

JÜRGEN HABERMAS: ENTRE HECHOS Y NORMAS*

Enrico Zoffoli**

Resumen

En este artículo se ofrece una visión panorámica del pensamiento de un autor considerado ya como un “clásico vivo”: Jürgen Habermas. El trabajo se centra en determinados aspectos y temas considerados como el *núcleo* del pensamiento habermasiano, como los presupuestos lingüísticos de la acción comunicativa, el modelo de democracia inclusiva y la recuperación de la moral kantiana; también se abordan temas como el debate entre ética y moral y la relación de esta última con las visiones religiosas del mundo. Finalmente, en el último apartado se revisan algunas cuestiones de justicia internacional.

Palabras clave: Habermas, Rawls, Kant, imperativo kantiano, consenso racional, acción comunicativa, facticidad, validez.

Abstract

This article offers a panoramic vision of the thought of an author already considered as a “living classic”: Jürgen Habermas. It is also focused on specific features and themes, considered as *core* of the habermasian thought, such as the linguistic basis of communicative action, the model of inclusive democracy and the recovery of kantian morality. Later on, the debate between ethics and morality and their relation with religious visions of the world is analysed. Finally, in the last part, the author surveys some issues of international justice.

Keywords: Habermas, Rawls, Kant, categorical imperative, rational consensus, communicative action, facticity, validity.

Introducción

Cuando afrontamos la producción de un gran pensador en su totalidad nos encontramos frente a dos modalidades de lectura posibles y divergentes. La primera es una lectura sistemática, sincrónica, simplificadora hasta el extremo, propia del nocionismo de manual que racionaliza el recorrido filosófico de un autor asumiendo como guía esa

* Traducción de Antonella Attili (UAM-I) y Luis Salazar (UAM-I).

** Universidad de Frankfurt.

tesis fundamental y revolucionaria que logra permanecer impresa incluso en el imaginario de un público de profanos. En Habermas este punto firme es sin duda representado por la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981)¹.

Max Weber había distinguido en *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922)² diversos tipos de “acción” (acción racional con respecto al fin, acción racional con respecto al valor, acción afectiva, acción tradicional), si bien en Weber quedaba totalmente excluida una modalidad de acción que según Habermas, por el contrario, es decisiva. Habermas tiene en mente una modalidad que no está basada en el imperativo hipotético kantiano o en el egoísmo de la razón instrumental de Hobbes, sino en una versión intersubjetiva del imperativo categórico de Kant. El factor determinante que distingue la acción orientada al entendimiento de la acción instrumental es la referencia a *normas* colectivamente aceptadas. El actor orientado al entendimiento no actúa con base en preceptos de maximización de la utilidad, sino conforme a normas que, kantianamente, reciben el consenso racional de todos los participantes. En la acción regulada por normas, el imaginario del actor se desdobra en dos órdenes de objetividad: junto a la objetividad de un mundo real entendido como conjunto de datos de hecho, encuentra su lugar la objetividad del mundo de los fines y las normas. Sólo a través un modelo comunicativo que persigue el objetivo de un entendimiento (racionalmente motivado y motivable) con respecto a normas compartidas pueden ser generadas estructuras socio-políticas que a los interesados directos aparecen no sólo política y sociológicamente funcionales, sino también moralmente *legítimas, deseables y justas*.

En esta primera clave de lectura simplificadora, las variadas tomas de posición de Habermas son deductivamente vinculables al modelo de la acción comunicativa, a veces bajo forma de premisas, otras veces, de corolarios. Sin embargo la ventaja metodológica en términos de simplificación de este planteamiento paga el precio de ser sólo una aproximación. Aquí se inserta la segunda clave de lectura de los grandes autores, de los cuales hace falta sacar a la luz las tensiones no resueltas, las contradicciones, las retractaciones y las revisiones, las intuiciones brillantes mas no profundizadas, así como los callejones sin salida ar-

¹ *Teoría de la acción comunicativa*.

² *Economía y Sociedad*.

gumentativos. La grandeza de un autor está no sólo y no tanto en su capacidad de proporcionar respuestas a antiguos problemas, sino sobre todo en la habilidad de proponer nuevos interrogantes y de reformular los términos de los viejos problemas a través de la elaboración de instrumentos conceptuales originales, extendiendo entonces el abanico de las problemáticas, en vez de delimitarlo. Desde este punto de vista, la heterogeneidad poliédrica y multiforme que caracteriza las obras de todo gran autor debe ser valorizada como un recurso fundamental. Eso vale con mayor razón por lo que respecta a Habermas, en cuya producción pululan substanciales referencias a tradiciones de pensamiento contrastantes entre sí. Reconducir las posiciones de Habermas exclusivamente al surco de la tradición kantiana significaría desnaturalizar su contenido y debilitar su alcance, desconociendo las decisivas influencias de Rousseau, Hegel, Marx, del realismo político, del pragmatismo estadounidense y de la escuela de Frankfurt.

Pese a ello, entre el extremo de la simplificación manualista y el de la dispersión de los estudios especializados es posible encontrar un punto de equilibrio, una guía clara basada en instrumentos conceptuales coherentes y no obstante flexible, inacabada, maleable según los contextos de aplicación y abierta a interpretaciones no necesariamente unívocas. En el caso de Habermas, un posible *leitmotiv* de este tipo es la pareja conceptual *Faktizität/Geltung* ("facticidad"/"normatividad"³), título de la homónima obra de 1992. En el curso de la discusión trataré de aplicar este doble concepto a los puntos neurálgicos del pensamiento de Habermas, en el siguiente orden: esclarecimiento de los presupuestos lingüísticos de la acción comunicativa (1); definición del concepto de inclusión democrática (2); distinción entre ética y moral (3); discusión de la relación entre moral universalista y visiones del mundo de corte religioso (4); reconsideración de los fundamentos teóricos de la moral kantiana (5); mención a los problemas de justicia internacional (6).

³ [N. del T.] En la traducción española este término se vierte como "validez". De hecho, el autor hace referencia a *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, publicado por la editorial Trotta en 2008.

