

Entre la tecnocracia y una ética postmetafísica: las alternativas del discurso práctico

Between technocracy and a post-metaphysical ethics: the alternatives of practical discourse

Leonardo Mauris De La ossa

Universidad Metropolitana de Educación, Ciencia y Tecnología (UMECIT)
Panamá

Resumen: Acertadamente Marcuse (1993) describió cómo la técnica moderna no sólo juega un importante papel en el control de la naturaleza, sino que se constituye un poderoso instrumento en las acciones y decisiones políticas; ya no son los individuos socializados los que comunitariamente establecen los fines últimos en la vida social, ahora es el tecnócrata que, a través del cálculo instrumental, define los mejores medios para alcanzar fines. En tal sentido, se vaticina *el cierre del discurso político*. No obstante, un análisis más amplio de la racionalidad, tal como lo presenta Habermas (1986), no sólo brinda las categorías para proponer alternativas al casi hegemónico discurso instrumental, sino también, devela estructuras sociales inclinadas a la interrelación política. Es por ello que, en este ensayo se pretende establecer los criterios que aún validan la posibilidad de un discurso ético postmetafísico.

Palabras claves: ética, instrumental, racionalidad, acción, modernidad.

Abstract: Marcuse (1993) rightly described how modern technique not only plays an important role in the control of nature, but also constitutes a powerful instrument in political actions and decisions; It is no longer the socialized individuals who communally establish the ultimate ends in social life, now it is the technocrat who, through instrumental calculation, defines the best means to achieve ends. In this sense, the closure of the political discourse is predicted. However, a broader analysis of rationality, as presented by Habermas (1986), not only provides the categories to propose alternatives to the almost hegemonic instrumental discourse, but also reveals social structures inclined to political interrelation. For this reason, this essay aims to establish the criteria that still validate the possibility of a post-metaphysical ethical discourse.

Key words: ethics, instrumental, rationality, action, modernity.

Introducción

El actual poder de la técnica, entendido como el uso instrumental de del conocimiento científico, tiene su génesis en acontecimientos muy recientes en nuestra historia, son quizás casos paradigmáticos las dos guerras mundiales y la confrontación entre la antigua Unión Soviética y los Estados Unidos de Norteamérica; fue justamente en este contexto en el que Herbert Marcuse

(1993) describió cómo en las sociedades industriales avanzadas se imponía un nuevo *ethos*, el cual acentuaba el cierre del discurso práctico.

Es decir, lo que establece *El hombre unidimensional* es que la técnica en ningún sentido es neutral, políticamente hablando, define una actitud práctica y delinea a la sociedad en un universo discursivo unireferencial, homogéneo o cerrado a relatos utópicos; en otras palabras, los intereses morales, que en otrora eran definidos por hombres que pretendían subvertir la historia por una nueva que brindará mejores condiciones materiales a la comunidad en su conjunto, ahora son asumido por un nuevo sujeto, el tecnócrata, el cual no tiene ningún proyecto revolucionario y, por el contrario, instituye un nuevo paradigma de control que está dirigido al dominio de la naturaleza y de las relaciones sociales.

En cuanto a esta descripción de las sociedades capitalistas, Jürgen Habermas (1986) asiente, reconoce que la racionalización técnico-instrumental ha sido por excelencia el tipo de acción predominante en la modernidad, no obstante, opina que aún es posible establecer un discurso ético, de corte kantiano que, partiendo del *mundo de la vida*, puedan influenciar o ponerles límites a los sistemas funcionales económicos-gubernamentales. Es decir, conceptualiza un tipo de acción diferente a la instrumental, la cual él llamará *comunicativa*, y que tiene como fin el entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción.

Con ello, Habermas pretende restituir la ética, ahora partiendo desde la racionalidad comunicativa. El paradigma de la acción comunicativa ofrece las categorías bajo las cuales aún se aspira a fundamentar el discurso práctico y sacarlo del reduccionismo del que había sido víctima por la técnica. En este intento, se restablecen las nociones kantianas de la moral, pero limpiándola de todos los supuesto metafísicos que contenía y los cuales habían sido blanco de numerosas críticas. Es por lo anterior, que este ensayo tendrá los propósitos: I. Exponer *el cierre del discurso político* anunciado por Marcuse (1993) y II. Proponer *La ética del discurso* como alternativa del discurso práctico en las actuales sociedades industriales avanzadas.

