Universidad Iberoamericana Puebla

Repositorio Institucional **http://repositorio.iberopuebla.mx**

Revista Magistralis Número 21

La perspectiva emancipativo – democrática de la ética discursiva

Carrera Álvarez, Vicente

2001

http://hdl.handle.net/20.500.11777/3539

http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf

Magistralis, núm. 21, julio-diciembre, 2001

LA PERSPECTIVA EMANCIPATIVO-DEMOCRÁTICA DE LA ÉTICA DISCURSIVA

Vicente Carrera Álvarez*

Introducción

En este trabajo hablaremos sobre: 1) el tipo de hombre moral para una sociedad postmetafísica y pluralista, 2) en qué consiste el mundo de vida con dimensión comunicativa (el nosotros hablamos) y 3) desde qué horizonte Habermas hace su propuesta de sociedad y de hombre, y de cómo la crítica permanente desde la sociedad civil es propuesta emancipativo-democrática.

La propuesta de democracia deliberativo/comunicativa no es sólo contenido de ciencia política. Es, en el caso de Habermas, una propuesta de filosofía práctico-política en el sentido de pensar, desde la filosofía, qué tipo de sociedad permitiría la existencia de las mejores condiciones sociales en las que los hombres/mujeres pudieran vivir y desarrollar sus propios proyectos de vida; implica la propuesta moral de una ética discursiva (moral discursiva), en la que se concreta una propuesta del hombre y de un mejor hombre, una propuesta de antropología filosófica.

Un humano con ética discursiva en una sociedad postmetafísica y pluralista

Para Kant el hombre se mide por "la capacidad de autonomía mo-

* Docente de la Faculyad de Filosofía y Letras de la BUAP.

ral". Con esta propuesta Kant pretende responder a la pregunta qué es el hombre, la cual complementa las otras tres grandes preguntas que guían su programa criticista: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me es dado esperar. Su "qué puedo hacer" conforma sobre todo su filosofía práctica (la región de los problemas prácticos) en la que es obligado analizar diferenciadamente tres grandes campos de acción y de problemas: el estratégico/instrumental (que con el criterio de *lo útil* guía las actividades humanas que seleccionan el mejor medio para específico fin), el ético (que con el criterio de *lo bueno* tiene que ver con nuestras aspiraciones personales, nuestra realización humana, en contextos de vida específicos) y el moral (que con el criterio de *lo justo* busca situar a cada persona en relación con las demás de una manera universal). Este último es el terreno de Kant (la *moralität*) –y también el terreno de la ética discursiva–; el de lo ético-bueno es el terreno de la ética aristótelica y, sobre todo, de la hegeliana *Sillitckeit*, y el de lo instrumental/útil es el terreno de lo pragmático.

En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la parte analítica de *Crítica de la razón práctica* Kant refiere que *autonomía* se refiere a que el hombre puede darse leyes a sí mismo y de esta manera autodeterminarse y relacionarse racionalmente con los otros: "Se debe poder 'querer' que una máxima de nuestra acción se torne ley general, éste es el canon por antonomasia para enjuiciarla moralmente", lo que implicaría que dicha máxima pase por la prueba de la generalización, esto es de defenderla públicamente para uno mismo y para todos, y que si no es así, "máximas no generalizables no podrían nunca alcanzar una acuerdo en el que se las aceptase como reglas de una praxis colectiva"(Wellmer; 1994: 49): en palabras de Kant esta ley moral universal alude a un "obrar de tal manera que la máxima de tu obrar pueda ser la máxima de todos".

Es oportuno indicar aquí, antes de ampliar acerca de la ética del "imperativo categórico" –ética deontolológica, que Kant también tiene una ética de fines– la felicidad la cual podríamos denominar imperativo categórico material o ética teleológica, pero ambas estarían bajo la crítica de Habermas, quien diría que se construyen, como muchas otras éticas de la historia de la filosofía, bajo el paradigma de la filosofía de la conciencia (Vilar, 1999: 31).