1. Presupuestos lingüísticos de la acción comunicativa

La razón comunicativa necesita presupuestos de naturaleza lingüística. Es precisamente mediante el esclarecimiento de las raíces lingüísticas de la acción comunicativa que Habermas define la díada *Faktizität/Geltung*, a través de la cual es posible seguir con continuidad el trayecto con el que Habermas aplica el modelo de la acción orientada al entendimiento a los ámbitos del derecho, de la moral, de la política, y, más en general, de la historia de la filosofía moderna.

Habermas parte de la filosofía del lenguaje de Gottlob Frege. Según Frege, todo discurso de tipo racional remite a la idea trascendente de verdad, que goza de una objetividad independiente con respecto de las conciencias individuales e impermeable a la concreta praxis lingüística. Pero, de este modo, Frege no logra explicar cómo se alcanza efectivamente la verdad en las praxis discursivas; esto es, cómo Juan puede convencer a Pedro de la verdad de una proposición. Charles Peirce, por el contrario, parte de la praxis lingüística real y sustituye la relación ontológica con el lenguaje/mundo de Frege con una relación tripolar: el mundo es *representado* para un posible *intérprete*.⁴ El mundo es *real* cuando puede ser “simbólicamente configurado en enunciados verdaderos”, mas se vuelve *verdadero* sólo cuando “se deja explicar con la referencia a la pretensión que Juan suscita frente a Pedro afirmando un enunciado”.⁵

Si Frege mostró cómo un significado común puede subyacer a diversas formulaciones lingüísticas, Peirce dio un paso decisivo hacia el “viraje comunicativo”, explicando cómo es posible que una proposición enunciada *hic et nunc* puede pretender ser válida más allá de la contingencia comunicativa. La tesis de Peirce, que Habermas hace propia, es que la verdad puede ser aceptada como tal sólo si quien la sustenta aduce *razones* pertinentes y públicamente verificables. En Peirce ya está presente el tema de la “trascendencia desde el interior” tematizado explícitamente por Habermas: lo inteligible es des-trascentalizado porque se deja justificar sólo por razones aducidas por parte de hablantes de carne y hueso; contemporáneamente, sin embargo, quien habla

⁴ Cfr. Peirce, Charles, *Collected Papers*, Cambridge, 1966, vol. 5.

⁵ Habermas, Jürgen, *Fatti e Norme*, traducción cuidada por Leonardo Ceppa, Guerini & Associati, Milano, 1996 (tit. or. *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992), p. 23.

sustentando la veracidad de una tesis presupone la existencia de una validez objetiva, trascendente. Pero se trata precisamente de una trascendencia “desde el interior” (en el sentido de que nunca se le descubre o re-descubre platónicamente por vía de la intuición), sino producida de forma constructivista mediante argumentaciones que tienen lugar en la provincialidad limitada de los horizontes lingüísticos.

Es exactamente éste el sentido fundamental de la relación entre “facticidad” y “normatividad”: la concreción de las situaciones lingüísticas particulares y las pretensiones de verdad universalizables se encuentran en una relación de tensión nunca superable, presuponiéndose y legitimándose recíprocamente. Una *Geltung* separada de argumentos que la sustenten y la contextualicen se volvería objetividad dogmática, así como la *Faktizität* del provincialismo de los dialogantes permanecería un dato de facto estéril si no pudiese aspirar a una aceptabilidad tendencialmente universal.

El paso decisivo con el cual Habermas supera a Peirce consiste en extender las “pretensiones de validez” (*Geltungsansprüche*) a los discursos de tipo “moral”, es decir, en los que el objeto de la discusión no es la verdad de proposiciones científicas, sino la validez de normas de acción. Ahora bien, es evidente que, más allá de su plausibilidad o no desde un punto de vista estrictamente lógico-lingüístico, esta extensión plantea un problema exquisitamente *político*. En efecto, los discursos de tipo normativo ya no tienen solamente que ver con la descripción del mundo natural, sino directamente con la vida de los actores morales. En otros términos, es absolutamente necesario que las normas resulten *aceptables* a los ojos de quienes serán sus destinatarios, si se quiere que ellas sean no sólo moralmente *válidas*, sino también socialmente *creíbles* y por ende políticamente *practicables*.

2. El modelo de democracia inclusiva

Thomas Hobbes consideraba pesimistamente que, cuando los hombres dejan de hablar de física y de matemática para pasar a la política y a la moral, las pasiones inevitablemente predominan sobre la razón, eliminando radicalmente toda posibilidad de entendimiento. La tradicional respuesta kantiana a este argumento consiste en defender el carácter universal de la ley moral; sin embargo, este contra-argumento se

revela ineficaz, porque el respeto del imperativo categórico kantiano presupone precisamente aquello que Hobbes, con mucho sentido común, pone en duda, es decir, la efectiva voluntad de los hombres de actuar racionalmente resistiendo la tentación del fanatismo ideológico. No es una casualidad que Kant se vea obligado a abandonar en el ámbito político el modelo idealista de la moral, terminando por coincidir con Hobbes en un punto central. Tanto para Kant como para Hobbes, en efecto, el derecho positivo se basa ante todo en la fuerza coercitiva del Estado, que debe de esta manera cubrir el déficit de consenso. Tanto el virtuoso de Kant como el “hombre justo” de Hobbes, entonces, reconocen las leyes civiles como legítimas sólo después de que han sido establecidas, mediante un uso privado de la razón.⁶

Como el sociólogo habermasiano Hauke Brunkhorst ha subrayado en un reciente ensayo,⁷ las teorías políticas que, desde John Locke hasta Ronald Dworkin, han separado los derechos subjetivos de su génesis democrática, han mostrado la misma debilidad política del positivismo jurídico. Es decir, si la política no está vinculada en todos sus niveles con procedimientos democráticos de creación y revisión de las normas, se corre el riesgo de que en la sociedad se generen mecanismos antipolíticos, desde el abstencionismo hasta el extremo de los motines en la plaza. Pero si a estas amenazas “desde abajo” que nacen de un déficit de democracia no se puede más que responder haciendo más rígidas las estructuras del poder, la sociedad corre el riesgo de entrar en un peligroso movimiento en espiral.

