia puede ser considerada como susceptible de un acuerdo entre los hablantes y, entonces, sólo una vez que su contenido es aceptado por todos los participantes del discurso, adquiere una validez generalizada, suficiente para regular la comunidad moral en su conjunto.

De un estado de cosas así planteado, se sigue que los hablantes tienen la posibilidad de rechazar o aprobar las pretensiones de validez de los otros hablantes, y de justificar las propias; esta libertad comunicativa sobrecarga a los discursos morales con el presupuesto de que todo participante en el proceso reflexivo del discurso ha de tomar posición por medio de razones frente a la norma.

Los resultados posibles son el rechazo de la validez de una norma, que no se logre ningún acuerdo, o bien, que se considere una norma como legítima, es decir, capaz de regir a todos los sujetos morales, tal que las consecuencias de la aplicación de la norma son aceptadas por todos. El proceso de argumentación, colectivamente realizado, vincula la libertad comunicativa de cada hablante, con la implementación de una norma en acciones determinadas. Dado entonces el proceso de reflexión conjunta, las consecuencias de la norma quedan conectadas con la comunidad moral.

De la aceptabilidad racional de las normas y sus consecuencias se deriva el concepto de responsabilidad; en tanto que todo discurso moral exige la justificación de la norma, los resultados de la discusión quedan determinados por la voluntad general que llega a ese acuerdo. El proceso de intercambio discursivo expone que las consecuencias de la acción son conjuntas y, en principio, el resultado de la argumentación, la norma considerada válida, debiera traducirse en una acción responsable, esto es, en una acción que todos los participantes del discurso han de poder realizar bajo la norma que se ha sancionado como válida. La responsabilidad consiste “en la capacidad de un actor de orientar su acción por pretensiones de validez” (Habermas 2003:36); se trata de una presuposición normativa, entre otras, en las que todo hablante ha de incurrir al participar en un discurso moral.

Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían liberarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. (Habermas 2008:96)

Sin embargo, el vínculo entre la fundamentación de una norma de acuerdo al principio (U), su aceptabilidad por todos los hablantes y la acción práctica de acuerdo a esa norma queda interrumpido. Como se indicó previamente, el principio (U) opera en el nivel del contenido de la norma, como criterio para reconocer aquellas normas moralmente válidas, aquellas normas que pueden ser calificadas como ‘justas’; queda fuera del ámbito del principio (U) el anclaje motivacional de la norma, es decir, el que los sujetos actúen de acuerdo a la norma por ellos aceptada. Habermas lo expresa del siguiente modo: “dicho principio no puede regular los problemas de su propia aplicación” (2000:46).

Esta distinción entre fundamentación de la norma y el anclaje motivacional para la acción, Habermas la explica en términos de las abstracciones a las que el discurso moral exige a los hablantes. Los temas y contenidos del discurso moral vienen dados inicialmente desde el mundo de la vida: “Las cuestiones prácticas que afectan a la orientación en el actuar surgen en situaciones de acción concretas, y esas situaciones siempre están incluidas en el contexto históricamente caracterizado de un particular mundo de la vida” (Habermas 2000:37); pero el principio (U), con la pretensión de que el resultado del discurso sea universal, obliga a un descentramiento de las perspectivas de los participantes y a la relativización de la validez de las normas que los hablantes encuentran en el mundo de la vida, es decir, les despoja de la validez fáctica que tienen las normas del mundo de la vida:

Cuando examinamos modos de actuar o normas desde el punto de vista de si en caso de su difusión o seguimiento universal recibirían la entera aquiescencia de todos los potencialmente afectados, no estamos prescindiendo de su contexto, pero ya no podemos seguir dando por supuestas como un contexto incuestionadamente válido las certezas de fondo de las formas y proyectos de vida asimilados fácticamente por acostumbramiento en las que esas normas se apoyan y en cuyo seno se han vuelto problemáticas. (Habermas 2000:37)

Sin embargo, con la problematización de las normas vigentes en el mundo de la vida, el discurso moral pierde su anclaje motivacional: “Dentro del horizonte del mundo de la vida, los juicios prácticos toman tanto su concreción como su fuerza motivadora de la acción de su conexión interna con las ideas incuestionadamente válidas de la vida buena, con la eticidad institucionalizada como tal” (Habermas 2000:43). Si la fuerza motivadora de la acción nace en las certezas de fondo que entrega el mundo de la vida, ha de producirse una pérdida de esta fuerza, puesto que la exigencia del discurso moral es, precisamente, poner en cuestión este trasfondo y, si es necesario, declararlo no válido:

el juicio moral se separa de los convenios locales y de la coloración histórica de una forma de vida particular: ya no puede seguir apelando a la validez del contexto constituido por el mundo de la vida. Y las respuestas morales solamente retienen la fuerza racionalmente motivante característica de las convenciones; al perder el incuestionado trasfondo de evidencias que les proporcionaba el mundo de la vida, se ven privadas también de la fuerza impulsora propia de los motivos automáticamente eficaces. (Habermas 2000:43)

De esto se sigue que el resultado del discurso moral, una norma de contenido universalista aceptada por todos los participantes, la coacción débil del mejor argumento, no es suficiente para motivar a la acción de acuerdo a la pretensión de validez de la norma, la acción responsable.

