

La ética comunicativa de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas' communicative ethics

COLCIENCIAS TIPO 2. ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

RECIBIDO: JULIO 21, 2013; ACEPTADO: SEPTIEMBRE 9, 2013

Luis Armando Muñoz Joven
eljovenarmando@yahoo.com

Universidad Santiago de Cali

Resumen

Este texto es la primera parte de un documento más amplio que trata el tema de la ética comunicativa en el desarrollo moral de las personas, en el cual se exponen los conceptos de la ética discursiva o comunicativa de Habermas. El enfoque de Habermas se presenta desde su horizonte hermenéutico-pragmático de la ética discursiva que sirve como marco de características metodológicas que exige la investigación en comunicación social.

Palabras Clave

Ética discursiva; ética comunicativa; lenguaje; roles sociales; competencia interactiva; discurso práctico; razón práctica; acción comunicativa.

Abstract

This is the first part of a broader document that addresses the issue of communicative ethics in the moral development of the people, which introduces the concepts of discourse ethics of Habermas. Habermas's approach is presented from its hermeneutic-pragmatic horizon of discourse ethics that serves as the framework for methodological characteristics requires social communication research.

Keywords

Discourse ethics; ethics of communication; language; social roles; interactive competence; practical discourse; practical reason; communicative action.

El presente texto forma parte de la investigación *Evaluación de la Ética Discursiva de Apel-Habermas y la Teoría Moral de Kohlberg en la formación del desarrollo moral de jóvenes adolescentes en Santiago de Cali*.

I. INTRODUCCIÓN

La filosofía del lenguaje *se encuentra en un horizonte desde el cual se procura dar fundamento a lo que se dice de la realidad, a la manera como se racionaliza la experiencia individual y colectiva* (Hoyos & Vargas, 2002, p.137). Desde allí hay que preguntarse ¿cómo se habla de la realidad, de la experiencia, de la vida?

Al aproximarse a la respuesta, se puede anotar que se trata de esclarecer el sentido de la vida personal y comunitaria, en tanto que también sea comprensible y razonable hablar de la *interacción*. Este es el ámbito de esclarecimiento, el horizonte de estudio, donde se puede construir el entendimiento, dado que *la comprensión de la experiencia sólo se puede lograr ahí, en este nuevo estatuto de la razón, a saber, en el diálogo, en la interacción, en la intersubjetividad* (Hoyos & Vargas, 2002, p.138).

El *giro lingüístico* (Rorty, 1990) ha presentado este nuevo ámbito, el de la investigación acerca de la comprensión de la experiencia, el diálogo, la reflexión de la experiencia social, política y ética. El horizonte que se presenta está en lo que se denomina ciencias de la discusión.

Guillermo Hoyos y Germán Vargas dicen que

Hay que considerar dos aspectos del “giro lingüístico” que dan contenido a las ciencias de la discusión, a saber, su dimensión metódica y su dimensión temática. Nuestro punto de vista es que la primera se abre a partir de la concepción de los ‘juegos de lenguaje’ y la segunda está relacionada con la manera como el lenguaje es la ‘esfera de intersubjetividad’ misma (Hoyos & Vargas, 2002, p.139).

Richard Rorty considera que la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje ordinario y la filosofía del lenguaje ideal contribuyen a explicar el lenguaje en la filosofía contemporánea. Rorty amplía estos aspectos al considerar cómo se ha logrado algún entendimiento, cómo se ha entrado en discusión, en disputa sobre los tópicos, sobre el sentido y el alcance de las dimensiones metódica y temática. Lo que hace Rorty es aclarar el concepto de *filosofía lingüística*: el punto de vista en que estas disciplinas (si se les puede llamar así) han orientado los problemas filosóficos para resolverlos reformando el lenguaje (Rorty, p.51).

El problema que desafía este contexto está en cómo afrontar desde la *primacía del lenguaje* las distintas perspectivas de pensamiento filosófico y de las ciencias sociales. Y también, cómo la experiencia del lenguaje se

realiza en la realidad, cómo la experiencia lingüística se realiza como juego de intenciones, cómo se puede pasar de lo lingüístico a lo ético.

En fin de cuentas, no sólo experimentamos ‘actos de habla’, sino también y esencialmente: voluntad de expresión, de realización, de vida. De ahí la necesidad de ver cómo se comporta el “giro ético” frente al “giro lingüístico” en el campo de las ciencias de la discusión (Hoyos & Vargas, 2002, p.140).

II. SOBRE EL LENGUAJE

Para hablar del lenguaje en el ámbito del giro lingüístico, hay al menos tres enfoques (los de L. Wittgenstein, E. Husserl, J. Habermas) que traen Hoyos y Vargas con el fin de asumir que el estudio del lenguaje es un asunto de la vida diaria y que resulta como acontecimiento intersubjetivo que parte de la subjetividad.

Hoyos y Vargas llaman la atención sobre las frases de Wittgenstein respecto del lenguaje: *los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*, y *Quiero que recuerden ustedes que las palabras tienen los significados que nosotros les hemos dado; y nosotros les damos significados mediante explicaciones* (de Cuadernos azul y marrón). Y sobre las formas de vida: *lo que hay que aceptar, lo dado, -podemos decir- son formas de vida, [...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida, [...] la expresión juego de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida* (de *Investigaciones Filosóficas*). De las cuales apuntan los siguientes presupuestos: *que el lenguaje es el todo de la experiencia humana, que el lenguaje es la experiencia subjetiva de comprender y otorgar (o construir) sentidos que pueden ser significados compartidos intersubjetivamente, que el lenguaje solo ‘funciona’ situada y situacionalmente*.

Dicen ellos que aunque Edmund Husserl no propuso una teoría lingüística hay que resaltar que sus investigaciones lograron decir: que también todo operar corporal es lingüístico; es decir, que se puede hablar del cuerpo como lenguaje (de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*), que en todo juego lingüístico es necesario mantener a la vista las intencionalidades de quienes (es decir, de las subjetividades que) interactúan (de *Meditaciones cartesianas*), que, fundamentalmente, el sentido y la significación están determinados por la intencionalidad (de *Investigaciones lógicas*), que el lenguaje es la estructura de la intersubjetividad (de *Lógica formal y lógica trascendental*),

y que el mundo, la experiencia subjetiva/intersubjetiva, se da lingüísticamente (de El origen de la geometría).

Dicen también Hoyos y Vargas que Jürgen Habermas habla del lenguaje como diálogo y crítica, en cuanto que: *el lenguaje tiene como telos inmanente el entendimiento* —de El discurso filosófico de la Modernidad—, el habla se despliega bajo tres pretensiones de validez: verdad, rectitud y veracidad, *todo análisis de los procesos de entendimiento se guía por intuiciones, cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia* —de El pensamiento postmetafísico—, *los participantes en la interacción no pueden ejecutar actos de habla que tengan efectos coordinadores sin suponer a todos los implicados un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, cuyos hilos (...) afluyen en cada caso a la situación de habla, y centrícamente anclado en el propio cuerpo* —de El discurso filosófico de la Modernidad—.

Según estas tesis anteriores, el lenguaje es constituyente fundamental en la vida cotidiana. Entonces, a la pregunta de ¿cómo se habla de la realidad, de la experiencia, de la vida? se le debe presentar dos operaciones importantes: la *intencionalidad* y la *comunicación*. Desde allí, se espera describir las relaciones que existen entre la realidad (lo dado intuitivamente) como sentido de la experiencia del lenguaje. Con la intencionalidad se alude a la dimensión subjetiva (Hoyos & Vargas, 2002, p.145), y con la comunicación *se trata del plus de la experiencia subjetiva en el cual se 'retrata' o se intenta retratar la vivencia mediante el 'relato'*. Es decir, existe una relación que subsiste en el cómo opera el lenguaje en la *reflexión* y en el *relato*, y por ello *se debe enfatizar que la intersubjetividad se da como sedimento de los 'yoes' que se afirman el uno frente al otro* (Hoyos & Vargas, 2002, p.146).

El asunto del yo se toma desde el tema de la consciencia, que tiene que ver con el *devenir*, con el darse temporal¹ de la experiencia (hermenéutica) con el que se va constituyendo (la identidad: el yo que habla de sí como siendo sí). Esencial al vivir anónimo; al operar anónimo del yo acontece y acompaña un llenarse de sentido o realizar un significado, según sea el caso, dentro de la experiencia concreta, mundano-vital. Sin embargo, el problema que sale de lo subjetivo, también se debe plantear en el tema de la comprensión del lenguaje como estructura intersubjetiva (la identidad: el yo que habla con otros de sí siendo con otros), cuya esencia existe en el proceso comunicativo, y

¹ Temporalidad en el sentido de la experiencia como acontecimiento actual, ahora; haber sido o todavía no (pero que puede ser).

esto no se puede hacer sin considerar la *alteridad*.

El carácter fundamental del lenguaje es el de la experiencia humana que deviene de la atribución de sentido que el sujeto dona a la facticidad. Sin embargo, tal sentido sólo se hace significado compartido cuando se vive un juego del lenguaje; esto es, cuando el sujeto que suscita o sugiere una significación la expone comunicativamente en la relación con los demás (Hoyos & Vargas, 2002, p.151).