Es para resolver este *impasse* que Habermas realiza lo que es al mismo tiempo una toma de distancia con respecto a Kant y una aplicación iuspolítica de la pareja conceptual *Faktizität/Geltung*. Kant ciertamente puso de relieve el problema de base del iusracionalismo legalista de Hobbes, proponiendo un principio de universalización como medida de legitimidad del ordenamiento positivo. Pero para Kant la tarea de la política consiste en tutelar “el único derecho innato a la igual libertad individual”. Este derecho es afirmado dogmáticamente a priori, como un hecho de la razón, ya que “los individuos como personas morales disponen a priori de la perspectiva social de una razón práctica que ve-

⁶ Cfr. Hobbes, Thomas, *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, III, 5 y *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, XV, 11.

⁷ Brunkhorst, Hauke, *Habermas*, Reclam Verlag, Leipzig, 2006.

rifica las leyes”.⁸ En suma, una posición puramente kantiana haría utópica la extensión del modelo cooperativo de Peirce a los discursos normativo-morales. Mas esto, responde Habermas, significa no entender hasta el final la novedad del modelo cooperativo, que requiere la *inclusión* (*Einbeziehung*) de todos los interesados directamente, los cuales producen un consenso motivado recurriendo a razones públicas defendidas por ellos mismos. En otros términos, lo que hay que valorizar en un modelo inclusivo de *democracia* participativa. Desde este punto de vista, el modelo comunicativo no sólo no es utópico, sino que es *el único* camino políticamente viable para obtener modelos iuspolíticos que puedan reivindicar al mismo tiempo validez universal y aceptabilidad de hecho.

Regresando a Kant, se puede lograr que la *Geltung* abstracta de la ley moral pueda hacerse valer, según Habermas, sólo si se la relaciona con la *Faktizität* de los procedimientos políticos, esto es, de las prácticas democráticas concretas a través de las cuales los ciudadanos son directamente *autores* de las normas jurídicas. Leyendo la cuestión en términos histórico-filosóficos, Kant debe ser contrabalanceado con Rousseau. Según Rousseau, “aquel derecho a iguales libertades individuales que Kant anteponía a la política” se resuelve, mediante la producción de leyes universales y abstractas, “en el ejercicio de la autonomía política”, de la cual son automáticamente excluidos “todos los intereses no susceptibles de generalización”.⁹ Lo que cuenta para Rousseau no es el contenido moral de las leyes, sino su génesis republicana. Sólo si los ciudadanos están realmente incluidos en los procedimientos democráticos podrán aceptar como legítima la estructura iuspolítica del Estado. A su vez, empero, Rousseau insistió excesivamente sobre la naturaleza ético-agregadora del cuerpo político, dejando en la sombra el alcance universalista-moral de los principios jurídicos de un Estado liberal.

Entender las praxis de legislación y legitimación política como equilibrio entre los extremos de la *Faktizität* y de la *Geltung* significa encontrar un equilibrio entre Kant y Rousseau. Las normas sólo aparecen *válidas* si son legitimadas a la luz de los principios universales y abstractos sancionados en el dictamen constitucional; y pese a eso ellas son *aceptables* sólo si los principios subyacentes son *contextualizados*.

⁸ *Fatti e norme*, cit., p. 116.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

Tal contextualización debe desarrollarse en dos sentidos: por una parte, los principios no deben ser entendidos como derechos naturales inatos (*Überrechte*); por otra parte, los principios, una vez establecidos, deben ser continuamente verificados y “concretizados” según exigencias de aplicación y de los contextos particulares en los que tienen que operar.

3. Ética y moral

La alusión bilateral a Kant y Rousseau ayuda también a hacer luz sobre la consolidada estrategia argumentativa de Habermas, reflejo “metodológico” de la pareja conceptual *Faktizität/Geltung*. Análogamente a Hegel, Habermas defiende sus posiciones como “tercera vía” entre dos antítesis entre sí contrapuestas, verdaderas sólo parcialmente en cuanto absolutizaciones de aspectos particulares del real. Diversamente de Hegel, empero, Habermas no piensa en un modelo historicista de “superación” mediante síntesis de dos antítesis opuestas, sino en un modelo político de equilibrio entre posiciones que radicalizan la *Faktizität* del realismo político y posiciones que absolutizan la *Geltung* trascendente del derecho natural.

Jugando a defender ahora uno y luego otro extremo, Habermas arroja luz en la insuficiencia de ambos. Frente a realistas políticos, como Werner Becker, quienes entienden el liberalismo como mero *modus vivendi* regulado por el principio de mayoría, Habermas defiende el alcance trascendente y universal de los principios constitucionales. Análogamente, Habermas se comporta como idealista al polemizar contra las teorías sistémicas del derecho de Niklas Luhmann y Gunther Teubner, que entienden el derecho como pura eficiencia burocrática. Por otra parte, Habermas se pone las ropas del realista político cuando por ejemplo contesta a Otfried Höffe que los derechos humanos no pueden estar fundados “antropológicamente”¹⁰ mediante la deducción de un derecho natural superior. Y es siempre el Habermas realista aquél que, en *Der gespaltene Westen* (2004)¹¹, rechaza por utópico un mode-

¹⁰ *Ibid.*, p. 538.

¹¹ *El Occidente dividido*.

lo internacional de *governance* global que vaya más allá de la realista función de componer los conflictos más macroscópicos.

El modelo iuspolítico de equilibrio entre *Faktizität* y *Geltung*, entonces, se basa ante todo en la contraposición jurídica "génesis democrática de los derechos" *versus* "idealismo de los principios", que corresponde a la correlativa contraposición política "principio de coacción" *versus* "racionalidad de las normas". Hay, no obstante, otra posible lectura de la díada *Faktizität/Geltung*, que abre a temáticas más estrictamente morales, pero mantiene un fuerte significado iuspolítico. Se trata de la oposición entre "normas" (*Normen*) y "valores" (*Werte*), discutida a fondo por Habermas en el sexto capítulo de *Faktizität und Geltung*.