Habermas considera *metafísica* (como filosofía de la autoconciencia o como filosofía del sujeto, o como filosofía del hombre solitario) la propuesta kantiana, porque su filosofía moral no está atravesada por el giro lingüístico (filosofía postmetafísica): el que considera al lenguaje no como instrumento para expresar ideas (aunque también) sino conformador (intersubjetividad comunicativa) de toda conceptualización.

Por lo tanto la idea de hombre como de autonomía moral que Kant propone tienen que reinterpretarse desde la óptica del giro pragmático del lenguaje (razón lingüística), dado que sólo bajo parámetros comunicativos el sujeto se advierte como yo, como sí mismo frente al alter (tú, él) pues:

> [...] las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes posibilitan una autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo mismo surge de la propia trama interactiva (Habermas, 1990: 35).

Todas las preguntas/respuestas de Kant tendrían que ser reconvertidas a la luz del giro lingüístico/comunicativo, ya que no se podría hablar de una subjetividad *a priori* (una subjetividad prelingüística).

La ética discursiva ofrece ese horizonte para la constitución de la humana autonomía moral atravesada por la dimensión comunicativa. El hombre es visto aquí como actor comunicativo, como participante de acción comunicativa, la que está siempre directamente dirigida al entendimiento, y por ende a la búsqueda consensuada de la verdad y contextuada por los valores de participación, tolerancia, apertura, igualdad, libertad, etcétera.

Así la dimensión comunicativa es dimensión dialógica, que por su carácter universal (todos podrían ser participantes del diálogo) podría retraducir el postulado universal kantiano por el postulado *D* (discursivo) según el cual: "únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico" (Habermas, 1996: 117). O retomando la habermasiana modificación de McCarthy al principio kantiano de "obra sólo según una máxima tal que puedas que-

rer al mismo tiempo que se torne ley universal", diríamos: "En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad" (en Gimbernat, 1997: 68).

Para alcanzar ese nivel de autonomía moral discursiva hay que adquirir aprendizaje personal e histórico. Siguiendo lo indicado en *Ensayos de desarrollo moral* de L. Kohlberg (que conforma siguiendo la psicogénesis de Piaget), Habermas reconoce que el hombre moral discursivo tiene su proceso evolutivo de desarrollo moral: egocéntrico, individualista concreto, perspectiva de persona con respecto a otras personas, diferenciación del punto de vista social (normativo) de las motivaciones interpersonales, perspectiva de contraposición de los puntos de vista moral y jurídico, reconocimiento del punto de vista moral y del reconocimiento de la naturaleza de la moral –la persona como fin y no como medio: moral postconvencional (Habermas, 1996: 151-152).

La defensa de los mundos de vida y de los procesos de integración dialógica que en ellos se suceden cotidianamente y, por tanto, la oposición constante a los procesos sistémicos (económico/administrativo) que alteren su "natural" funcionamiento, la construcción de lo público como campo de lo moral, y la búsqueda de argumentos (comunicados y comunicables) para conformar opinión pública, la conformación de procesos democráticos donde se puedan con libertad generar la defensa de lo público, la propuesta de la democracia deliberativa (frente a la democracia liberal o a la democracia comunitarista), la defensa de un estado de derecho y de un sistema de derechos, la perspectiva de débil emancipación para sociedades de pluralidad cultural y pluralidad de poderes, entre otros muchos, son efectos directos de la propuesta de la ética discursiva en el terreno sociopolítico, resultado también de la filosofía antropológica que Habermas defiende.

El mundo de la vida con dimensión comunicativa

Frente al análisis social fincado en la racionalidad estratégica, Habermas pone de manifiesto la dimensión olvidada en los análisis sociales de corte funcionalista, esto es, reivindica la racionalidad

comunicativa que es constitución primaria de toda vida social, una vida social mediada simbólicamente por el uso pragmático de la lengua. Esta reivindicación radical le permite levantar como alternativa una teoría social regida por el paradigma de la comunicación, y donde se analizan dos grandes ámbitos que estructuran al hombre social: *mundo de la vida*, regido por la racionalidad comunicativa, frente al *sistema*, regido por la racionalidad estratégico/teleológica.