Esta discontinuidad entre la argumentación y la motivación a la acción, esta ‘gradiente’ entre juicios morales, argumentación y acción moral, sólo puede ser salvada por los recursos del mundo de la vida:

una moral universalista que no quiera quedar suspendida en el enrarecido aire de las opiniones bienintencionadas está necesitada de que le favorezca un entorno socializante eficaz. Está necesitada de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral [...] de tal modo que estos últimos superen los límites de una identidad tradicional... (Habermas 2000:48)

3. ¿Puede la responsabilidad quedar mediada por un proceso de reflexión discursiva intersubjetivo?

La ética del discurso se autocomprende como una reformulación de la ética kantiana (Habermas 2000); hace explícitas aquellas intenciones que estaban ya presentes en Kant pero quedaron parcialmente expresadas por los medios que ofrecía la filosofía trascendental para fundamentar la ética. Entre una y otra ética hay un cambio de paradigma desde una filosofía del sujeto a una centrada en el lenguaje.

Ese cambio es tal vez más visible en la reformulación del imperativo categórico. El principio (U) traduce la exigencia de universalidad del imperativo categórico de modo tal que si en este último la validez de una norma se le daba al sujeto en su propia conciencia, la ética discursiva requerirá que la norma sea aceptada por todos los participantes y posibles afectados por su implementación, requerirá de un momento ulterior en que lo válido para uno se exponga al juicio de los otros miembros de la comunidad moral. El imperativo categórico puede valer como un examen de normas que hace el sujeto, pero no puede reemplazar el momento de una voluntad general estructurada de modo comunicativo, que evalúa la validez de la norma.

Una diferencia análoga es la que se da entre las nociones de responsabilidad de cada teoría. Desde la ética del discurso se acentúa el carácter intersubjetivo de la responsabilidad, en tanto la norma es el resultado del proceso de comprobación público entre distintos participantes. ¿Pero una idea de moral mediada por una voluntad general responde a las intuiciones morales de la vida cotidiana? Quisiera plantear una crítica a esta noción de responsabilidad dialógica desde una perspectiva kantiana, reivindicando la necesidad de un momento propiamente subjetivo de la responsabilidad en que la fundamentación de la norma y la motivación para la acción queden vinculados.

La imagen que la ética discursiva presenta, indica que los discursos prácticos se dan en medio de una pluralidad de orientaciones de valor; de ahí la exigencia y fin de que la moral, para ser considerada universal y racional, ha de basarse en una aceptación de todos los involucrados, y esa aceptación ha de hacerse por medio de buenas razones. Los hablantes en el medio de la argumentación moral han de relativizar las pretensiones de validez de sus argumentos, han de prestarse a negociar la definición de los estados de cosas que determinan las situaciones relevantes para la argumentación, es decir, se ven envueltos en un proceso de discusión en que el resultado ha modificado las posiciones iniciales de los hablantes. La modificación o rechazo de su perspectiva resulta en una norma cuyo contenido no pertenece propiamente a ninguno de los participantes individualmente.

La ética del discurso que Habermas plantea lleva a cabo una serie de críticas a la ética kantiana en torno al tópico de la responsabilidad y las consecuencias. Como se mostró al final de la sección (1), mientras la ética kantiana no vincula la responsabilidad de las consecuencias de la acción, la ética del discurso incluye el problema de las consecuencias en el principio de universalización. Sin embargo, en tal crítica se perdió

lo que constituye, quizás, lo más decisivo de la ética kantiana: la responsabilidad está conectada directamente con la atribución privada de la intencionalidad, del proceso de fundamentación de la validez del principio que inspira una acción.

De este modo, si bien la ética kantiana no puede responder ante las consecuencias de la acción y no considera una evaluación intersubjetiva de las normas, sí logra vincular la fundamentación del contenido de la norma con la motivación para la acción de acuerdo a ella. El imperativo categórico permite reconocer aquella norma que ha de considerarse moralmente válida, y a la vez cumple con el rol de motivar la acción del sujeto que ha reflexionado en torno a la validez de la norma. El sujeto es autónomo cuando actúa de acuerdo a las normas que él mismo se ha dado, y porque ellas son intrínsecas a su voluntad adquieren forma de deber: el sujeto actúa responsablemente en tanto la norma moral actúa causalmente sobre la voluntad del sujeto racional y por ello la suposición de su responsabilidad es necesaria; se puede esperar un actuar responsable en quien se ha dado a sí mismo su norma.