Las normas se caracterizan ante todo por su naturaleza estrictamente deontológica, puesto que obligan a todos los destinatarios "sin excepción y en igual medida"¹², mientras los valores expresan preferencias interesadas, perseguidas en sentido teleológico. Cuando asumimos unos valores como metro de acción, podemos disponerlos jerárquicamente en una "escala de preferencias" (*Präferenzskala*); por el contrario, frente a normas deontológicas, podemos tomar posición de manera exclusivamente binaria con un «sí» o con un «no». En consecuencia, los valores obligan en un sentido incompatible con el deber categórico de una acción guiada por normas. En un contexto ético regulado por valores más bien no existe propiamente ninguna "obligación" absoluta, ya que toda posible acción debe ser evaluada a la luz de la jerarquía de valores previamente admitida. Se tendrán, por ende, acciones más o menos obligatorias, o incluso acciones neutrales en cuanto equidistantes de valores equipolentes. Por el contrario, toda norma pretende un valor deontológico absoluto, excluyendo a priori procesos de cálculo o ponderación; un sistema deontológico debe más bien enfrentar el problema de la *coherencia* entre normas igualmente válidas.¹³

Siguiendo la consolidada terminología kantiana, Habermas reconoce en las normas deontológicas el baricentro de la *moral* universalista, mientras relega los valores, siempre particularistas y ligados a determinadas visiones del mundo, al ámbito de la *ética*, o mejor, de las *éticas*. En este sentido, los valores éticos dan voz a la "facticidad" contextualizadora de nuestra identidad particular plasmada por la pertenencia a

¹² *Ibid.*, p. 303.

¹³ Cfr. Günther, Klaus, *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1988.

una comunidad ética, mientras las normas representan la “normatividad” abstracta de la acción moral, neutral con respecto a las visiones éticas del mundo. También en la relación entre *Faktizität* ética y *Geltung* moral debe instaurarse, sin embargo, una relación de recíproca interdependencia.

Interviniendo en el debate entre comunitarismo y liberalismo, en efecto, Habermas se pone del lado de los sustentadores liberales de la primacía de lo justo sobre el bien, mas con una posición que se aleja del idealismo abstracto del liberalismo de derivación ilustrada. La originalidad de la propuesta habermasiana emerge claramente si la comparamos con el liberalismo de John Rawls, con quien Habermas polemiza abiertamente. Habermas concuerda con Rawls en considerar que concepciones radicalmente orientadas a los valores como aquellas de Michael Sandel y Alasdair MacIntyre no dan cuenta de las exigencias planteadas por el pluralismo de las sociedades occidentales. Sólo a través de un ideal de justicia construido siguiendo la línea del principio kantiano de universalización, libre entonces de referencias a identidades éticas concretas, se puede esperar definir un modelo liberal aceptable para todos los ciudadanos.

Sin embargo, Habermas objeta a Rawls que un modelo de justicia que presuponga la simple puesta entre paréntesis de los valores particularistas sufre de un grave déficit de realismo. Si bien Rawls aligera el modelo kantiano, desvinculándolo del presupuesto metafísico del “reino de los fines” e interpretándolo como máxima “iusnaturalista”, el esquema rawlsiano no se separa de Kant en el punto central. En Rawls como en Kant, en efecto, la *Geltung* de lo “justo” queda radicalmente separada de la *Faktizität* del “bien”, terminando por confinarse en la utopía. Autores como Dworkin han reconocido la impracticabilidad de un ideal de justicia abstractamente contrapuesto a las realidades éticas. Pese a ello, al considerar moral universalista y éticas particularistas como extremos no mediables democráticamente, se encontraron obligados a justificar paradójicamente los principios universales mediante *valores éticos* suficientemente generales como para encontrar la aprobación de por lo menos la mayoría de los ciudadanos.¹⁴

¹⁴ Es en el último Dworkin, esto es a partir de sus *Tannen Lectures* de 1990, que se asiste a un progresivo desplazamiento hacia una interpretación *ética* del principio de “*equal concern and respect*”.

Habermas, por el contrario, hace valer también en el debate comunitarismo-liberalismo la relación de interdependencia entre *Faktizität* y *Geltung*. En particular, la tesis de Habermas es que la *Geltung* del ideal de justicia puede hacerse cargo activamente de las solicitudes de reconocimiento elevadas por parte de la *Faktizität* de las éticas comprensivas mediante el modelo de la "traducción" (*Übersetzung*), discutido detalladamente en sus fundamentos teóricos por Rainer Forst en su *Kontexte der Gerechtigkeit*¹⁵ (1996). Para comprender su significado hace falta dar un paso atrás y enfocar la diferencia fundamental existente entre los fundamentos teóricos del procedimentalismo racionalista de Rawls y aquellos del procedimentalismo discursivo de Habermas.

4. Moral y visiones religiosas del mundo

No diversamente de Habermas, Rawls defiende la validez de las normas de justicia en sentido procedimental: ellas no son propiamente "verdaderas", porque no son deducidas de un ideal de verdad de tipo platónico, trascendente y sustraído al cambio histórico. Si en efecto buscarse este tipo de justificación ontológica, la teoría de la justicia terminaría por volverse ella misma *una* visión del mundo fuerte, en competencia con todas las otras, y no *neutral* con respecto a ellas. Las normas liberales, continúa Rawls, son simplemente "justas", en el sentido de que son el resultado de un procedimiento democrático aceptado por todos los ciudadanos. Para que el procedimiento funcione correctamente, empero, se necesita que los ciudadanos se abstengan de presentar razones derivadas de los contextos éticos propios, limitándose a dar razones "morales" públicamente verificables. Las visiones del mundo, sostiene Rawls, vuelven a entrar en juego sólo cuando el juego ha concluido: sólo cuando quedaron establecidas las normas universalistas de justicia los ciudadanos pueden establecer de qué manera ellas pueden ser englobadas en los valores que cada uno de ellos asume como guía ética.