Mundo de la vida (el *Lebenwelt* de Husserl) remite al hombre en situación vital, lo inserta en el saber de la corriente de vida que, por oposición a la concepción positivista de saber, presentan los filósofos fenomenológico /vitalistas (Schütz, 1993: 192), pues sitúan al hombre y su saber en relación con la existencia situada: sea intersubjetiva, conciencia en el mundo husserliana, sea *dasein* heideggeriano, sea razón vital orteguiana, etcétera. Pero para Habermas mundo de vida es más que eso: es *cotidiano* horizonte vital en el que hemos nacido y con el que hablamos y actuamos como humanos; por eso es más que un aproblemático transcendental de la fenomenología husserliana o el insensible social ser-en-el-mundo heideggeriano.

Utilizando (y rebasando, con la introdución del giro lingüístico-comunicativo) los aportes fenomenológico/culturales sobre la vida cotidiana que Schütz y Luckmann condensan en el texto *Estructura del mundo de la vida*, Habermas sitúa el mundo de vida como un móvil horizonte de trasfondo de saber para la situación de acción de humanos que participan en constantes interacciones: es "forma de saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización" (Habermas, 2001: 176), esto es, que esa forma de saber sintetiza los "patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente" (*idem*) y que coloca a los participantes en horizontes semántico/lingüísticos para poder entender qué hacen y en qué escenario lo hacen. Este horizonte vital en el que se mueven los actores sociales es un mutuo trasfondo de saber para tener éxito en las diferentes situaciones que comparten y en las que confluyen dos tipos de racionalidades: la estratégica que planea el hacer común para que no fracase, y la comunicativa, que es previa, pues orienta el entender/comprender qué se va a hacer y para evitar que haya duda al respecto.

Este móvil horizonte es simultáneamente un *a priori* de existencia

social, pero también un producto de la interacción humana simbólicamente mediada:

Por eso Habermas dice de él que:

• Es *aproblemático* porque el cotidiano sentido común acepta como trasfondo obligado ese horizonte de vida sin cuestionarlo radicalmente; se problematizan sólo trozos de él, convicciones acerca de él;

• es un *a priori* social "inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico" (p. 187). Hay un obligado *nosotros* al que los hablantes remiten constantemente cuando hablan (en ese escenario vital del mundo de la vida) pues el acervo de saber es resultado de un consenso compartido.

• Es *inmune a las revisiones totales* pues "aunque las situaciones cambien, los límites del mundo de la vida no pueden transcenderse", se presenta como una totalidad contextual que proporciona intuitiva y familiarmente un fondo de sentido, generándose una conciencia colectiva donde pareciera que se igualan saber de fondo y lo que la cultura transmite, tanto para aceptarlos acríticamente como para revisarlos (problematizarlos, tematizarlos, teorizarlos críticamente) cuando es alterado el común entender.

No hay, pues, mundo de vida sin construcción/reproducción donde no esté presente la acción comunicativa, la intersubjetividad dialógica que alude a un común entendimiento de los diferentes mundos construidos simbólicamente: la referencia al mundo objetivo, al subjetivo y al normativo social.

Sólo con esa acción comunicativa se genera el efecto funcional de recrear la tradición cultural, de coordinar la acción colectiva integrando y solidarizando voluntades, y de socializar identidades personales, con lo que se alude a una necesaria continuidad de saberes, de estabilidad de grupos y de actores competentes, se alude a los componentes estructurales del mundo de la vida.

Dice Habermas:

> Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en

> el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ellos la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para [tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad] (Habermas, 2001: 198).

La racionalidad comunicativa es el eje tridimensional sobre el que descansa la construcción/reproducción de ese mundo de vida, y sin ella no se darían, para la *reproducción cultural*, saberes válidos, legitimaciones y patrones formativos; para las formas de *integración social*: las obligaciones, las regulaciones legitimadas, las inclusión en grupos, y para las *formas de socialización*: las interpretaciones, las motivaciones normadas, las capacidades que dan el contenido de toda adulta identidad. De alterarse dicho eje, se producirían en hombres y sociedades pérdidas de sentido, inseguridades, rupturas en el *campo de la cultura*. En el *campo de la sociedad*: pérdidas de legitimaciones, anomias, pérdidas de motivaciones, y en el *campo de la personalidad* crisis de orientaciones educativas, alienaciones, psicopatologías, etcétera (Habermas, 2001, fig. 22: 203).