Cuando una persona habla logra poner su posición subjetiva que despliega el horizonte de su experiencia vivida, es decir, su horizonte lo pone (lo saca de sí) ante otro, y se hace vida para otros (horizonte de la experiencia propia en medio de la comunidad). En la identidad personal (en primera persona) el ego aparece en dos significados: *por un lado, se refiere a ego como hablante que manifiesta sus vivencias en actitud expresiva; por otro, se refiere a ego como miembro de un grupo social que en actitud realizativa entabla una relación interpersonal al menos con otro miembro del grupo* (Habermas, 2001, p.130).

El juego de lenguaje, que presupone la presencia de otro, es, entonces, la mediación subjetiva en la que la realidad (lo dado) adquiere sentido, significación para sí que puede ser mediada ante los demás; así, el juego es interacción.

La experiencia vivida sirve a la estructura intersubjetiva si se da cuenta de ella en una explicitación que sirva de fundamento para nuevos horizontes; o sea, la explicitación de lo vivido, desde su consciencia de haberlo vivido, que no es una hipótesis de una experiencia, sino de lo efectivamente dado que permite saber de más experiencias desde el interrogar. La facticidad de lo vivido puede ser en carne propia o como espectador, de suerte que sea en las posibilidades de dar explicitaciones de lo *comprendido*.

No obstante, *lo aprendido en un juego sirve para establecer o fundar el sistema de articulación interna de una interacción lingüística futura, no para predecirla, ni para controlarla* (Hoyos & Vargas, 2002, p.161). Ello resulta de pensar que cada juego tiene sus propias reglas, tales que devienen de acciones proyectadas hacia lo otro, el mundo culturalmente significado en el cual se desenvuelve el sujeto.

La justificación de volver sobre cada juego de lenguaje, y así indefinidamente, hace de las interacciones significativas un recurso permanente a la experiencia o a la vida del sujeto. En la vida subjetiva toda comprensión, toda significación, todo acto comunicativo permanece

como objeto indefinido de corrección, complementación y rectificación (Hoyos & Vargas, 2002, p.162).

La descripción de la experiencia debe darse en ese comprender, que apela a la intersubjetividad como estructura de validación. Desde allí, hay que pensar que esa estructura se logra mediante ciertas reglas: las reglas de juego que son el juego de lenguaje mismo; y que el lenguaje no puede ser comprendido por fuera de la vida comunitaria, puesto que el sujeto vive (en/con/para) los demás, y porque los sujetos tienen implícita la relación a la vida comunitaria (compartida) y comunicativa.

III. LA PERSONA EN EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN

Habermas (2001) ha reseñado de Durkheim que el individuo debe su identidad como persona exclusivamente a la identificación con las características de la identidad colectiva, es decir, la identidad personal es reflejo de la colectiva. Critica la idea de Durkheim en la que los estados de conciencia individual y de conciencia colectiva, son estados de conciencia del individuo. Los estados de conciencia individual pertenecen y se expresan en el organismo, el cuerpo, que no se pueden desligar del individuo; mientras que los estados de conciencia colectivos vienen de la sociedad, son impersonales, *nos hacen volvernos a los fines que nos son comunes con los otros hombres; por medio de ellos y sólo por medio de ellos podemos entrar en comunión con el otro* (Habermas, 2001, p.86). La identidad personal se debe a la identificación (o interiorización) con las características de la identidad colectiva, donde *el único principio de individuación son las locaciones espacio-temporales del cuerpo y las pulsiones naturales que el organismo introduce en el proceso de socialización*.

No obstante, complementa Habermas, ocurre también que la individualidad resulta en el proceso de socialización y no [de la] expresión de unas pulsiones residuales que escapan de la socialización; el proceso de socialización es también un proceso de individuación.

Mead concibe la identidad personal, lo mismo que Durkheim, como una estructura que nace de la adopción de expectativas de comportamiento socialmente generalizadas: el Me es el conjunto organizado de actitudes que se adoptan de las personas de referencia (Habermas, 2001, p.87).

Si los individuos se socializan en un proceso tal que como miembros de una comunidad ideal van adquiriendo una identidad: universal y particular, aprenderían a orientarse de manera universalista y aprenderían a usar su

autonomía, como agentes morales, como todos los demás en su subjetividad y particularidad. Un sujeto autónomo capaz de orientarse por principios universales.

Sólo quien toma a su cargo su propia vida puede ver en ella la realización de sí mismo. Hacerse cargo de la propia vida responsabilizándose de ella significa tener claro *quién quiere ser*, y desde ese horizonte considerar las huellas de las propias interacciones como si fueran sedimentos de las acciones de un autor dueño de sus actos, de un sujeto, por tanto, que ha actuado sobre la base de una realización reflexiva consigo mismo (Habermas, 2001, p.142).

Esa realización reflexiva consigo mismo hace parte de la expresión *identidad*, personal y colectiva, que se justifica en términos de teoría del lenguaje, como la forma de hablar de sí en primera persona del singular y plural (en el empleo de pronombres personales). Estas formas de hablar permiten la identificación lingüística de grupos o personas, en expresiones deícticas. El mundo social queda establecido de manera complementaria con el mundo subjetivo, lo cual refleja, como lo enuncia Mead, el *I* y el *Me*. *La primera instancia, el I, representa, por lo pronto, la subjetividad de la naturaleza pulsional, manifestada de forma expresiva, y la segunda, el Me, el carácter acuñado por roles sociales* (Habermas, 2001, p.143).

A Habermas le interesa de Mead su concepción ontogenética de la socialización, en la cual el *lenguaje* es a) medio en el que tiene lugar el entendimiento y b) medio para la coordinación de la acción y la socialización de los individuos.

Para Mead, citado por Habermas, la concepción de persona se orienta desde la identidad social, como organismo socializado, es decir, *una persona es una personalidad por pertenecer a una comunidad* (Habermas, 2001, p.39; Mead, 1953, pp.193, 372). La personalidad obtiene las características en su proceso de formación, porque incorpora las instituciones de esa comunidad a su propia conducta y porque adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio para desarrollar su personalidad, sus roles (diferentes papeles) dentro de la comunidad, adoptando la actitud de los miembros de la misma.

Como cita Habermas de Mead:

Existen ciertas respuestas comunes que cada individuo tiene hacia ciertas cosas comunes, y en la medida en que en el individuo son despertadas esas respuestas comunes cuando influye sobre otras personas, en esa medida está desarrollando su propio sí mismo (self). La estructura, pues, sobre la que

está construido el sí mismo es esta respuesta común a todos, pues uno tiene que ser miembro de una comunidad para ser sí mismo (Habermas, 2001, p.39).

En el uso del lenguaje se permite la adopción no sólo del comportamiento del *alter*, sino la adopción además de la acción dirigida por normas; allí aparecen las instituciones con sus esquemas comportamentales en la relación sí mismo y la sociedad (*self and society*) (Habermas, 2001, p.62). Es decir, el lenguaje queda como un instrumento de socialización de significados convencionales, que propician la relación individuo (socializado) e instituciones sociales. Tal relación se da por la integración social que propicia el lenguaje, y al pertenecer a su actuar con los demás se sedimenta en *estructuras simbólicas del sí mismo (self) y de la sociedad, en competencias y en patrones de interacción* (Habermas, 2001, p.40).

Aquí Habermas corrige esta idea de Mead afirmando que también los instrumentos de entendimiento quedan afectados por el proceso, es decir, por ejemplo, el lenguaje de señales se vuelve un lenguaje evolucionado y gramaticalmente estructurado, tanto para los participantes como para la realidad normativa, y que desde allí queda todavía la tarea de pensar el lenguaje como medio en que *los sujetos llegan a entenderse* en relación con la acción regulada por normas. Sin embargo, el lenguaje de señales queda perturbado en su mecanismo de coordinación de la acción,

a medida que los participantes en la interacción disponen lingüísticamente de un mundo objetivo al que se refieren con proposiciones o en el que intervienen teleológicamente, las acciones no pueden coordinarse ya por medio de señales. Sólo en la medida en que los componentes semánticos descriptivos permanecen fundidos con los componentes expresivos y con los componentes imperativos, mantienen las señales su capacidad de gobernar el comportamiento (Habermas, 2001, p.47).

Dice Habermas (2001, p.48) que con *la etapa de la interacción simbólicamente mediada se quiebran [...] los complejos funcionales del comportamiento animal*, es decir, las señales quedan con sus disposiciones y esquemas de comportamiento, pero se pierde esa fuerza vinculante (de los gestos) en la etapa de la *comunicación lingüística*.

En esta etapa, la intención comunicativa de un hablante que emite un enunciado no se hace evidente para quien lo recibe. Al tener una intención en un enunciado, el hablante plantea la pretensión que puede ser resuelta por el oyente con un *sí* o con un *no*. Con el modo asertórico de uso del lenguaje cobran, pues, los actos comunicativos la fuerza de

coordinar las acciones a través de un acuerdo motivado racionalmente. Pero este modo asertórico sólo puede bastar cuando los participantes de la situación comunicativa se orientan en sus acciones por convicciones de carácter descriptivo.