Pero, desde el punto de vista de la viabilidad política, la propuesta de Rawls se mete en un callejón sin salida. De hecho, Rawls tiene en-

¹⁵ *Contextos de la justicia*.

frente dos perspectivas igualmente problemáticas. Si en efecto admitimos realísticamente que los defensores de concepciones del mundo éticamente orientadas pueden participar en un diálogo democrático desde *sus* puntos de vista particulares, perdemos de vista el ideal universalista; si por el contrario defendemos la validez sólo de los argumentos públicos-racionales, el ideal de justicia deviene una simple asíntota teórica hacia la cual se puede esperar tender, pero que realísticamente nunca puede ser alcanzada.

Más es precisamente en esta distinción neta y previa entre argumentos público-morales y argumentos ético-privados que, según Habermas y Forst, se esconde el punto débil de la argumentación rawlsiana. Rawls pretende trazar *a priori* los confines entre moral universalista y éticas particularistas, excluyendo automáticamente estas últimas de los discursos públicos. Una tal operación de separación previa, sin embargo, no sólo es políticamente problemática, sino también filosóficamente demasiado pretenciosa. ¿Cómo es posible establecer *antes* de los discursos de fundamentación de las normas cuáles son los argumentos universalizables y cuáles no? Es sólo *a través* de los discursos que se puede verificar el alcance normativo de una visión ética. Es sólo en este modo, insiste Forst, que los discursos pueden ser capaces de *generar* principios y no sólo de *interpretar* a posteriori unos principios ya previamente establecidos.

Regresa aquí en el terreno teórico la misma posición que hemos encontrado, desde una perspectiva sociológica, en Hauke Brunkhorst: sólo a través de una verdadera garantía democrática de *inclusión* de todos los ciudadanos nosotros podemos aspirar a un modelo de Estado liberal que esté a la vez ligado a la primacía de lo justo sobre el bien y sea aceptable también por parte de aquellos ciudadanos que se identifican en identidades ético-comunitarias enraizadas en valores fuertes. La *Geltung* de las normas universales no puede pretender legitimidad si los principios subyacentes no han sido democráticamente generados desde la inclusión de todas las perspectivas. A su vez, la *Faktizität* de las identidades éticas, divergentes con respecto a un punto de fuga común, debe estar dispuesta a *traducirse* en una multiplicidad racional de argumentos públicos.

¿Pero cómo garantizar que la inclusión de argumentos de origen ético no se transforme en el caballo de Troya de una eticización enmascarada del ideal de justicia? Al responder esta pregunta llegamos al arriba

mencionado criterio de la "traducción". Los defensores de visiones éticas particulares pueden mantener los contenidos de sus argumentaciones, siempre que los traduzcan en una forma que utilice un léxico secularizado, público, verificable por todos los ciudadanos. La justicia, para utilizar una bella metáfora de Rainer Forst, es como una gema, que puede brillar en modo diferente según los puntos de vista éticos desde los cuales se le mira, aunque sus características no dependan de éstos. Y no obstante ella puede brillar en "modos éticos" diferentes, porque no presupone una exclusión de los argumentos éticos, sino por el contrario su inclusión mediante una reelaboración racional. Las perspectivas éticas pueden ser declaradas incompatibles con el ideal de justicia sólo si perseveran en su radicalismo; es decir, sólo si no fueron excluidas *a priori* de los discursos de fundamentación, sino que se han auto-excluido rechazando *traducir* en lenguaje público sus argumentos.

La condición de admisión en los discursos de fundamentación, que en Rawls posee un valor *contenidista*, es entonces sustituida por Habermas con un parámetro *procedimental*. Mas ¿qué se entiende exactamente (y prácticamente) por "traducción"? Habermas ha proporcionado una respuesta a este interrogativo en una reciente participación en una conferencia que tuvo lugar en Estambul, afirmando que la precondition cultural que garantiza la traducibilidad de contenidos éticos es un "*change in epistemic attitudes*", o sea, en términos más simples, un cambio de mentalidad.¹⁶ El modelo histórico que Habermas tiene en mente es el del desarrollo de la teología racional del siglo XVII, que estuvo obligada, después de las revoluciones científicas de Copérnico y de Galileo, a *traducir* los contenidos teológicos tradicionales en formas compatibles con la nueva mentalidad científica, so pena de la progresiva marginación del panorama cultural. Aquí es donde Habermas se apoya para defender la credibilidad *política* de las propias tesis. La inclusión procedimentalista de las diversas visiones del mundo permite a los creyentes no abandonar sus valores tradicionales, pero al mismo tiempo impone una des-radicalización, una mitigación pluralista de aquellos valores. Inclusión y des-radicalización, naturalmente, son una condición de la otra, según la lógica subyacente en la díada *Faktizität/Geltung*.

¹⁶ Cfr. Habermas, Jürgen, "A «Post-Secular» Society – What Does It Mean?", texto presentado en los *Istanbul Seminars* organizados por *Reset Dialogues on Civilizations*, 2 – 6 junio 2008; <http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php>

Hay que subrayar que la referencia a la cuestión religiosa es decisiva, porque es precisamente sobre este punto que el último Habermas (*Glauben und Wissen*, 2001; *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005¹⁷) puso a prueba su modelo de integración democrática. Confirmando su vocación laica pero crítica hacia lecturas reductivamente ilustradas del liberalismo, Habermas trata ante todo de reequilibrar aquella asimetría de costos que parece gravar a los ciudadanos creyentes más que a los laicos. No es cierto, afirma Habermas, que los laicos, a diferencia de los creyentes, estén exonerados de la tarea de traducir en lenguaje público sus argumentos. De hecho, también el dogmatismo naturalista debe abandonar las barricadas ideológicas de la *vulgata* darwiniana y hacerse públicamente criticable. Es un error, advierte Habermas, entender el lenguaje público en los términos de un lenguaje secularizado *tout court*. Ciertamente debe tratarse de un lenguaje *laico*, que sin embargo no debe ser comprometido con anacrónicos regresos de las hogueras anticlericales. Dogmatismo religioso y dogmatismo naturalista deben enfrentar los mismos procesos de des-radicalización.