1. La tecnocracia: el cierre del discurso político.

Aún los filósofos dieciochecos veían la posibilidad de mantener un programa ético desde donde los sujetos pudieran fundamentar, a través del uso emancipador de la razón, los postulados del discurso práctico. En todo caso, ser moderno significaba tomar el tiempo presente y elevarlo al

pensamiento para liberar, a partir de este ejercicio, a la humanidad de la superstición que se había heredado de la oscura edad media. Sin embargo, estas esperanzas dejaron de ser cristalinas tan pronto como el positivismo desplazó la reflexión moral del ámbito del *deber ser* al del *es*; lo que inició con la pretensión de superar al mito, vio en la técnica su mayor realización, con todo, no logro materializar las promesas hechas al inicio del proyecto, por el contrario, el hombre se ha convertido en esclavo de sus propios deseos.

Discursos filosóficos como el de Marx mostraba las subyacentes contradicciones de la sociedad moderna, pero en la fuerza dialéctica que internamente sostiene el desarrollo de la historia se toleraban estas circunstancias de enajenación porque eran estados previamente necesarios que, gracias a un sujeto autoconsciente, que asumía el control de los medios de producción- la técnica- podría transformar las condiciones y, por ende, las relaciones sociales. No obstante, en lugar de producirse subversión, lo que ha logrado el sistema de producción industrial es la asimilación de clase obrera y la anulación de toda teoría utópica que propendiera por el cambio cualitativo de la sociedad, en su lugar se evidencia nuevas y más sutiles formas de dominación.

En tal sentido, Marcuse (1993), al igual que el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt, pretendieron revisar y reevaluar las principales categorías del marxismo tradicional, con la finalidad de establecer si estas aún podían explicar las nuevas dinámicas que se desarrollaban dentro de las sociedades industriales avanzadas. En esta indagación, no sólo encontraron que era necesario reinterpretar a Marx, sino que, las esperanzas depositadas en un cambio cualitativo de la sociedad, a manos de un sujeto histórico que se apoderaba de los medios de producción y terminaba estableciendo relaciones no enajenantes, se disolvían, gracias a la capacidad que había mostrado el capitalismo de reponerse ante la crisis y a las novedosas formas de explotación que había establecido la técnica.

Es en este contexto como Horkheimer y Adorno (1998) sostienen que la Ilustración, más que proporcionar la emancipación prometida, llegó a atenazar a los individuos en una subyugación total, la misma lógica que la instrumentalidad había impuesto a la naturaleza se ha trasladado al sujeto y las relaciones sociales y ahora, lo que inicio como la superación del mito, terminó siendo otro más.

Por su parte, Marcuse (1993) endereza su crítica al querer establecer la forma como la técnica instituye una nueva ideología en las sociedades industriales avanzadas, para él, el poder revolucionario de los ideales que dieron origen a este tipo de sociedad no sólo han perdido su poder perturbador, sino que se tiene la generalizada consciencia de la materialización de los mismos; es decir, ideas como: libertad de expresión, de pensamiento, empresa, conciencia, no surten movimientos dinamizadores que los deseen materializar; cuando fueron, irónicamente, estos ideales quienes provocaron las más hondas crisis en las sociedades precedentes al capitalismo. De lo que se trata, sostiene nuestro autor, es que: “La materialización anula las premisas” (Marcuse, 1993: 31).

Sin embargo, el hecho que se tenga la generalizada consciencia de la ilusoria materialización de los ideales libertarios, no significa que sea así en la sociedad o en la vida práctica de los individuos; lo que se observa, según Marcuse (1993), son más finas y sofisticadas formas de dominio, empezando por la capacidad de los *mass media* en producir falsas necesidades entre los sujetos, las cuales no solo esclavizan a los consumidores, sino que, mantienen el funcionamiento de todo un aparato que se sienta en la instrumentalización y explotación de la fuerzas del hombre.

En tal sentido, la técnica moderna ha logrado racionalizar la dominación, administrar a los sujetos y sumirlo a una servidumbre que en muchos casos les resulta deseable; es esto justamente lo que anula el poder revolucionario porque, al crearse la ilusoria sensación de libertad entre los individuos, éstos se sienten satisfechos en las posibilidades de elección que la sociedad industrial avanzada les brinda; no obstante, Marcuse (1993) afirma que: “La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos” (Marcuse, 1993: 38), dado que, la decisión se hace sobre la base del control social, el esfuerzo y sacrificio de tiempo y energías vitales, es decir, desde la alienación. Por lo tanto, este tipo de sociedad no establece la autonomía de los hombres, en realidad afina la eficacia de los controles sociales.