Las oraciones de intención no están hechas directamente a la medida de fines comunicativos. Al declarar una intención más bien se da aviso para que el oyente saque sus propias conclusiones. Con el aviso el hablante no trata de alcanzar un consenso, sino de influir sobre la situación de acción. Y lo mismo cabe decir de los *imperativos*.

Al hablar de manera imperativa se expresan, sin embargo, las intenciones de un hablante que se orienta, no hacia la obtención de un consenso, sino exclusivamente en función de las consecuencias de su acción, porque *los imperativos expresan una voluntad a la que el destinatario puede someterse u oponerse* (Habermas, 2001, p.49). No obstante, los imperativos y las declaraciones de intención no tienen ningún efecto de vínculo, pero se ligan en la conversación, sin la garantía de que exista conexión de las acciones de *alter* con las acciones de *ego*. Así, no es simplemente que, al estar en una conversación, en los participantes (con sus fuerzas vinculantes) se pueda garantizar que sean absorbidas sus contingencias con el mero uso asertórico del lenguaje.

Al pensar el lenguaje como medio para el entendimiento en relación con la acción regulada por normas, tiene que destacarse la relación del rol que cumplen los sujetos en el mundo social. Entonces, la construcción del mundo social de un niño, de un joven... está mediada por el lenguaje, tras una dimensión importante, *la de la progresiva apropiación cognitivo-social y moral de la estructura vigente de roles con que quedan legítimamente reguladas las relaciones interpersonales* (Habermas, 2001, p.52).

IV. EL JUEGO DE ROLES SOCIALES

Tal apropiación cognitivo-social y moral se da en las etapas de Juego de roles (*play*) y Juego competitivo (*game*) como las llama Mead (Mead, 1953, p.183); las cuales se diferencian como desarrollo cognitivo-social y desarrollo moral.

En el juego de roles, las normas que regulan la relación entre participantes (padre-hijo, profesor-estudiante, etc.) que comparten un contexto de juego, experimentan *la conexión normativa de expectativas complementarias de*

comportamiento simplemente como regularidad empírica (Habermas, 2001, p.53). Por ejemplo, en el contexto del *cuidado* en la familia, un niño (A) interpreta y sabe que cumpliendo los imperativos de su padre (B) satisface también los intereses de este último. Dice Habermas que en la interpretación de A, A y B, al cumplir cada uno los imperativos del otro, tratan de satisfacer mutuamente sus propios intereses, de tal forma (en este esquema cognitivo) el niño puede aprender adoptando la actitud de su padre, constituyendo *patrones de comportamiento* que liga o conecta a los sujetos.

En la formación de la identidad existe una conexión de expectativas de comportamiento como base de la internalización de roles. El niño advierte, anticipa una amenaza, y obedece el imperativo que emite su padre, haciendo suya la actitud de este último.

Los patrones de comportamiento, entonces, pertenecen a las normas asumidas desde los roles que representan las formas de comportamiento de las personas. El niño, observa Mead, juega con esos patrones suponiendo ser comerciante, comprador, policía, delincuente, etc. Pero el niño al suponer los patrones en el juego los ha adquirido cada uno en un rol social. El concepto de patrón de comportamiento socialmente generalizado, normado para todos, se forma al adoptar (el niño, el joven...) la actitud del otro (roles), *esta vez la de otro generalizado* (Habermas, 2001, p.55).

En el juego competitivo, los participantes tienen que adoptar una actitud objetivante frente a los objetos (perceptibles, manipulables) para poder actuar intencionalmente y entender exigencias y declaraciones de intención. El juego tiene la condición allí, de la adopción de tal actitud desde la perspectiva de un observador. Entonces, ya no es sólo ego y alter relacionados como hablante y oyente, sino con otros papeles comunicativos distintos, donde ego puede dividir el papel comunicativo de alter: en *alter ego*, del otro que participa en la interacción, y en el de un *neuter*, de un miembro del grupo, que asiste a la interacción como espectador (de un tercero no implicado, es decir, que permite la categoría de adopción de actitudes del otro).

Surge así para las interacciones que tienen lugar entre los pertenecientes al mismo grupo social el sistema de posibles referencias, que los pronombres personales expresan, de un yo a un tú y a un él, o a un vosotros y a un ellos; y a la inversa, los otros se relacionan conmigo en su papel de segunda y de tercera persona (Habermas, 2001, p.56).

El niño va entendiendo que las consecuencias de la acción, una vez normadas (de arbitrio generalizado) se vuelven socialmente expectables dentro del grupo al que pertenece (en la situación de comunicación). Al aprender a seguir normas de acción y a adoptar roles, el niño logra la capacidad de participar en interacciones normativamente reguladas (Habermas, 1994, p.161).

La regulación colectiva del arbitrio de los participantes en la interacción se da por la coordinación de sus acciones a través de imperativos sancionados y de la satisfacción recíproca de intereses, que, según esto, el niño tiene que adoptar a partir del grupo. El adulto socializado ya lo sabe (qué significa que una norma sea considerada válida), porque se ha formado en la regulación colectiva. Si el adulto reclama un derecho lo hace pensando en que es universal, o que todos tendrían que tener; así, quien reclama está en la situación de enunciación del *otro generalizado* (Habermas, 2001, p.59). El joven aprende el patrón interiorizando, las *sanciones* que traen la violación de un imperativo generalizado

y con ello internalizando el poder con que el grupo social respalda ese imperativo. El mecanismo de la adopción de la actitud del otro vuelve a operar aquí a nivel moral, mas esta vez a partir del poder sancionador del grupo y no del de las personas particulares de referencia (Habermas, 2001, p.59).

V. DE LA COMPETENCIA DE INTERACCIÓN A LA ÉTICA DEL DISCURSO

El proceso de socialización, entonces, desde la perspectiva del desarrollo del niño, joven, se limita a la construcción de un mundo social que muestra al joven socializado en la realidad normativa del *otro generalizado*. Se trata de una competencia de interacción, donde *el muchacho también puede adoptar frente a las instituciones una actitud objetivante, es decir, mirarlas como si se tratara de ingredientes no normativos de cada situación de acción* (Habermas, 2001, p.62); por ejemplo, el niño no podría entender las palabras *institución educativa* si no las hubiera adoptado de sus personas de referencia, con las cuales aprende cómo adoptar una actitud frente a las normas para obedecerlas o violarlas.

Con la competencia de interacción (simbólica y regulada por normas) se da paso al entendimiento en la construcción de un mundo social. Tal competencia en el proceso de socialización está presente en la formación del

desarrollo moral. Es decir, el joven se apropia cognitivamente el mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, y

aprende a orientar su acción por pretensiones normativas de validez, traza unos límites cada vez más claros entre un mundo externo condensado en realidad institucional y un mundo interno de las vivencias espontáneas que no pueden salir al exterior a través de acciones conformes a las normas, sino sólo a través de la autorepresentación comunicativa (Habermas, 2001, p.64).

Durante el aprendizaje, las personas se apropian y se hacen cargo ellas mismas de la aplicación de las normas, las cuales pueden volverse más abstractas y específicas (Habermas, 2001, p.129). Tal aplicación de las normas se da en una interacción comunicativamente mediada, en la que los implicados llegan a definiciones comunes de la situación, que comprendan a la vez los aspectos objetivos, los aspectos normativos y los aspectos subjetivos de la situación de acción de que se trate. Luego, las personas pueden lograr consensos (incluso universalidad) para institucionalizarlas (derecho), todo ello dentro del ámbito de los procesos de socialización (moral).

La competencia de interacción de las personas, en el papel comunicativo de primera persona, permite la presentación de cada una como un actor que se deshace de su mundo interno (por ejemplo, sus creencias, sus afiliaciones y normas religiosas) para enfrentar los hechos y las normas con los demás actores. Es decir, la individuación y la autonomía suponen *que la formación de la identidad y la génesis de las pertenencias a grupos se alejan cada vez más de los contextos particulares y dependen cada vez más de la adquisición de las capacidades generalizadas que la acción comunicativa exige* (Habermas, 2001, p.130).

Según Habermas, las consideraciones de Mead sobre una *sociedad racional*, o *sociedad ideal*, parecen responder a *qué estructura tendría que adoptar una sociedad si su integración social abandonara por entero la base de lo sacro y pasara a asentarse sobre un consenso alcanzado comunicativamente* (Habermas, 2001, p.131). Habermas explica que

...en la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en "ética del discurso", fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir a la autoridad de lo santo (Habermas, 2001, p.132).

La ética del discurso sería para la sociedad ideal una

especie de moral sin religión, puesto que ella no defiende ningún ideal particular sobre la vida buena. La *moral* al no ser particularizada tiene el carácter de universalidad; aunque se piense en representaciones morales (por tradición), reglas morales (del sistema normativo) y conciencia moral (de la personalidad de los individuos), estas pertenecen o son aspectos de la misma moral. Así, se fundamenta la *moral universalista* entendida como resultado de una *racionalización comunicativa*.