Habermas en suma deshace el mito del oscurantismo religioso, aceptando como elemento consolidado aquello que Rawls, con buena dosis de optimismo, define “el *hecho* del pluralismo razonable”¹⁸, típico de las sociedades occidentales contemporáneas: las tradiciones religiosas están de hecho integradas en los Estados liberal-constitucionales, y considerarlas una amenaza es un anacronismo dañino. Habermas da incluso la impresión, a veces, de temerle más al radicalismo anticlerical que a las religiones mismas. La razón de fondo es que mientras las religiones fueron desde hace por lo menos dos siglos desenmascaradas en sus objetivos antiliberales, el dogmatismo naturalista no ha sido objeto de verificación pública. Por ello, mientras a las pretensiones hegemónicas del integralismo religioso se les tilda inmediatamente como incompatibles con la primacía de lo justo sobre el bien, los intentos igualmente peligrosos de los “laicistas” de monopolizar las normas liberales en sentido dogmático-naturalista corren el riesgo de pasar en sordina.

En contra de la apertura del último Habermas al rol político de las religiones puede naturalmente hacerse valer la objeción de que, mientras el dogmatismo naturalista es históricamente hijo de la modernidad,

¹⁷ *Fe y saber, Entre naturalismo y religión.*

¹⁸ *Cfr.* Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

el dogmatismo religioso ha sido siempre su enemigo acérrimo. Por otra parte, se podría dudar que se haya realizado efectivamente una “domesticación” (*Zähmung*) de las religiones, si tomamos en cuenta, por ejemplo, las explícitas tomas de posiciones iliberales de la iglesia católica en materia de derechos civiles. Pero el punto es otro. Cuál visión del mundo sea más atrasada en el proceso de modernización, es tarea de la sociología determinarlo. Lo que por el contrario le interesa a Habermas, es la cuestión *filosófica* de la *neutralidad* de los modelos liberales modernos con respecto a *toda* visión del mundo. Lo que la modernidad nos deja como herencia, según Habermas, no es la imposición de *valores* liberales en contra de los *valores* religiosos, sino una suerte de paradigma cultural, que se consolidó y perfeccionó a través de los siglos, que no discrimina con base en los *contenidos*, sino más bien con base en *la comprensibilidad de los modos lingüísticos* mediante los cuales son expresados los contenidos.

En el libro *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001)¹⁹ Habermas lleva hasta sus consecuencias extremas este modelo radicalmente incluyente. Inspirándose en algunos temas bioéticos, Habermas llega a postular la existencia, en el fondo de nuestra conciencia moral, de aquella que define como “autocomprensión ética de género” (*Ethisches Selbstverständnis der Gattung*). Se trata de un encruzamiento de precondiciones éticas, nunca tematizadas explícitamente aunque siempre presentes, que generan en nosotros una repugnancia instintiva y pre-moral frente a praxis invasivas como la eugenética mejorativa.²⁰ Habermas, en suma, recupera la idea de sacralidad de la vida, tradicional patrimonio de las visiones religiosas del mundo, hasta hacerlas no sólo un objeto de los discursos morales, sino incluso una suerte de *precondición ética* de nuestra acción moral. El modelo de tensión constructiva entre *Faktizität* ética y *Geltung* moral es bruscamente forzado sobre un modelo *circular* entre intuiciones éticas e imperativos morales. Con este paso, que a muchos críticos ha parecido atrevido,²¹ Habermas no pretende sin embargo fundar paradójicamente la moral en alguna forma de ética, sino subrayar ulteriormente el hecho de que la moral debe

¹⁹ *El futuro de la naturaleza humana*.

²⁰ Sobre una posición bioética similar a la de Habermas se encuentra Ronald Dworkin en su *Life's Dominion - An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, 1993.

²¹ *Cfr.* sobre todo Matthias Kaufmann – Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik - Schutz für das Menschengeschlecht?*, Peter Lang Verlag, Frankfurt /M., 2005.

tomar en serio las solicitudes de esclarecimiento que vienen de nuestro patrimonio ético.

5. Repensamiento de la moral kantiana

Habermas no redimensionó simplemente las pretensiones abstractas de la moral en su relación *externa* con las éticas particularistas. En los textos de filosofía moral pura, o sea principalmente en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983)²² y en las *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991),²³ Habermas somete a revisión procedimental la propia moral kantiana, aplicando también en *su interior* aquel modelo de inclusión democrático-discursiva que será luego el núcleo conceptual de *Faktizität und Geltung*. A diferencia de Kant, Habermas niega que las normas deontológicas morales puedan ser deducidas apriorísticamente mediante un uso privado y casi solipsista de la razón práctica. Las normas morales de Kant son, sí, universalmente vinculantes y formales, mas no porque ellas son *de hecho* universalmente aceptadas, sino porque la aceptación universal de las normas puede ser postulada sobre la base de un particular ideal iluminista de naturaleza humana, el “reino de los fines”. Si todos los hombres son, moralmente hablando, ciudadanos del mismo “reino de los fines”, ellos deberán necesariamente concordar sobre las máximas morales, independientemente de una efectiva confrontación moral entre individuos de carne y hueso.

Pero aquello que Habermas llama “pensamiento post-metafísico”, es decir bajo la *forma mentis* contemporánea que relega la vieja ontología en la esfera privada, la “doctrina de los dos mundos” kantiana ya no puede ser asumida como garantía de universalidad del juicio moral. Las normas morales pueden reivindicar una *Geltung* universal sólo con base en la universal y *concreta* aceptabilidad de los argumentos racionales aducidos en su defensa. También al interior de la moral misma, en cierto sentido, la *Geltung* puede ser tal sólo si se relaciona con un cierto tipo de *Faktizität*. Con *Faktizität* debe entenderse en este caso no el conjunto de las visiones éticas del mundo, sino el carácter inacabado y potencialmente falible de las normas morales. Si en efecto la *Geltung*

²² *Conciencia moral y acción comunicativa*.