A pesar de lo anterior, lo que resulta más perturbador en las sociedades industriales avanzadas es la forma como esta racionaliza su estructura irracional. Todo se debe a que la técnica ha logrado incrementar la productividad y eficiencia para distribuir a cada vez más número de personas las comodidades que ella produce, pero en este afán, se han sublimado a los deseos, se han creado falsas necesidades, se estableció el infernal círculo de producir para

consumir y consumir para producir y, en última instancia, el mundo ha devenido a ser objeto de todo tipo de explotación que terminan por degenerarlo casi a la vecindad de la destrucción. Sin embargo, y es esto lo más alarmante, las personas se identifican en la mercancía que produce la sociedad de control, es decir, ellas se encuentran así mismo un su automóvil, en una casa o un televisor, en tal sentido, todo esto no les permite ver las internas contradicciones de la sociedad.

Todo lo anterior, según la argumentación de Marcuse (1993), es el producto del desarrollo del método científico desde la perspectiva empírico-instrumental, desde él todo se reduce a la experiencia, al cálculo al operacionalismo; en definitiva, el pensamiento llega ser unidimensional porque solo está volcado al sentido nato de la realidad, a lo utilizable o manipulable, es por ello que, cualquier otro concepto que aspire a la trascendencia está condenado a ser rechazo porque únicamente el lenguaje debe remitirse al universo dado de las cosas.

Es en este aspecto donde el tecnócrata cobra su importancia, el discurso práctico se reduce al cálculo y al estricto control instrumental; todo discurso que apele al *deber ser* queda anulado por su falta de funcionalidad y porque no describe un estado de cosas empíricas; el científico social llega ser el custodio del *es* y, por ello, su trato con los fenómenos sociales va a ser operacionales, condicionado a la eficiencia de la utilización de los mejores instrumentos para la consecución de los propósitos estadísticamente definidos.

En consecuencia, la unidimensionalidad de las sociedades industriales avanzadas manifiestas en el pensamiento y el discurso y promovidas por el método científico empírico-instrumental, no solo establecen al tecnócrata como el custodio de la verdad y promotor de las metas sociales, sino que, encasilla a los sujetos en una masa apolítica, con opiniones carentes de las certezas que brinda la estadística y el cálculo, en resumen, en la medida en que el sujeto no tenga un destacado papel científico, sus razonamientos políticos, éticos y estéticos quedan confinado al peyorativo campo de la subjetividad.

En resumen, la antigua distinción aristotélica entre *Sophía* y *Phronesis*, en la ideología de la técnica moderna quedan reducidas solo al término *Epistème*, tal como el positivismo lo estableció a través del método empírico-instrumental; gracias a ello, el diagnóstico de Marcuse (1993) de las sociedades industriales avanzadas, no sólo es desalentador en cuanto a las

posibilidades de un cambio cualitativo, sino que, ratifica el estado de dominio y control en el que se ve sometido tanto el mundo natural, como el social y el mismo sujeto.

2. Reapertura del discurso práctico, ahora en términos de la ética del discurso

Habermas (1986), está de acuerdo con Marcuse en su diagnóstico de la técnica; sin embargo, difiere de él en la forma como en *El Hombre Unidimensional* reduce la categoría de racionalidad y la restringe al mero uso técnico-instrumental con el que declara cierre del *discurso político*. Este párrafo pretende A. establecer las premisas bajo las cuales aún se puede establecer la razón como paradigma de emancipación y B. a partir de ello replantear la apertura del discurso ético.

A. El contenido normativo de la modernidad:

Desde sus primeros trabajos, Habermas se esfuerza por contraponer la acción comunicativa y la teleológica; en esto está la esencia de lo que posteriormente desarrollará con más detalle en su afán de dilucidar los diferentes tipos de racionalidad. Esta maniobra le permite zafarse del reduccionismo que autores como Marcuse habían llegado al concebir la razón al mero uso instrumental.

En tal sentido, en *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas (2003) señala cuatro tipos de acción, todas ellas con pretensiones de validez y racionalmente motivadas: Acción Teleológica, Acción regulada por normas, Acción Dramatúrgica y Acción Comunicativa.