VI. SOBRE LA ÉTICA DEL DISCURSO

La intuición de la que parte Mead² sobre el punto de vista moral (*moral point of view*) permite tener en cuenta imparcialmente los intereses de todos los afectados, en cuanto que al entenderlos hace valer un interés común, un interés general. Los utilitaristas y el mismo Kant están de acuerdo en la exigencia de la universalidad de las normas básicas: el mayor bienestar para el mayor número, o la acción moral ha de tener la forma de una ley universal. El acto, si está ligado a la moral, tiene el carácter de ser universal. El acto moral se determina en el conjunto de la comunidad, o se debe acoger a la actitud de la forma de ley universal. Sin embargo, a diferencia de los utilitaristas, Kant ofrece un principio de legislación que deben tener las normas morales.

Kant explica que la validez de las normas morales se da por el sentido de la universalidad de las leyes de la razón práctica. El *imperativo categórico* (Kant, 1995, p.31, 32) es una máxima con la que *cada persona* puede juzgar si una norma (dada o recomendada) merece el asentimiento general, como ley universal; es decir, decide de manera individual.

G. H. Mead le da un giro importante al argumento kantiano, explicando por qué las normas morales (con tendencia universalista) pretenden una validez social, a partir de una teoría de la sociedad: *el imperativo categórico de Kant puede ser socialmente definido o formulado o interpretado en esos términos; es decir, se le puede dar su equivalente social* (Mead, 1953, p.381).

Si el lenguaje es el principio de socialización, se debe a que las condiciones de intersubjetividad son creadas comunicativamente, y a que la fuerza vinculante de las pretensiones de validez normativas se desempeña de forma discursiva. Dice Mead que la universalidad de nuestros juicios, sobre la que Kant pone tanto énfasis, es una

² Y de la que parten las teorías morales universalistas, de Rawls, Apel, Habermas, Hare, etc.

universalidad que surge del hecho de que adoptamos la actitud de toda la comunidad, de todos los seres racionales. La socialidad se da en forma discursiva, pues proporciona la universalidad de los juicios éticos y compone el fondo de la afirmación popular de que la voz de todas las personas es la voz universal.

La validez de una norma, entonces, depende de que *podiera* ser aceptada con buenas razones por todos los afectados. Cada uno de ellos vería que hay un *deber* común. Entonces, el uso de la palabra *deber* implica universalidad (Mead, 1953, p.382).

Pero hay casos en los que el uso de *debería* en oraciones puede no darse de manera universal, puesto que pueden formularse máximas inmorales o sin contenido moral. Kant dijo que sólo se puede universalizar la forma. Sin embargo, se universaliza la meta misma. Esto trae problemas en la formulación de la validez de las normas.

Ante los problemas práctico-morales nos vemos hasta tal punto cautivos de nuestros propios intereses, que para poder tener imparcialmente en cuenta todos los intereses implicados es menester ya una actitud moral por parte de aquel que quiera llegar a una evaluación no sesgada por los prejuicios (Habermas, 2001, p.135).

Mead pone como ejemplo que *si un hombre establece como máxima para su conducta el principio de que todos deberían ser honestos con él, en tanto que él mismo sería deshonesto con todos, no podría existir una base real para su actitud* (Mead, 1953, p.383). El imperativo de Kant no es suficiente para responder a esta situación, porque cualquiera que generalice por su cuenta el principio kantiano de legalización no por ello resulta útil para el colectivo.

Mead propone sustituir el imperativo por un *procedimiento de formación discursiva de la voluntad colectiva* dentro de lo que ha considerado una comunidad ideal de comunicación.

De ahí que la proyección de una comunidad ideal de comunicación sirva de hilo conductor para la erección de discursos que han de realizarse efectivamente y que no pueden ser sustituidos por pseudo-diálogos monologuizados (Habermas, 2001, p.137).

En Conciencia moral y acción comunicativa, Habermas (1996) empieza a formular una teoría discursiva de la moral, en términos de la teoría de la comunicación de Mead, y apoyándose en la teoría moral kantiana. En este ámbito se pregunta por la fundamentación de la *ética del*

discurso y propone una idea al respecto (Habermas, 2000, p.13, 36): *que la posición kantiana se puede reformular en el marco de una ética del discurso*; como ya lo venía advirtiendo el propio Mead (1953).

Habermas aclara que *los supuestos fundamentales de una ética comunicativa los desarrolla Mead desde un punto de vista sistemático y, simultáneamente, desde el punto de vista de una teoría de la evolución* (Habermas, 2001, p.138), es decir, se debe a él que se piense una ética de la comunicación sobre la base de la idea de *discurso universal*, como el ideal formal de un entendimiento lingüístico. Y como esta idea de un entendimiento racionalmente motivado está ya contenida en la estructura misma del lenguaje, no se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida.

Habermas se apoya en Mead cuando critica que Kant tiene un concepto de moral muy estrecho, porque ha puesto solamente los juicios que son orientados por los problemas del actuar correcto o justo (Habermas, 2000, p.15); porque Kant supone que la norma existe, que existe una sola forma correcta de actuar, y *si se supone que existen formas alternativas de actuar, entonces no se puede utilizar la regla de Kant como medio para determinar qué es correcto* (Mead, 1953, p.383); no obstante, insiste Habermas, que se puede seguir consultando la formalidad de la teoría moral kantiana, ya que *los juicios morales explican cómo se pueden dirimir los conflictos de acción con base en una avenencia racionalmente motivada* (Habermas, 2000, p.15).

Los juicios sirven para justificar acciones con normas válidas, o para revisar la validez de las normas con principios dignos de reconocimiento. Por ello, se necesita saber la validez deóntica de las normas de acción, lo cual se entiende como *ética deontológica*. La corrección normativa, que se da a través de los juicios, por lo tanto, es una pretensión de validez análoga a la verdad; pero no se puede asimilar la verdad moral de las proposiciones deónticas con la validez asertórica de los enunciados. Al hablar de la verdad en las proposiciones, entonces, también se tiene en cuenta una *ética cognitivista*. Y esto último debe responder a cómo se fundamentan los enunciados normativos.

VII. EL DISCURSO PRÁCTICO

Habermas dice que *en la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a estar ocupado por el procedimiento de la argumentación moral* (Habermas, 2000, p.16). Es decir, por el principio de justificación de la ética del discurso, o

principio D, según el cual *solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico* (Habermas, 2000, p.36). Así, a la vez, el imperativo categórico alcanza el nivel de principio universal U, mediante el cual los participantes de un discurso práctico asumen la regla de argumentación, donde *las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna* (Habermas, 2000, p.36).

En este sentido, la ética del discurso es una *ética universalista*. Dado que su principio moral *no solo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal* (Habermas, 2000, p.16). Por ejemplo, la fundamentación del principio moral no debe incurrir en una *falacia etnocéntrica*, sino que tiene que demostrar que en el discurso práctico no se reflejan los prejuicios de una cultura, etc. a través de la participación en una argumentación con pretensiones universales, porque todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo. Y del contenido de tales presupuestos se deriva el principio moral.

Sin embargo, Habermas aclara que la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte (radical) y no debe introducir ya en las premisas lo que aspira a extraer de ellas, ya que eso impediría la idea de consenso de los participantes. Lo que importaría es que las normas justificadas tendrían que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados.

En la ética formalista (como la de Kant) se parte de una regla que explica cómo se contempla algo desde el punto de vista moral (*moral point of view*), o desde dónde se enjuician *imparcialmente* las cuestiones morales, como lo hace John Rawls en su *Teoría de la justicia* (Rawls, 1997, p.17; 1996, p.29) o George Herbert Mead en su *Espíritu, Persona y Sociedad* (Mead, 1953, p.225).

Rawls habla de que los participantes están en una *posición original* cuando *comparecen unos frente a otros en calidad de partes contratantes que deciden racionalmente y disfrutan de los mismos derechos* (Habermas, 2000, p.17); como si fuera un estado inicial de sus vidas, en donde hay un olvido del estatus social que ocupan, con el fin de que se garantice que los acuerdos básicos a que se lleguen sean equitativos.

Y Mead habla de una *asunción ideal de roles*, donde el sujeto que juzga moralmente se pone en el lugar de todos aquellos que serían afectados por una acción problemática.

En la ética del discurso se parte de que quienes participan en un discurso práctico lo hacen como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento. El procedimiento del discurso práctico es un modo de *formación argumentativa de la voluntad, de la que se espera que garantice con base únicamente en los presupuestos universales de la comunicación, la corrección de toda avenencia normativa posible en esas condiciones* (Habermas, 2000, p.17).

Sin embargo, a diferencia de la posición original rawlsiana, en el discurso práctico las personas pueden entregar desde su praxis argumentativa las suposiciones idealizantes, es decir, las personas no olvidan los rasgos que construyen sus vidas, puesto que en el discurso práctico se constituye como un proceso de entendimiento mutuo que hace que los participantes puedan lograr la asunción ideal de roles. El discurso práctico *transforma, así pues, la asunción ideal de roles practicada (en Mead) por cada uno individual y privadamente en una actividad pública, practicada intersubjetivamente por todos de consuno* (Habermas, 2000, p.18).