Vemos que la destrucción/debilitamiento de los mundos de vida genera destrucción de las posibilidades de realización humana y social. Su potenciación, por el contrario, reconstruye la cultura (adquisición crítica de la tradición, renovación de saberes legitimadores, reproducción de saberes eficaces), la integración social (inmunes núcleos valorativos, reconocimiento social de pretensiones de validez, patrones de pertenencia social) y la personalidad –enculturando, internalizando valores, formando identidad individual (Habermas, 2001, fig. 23: 204).

El débil horizonte emancipativo de Habermas

A pesar de saber que "la modernidad produce monstruos", Habermas se siente un ilustrado, un defensor de la "modernidad inconclusa" y de las coordenadas de ese horizonte que la modernidad propusiera como proyecto histórico: libertad, fraternidad, igualdad. Pero la defiende ubicando, por un lado, las fuerzas que ahogan/estructuran la vida social

(racionalidad sisténico/estratégica) y por otro, fortaleciendo las fuerzas que la potencian/critican (racionalidad comunicativa).

Frente a las críticas demoledoras y pesimistas que sobre la modernidad han hecho los ideólogos de la postmodernidad (la modernidad vista como metarrelato epistemológico, metarrelato emancipativo, metarrelato del sujeto moral) Habermas elabora su propia lectura crítica y establece las pautas para la corrección de las desviaciones metafísicas que pudiera haber tenido el proyecto de la modernidad (Habermas, 2000).

Rechaza en consecuencia el pesimista diagnóstico de Weber y de los que, como del núcleo duro de la teoría crítica clásica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) aluden a la "dialéctica de la ilustración", a esa paradoja de una cultura occidental que, deseando construir la utopía del auténtico hombre libertario, había construido la social jaula de hierro de la dominación permanente. Este negro diagnóstico se alimentó (Friedman, 1986) de las críticas contra la modernidad tanto de Nietzsche, Freud, Heidegger, Spengler, etcétera, que, respectivamente, aludían a la decadencia de una sociedad occidental que había construido su cultura, con una inversión de valores al defender la sumisión y la compasión cristianas, con la imposición de la autodisciplina, del autocontrol racionalistas, con la identificación de sujeto y objeto, de ser y ente, y en ello la pérdida de lo auténtico, con la esperanza de progreso ilimitado cuando contravenía la temporal lógica de decadencia de toda civilización. Nietsche, Freud y Heidegger echarán abajo, también, la falsa concepción del hombre entendido como sujeto substancial anclado en la razón, que la modernidad defendía.

Los de Frankfurt dirían con Weber que tras ese sujeto se organizaba la racionalización de la lógica de la razón instrumental.

Lo que en Nietzsche, Freud, Spengler eran discursos premonitorios del desastre por venir, en los tiempos del núcleo duro de la primera Escuela de Frankfurt fue evidencia del "holocausto antisemita" de la segunda guerra mundial, y en ésta la punta del iceberg de la planificación totalitaria de una sociedad en capitalismo mundial que, organizada por el Estado fascista (con sus variantes seudodemocráticas en EUA o colectivistas en la URSS) impediría en las masas sociales de las naciones del planeta cualquier resquicio de libertad, de fraternidad, de

igualdad. Se cancelaba así el ideal marxista, el cual en la defensa de la lógica de la lucha de clases apostaba por la construcción de la sociedad comunista con el aporte revolucionario del proletariado, el verdadero sujeto de la revolución socialista, sujeto que sadomasoquistamente había claudicado de su misión histórica al aceptar vivir enrolado en el Estado del fascismo mundial.

Por oposición a tal negro escenario, Habermas se inscribe en otra lectura de la lógica del desarrollo histórico y no renuncia a alcanzar el horizonte emancipativo, el cual había hecho suya la ilustración moderna y en ella la izquierda política, como por ejemplo el cambio radical de las condiciones sociales, romper con toda coacción, impedir el dominio, y sobre todo, adelantar el tipo de sociedad (utopismo emancipador) donde un nuevo orden social podría ser posible.