En lo que se refiere a la primera, *acción teleológica*, Habermas (2003b) se remonta a lo que Aristóteles opinaba al respecto, y sostiene que ésta ha ocupado el centro de la reflexión filosófica: “El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máxima y apoyada de una interpretación de la situación” (2003b: 121-122). Este tipo de acción se convierte en estratégica:

cuando el cálculo que el agente hace de su éxito, interviene la expectativa de decisiones de al menos de otro agente, que también actúa con vista a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas, entonces, se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de la expectativa de utilidad (Habermas, 2003b: 122-123).

En cuanto al estatus ontológico de la acción estratégica, sostiene que en ella los actores supone un mundo objetivo, al cual se aproxima en actitud cognitiva-volitiva, en otras palabras, este tipo

de racionalidad diferencia entre un sujeto y un objeto, el primero prioriza el trato empírico y en el espera sacar el mayor provecho con el menor esfuerzo, está orientada por reglas técnicas, y los pronósticos que se desprenden de su puesta en función pueden ser evaluados con categorías de: verdad o falsedad.

Por otra parte, *las acciones reguladas por normas* son aquellas que, a diferencia de las *teleológicas*, no suponen un sujeto solitario que intenta actuar sobre un mundo objetivo, sino que Habermas entiende por tal: “a los miembros de un grupo social que orienta sus acciones por valores comunes” (2003b: 123). Estos valores comunes, son normas o “expectativas generalizadas de comportamiento” que no tienen el sentido cognitivo de las *acciones teleológicas*, en tal sentido, la regulación por normas espera un determinado comportamiento dirigido por patrones normativos que todos aceptan como válidos.

Es por esto que Habermas afirma que: “El concepto de acción regulada por normas presupone relaciones entre un actor y exactamente dos mundos” (2003b: 127). Los dos mundos son, por un lado, el objetivo, del que antes hacíamos referencia, y el mundo social, que es compartido por todos los actores que aceptan como válido un conjunto de normas vigentes, ellas son reconocidas como legítimas por todos los posibles afectados. La validez social, se funda, por lo tanto, en el conocimiento intersubjetivo, de esto se desprende que:

El modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un comportamiento conforme a la norma [...] va asociada a un modelo de aprendizaje que da cuenta de la interiorización de valores (Habermas, 2003b: 129).

En cuanto a la *acción dramaturgica*, a diferencia de las dos antes analizadas, no hace referencia ni a un actor solitario, que planifica sus acciones entre una variedad de alternativas, ni tampoco tiene que ver con los sujetos que hace parte de un grupo social, sino que Habermas afirma: “a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismo en escena” (2003b: 123), en ella, el actor se relaciona con su propio mundo subjetivo; entendiéndose por ello, la totalidad de las vivencias individuales, respecto a las cuales el agente tiene un acceso privilegiado en relación a los demás. En tal caso, este “mundo” puede ser comparable al social, donde el individuo escenifica sus estados mentales de la forma más transparente posible, por lo que su pretensión también tiene carácter de verdad.

Por último, está la *acción comunicativa*, en ella la interacción se da por lo menos en dos actores capaces de lenguaje y acción, los cuales buscan entenderse sobre una situación y coordinar en común reglas de comportamientos, la forma como aúnan esfuerzos está mediada por el lenguaje. Habermas sostiene la *acción comunicativa* supone los tres tipos de mundo, que antes se nombraba, de manera que cada uno se los criterios de validez que suponían las acciones, ya analizadas, quedan integrados en la comunicativa, al respecto afirma:

Fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes u oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores (Habermas 1989: 493).

En tal sentido, Habermas sostiene que la racionalidad comunicativa es la interacción, de por lo menos dos actores, capaces de lenguaje y acción. Éstos buscan entenderse sobre una situación, y de esa forma coordinan, en común acuerdo, sus planes; en este ejercicio sucede que:

Relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad que la validez de éstas puedan ser puestas en tela de juicio por otros actores. Que el entendimiento funcione como mecanismo de coordinación de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que se presentan unos a otros (2003b: 122-123).