Por su parte, la noción de responsabilidad que Habermas plantea ha de hacer frente a una 'gradiente' entre la fundamentación de las normas y la motivación para la acción de acuerdo a la norma. Puesto que el procedimiento del discurso moral obliga a una descentración de las perspectivas de los hablantes, a la negociación de los estados de cosas relevantes que definen las situaciones problemáticas, el resultado del discurso moral no puede ser atribuido a ninguno de los hablantes y, por tanto, la realización de la acción responsable, la acción de acuerdo a la norma moral considerada válida, descansaría en la capacidad de motivación que tienen los argumentos morales. Pero esta vía de solución es descartada por Habermas al determinar que la eficacia de los juicios morales depende no de la fuerza ilocucionaria que descansa en los argumentos, sino en los recursos del mundo de la vida que operan como condiciones previas al proceso de argumentación que llevan a cabo los hablantes.

La acción responsable, la acción de acuerdo a la norma considerada válida, ya no puede ser resuelta por el deber que impone el imperativo categórico en la voluntad del sujeto moral –como en el caso de la ética kantiana–, pero tampoco puede resolverse por medio de la capacidad motivadora que tiene la fuerza ilocucionaria de los argumentos dispuestos por los hablantes; de esta forma, la responsabilidad moral permanece externa al discurso moral y queda entregada a las condiciones fácticas que cada mundo de la vida puede disponer previamente para los hablantes, ya sea en formas de socialización o ciertos órdenes institucionales que la hagan posible.

De esta forma, la responsabilidad se ve mermada si se la considera mediada por un proceso de formación de una voluntad general. Mientras el principio de universalidad opera como criterio para la evaluación de las normas justas se atiende a cuestiones de contenido, carece de capacidad de motivación de la voluntad de los participantes en el discurso moral: ella queda en manos de las condiciones fácticas en las que ya de antemano se encuentran los individuos en el mundo de la vida.

La consecuencia de la dependencia de la responsabilidad respecto del mundo de la vida es que la primera ya no puede tomarse como una presuposición del diálogo moral. ¿Es posible un discurso racional cuando los hablantes ya no pueden esperar que cada uno de ellos actúe de acuerdo a los resultados de este discurso? Los hablantes ya no deberían tomar en serio las pretensiones de validez que los hablantes entablan de forma realizativa en la argumentación, sino que bastaría con adoptar la perspectiva de un observador, de un antropólogo, que evaluaría la posibilidad de que ciertas pretensiones normativas fuesen aceptables y realizables para los hablantes de acuerdo al contexto del mundo de la vida en el cual son socializados. ¿Cuál es el sentido de participar en una argumentación racional si los resultados de esta, la determinación de una norma válida, no tiene capacidad de motivar a la acción práctica, si no se puede esperar que los hablantes actúen de acuerdo a la norma? Para garantizar una acción responsable habría que transformar la pregunta moral ‘¿Qué debemos hacer?’, por la pregunta ‘¿Qué acciones son más probables que los actores lleven a cabo?’, y debiera ser respondida por un grupo de científicos que aclarasen el asunto al resto de los hablantes.

Mientras la ética del discurso habermasiana lleva a que la presuposición de responsabilidad quede fuera del ámbito del discurso moral, la ética kantiana permite mantener la noción de responsabilidad vinculada a la reflexión que hace el sujeto autónomo con la ayuda del imperativo categórico y, de este modo, se presta para mantener abierta una posible respuesta a los problemas morales, más allá de lo dado.

De las conclusiones anteriores se siguen las siguientes consecuencias o vías de estudio:

- La cuestión de que la responsabilidad moral sólo pueda ser planteada desde una perspectiva que la conecte de forma interna con la fundamentación de la validez de la norma y con la conciencia individual, ¿muestra un límite de una teoría enmarcada en un paradigma del lenguaje, de la razón dialógica?, ¿es necesario volver a una perspectiva individualista de la moral o los medios de los que dispone una teoría orientada hacia el lenguaje son suficientes?
- Para estas preguntas sería necesario investigar las vías que llevan a Habermas a anular la fuerza ilocucionaria de los argumentos morales como anclaje motivacional de la responsabilidad y preferir una solución que descansa en el mundo de la vida, en tanto abre determinadas posibilidades de conducta a los hablantes.
- Otra consecuencia de lo expresado en este trabajo sería que, más que un límite del paradigma de la razón dialógica, se estaría mostrando los límites de la moral para coordinar espacios de acción colectivos, y la inevitabilidad de la progresiva juridización de estos espacios, lo que deja cada vez más en la periferia a la moral.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Teresa, 2006. *La ética del discurso como reformulación de la ética kantiana*. Tesis (Mg). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Disponible en http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2006/alvarez_t/html/index-frames.html [marzo 2010].
- Cortina, Adela, 1995. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- _____, 2003. “El quehacer público de las éticas aplicadas.” En Adela Cortina y Domingo García-Marzá, eds. *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos, 13- 44.
- Habermas, Jürgen, 1993. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- _____, 1998. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____, 1999. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1. Madrid: Taurus.
- _____, 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____, 2003. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____, 2008. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Kant, Immanuel, 1977. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Espasa Calpe.
- _____, 1986. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____, 1993. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Villarroel, Raúl, 2009. “Introducción a la ética aplicada.” En Raúl Villarroel, ed. *Ética aplicada. Perspectivas de la responsabilidad para la sociedad civil en un mundo globalizado*. Santiago: Universitaria, 2-4.