Habermas considera *morales a todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas* (Habermas, 2000, p.18). Esta concepción de la extrema vulnerabilidad le hace pensar sobre la moral desde el punto de vista antropológico que la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales. Entonces, las personas son vulnerables y están moralmente necesitadas de protección, puesto que son seres que sólo se individualizan por vía de socialización. Y esto se da no por cuestión genética, sino que por sus capacidades de lenguaje y acción las personas logran dentro de la comunidad de humanos (o su respectiva comunidad lingüística) crecer e integrarse en un mundo de la vida.

VIII. EL LENGUAJE INCLUYENTE EN LA ACCIÓN COMUNICATIVA

En los procesos de formación comunicativos la identidad del individuo y la del colectivo se constituyen y mantienen *igual de originariamente* con el sistema de los

pronombres personales que está inserto en el uso del lenguaje propio de la interacción socializadora, la cual está orientada por el entendimiento mutuo, con una inflexible coacción a la individuación, y simultáneamente, a través del mismo medio del lenguaje cotidiano, se despliega a sus anchas la intersubjetividad socializadora (Habermas, 2000, p.19; 2001, p.86).

En el discurso práctico se da el uso del lenguaje incluyente (el nosotros). Si no se da esta inclusión, queda el individuo, o sujeto particular, aislado, y falta de protección recíproca. Así, *la persona solamente constituye un centro interior en la medida en que simultáneamente se enajene a favor de las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente* (Habermas, 2000, p.19).

Esa protección común logra que se garantice el recíproco respeto. Las personas *aprenden a actuar* (Habermas, 1986, p.91) de manera colectiva para evitar ser vulnerables. Habermas le critica a Arnold Gehlen que esa profunda vulnerabilidad no se funda en las debilidades biológicas del hombre (en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer o en los riesgos que comporta el periodo de crianza desmesuradamente largo). Gehlen concibe que el hombre tiende hacia una mecánica de supervivencia en una situación *biológicamente desesperada*.

Pero si aprende a actuar, tendrá la tensión de que no hay garantía de que todo el tiempo permanezca la protección. Si lo hace para evitar la vulnerabilidad, pues este comportamiento aprendible se constituye como segunda naturaleza. Y es esto precisamente lo que se consigue con la institucionalización de la acción, con su exoneración de la necesidad de estar improvisando siempre nuevos motivos y orientaciones. De esta forma, en el marco del modelo que ofrece Gehlen, *la institución se convierte en 'deducible'; por deducir hay que entender aquí demostrar su necesidad para la supervivencia de un ser que por naturaleza es débil e incluso incapaz de sobrevivir* (Habermas, 1986, p.92).

Lo que se tiene como problema fundamental es garantizar el modo de comportamiento efectivo de consideración y respeto recíproco de las personas. Es decir, el respeto dirigido a la integridad de la persona particular y a la red formada por personas vitalmente entrelazadas por las relaciones de reconocimiento recíproco, *en las cuales las personas solo pueden estabilizar su frágil identidad mutuamente* (Habermas, 2000, p.19). De tal forma: hacen valer la inviolabilidad de los individuos, el respeto por su dignidad; y hacen valer la protección de las

relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad (Habermas, 2000, p.20). El desarrollo moral, entonces, igual que la identidad, se logra en el plexo de personas, o como dicen Habermas y Mead, *ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola*.

Al hacer valer la protección, individual y colectiva, se puede pensar que las personas lo hacen por los principios de *Justicia* y *Solidaridad*. De tal forma que son complementarios, en tanto que se exige respeto e iguales derechos para cada persona particular, se exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo.

La ética del discurso explica por qué ambos principios remiten a una y la misma raíz de la moral, a saber, precisamente a la vulnerabilidad, necesitada de compensación, de unos seres vivos que solo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos, de manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece (Habermas, 2000, p.20).

Habermas considera que la ética del discurso recoge la intención básica de Hegel para darle cumplimiento con medios kantianos, porque Hegel ya ha visto la necesidad de que la ética individual (del deber, la justicia, la libertad, la igualdad de trato) y la colectiva (del bien común, el compartir intersubjetivamente) no pueden estar separadas, puesto que si esto sucede se pierde *la unidad del fenómeno moral básico*. No obstante, allí está la crítica de Hegel contra el universalismo abstracto de la justicia (de Kant) y el particularismo del bien común (de la *polis* aristotélica o tomista).

En términos de teoría de la acción comunicativa, la ética del discurso pone en claro que la unidad del fenómeno moral está en juego cuando los discursos en los que las pretensiones de validez problemáticas que se tratan como hipótesis constituyen un actuar comunicativo. Este actuar es reflexivo, entrando al discurso práctico como argumentos que llevan un contenido normativo, y tomando las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo.

...todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del medio que representa la interacción mediada lingüísticamente, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad (Habermas, 2000, p.21).

Desde el Derecho natural, a las personas que orientan su actuar por pretensiones de validez (igualdad de trato, solidaridad, bien común) se les puede imputar sus actos. Las personas asumen las obligaciones normativas pero no van más allá de los límites de su comunidad, de su mundo de la vida concreto. En cambio:

La estrategia que sigue la ética del discurso para extraer los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente, que va más allá de formas de vida concretas y en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar (Habermas, 2000, p.21).

Esto es lo que logra una *comunidad ideal de comunicación*³, que cada participante en la argumentación se vale por sí mismo, pero sigue inserto en un contexto universal, en el convenio que exige trascendencia de los límites de toda la comunidad. Se refiere, pues, a la avenencia que supera la situación egocéntrica. En consecuencia, *sin la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca la aquiescencia universal (Habermas, 2000, p.22).*

IX. OBJECIONES A LA ÉTICA DEL DISCURSO

La ética del discurso se diferencia en tres aspectos de la teoría moral kantiana: primero, de la *doctrina de los dos reinos* (el reino de lo inteligible y el reino de lo fenoménico), en lo que respecta a la concepción de deber y voluntad libre, y las *inclinaciones, los motivos meramente subjetivos* (Habermas, 2000, p.23), porque la ética del discurso considera que las personas tienen la actitud de orientarse al entendimiento mutuo con sus pretensiones de validez cuando se coaccionan en cuanto a hablar y actuar bajo *presupuestos idealizantes*. Segundo, del planteamiento monológico de Kant, puesto que va más allá de la verificación interna de sus máximas. La ética del discurso se da en el entendimiento mutuo de lo universalizable, de sus intereses dados en un discurso público puesto intersubjetivamente. Y tercero, la ética del discurso se considera como una solución hacia lo comunitario, tras haber derivado del principio U presupuestos universales

argumentativos que no son meramente del *factum* de la razón⁴.

Aunque existen puntos en común con Kant, como la universalidad de la moral, la propensión sobre el deber..., Habermas hace las siguientes aclaraciones respecto de la ética del discurso tras las objeciones de Hegel contra la teoría moral kantiana: a) sobre el *formalismo* del principio moral, b) sobre el *universalismo abstracto* de los juicios morales fundamentados, c) sobre la *impotencia del mero deber*, y d) sobre el terrorismo de la *actitud interior pura* de la ética kantiana.

Veamos: a) Hegel ha reprochado que la teoría kantiana de la moral en su procedimiento solamente permite enunciados tautológicos. Tanto en la teoría moral de Kant como en la ética del discurso se tienen procedimientos que determinan formalmente las normas que de común acuerdo logran la convivencia de las personas. Sin embargo, la ética del discurso no queda expuesta a la objeción de Hegel, porque el formalismo del principio moral proviene de una aplicación de un punto de vista moral sustancial dotado de contenido, que es propio de la experiencia vivida de los participantes del discurso práctico, es decir, *si todos podemos querer que una norma controvertida adquiera obligatoriedad universal (fuerza de ley) en las circunstancias dadas en cada caso (Habermas, 2000, p.24), ahí los enunciados normativos sobre acciones o normas que se presumen 'justas' se distinguen de los enunciados evaluativos sobre aspectos de lo que meramente preferimos como 'vida buena' en el marco de nuestra respectiva tradición cultural (Habermas, 2000, p.25).*

b) Hegel ha tachado el punto de vista moral de la universalidad de normas, pensando que ello puede llevar a irrespetar o reprimir la pluralidad, las constelaciones de intereses existentes, las diferencias de las sociedades modernas. Pero ello no puede ser una objeción para la ética del discurso, porque el carácter universal está en la fuerza vinculante que logran las diferentes versiones particulares en el discurso práctico.

No obstante, Hegel tiene razón si se llega a pensar que la ética procedimental es rigurosa y rígida (inobjetable), puesto que la tendencia es hacia una práctica monológica que trae consecuencias y efectos secundarios al seguir las normas. Esta objeción afecta a la teoría kantiana, pero no a la ética del discurso, dado que esta última estaría rompiendo con el idealismo y monologismo kantiano para

³ Habermas aprecia esta concepción de Apel, de quien la toma para ajustar lo que indica el lazo social de copertenencia.

⁴ No es sólo de la experiencia de estar intimado por el deber, sino la experiencia con los demás en donde se aprende.

incluir en su procedimiento la orientación por las consecuencias.