Por otra parte, se indicó, que el concepto de acción comunicativa supone los tres conceptos de mundo que de forma aisladas se habían expuesto en los otros tipos de racionalidad. Los actores que entran al entendimiento intersubjetivo procuran comprenderse sobre algo en el mundo objetivo, y hacen manifestaciones que lo suponen, pero además de ello, en dicho entendimiento entra en juego las vivencias de su mundo subjetivo, de igual forma, tienen en cuenta el contexto normativo vigente o el mundo social.

Por último, y dado que en esta acción entra en juego estos tres mundos, los criterios de validez se plantean con diferentes pretensiones, en tal sentido sostiene:

-de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen, en efecto, las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando estas no se afirman si no sólo se <menciona>);

-de que el acto de habla pretendida es correcto por referencia a un contexto normativo vigente (o de que el contexto normativo a que la acción se atiene es él mismo legítimo), y

-de que la intención manifiesta por hablante coincide realmente con lo que éste piensa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de exigencia, rectitud para las acciones legítimamente regulada y para el contexto normativo de estas (Habermas, 2003b: 144).

No obstante, el suelo sobre el que es posible hablar de contenido normativo en la modernidad, Habermas lo adopta a partir de la categoría husserliana de *mundo de la vida*, entiende por ello, el espacio creador de horizontes dentro de los cuales los sujetos se entienden, cuyas prácticas, que se dan al interior del mismo, anteceden a los individuos; a su vez, posibilita el diálogo susceptible a crítica, pero él es supuesto acríticamente.

B. La apertura del discurso práctico en términos de una ética del discurso:

Habermas, como quedó demostrado en el numeral anterior, al encontrar el contenido normativo de la modernidad, cree poder fundamentar, a partir de ello, el discurso ético, para esto, procede rescatando la moral kantiana, pero atendiendo las críticas de Hegel. El interés se centra ahora en despojar la moral del paradigma subjetivista, que como lo expuso Marcuse, degeneró en la ideología impuesta por la técnica. Al respecto afirma:

Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Más si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disuelto también tales síntomas de agotamiento [...] En el paradigma del entendimiento inter-subjetivo lo fundamental es la actitud realizada de participante en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo (Habermas, 1989: 354).

La Ética del Discurso, como es reconocida, consiste en la construcción de una ética universal que descansa en la estructura del lenguaje humano, intersubjetivamente compartido. En lo que sigue, se mostrará las similitudes y diferencia con la moral kantiana y se analizará cómo Habermas, a pesar de compartir algunos supuestos fundamentales con Kant, logra escapar del paradigma de la subjetividad, tan cuestionado por Hegel, en tal sentido asevera:

La ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetiva del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad. Insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace con el espíritu kantiano (1991a: 3).

Habermas (1998) en su intención de reconciliar la moral kantiana con la ética hegeliana, aborda las principales objeciones que este último hace la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y señala la forma como en un discurso post-metafísico ambos pensamientos

filosóficos son realmente complementarios. Para ello revisa las principales cuatro categorías objeto de enconados debates: Cognitivismo, universalismo, formalismo y deontologismo moral.

Cognitivista: la ética del discurso es cognitivista porque tiene pretensión de validez normativa; ello significa que, pretende fundamentar sus proposiciones bajo el carácter de verdad. Como se ha analizado, la verdad no se restringe a las teorías físico-matemáticas, o a las proposiciones que tienen algo que decir sobre el mundo empírico, Acciones Teleológica, sino que hay otros tipos de pretensión de validez que deben ser considerados dentro del ámbito de la racionalidad. En tal sentido, aunque *La ética del discurso* es cognitivista, ello debe ser entendido de forma diferente cómo se maneja en las ciencias empíricas, al respecto el autor afirma:

No nos es lícito equiparar sin más las convicciones morales al saber empírico, pues las primeras nos dicen que debemos hacer, mientras que conocemos algo en el sentido estricto cuando sabemos cómo son las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teorías (Habermas, 2000: 128).