Este programa requiere en escena de individuos rebeldes "en uso público de la razón", de críticas discusiones colectivas acerca de la vida social, la defensa de las libertades individuales, la difusión del saber contra toda superstición e ignorancia, la puesta en ejercicio de una razón que debía ser más acción que simple ser, para desembocar en la construcción de una sociedad de hombres sin minorías de edad: y de acciones colectivas que produjeran los cambios requeridos.

Pero Habermas no acepta tal programa en su cara fuerte, el que para superar el individualismo posesivo de la formación social capitalista se obliga a que el eje crítico-deliberativo sea subsumido bajo las banderas de un universalismo unitario (pueblo, voluntad general, leyes ineludibles de la historia, progreso, revolución socialista, etcétera), y en el que la actitud de independencia del individuo ilustrado queda incluida e hipostasiada en un sujeto colectivizado quien, tras la ruta científica, persigue el progreso en un mundo de perfección universal. No acepta el programa, en su versión revolucionara, tal como la izquierda marxista lo quiso concretar en los regímenes del "socialismo real".

El derrumbe del socialismo real ha puesto de manifiesto que la pérdida del eje crítico deliberativo permite, en las sociedades construidas sin él, las mayores aberraciones totalitarias. Por eso Habermas escoge el programa emancipativo en su cara débil porque:

> [...] la idea de sujeto unificado debe ser reemplazada por la de comuni-

> dad de comunicación en la que los implicados debaten racionalmente cursos de acción alternativos." [...] [porque] la racionalidad comunicativa está inscrita en el corazón mismo de la modernidad y puede ser utilizada como fundamento de una política democrática que aspire a abrir espacios comunicativos, a proteger aquellos que existen y a expandir los que lo requieran [...] [y dado que] Existiría una tendencia históricamente determinada que apuntaría hacia la consecución de una comunidad regida por criterios comunicativos (Águila, 1996: 208).

Conclusión

La conformación de una sociedad civil crítico-deliberativo (a escala nacional y posnacional) sería la condición para arribar a sociedades donde el horizonte de emancipación estuviera presente, y, en consecuencia, la comunidad social se sintiera conformadora de su destino como sujetos humanos en "mayoría de edad" (como diría Kant). Esto permitiría la construcción de una fuerte opinión pública que con su "poder público comunicativo", esté vigilante del actuar del poder público político y en consecuencia critique su actuar, democratice los contenidos de sus agendas políticas y permee críticamente el derecho constitucional.

Todo ello sería no un directo resultado, pero sí concomitante del fomento de una perspectiva ético-discursiva porque refuerza esa creencia liberal en la autonomía de las personas como base para su actuar responsable, y para reforzar los supuestos de sociedades autolegisladoras, las que no podrán ser construidas al margen de su realidad histórica y a la pluralidad de miradas ético-culturales que se den en su interior, como exigen los comunitaristas.

Referencias bibliográficas

AGUILA, Rafael del (1996) "Emancipación", en Díaz, Elías (ed.) *Filosofía política II: Teoría del Estado*, Trotta, México.

FRIEDMAN, G. (1986) *La filosofía política de la E. de Frankfurt,* FCE, México.

HABERMAS, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Taurus/Altea, Madrid.

_____, (1995) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.

_____, (2001) "Teoría de la acción comunicativa", tomo II, en *La crítica de la razón funcionalista*, Taurus/Alfaguara, Barcelona.

_____, J (2000) *La constelación postnacional (ensayos político)*, Paidós, Barcelona.

RODRÍGUEZ G., R. (1998) "Pluralismo y democracia", en Quesada. F. (ed.) *Filosofía política en perspectiva*, Anthropos, México.

SCHÜTZ, A. (1993) *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona.

VILAR, G. (1999) "La otra crítica de Kant", en Vilar, *La razón insatisfecha*, Crítica, Barcelona.

WELLMER, A. (1996) *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en Ética del discurso*, Anthropos/UAM, México.