Hegel también tiene razón si se le critica a las éticas kantianas que su especialidad sólo ha quedado dirigida a la *justificación* (de universalidad abstracta) y no a la *aplicación* de las normas. Hay que pensar que *ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación* (Habermas, 2000, p.27), pero *las fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas universales empleadas no dan cuenta del proceso de aplicación.*

La ética del discurso enfrenta este problema de la aplicación de reglas teniendo como base la interpretación (una especie de prudencia) de la situación cuestionada en cada caso particular. Es decir, tendrá en cuenta la capacidad de juzgar los casos y la pretensión universalista. La ética del discurso *puede mostrar que también en la prudente aplicación de las normas prevalecen los principios universales de la razón práctica* (Habermas, 2000, p.27).

c) Hegel le reprocha a la teoría kantiana que separa el deber y la inclinación, la razón y la sensibilidad, porque las deja sin consecuencias prácticas. El monologismo kantiano queda afectado por esta objeción. Hay que recordar que el discurso práctico pide la inclusión de todos los intereses (de cada caso y los intereses propios) que se vean afectados. Entonces, la ética del discurso no se ve afectada si no ha aceptado la doctrina de los dos mundos de Kant, y si

...abandona también la noción de autonomía con que opera la filosofía de la conciencia, ya que esa noción no permite pensar la libertad bajo leyes dadas por nosotros mismos sin el sometimiento objetivante de la propia naturaleza subjetiva. La noción intersubjetiva de autonomía hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas (Habermas, 2000, p.28).

Sin embargo, en el discurso práctico también la ética del discurso separa *las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial del mundo de la vida*, para someterlas a *enjuiciamiento hipotético* sin tener en cuenta los motivos y las instituciones que existieran. En este caso, Hegel tiene razón. Y ese es un problema que tiene que enfrentar la ética del discurso, puesto que *toda moral universalista tiene que recurrir a formas de vida que vayan a su encuentro y la favorezcan* (Habermas, 2000, p.28). Las prácticas de socialización y educación deben conducir a la persona durante su vida por *controles de conciencia fuertemente*

interiorizados, y que fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Y lo mismo debe concordar con las instituciones políticas y sociales por ideas jurídicas y morales.

d) La teoría moral kantiana y la ética del discurso no se guían hacia un actuar totalitario. No se trata de que el fin sea el universalismo moral, el fin no justifica los medios, mucho menos *cuando lo que está en juego es la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas* (Habermas, 2000, p.29).

La objeción de Hegel contra el terrorismo de *la actitud interior pura* kantiana no puede tocar a la ética del discurso que se guía por la teoría de la intersubjetividad y no por la filosofía de la conciencia. La intersubjetividad cuenta con foros públicos de densas comunicaciones que luego son procesos de autocomprensión de la sociedad. No obstante, el discurso mismo no puede crear las condiciones necesarias para que todos los afectados en cada caso puedan participar debidamente en discursos prácticos. ¿Cómo se puede justificar moralmente el actuar moral reflexivo?

La distinción de Hegel entre actuar bajo leyes morales y realizar leyes morales, presenta un problema a la ética del discurso frente a la garantía de la realización de convicciones morales. Pues para ello es necesaria la presencia de instituciones que permitan la formación discursiva para determinados temas. Así los procesos de socialización serían posibles, con disposiciones y capacidades para participar en los discursos prácticos (en argumentaciones morales), donde los juicios morales y el actuar no estarían separados o diferenciados. La justificación del actuar moral se orienta hacia la transformación de formas de vida desde puntos de vista morales.

Sin embargo, esos puntos de vista morales pueden entrar en *discrepancia*. Habermas ve que la discrepancia es como un elemento deseable y razonable en la sociedad que entra en el proceso del discurso práctico, pero eso no impide que se piense que el *pluralismo* puede condicionar la convivencia entre las diversas formas de vida, entre las constelaciones de intereses, entre las comunidades (de grupos de jóvenes) con sus visiones del mundo que resultan irreconciliables con conjuntos entretreídos de valores.

Para Habermas es deseable que exista una pluralidad de concepciones relativas al modo de vida buena de un individuo o de una comunidad. Si se respetan las formas de

vida de los grupos de la sociedad, debe ser razonable que de darse el desacuerdo entre las partes implicadas en una discusión práctica no se insista en la supresión de las diferencias, puesto que no se esperaría una resolución universal del conflicto.

Esto lleva a pensar que la discrepancia es una consecuencia de los problemas prácticos que los grupos de personas enfrentan cuando no pueden desagregar los aspectos empíricos y valorativos. Y justo en ese lugar intrincado, Habermas cree que es posible el aprendizaje reflexivo sobre los mejores modos de organizar la vida colectiva para cada comunidad y, como se piensa para este trabajo de tesis, para los grupos de jóvenes estudiantes en la ciudad.

Lo anterior deja preguntas como: ¿Acaso las constituciones no cobijan todas las constelaciones de intereses? ¿Acaso dejan por fuera de los acuerdos, aspectos y posiciones válidas que debieron estar incluidas para evitar desavenencias futuras? ¿Cómo se pueden dirimir los inevitables desacuerdos sobre las normas que *deberían* gobernar la conducta de las personas?

Desde el juego del lenguaje, ello está en el proceso de socialización en que las discrepancias entran imbricadas en la norma de la acción comunicativa de los participantes. Desde allí, se defienden los valores propios adoptando la actitud de reconocer al otro como un fin y no como un medio. Al ser un fin, los valores que concuerden los participantes, los que resisten el diálogo o sobreviven a la defensa (argumentativa) son legítimos, son *útiles*, de tal forma que la postura de Habermas (y de Rawls) lleva el imperativo categórico como un método de prueba para las máximas y no como un medio para la producción de máximas.

Hilary Putnam cita un comentario de Habermas en el que señala *necesitamos algunos imperativos categóricos, pero no demasiados*. Para referirse a la restricción de tales imperativos Putnam llama a la teoría habermasiana *constitución democrática para la discusión ética* (Putnam, 2008, p.50).

Putnam cree que Habermas teme a una situación desbordada. *Pues tan pronto como empezamos a hacer una lista de un extenso número de mandatos específicos que deberían ser universalmente vinculantes para todos los seres humanos corremos el peligro de caer en el autoritarismo* (Putnam, 2008, p.51).

Putnam critica que se piense que la acción comunicativa sea la única norma universal o que la única

norma universalmente válida sea la del discurso⁵, más bien sugiere que la ética del discurso se conciba *como una 'vía intermedia' de este tipo, como una forma en la que la filosofía puede ser un 'participante valioso e insustituible' en nuestras discusiones éticas, sin pretender la autoridad de un 'tribunal último de apelación'* (Putnam, 2008, p.52).

Según la crítica de Putnam, la ética del discurso no puede decirse que sea el fundamento de toda validez de la ética, como (según él) lo presenta Habermas. Sería impertinente que defendiera tal ambición si la ética del discurso se restringiera a un conjunto fijo de normas, que se da por supuesto, que caracterizan a la razón. Lo que Putnam aduce es que la ética del discurso se queda en lo meramente gramatical y no lleva los conceptos éticos al plano real, donde se da la disputa, donde se dota de contenido en cualquier controversia auténtica.

Putnam llama la atención, también, sobre el uso de “debería” como único vocabulario que aparece en la ética del discurso, tomada de la teoría kantiana. Su crítica gira sobre una única noción moral (*debe*) que ha tomado Habermas; habiendo otras formas de expresar valores que provienen de la razón autónoma, como amabilidad, sensibilidad, insensibilidad, crueldad, impertinencia, consideración, etc. Putnam ha defendido el punto de vista de que *los valores son indispensables conceptualmente y además irreducibles a expresiones meramente descriptivas* (Putnam, 2008, p.58).

Habermas (2008, p.60) sintetiza así el punto de vista de Putnam:

Pues si nuestras máximas éticas contienen conceptos éticos densos, y es obvio que lo hacen, entonces convertirlas en “leyes universales” será problemático en cualquier concepción de acuerdo con la cual lo que sean las extensiones de esos conceptos éticos es una cuestión que no tiene una respuesta universalmente inteligible; precisamente según esa concepción, determinar qué acciones, personas o cosas caen bajo esos conceptos es una cuestión que sólo tiene sentido “dentro de uno u otro mundo social”.

El uso del lenguaje, entonces, en la ética del discurso debe estar dotado de la apuesta en el mundo real y del vocabulario de los valores, de las expresiones que permiten la argumentación que no limite a las personas al decir lo que valoran en sus contextos de vida.

⁵ Putnam ve que no es un procedimiento sino una Norma gobernada por normas: de sinceridad, de veracidad, de justificación racional... de las pretensiones de validez. Y su contraposición a manipulación.

Putman asume la importancia de que la ética habermasiana se trata de justificar desde la socialidad, como un planteamiento evolucionista, donde se tiene delante el altruismo como mecanismo para asegurar la supervivencia de la especie, y un cierto utilitarismo donde los juicios éticos son considerados útiles para el grupo; pero que parte *de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de contenido a la ética kantiana (o a la ética del discurso)* (Habermas, 2008, p.78).