Por lo que, al reconocer el carácter cognitivista de la ética no significa equipararla en los mismos términos de la episteme de las ciencias naturales, es decir, la ética no extrae la verdad de un estado de cosa existente en un mundo natural objetivo, “lo debido no es una entidad ni una mera vivencia” (p. 130); pretender someter los juicios morales a la reflexión científica, simplemente los destruiría, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida. Por lo que la noción de saber, racionalidad y verdad; si son visto desde el punto de vista empírico y se asimilan sólo a la noción que de ellos tienen las ciencias físico-matemáticas, el tecnócrata tomaría el lugar del sujeto político y se cerraría la posibilidad del discurso práctico. Es por ello, según Habermas que la ética tiene su carácter cognitivista en que:

La teoría moral ha defendido desde el principio una posición cognitivista, pero antirrealista. La ética del discurso explica el contenido cognitivo de las oraciones del <deber> sin necesidad de recurrir a un orden evidente de hechos morales que estuviesen abierto a algún tipo de descripción. Las afirmaciones morales, que nos dicen las cosas que nos es justo hacer, no deben asimilarse a las afirmaciones descriptivas, que nos dicen cómo se articulan las cosas. La razón práctica es una facultad para la cognición moral sin representación.

Mientras que la verdad de una proposición expresa un hecho, no hay en el caso de las proposiciones morales, nada equivalente a que un estado de cosas <sea el caso>. Un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libre e inclusiva de debate práctico, establece una norma valida (o confirma su validez). Las normas validas no <existen> sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como válida. La <validez> de una norma moral significa que merece reconocimiento universal a acusa de su capacidad para vincular la voluntad de sus destinatarios únicamente por medio de razones. El mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado contractivo. Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo

caracterizado por una relación interpersonal bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una asociación que se autodetermina -una traslación de los reinos de los fines de Kant- sirve como sustituto para la referencia ontológica de un mundo objetivo (2003a: 84-85; 87-88).

De lo que se deduce que el carácter de verdad de la ética del discurso se desprende de lo alcanzado intersubjetivamente, y al mundo al que hace referencia no es el objetivo, sino el social y lingüísticamente construido.

Universal: La ética del discurso es universal en cuanto aspira a proponer un principio universal de validez que no sea vulnerable al relativismo cultural e histórico. Para entender esto, se debe aclarar los supuestos pragmáticos que, según el filósofo están presentes en todas las argumentaciones:

Nadie puede entrar seriamente a una argumentación sino da por supuesto una situación convencional que garantice en principio la publicidad del acceso, la participación con igualdad de derecho, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc. Las partes sólo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su <si> y su <no> van a estar determinado por la coacción del mejor argumento (Habermas 2000: 140).

Lo que significa, que la pragmática universal supone a) publicidad para el acceso al diálogo, b) igualdad de derechos para los participantes c) veracidad y, por último, d) ausencia de coacción donde, la única que se permite, sea la del mejor argumento. Ahora bien, si todos los que entran al diálogo lo hacen suponiendo el contenido normativo antes mencionado, a la hora de fundamentar normas suponen implícitamente una regla de argumentación universal, al respecto argumenta:

Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno pueda ser aceptados sin coacción por todos los afectados (Habermas 2000: 142).

Por otra parte, el universalismo habermasiano escapa a las posibles objeciones de las que fue víctima el imperativo categórico de Kant, a este último, se le acusaba de no reconocer la particularidad de cada cultura, en aras de fundamentar normas universales de acción, por lo que sus postulados morales, concluye la crítica, son ahistóricas y supratemporales. La pragmática universal de Habermas, transforma el imperativo categórico, y lo convierte en objeto de discusión entre sujetos capaces de lenguaje y acción, es por ello que, en lugar de atribuir como

válida cualquier máxima propuesta por un individuo solitario, se trata de someterla ante la comunidad parlante para examinar discursivamente su pretensión de universalidad.

En tal sentido, no se trata de hacer ley universal lo que se piensa que los otros querrán, sino acordar la universalidad de la norma con la aceptación de todos los implicados. Habermas reivindica una ética procedimental que proporciona una estructura para acordar una normativa común que sea establecida por todos los implicados por medio de una discusión racional que buscase la generalización de sus intereses. La normativa universal no pondría en cuestión la pluralidad de formas de vida: no entra en los contenidos concretos de éstas, ni en la forma de buscar la felicidad por parte de los individuos y grupos; Por lo tanto, la aceptabilidad racional reposa en determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación.

Por último, dado que el principio moralidad exige universalidad y éste está dado a seres finitos que juzgan de acuerdo a su contexto y limitado conocimiento; se debe considerar una importante observación que al respecto hace Habermas; para él, todos los sujetos están limitados histórico-existencialmente, por lo que la universalidad del principio moral debe entenderse no como el querer que los mismos principios o normas sean válidas siempre, sin tener en cuenta el transcurrir histórico, en el principio moral solo exige:

Que al fundamentar una norma se tenga en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que, con base en la información y a las razones disponible en un momento dado, sea previsible que se deriven del seguimiento universal de dicha norma para los intereses de todo y cada uno (Habermas, 2000: 146-147).