²³ *Comentarios sobre la ética del discurso*.

moral depende de los argumentos públicamente avanzados en discursos que tienen lugar aquí y ahora, en línea de principio siempre es posible que en el futuro ella sea modificada, reforzada o hasta confutada por contra-argumentos que todavía no han sido planteados.²⁴

Esta interpretación intersubjetiva y discursiva del esquema kantiano de argumentación moral impone al filósofo una serie de cautelas. Sólo para empezar, el incumplimiento de las normas no puede ser apriorísticamente tildado de comportamiento irracional, desde el momento en que podría ser fundado en contra-argumentos racionales hasta ahora nunca tomados en consideración. Pero, sobre todo, el filósofo debe eximirse de postular “a la carta” normas morales en virtud de una posición intelectualmente privilegiada de la cual él ya no puede disfrutar en el horizonte post-metafísico. La fundamentación de normas morales deberá ser remitida a arenas públicas en las cuales los argumentos de los filósofos podrán ser sólo algunos entre los muchos posibles.

Ello aparece claro si se confrontan los modos radicalmente diversos con los cuales Habermas y Rawls enfrentan un tema espinoso como el del aborto. Rawls, todavía ligado a una visión kantiana tradicional de la fundamentación de la moral, liquida la cuestión en pocas líneas, en una nota al margen del capítulo VI, 7 de *Political Liberalism*, defendiendo la legitimidad de la interrupción del embarazo en el primer trimestre de la gestación. Habermas, por el contrario, asume una postura mucho más cauta, coherentemente con su tesis según la cual las normas morales son definibles sólo a través de discursos públicos concretos que el filósofo no puede “bypasar” en virtud de su propia autoridad. Habermas ni siquiera está seguro del hecho de que el problema del aborto sea racionalmente solucionable. Esto es, también puede ser, sugiere Habermas, que el del aborto no sea un argumento resoluble en

²⁴ Lo cual no implica, sin embargo, como ha subrayado Klaus Günther, que las normas puedan ser sometidas a revisión fundamentacional cuando están en juego conflictos entre normas desencadenados por problemas de aplicación. Si una norma es reconocida como válida en los “discursos de fundamentación”, ella no puede ser limitada en su validez universal a causa del carácter limitado de su ámbito aplicativo, so pena de la pérdida de su carácter deontológico formal. En estos casos hace falta más bien emprender “discursos de aplicación” (*Anwendungsdiskurse*), sucesivos a los “discursos de fundamentación” e independientes de ellos, para establecer cuál de las normas en conflicto, *todas* categóricamente válidas, sea “adecuada” (*angemessen*) al contexto aplicativo en cuestión. Cfr. Günther, Klaus, *Der Sinn für Angemessenheit*, cit.

discursos *morales* y que entonces sea una cuestión que hay que dejar al juicio *ético* de cada individuo.²⁵

Este último punto nos ayuda a hacer luz sobre otro aspecto de la diada *Faktizität/Geltung*. La vacilación de Habermas al definir el problema del aborto como una cuestión ética o moral depende del hecho de que es sólo *a través* de los discursos que se puede delimitar el confín entre ética y moral. Regresa aquí la idea habermasiana, sostenida por Rainer Forst, según la cual no es posible definir *a priori* (esto es antes de los discursos) lo que es pertinente a la ética más que a la moral. También en los discursos morales como en los discursos jurídicos, por ende, la *Faktizität* de los valores particularistas debe ser tomada en serio. También la moral debe acoger argumentos tradicionalmente prerrogativa de las visiones éticas, previa "traducción" en lenguaje público. Si no obstante, en su defensa del principio procedimental habermasiano, Forst subraya la vía de transformación de los contenidos éticos en argumentos morales, la mención enigmática de Habermas al caso del aborto arroja luz sobre la posibilidad del proceso *contrario*. En otros términos, una discusión pública de un problema como el del aborto podría no encontrar argumentos *morales* decisivos y entonces la interrupción del embarazo podría ser degradada a cuestión ética. Los "discursos de fundamentación" pueden concluirse con una moralización de lo que antes de los discursos se suponía era dominio de la ética, pero también con el resultado contrario.

Ahora bien, si los discursos morales pueden reaccionar ante esta posibilidad simplemente restringiendo su radio de acción, los discursos jurídicos corren el riesgo de perder en este caso su fuerza legitimante. En el caso de que el aborto sea reconocido como cuestión exclusivamente ética, ¿cómo se puede esperar obtener una solución legislativa que aparezca neutral con respecto de las visiones del mundo y entonces aceptable para todos los interesados? La respuesta a esta interrogación puede ser deducida del cuarto capítulo de *Faktizität und Geltung*, en el que Habermas distingue en el ámbito jurídico tres tipos de "cuestiones" posibles. Junto a las cuestiones que Habermas define como "morales" y que son guiadas por formas institucionalizadas de test democrático

²⁵ Mientras en *Faktizität und Geltung* Habermas incluye la problemática del aborto en un elenco de cuestiones morales (sin empero discutirla), en las *Erläuterungen zur Diskursethik* él avanza explícitamente la hipótesis de que se trate de un problema destinado a permanecer como prerrogativa de las diversas éticas.

de universalización, encuentran su lugar tanto las cuestiones “pragmáticas”, a saber teleológicamente orientadas a la persecución de lo útil público, como las cuestiones “ético-políticas”, basadas en el acuerdo pragmático (*Vereinbarung*) entre diferentes perspectivas éticas.

Las cuestiones “morales”, las únicas que corresponden al proceso intersubjetivo de entendimiento democrático sobre principios universales, encuentran en la realidad política una aplicabilidad de hecho restringida. Sólo a las discusiones sobre principios fundamentales contenidas en la constitución es taxativamente solicitado el uso de cuestiones “morales”. No todos los otros aspectos de la vida política pueden ser resueltos en este modo, porque numerosísimos problemas (ecológicos, logísticos, administrativos etc.) no se prestan a ser traducidos en cuestiones de principio. Más aún, la experiencia política muestra que hacer de los problemas de naturaleza pragmática cuestiones de principio implica el riesgo de degenerar en el choque entre ideologías. Si entonces el problema del aborto no logra encontrar una solución “moral”, deberá ser enfrentado como “cuestión ético-política”. En este caso, el objetivo ya no sería el de proporcionar una respuesta universalmente válida en el plano de los principios, sino sólo el de encontrar un punto de equilibrio suficientemente equitativo entre visiones éticas contrastantes.

6. Cuestiones de justicia internacional

Si hasta ahora hemos visto que los conceptos interdependientes de *Faktizität* y *Geltung* se muestran extremadamente maleables, es también cierto que las variadas aplicaciones iuspolíticas y morales que Habermas más o menos explícitamente discute hasta 1992 están encerradas en el paradigma *nacional* de Estado liberal. Habermas, en otros términos, no hace mención de cómo la díada *Faktizität/Geltung* puede aplicarse a las discusiones sobre el derecho internacional y sobre modelos de *global governance*. Sin embargo Hauke Brunkhorst ha subrayado justamente que el alto grado de abstracción del planteamiento teórico de *Faktizität und Geltung* permite extender el modelo de inclusión democrática también más allá de los confines del Estado liberal.²⁶

²⁶ Cfr. Brunkhorst, Hauke, *Habermas*, cit., cap. 4.

Habermas, en efecto, no deduce los conceptos de *Faktizität* y *Geltung* de los mecanismos del Estado liberal. Por el contrario, él aplica al modelo tradicional de Estado aquella relación de tensión virtuosa entre universalismo de las "pretensiones de validez" y provincialismo del horizonte cognitivo de los dialogantes que se origina en los fundamentos lingüísticos de la acción comunicativa. En particular, y aquí regresamos a Brunkhorst, el modelo habermasiano de democracia discursiva no está en lo absoluto vinculado al esquema estatal. Por democracia, insiste Brunkhorst, se entiende antes que nada la existencia de una esfera pública de discusión (también internacional) que garantice la efectiva inclusión de todas las voces posibles.

Es precisamente la falta de esta esfera de inclusión participativa la que según Habermas difundió progresivamente, en el viejo continente, un palpable sentimiento de desafección con respecto a las instituciones europeas. Un ejemplo del que Habermas se ha servido es el reciente rechazo mediante referéndum, por parte de los ciudadanos irlandeses, de la ratificación del tratado constitucional sancionado en Lisboa.²⁷ Se equivoca, advierte Habermas, quien quiere imputar este éxito negativo al regionalismo anti-europeo de los irlandeses. Por el contrario, fue más bien la miopía de los burócratas de Bruselas la que desencadena reacciones de oposición a los procesos institucionales de unificación europea, vistos inevitablemente por los ciudadanos como imposiciones "desde lo alto". En esta crítica, Habermas retoma los mismos argumentos con los cuales Hauke Brunkhorst había atribuido a la burocratización de las clases dirigentes europeas el fracaso de los referendos sobre la ratificación del tratado constitucional Europeo en Francia y en Holanda (2005).²⁸ La idea de Habermas y Brunkhorst es doble: por una parte frenar la indiscriminada expansión de la Unión Europea dictada hasta ahora por razones económico-estratégicas para concentrarse en cambio en la creación de una identidad *política* europea; por otra parte institucionalizar mecanismos *europeos* de participación democrática, por ejemplo organizando procesos referendarios contemporáneamente en toda Europa.

²⁷ Habermas, Jürgen, "Ein Lob den Iren", in *Süddeutsche Zeitung*, 16-6-2008; www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/310/180753/

²⁸ Brunkhorst, Hauke, "Zwischen transnationaler Klassenherrschaft und egalitärer Konstitutionalisierung. Europas zweite Chance", in P. Niesen, B. Herborth (Hg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007, pp. 321-349.

Las tomas de posición de Habermas sobre las recientes vicisitudes europeas se insertan en una perspectiva de más amplio aliento que atañe a la *governance* global.²⁹ Para que se pueda hablar de justicia internacional, es necesaria alguna forma de legitimación “desde abajo”. Y sin embargo, el tradicional modelo estatal de creación del consenso mediante participación democrática directa es totalmente inaplicable en el ámbito internacional. Se trata entonces de aligerar el modelo, de ambas partes. Organismos internacionales como la ONU deben restringir su radio de acción a problemas de gran escala, como los más graves conflictos armados y las cuestiones ecológicas; los ciudadanos de cada Estado, por su parte, deben contentarse con una participación política indirecta, en diversos modos posibles: participar en una esfera de discusión global reforzada por la libre circulación de información y noticias, llevar a cabo actividades “paralelas” como las organizaciones no gubernamentales, monitorear las operaciones de los propios gobiernos en el ámbito internacional.

Vista desde esta óptica internacional, la relación entre “facticidad” y “normatividad” pertenece más a la lógica de los discursos morales que a aquella de los discursos jurídicos. Faltando tanto una legitimación directa como un verdadero “Estado” supranacional, desaparece inmediatamente la componente coercitiva típica del derecho estatal. El derecho internacional es un derecho sustancialmente anárquico, cuyo funcionamiento deriva antes que nada del entendimiento razonable entre las partes involucradas mediante “buenos argumentos”. En los discursos morales como en los discursos de justicia internacional, por ende, viene valorizada aquella “anarquía de la libertad comunicativa”³⁰ que sirve de fondo al modelo teórico habermasiano y que define la *Geltung* de los discursos normativos como “libre constricción” (*zwangloser Zwang*) del mejor argumento.

También en las discusiones sobre las cuestiones de justicia internacional, entonces, Habermas parece haber trazado una vía posible, siguiendo el planteamiento teórico de *Faktizität und Geltung*. Y sin embargo, si la díada *Faktizität/Geltung* se presta en modo flexible a múltiples interpretaciones, desde la moral pura hasta el derecho inter-

²⁹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Der gesplittene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2004 e id. *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1998.

³⁰ Cfr. Niesen, Peter, “Anarchie der kommunikativen Freiheit - ein Problemaufriss”, en *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, cit.

nacional, ella abre al mismo tiempo nuevas problemáticas, que naturalmente no pueden ser enfrentadas en este lugar. Como todo gran autor, Habermas trata de resolver antiguos problemas mediante la elaboración de instrumentos conceptuales inéditos, los cuales empero, en cuanto tales, abren el camino a problemas inéditos. Habermas ya entró con pleno derecho en la categoría de los grandes clásicos. Y como decía el escritor Italo Calvino, los libros de un clásico nunca terminan de decir lo que tienen que decir.

Recepción: 14/10/2008

Aceptación: 05/11/2009