La respuesta de Habermas reseña lo que el mismo Putnam ha traído sobre la ética desde su teoría del conocimiento, desde donde se enfoca en la pragmática de la teoría kantiana, que le acusa a Habermas de escéptico y metafísico. Cuestiones que Habermas explica diciendo que Putnam tiene un concepto de racionalidad negativo que *considera irracional todo lo que no avenga a la lógica de la investigación. Los discursos que son no-científicos, en el sentido estricto de la ciencia experimental nomológica, no son por ello acientíficos. La propia filosofía pertenece más bien a las ciencias del espíritu que a las ciencias naturales* (Habermas, 2008, p.90).

Putnam ha transferido a la ética el realismo de su teoría del conocimiento, desde donde defiende la objetividad de los valores, pero Habermas (2008, p.92) le muestra que *los juicios empíricos dicen cómo son las cosas en el mundo objetivo, mientras que los juicios evaluativos nos recomiendan encarecidamente cómo merece ser valorado o cómo debe ser tratado algo en nuestro mundo de la vida.*

La expresión de valores (densos) de las que habla Putnam (de Iris Murdoch: cruel, espantoso, impertinente, etc.), muestra que los hablantes efectúan descripciones y al mismo tiempo hacen una evaluación.

La descripción es una toma de postura. A la luz de su vocabulario evaluativo, los hablantes descubren los rasgos salientes de su entorno, los rasgos que, por ejemplo, les atraen o les repelen y que ni siquiera serían capaces de percibir correctamente si no vieran simultáneamente, a través del ocular de su lenguaje que abre mundo, cómo deberían reaccionar ellos (Habermas, 2008, p.93).

Habermas afirma que (de acuerdo con Putnam) al decir que al seguir ese vocabulario, articulando lo que les preocupa a los hablantes, se fortalece su propio proyecto de vida o forma de vida o *como se entiende a sí misma la comunidad a la que ellos pertenecen* (Habermas, 2008, p.94). La comunidad de jóvenes, entonces, puede fortalecer sus pensamientos frente a lo que consideran que deben reaccionar; como el mundo de adultos que les dirige en la

vida familiar y escolar.

Esta idea de fortalecer el propio proyecto de vida debe contener y ser resultado de ese enfrentamiento con la expresión de valores, de sentimientos morales que muestran cómo debe ser valorado su propio mundo.

X. LA RAZÓN PRÁCTICA

La ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana son tres vertientes en la filosofía práctica. Hegel ha servido al trabajo de estas vertientes con su teoría del espíritu objetivo y de la «superación» de la moralidad en la eticidad. Los comunitaristas toman a Hegel desde la ética de bienes aristotélica y abandonan el universalismo del derecho racional (como A. MacIntyre), mientras la ética del discurso toma de Hegel la teoría del *reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico* (Habermas, 2000, p.109).

Sin embargo, como se ha reseñado, la ética del discurso se sitúa más en la tradición kantiana⁶. Al tomar de ambas teorías, lo que hace la ética del discurso es *mostrar que el sentido del principio moral sólo se puede explicar desde el contenido de las presuposiciones inevitables de una praxis argumentativa que únicamente se puede llevar a cabo en común con otros* (Habermas, 2000, p.109). El punto de vista moral surge de la forma comunicativa del discurso racional, desde donde se puede enjuiciar las cuestiones prácticas de modos distintos, y donde la forma de actuar reflexivamente tiene el carácter de entendimiento mutuo.

Habiéndola ubicado, lo que pretende Habermas (2000, p.110) es aclarar que *la ética del discurso hace referencia a las cuestiones morales, a las cuestiones éticas y a las cuestiones pragmáticas de maneras distintas en cada uno de esos tres casos*, los cuales permiten diferenciar tres usos de la razón práctica.

La razón práctica es una facultad que permite fundamentar los imperativos, la referencia a la acción y las decisiones que hay que tomar sobre las preguntas de qué se «debe» hacer o qué se «tiene que» hacer.

Estas preguntas son comunes en la ética clásica: ¿cómo debo comportarme?, ¿qué debo hacer? Pero si se pregunta ya no en primera persona del singular, sino en plural, se crea una situación diferente sobre los problemas morales. Es decir, se buscan otros posibles fundamentos en los cuales apoyar una decisión racional, *entre las distintas*

⁶ Le sirve, inclusive como a Hegel, la conexión interna, en sentido kantiano, que existe entre justicia y solidaridad.

posibilidades de acción en vista de un problema que tenemos que resolver si queremos alcanzar un determinado objetivo (Habermas, 2000, p.111). La elección racional de los medios para un fin dado.

Las tareas pragmáticas de la elección racional (la razón cerciora el procedimiento y se hace reflexiva) necesitan de observaciones, indagaciones, comparaciones y ponderaciones con base en datos empíricos, con eficiencia y otras reglas de decisión. *La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad teleológica y con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas apropiados* (Habermas, 2000, p.111).

La reflexión práctica lleva a recomendaciones, a reglas de la habilidad, consejos de prudencia, imperativos técnicos y pragmáticos, poniendo entre sí causas y efectos según preferencias de valor y objetivos (Habermas, 2000, p.112, 117), como un deber relativo.

Las indicaciones para la acción dicen qué se «debe» hacer o qué se «tiene que» hacer si se quiere realizar determinados valores o fines. Pero tan pronto los valores mismos se tornen problemáticos, la pregunta «¿qué debo hacer?» remite a más allá del horizonte de la racionalidad teleológica (Habermas, 2000, p.117).

Resulta difícil preguntarse en primera persona por la elección problemática de qué le interesa a uno, qué será más adecuado, qué es lo que se quiere, qué actividad satisfaría..., y si se sigue planteando más la cuestión del ¿qué debo hacer?, se agudiza hasta conducir a la persona a *qué vida es la que se quiere llevar, qué tipo de persona se es o querría ser*. Quien en decisiones de vital importancia no sabe qué quiere, acaba preguntándose *quién es él y quién le gustaría ser*.

Las decisiones preferenciales que resultan de las valoraciones de disposiciones e inclinaciones (causales) del tipo de vida que lleva, de su carácter, de la autocomprensión o la identidad de la persona, se reconocen como preferencias «fuertes». Esta circunstancia da a las decisiones existenciales no solo su peso, sino también un contexto en el que están tan necesitadas de fundamentación como susceptibles son de ella, es decir, la razón práctica en ese contexto apunta (a lo posible, a un fin, a lo bueno...) a decisiones de valor en el sentido clásico sobre la vida buena.

Las valoraciones fuertes están en el contexto de la identidad personal, en la autocomprensión existencial, en el «cómo se entienda uno a sí mismo», cómo se ve uno a sí mismo y cómo quiere verse, quién se encuentra uno siendo

y con referencia a qué ideales se proyecta a sí mismo y su vida. En esta autocomprensión existencial hay *dos componentes: la descriptiva de la génesis biográfica del yo y la normativa del ideal de yo* (Habermas, 2000, p.113). Esto exige una *comprensión apropiadora*, como Habermas cita de H. G. Gadamer: comprensión de la *propia biografía* y de las tradiciones, que son contextos vitales que han determinado el *propio proceso de formación*.

La toma de consciencia crítica de la biografía y de su contexto normativo no lleva a una autocomprensión axiológicamente neutral; más bien lo que sucede es que la autocomprensión obtenida hermenéuticamente está vinculada internamente a una relación crítica hacia uno mismo (Habermas, 2000, p.113).

La identidad del yo (biografía del yo) en el proceso de individuación logra continuidad y estabilidad por la capacidad de satisfacer, en el sistema de roles, las exigencias de consistencia y las condiciones de reconocimiento ante el colectivo.

La pregunta ¿qué debo hacer? en una situación conflictiva se vuelve más problemática cuando se presentan los intereses o puntos de vista morales de los demás. La cuestión entra en una situación donde se *compara por contraste*, porque los participantes suponen que cada quien decide egocéntricamente desde sus propios intereses. Pero esta perspectiva egocéntrica –el *telos* de mi vida– se imbrica con otras constelaciones de intereses, otras biografías (personas), en la medida en que interfieran *en mi identidad, mi biografía y mis intereses en el marco de nuestra forma de vida compartida intersubjetivamente* (Habermas, 2000, p.114).

Tal comparación de los intereses de los participantes puede ser controlada por el recíproco interés de las partes. Sin embargo, quien problematiza su licitud está planteando otro tipo de pregunta, a saber, la pregunta moral de si todos podrían querer que en mi situación todo el mundo actuase de conformidad con la misma máxima.

Las máximas constituyen en general las unidades más pequeñas de una red de costumbres practicadas en las que se concretan la identidad y el proyecto de vida de una persona (o de un grupo): regulan el transcurso del día, el modo de tratar a las demás personas, la manera de afrontar los problemas y de solucionar los conflictos, etc. (Habermas, 2000, p.115).

Si la máxima es injusta, puede pensarse que su universalidad no es buena por igual para todos (ni para mí). Habermas piensa que una lista de máximas resultaría de la pregunta *cómo quiero vivir*, evaluando si cada máxima es

buena (para mí) y adecuada a la situación, o que pueda ser seguida por todos como ley universal.

La autocomprensión existencial está ligada a la evaluación de las consideraciones éticas o morales. Como la regla de oro de Hobbes, por ley natural, *que cada uno conceda a los demás los derechos que exige para sí* (Hobbes, 1999; Habermas, 2000, p.116). Entonces, no es viable que una máxima se siga de un listado realizado egocéntricamente, sino cuando la máxima (con pretensiones universales) coincida y sea aceptada por todos; es decir, *mi identidad y mi proyecto de vida [deben reflejar] una forma de vida universalmente válida [...] en interés de todos por igual, lo que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual* (Habermas, 2000, p.116).

El imperativo categórico kantiano apunta a la concepción de que cuando una máxima es justa es únicamente cuando todos pueden querer que en situaciones comparables sea seguida por todo el mundo. Así, las normas morales son imperativos que expresan validez, cuyo sentido se entiende como un deber (no subjetivo) de una vida buena. Aquí, lo que se *debe* o *hay* que hacer tiene más bien el sentido de que es justo y por tanto es un deber actuar así.

XI. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA RACIONALIDAD TELEOLÓGICA

¿Cómo tenemos que intervenir sobre el mundo objetivo para producir un estado de cosas que deseamos? es una pregunta que se piensa orientada sobre valores y medios por una racionalidad teleológica:

a) El discurso pragmático, donde surgen las cuestiones relativas a la elección racional, es una técnica de la praxis de la vida, de la *hermenéutica de la autocomprensión de un individuo y de la cuestión clínica acerca de mi vida lograda o malograda* (Habermas, 2000, p.117). Los discursos pragmáticos se parecen a los discursos empíricos (o toman prestada su validez), puesto que refieren un saber empírico a fines y sirven para valorar las consecuencias de las decisiones que se toman bajo las máximas en que se apoyan. Los discursos pragmáticos refieren a contextos posibles, *con la formación fáctica de la voluntad de los agentes a través de los fines y preferencias subjetivos de estos últimos* (Habermas, 2000, p.119).

b) El *discurso ético-existencial es un consejo acerca de la correcta orientación en la vida, de los cauces por los que discorra la vida que yo lleve personalmente* (Habermas, 2000, p.117), y que aclara conflictos interpersonales, de los cuales surgen

fundamentos y la aplicación de normas que establecen deberes y derechos. En los discursos ético-existenciales las fundamentaciones constituyen un motivo racional para el cambio de actitud. Nadie puede representar la identidad de un individuo en este discurso, dado que se espera que sea él mismo quien desee obtener claridad sobre su vida y sus decisiones.

La autocomprensión existencial se relaciona con un contexto biográfico, un cúmulo de valoraciones de la identidad, como una reconstrucción⁷ de una biografía, consciente del tiempo en que ha sido hecha propia. En ese contexto que se comparte con otros *el individuo particular solo gana distancia reflexiva en el horizonte de formas de vida [...] que constituyan el contexto para proyectos vitales diferentes en cada caso* (Habermas, 2000, p.120). Así, los participantes de un común mundo de la vida participan en procesos de autocomprensión.

En la medida en que veo qué es bueno para mí, bajo mío el consejo en cierto modo: tal es el sentido de una decisión consciente. En la medida en que me convengo de la corrección de un consejo clínico, me dedico también a la reorientación de mi vida que ahí se me aconseja (Habermas, 2000, p.120).

c) El discurso moral-práctico permite llegar a mutuo entendimiento sobre la solución correcta cuando hay *un conflicto en el campo del actuar regulado por normas* (Habermas, 2000, p.117); es la ampliación ideal de la comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior. Los discursos moral-prácticos rompen con las obviedades de la eticidad concebida por acostumbramiento y con los contextos vitales de la identidad. De tal forma que se diferencia de los discursos ético-existenciales.

Solo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que participen los posiblemente afectados, en el que, en actitud hipotética, pudiesen tomar postura mediante argumentos respecto de las pretensiones de validez de las normas y modos de actuar que en cada caso hayan llegado a ser problemáticos, se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva de cada participante, sin perder la conexión con la actitud performativa de los mismos (Habermas, 2000, p.121).

Solo cabe en la comunidad de comunicación la aquiescencia fundamentada de las propuestas que lleven y

⁷ Reconstrucción es la descripción, una clasificación crítica, de un proceso de formación a través del cual se ha llegado a ser el tipo de persona que uno se encuentra siendo a sí mismo; de su propio pasado, su historia de la formación en la que ha sido y le gustaría ser en el futuro.

lleguen de común acuerdo cuando estas expresen un interés común de todos los afectados, es decir: *la captación intelectual de lo que va en interés de todos por igual y una voluntad universal que ha asumido en sí sin represión la voluntad de todos* (Habermas, 2000, p.122-123). En ello, la ética del discurso exige que toda fundamentación de normas debe estar situada históricamente, y no puede someter a consideración ni excederse en la aplicación de normas futuras de manera imprevista.

La facultad de elección racional presupone como dados los intereses y orientaciones axiológicas, y por ello muestra cuál de las normas que ya se presuponen válidas es la adecuada para un caso dado. No obstante, en cuanto *capacidad de decisión existencial* opera dentro de la biografía, donde la persona aprende quién es él y quién le gustaría ser.

Según la acción y el tipo de decisión que toma el individuo se modifica el *tener que* y el *concepto de voluntad*. El *tener que* o el deber categórico se dirige a la *libre voluntad* del individuo que actúa bajo las leyes que se ha dado a sí mismo. Esta libre voluntad (arbitrio) es autónoma si se determina por las convicciones morales.

La determinación de la voluntad por la razón práctica no está limitada por disposiciones causales ni por la biografía o la identidad personal. Autónoma solo puede llamarse lícitamente la voluntad que esté guiada por las convicciones morales y por tanto sea enteramente racional (Habermas, 2000, p.118).

Sin embargo, cuando el individuo no actúa bajo la pretensión de validez de los mandatos morales, los sentimientos de culpa son un indicador de las vulneraciones de su deber; indican, por tanto, que se produce una escisión de la voluntad autónoma.

Esto muestra una debilidad cuando las exigencias morales son legítimas, pero

...en la revuelta de una voluntad que se desvía se hace oír también [...] la voz de eso «otro» marginado por los principios morales anquilosados, la vulnerada integridad de la dignidad humana, el reconocimiento denegado, el interés descuidado, la diferencia contradicha (Habermas, 2000, p.123).

La moral autónoma y la cognoscitiva se separan en esta situación, como sucede en el discurso pragmático. Una pretensión de validez categórica, entonces, puede ocultar un interés particular, pero es muy difícil que se sostenga

cuando la exigencia de la razón práctica, por las recomendaciones técnicas o estratégicas, hace corregir racionalmente ante la fuerza que tiene la voluntad de sus destinatarios (voluntad ajena). Es decir, *quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a permanecer siendo ajeno a él, está traicionando a su propia idea* (Habermas, 2000, p.124). La razón práctica, entonces, se rige por el arbitrio de quien actúa en una racionalidad teleológica universalista (verdadera).

Con la capacidad de juzgar moralmente se modifica el ámbito de la razón y la voluntad, y la noción misma de la razón práctica. Al preguntarse qué se *debe* o qué *hay que* hacer se modifica: el destinatario, la voluntad de la persona que busca respuesta, su estatus, quién informa y la facultad de la reflexión práctica (de la cual se espera un resultado).

XII. REFERENCIAS

- Apel, K. (1985). El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje. En *La Transformación de la Filosofía* [Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación], Madrid, España: Taurus
- Apel, K. (1994) *Pensar con Habermas contra Habermas. Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México D.F. México: Siglo XXI
- Cortina, A. (1992). Ética Comunicativa. En *Concepciones de ética*, (pp.177-200) Madrid, España: Trotta
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, España: Trotta
- Habermas, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Península
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, España: Paidós
- Habermas, J. (1996). *Further reflections on the public sphere. Habermas and the public sphere*. C. Calhoun [Ed.]. Chicago: MIT
- Habermas, J. (1991). *Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*. En K-O. Apel, A. Cortina, J de San., & D Michelini [Eds.], *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, España: Crítica
- Habermas, J. (1986). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, España: Taurus
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa, I y II*, Madrid, España: Taurus
- Habermas, J. (1994). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Barcelona, España: Catedra
- Hobbes, T. (1999) *Tratado sobre el ciudadano*. III. Madrid, España: Trotta
- Honneth, A. (1991). *La ética discursiva y su concepto implícito de justicia*. En K-O. Apel, A. Cortina, J de San., & D Michelini [Eds.], *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, España: Crítica
- Hoyos, G. & Vargas, G. (2002) *La Teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación*. Módulo 2. ICFES. Bogotá, Colombia: ARFO
- Kant, E. (1995). *Metafísica de las costumbres*. Bogotá, Colombia: Rei Andes
- Mead, G. H. (1953). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Putnam, H. (2008). *Valores y normas*. Madrid, España: Trotta
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Bogotá, Colombia: FCE
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México D.F., México: FCE
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona, España: Paidós

CURRÍCULO

Luis Armando Muñoz Joven. Comunicador Social de la Universidad Santiago de Cali (2000), Especialista en Pensamiento Político Contemporáneo (2003) y Magister en Filosofía (2005) de la Universidad del Valle.