Es decir, lo que intenta aclarar Habermas (2000) es que las limitaciones esenciales histórico-temporales no deben ser excusa para alegar la imposibilidad de universalidad de la ética, ya que, lo que se eleva a universal no es una norma en concreto, sino la forma como legítimamente deben fundamentarse las mismas.

Formalista: La ética del discurso es formalista porque no establece un contenido explícito de comportamiento, ello es, no prescribe la forma de acción moral a cada individuo. Ya se había indicado como Kant mostró la asimetría existente entre la ética material y la formal; por la primera entendía, aquellas que afirman la maldad o bondad de la conducta humana, además, establecían lo que llaman el *bien supremo* para el hombre; por lo tanto, las acciones morales se evalúan en la medida en que atinan a la consecución de los estándares previamente establecidas.

En tal sentido, se había mencionado, que las éticas materiales tienen contenidos en éste doble sentido: 1) hay un *bien supremo* 2) se propone los medios para alcanzarlo.

Desde esta perspectiva, Kant rechaza las éticas materiales porque, según él, en un doble sentido son improcedentes: en primer lugar, su carácter empíricas, es decir, su contenido esta extraído de la experiencia, lo cual impide que sus principios sean universales y necesarios; en segundo lugar, sus preceptos hipotéticos o condicionales, lo que le impide tener valor absolutamente, sino de modo condicional, para conseguir ciertos fines.

Es por lo anterior, que Kant concluye que esta forma de concebir la moral debe suponer un sujeto heterónomo, en el sentido en que la voluntad está determinada a obrar por motivaciones externas; desde esta óptica, una ética que pretenda ser universal y racional no puede ser material, ha de ser, por lo tanto, formal, vacía de contenido, es decir: 1) no debe establecer ningún bien o fin que haya de ser perseguido y 2) no debe establecer el contenido de la acción, sino, la forma de evaluar el comportamiento. como debemos actuar.

Por parte de *La ética del discurso*, Habermas comparte con Kant la esencia de lo expuesto anteriormente, no obstante, difiere en importantes puntos: mientras que el autor de las Críticas contrapone a los fenómenos históricos, el mundo *neumónico*, el cual se materializa en el *reino de los fines*; Habermas sostiene que toda ética formalista debe proponer un principio que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre cuestiones controvertidas de moralidad práctica. La diferencia radica en que el formalismo kantiano ésta inscrito en el reino de lo *a priori*, en el de la pura razón, por lo que su propuesta moral, tal como lo señalo Hegel, no tiene ningún carácter motivación concretas para los sujetos, en tal sentido, *La ética del discurso*, supera el dualismo empírico-transcendental y se instala en *El mundo de la vida*, desde donde pretende resolver los problemas práctico-morales concretos.

En conclusión, las éticas formalistas no postulan los dictámenes de lo que se debe hacer, sino la forma como se procederá para elegir y decidir lo que es más correcto, ello es, legitiman la validez de la norma no su contenido; en tal sentido, el formalismo sólo pretende garantizar que: las consecuencias que se sigan del acuerdo sean de interés común para todos los implicados y que el procedimiento seguido para lograr el consenso se haya realizado sin coacción.

Deontológica: Las éticas deontológicas enfatizan las cuestiones sobre la *justicia*, en lugar de definir los criterios de la *vida buena*; es decir, no intentan determinar el *Ethos* que los ciudadanos deben practicar en medio de la *Polis*, sino pretenden postular criterios universales de justicia que puedan aglutinar todas las formas de vida, sin que exista discriminación.

Ahora bien, atendiendo a la crítica de Hegel, en el sentido que la moral kantiana ignoraba la particularidad de cada sociedad históricamente construida, Habermas encuentra el contenido normativo de la modernidad en el *mundo de la vida*, señala que todos los sujetos socializados en ella la suponen como el trasfondo incuestionable de todas las experiencias posibles, además, en este espacio, el vínculo que se establece primordialmente entre los individuos no es la racionalidad instrumental, hecho que ayuda a establecer lazos de interrelación que escapan al cálculo.

En cuanto al *mundo de la vida*, Habermas entiende que esta socializa a los individuos en tres aspectos importantes: a nivel cultural, porque permite que todos los involucrados en él puedan encontrar una praxis tradicional rica en creencias, ritos y costumbres y, a su vez, socializa a todo nuevo miembro para que en él continúen las tradiciones válidamente compartidas por la mayoría de los otros miembros.

Por otra parte, en el nivel social en cuanto integra a los sujetos a un conjunto de instituciones ordenadas legítimamente a través de las cuales los participantes regulan sus acciones jurídicas; mientras que en la cultural se establecían lazos de solidaridad, acá la interrelación está mediada por los criterios de justicia. Por último, permanecer al *mundo de la vida* configura la personalidad de los individuos, en el sentido en que crea el conjunto de competencias que convierten al sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, potencial participante en los procesos de entendimiento.

La preocupación por las cuestiones de justicia, en lugar de los de la vida buena, se debe al pluralismo cultural que caracteriza a las sociedades modernas; a diferencia de la reducida *Polis* de la antigua Grecia, los actuales *Estados-Nación* se las tiene que ver con recurrentes confrontaciones de nociones acerca de lo bueno, ello significa que la definición de un criterio universal de virtud o de *buena vida* produciría discriminación y fuertes conflictos sociales, en tal sentido, *La ética del discurso* opta por proponer principios de justicia que determinan la forma en

que las decisiones tomadas en sociedad puedan ser legitimadas por todos los posible afectados sin que esto deba definir un modo específico de *Ethos*.

En resumen, Habermas logra, a través de *La ética del discurso*, hacer confluír las más variadas tradiciones filosóficas: rescata la universalidad de la moral kantiana, le añade el aspecto ético sugerido por Hegel, incluye la paradigmática categoría de *mundo de la vida* de Husserl-Heidegger y, con lo supuesto de la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, Austin y Serle, por un lado y, bajo la óptica de la pragmática universal de Peirce; puede reformular el imperativo categórico kantiano, en tal sentido Cohen y Arato (2000) afirman:

En vez de prescribir a todos los demás como válida una máxima que yo quiero que sea una ley general, tengo que ofrecer mi máxima a todos con el propósito de comprobar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada uno puede desear sin contradicción que sea una ley general, a lo que todos pueden desear, puesto de acuerdo, que sea una norma universal (Cohen y Arato, 2000: 399).

La ética del discurso se presenta como una alternativa que, resolviendo las críticas realizadas por los contradictores de la modernidad, nos presenta una nueva opción de hablar de moral.

Conclusión

Las actuales sociedades industriales avanzadas son el resultado histórico de la puesta en marcha de los ideales de la Ilustración. Lo que nació para superar la superstición y el dogmatismo del mito, bajo la promesa de la realización de todas las facultades humanas, devino a ser la más sofisticada y sutil forma de dominación, ahora los sujetos escogen ser esclavo, con el agravante que esta perversa lógica ha llevado al mundo, como lugar de nuestra habidad, a las postrimerías de la destrucción.

A la anterior conclusión llega un gran número de corrientes filosóficas, por lo tanto, la despedida a la modernidad se hace sentir desde diferentes direcciones, no obstante, asumir la posibilidad de aún desplegar el potencial de la Ilustración, supone encontrar el poder normativo en espacios donde la racionalidad instrumental no haya colonizado; Habermas cree que el mundo de la vida, como espacio diferente al sistema económico y al gubernamental, puede brindar la posibilidad de la acción comunicativa en busca de acuerdos racionalmente motivados.

Por lo tanto, al igual que Habermas, el autor de este ensayo considera que *La ética del discurso* permite, una vez más, hablar de la necesidad de la filosofía práctica sin avergonzarse en

el intento, brinda la posibilidad de argumentar racionalmente sobre la moral, sin que ello produzca sonrojo y, por último, concibe el posible ordenamiento social donde, sujetos capaces de lenguaje y acción, aúnen sus esfuerzos para lograr objetivos en común, en resumen, piensa que es necesario desmontar el papel del tecnócrata en las decisiones políticas.

Referencias

Cohen, L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de cultura económica.

Habermas, J. (2003a). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2003b). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Tauro.

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1991). *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica*, Frankfurt: Erläuterungen.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Tauro.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Valladolid: Trotta.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta.