

LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LAS NUEVAS FILOSOFÍAS DEL SUJETO

Pedro Sánchez Limiñana*
pesanlimi@yahoo.es

RESUMEN

En este trabajo se lleva a cabo un repaso al debate sostenido entre Jürgen Habermas y Ernst Tugendhat en torno al problema de la fundamentación de la moral. Además de las principales críticas desarrolladas por Tugendhat a la ética del discurso y la réplica de Habermas, se revisan algunas de las aportaciones a este tema de Javier Muguerza, quien, junto con Tugendhat, ha contribuido a desarrollar lo que denomino las nuevas filosofías del sujeto.

PALABRAS CLAVE: ética del discurso, consenso, sujeto, individuo, disenso, razón, diálogo, fundamentación de la moral.

THE ETHICS OF DISCOURSE AND THE NEW PHILOSOPHIES OF THE SUBJECT

ABSTRACT

This paper reviews the debate between Jürgen Habermas and Ernst Tugendhat around the problem of the foundation of morality. In addition to the main criticisms developed by Tugendhat to the ethics of discourse and Habermas's reply, some of the contributions to this subject by Javier Muguerza are reviewed who, together with Tugendhat, has contributed to developing what I call the new philosophies of the subject.

KEYWORDS: ethics of discourse, consensus, subject, individual, dissent, reason, dialogue, foundation of morality.

En la modernidad, una de las cuestiones más importantes de las que se ocupa la ética, en tanto que reflexión filosófica sobre la moral, es precisamente la de la fundamentación de la moral. En tiempos premodernos, acaso el tema de la fundamentación o justificación de la moral, es decir, la justificación de las normas morales, así como de los conceptos de lo bueno y lo justo, no tenía tanta relevancia, pues, en última instancia, Dios decide qué es el bien y cuáles son las norma morales que, para la realización de dicho bien, hemos de cumplir todos los seres humanos. El problema de la fundamentación, como se ve, estaba resuelto de antemano. Sin embargo, en la modernidad, el hombre ya no espera recibir sus normas de Dios ni





de ninguna instancia exterior a él mismo, ya sea la naturaleza, la historia, la tradición o cualquier otra, sino que aspira a darse a sí mismo sus propias normas morales, mas no arbitrariamente, sino mediante el ejercicio de la razón. En efecto, la razón faculta al ser humano para alcanzar un conocimiento de la realidad exterior y de sí mismo, en su dimensión teórica, pero también le permite *saber* en qué consisten el bien y la justicia, así como guiar la acción hacia la realización de estos valores. Es lo que, en general, queremos decir cuando afirmamos que en la modernidad el hombre se ha vuelto sujeto: sujeto del conocimiento, en primer lugar, concepción antropológica que alcanza su máxima expresión en la filosofía de Descartes, pero también sujeto autónomo, capaz de autodeterminarse, una concepción del hombre cuya máxima expresión se hallaría en la filosofía de Kant.

Esta concepción del ser humano tan típicamente moderna entraría en crisis con la irrupción en el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, los maestros de la sospecha, en expresión de Paul Ricoeur, quienes, a juicio del francés, llevaron a cabo una labor de desenmascaramiento del sujeto. La crítica al sujeto realizada por los maestros de la sospecha sentó las bases para el despliegue del antihumanismo de Martin Heidegger, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el posestructuralismo de Michel Foucault o el deconstruccionismo de Jacques Derrida, entre otros desarrollos filosóficos que allanaron el camino para que, a finales del siglo xx, surgiera con fuerza esa corriente del pensamiento que se ha dado en llamar filosofía postmoderna, en la que cabrían diferentes planteamientos filosóficos, como los elaborados por Jean-François Lyotard o Gianni Vattimo, pero todos coincidentes en que la modernidad habría tocado a su fin porque desde los años 80 del pasado siglo, incluso algo antes, estaríamos ya inmersos en una nueva era, la postmodernidad. Y lo característico de este nuevo tiempo sería la constatación de que la razón habría dejado de servir como agente legitimador de los grandes relatos de la modernidad y que, en última instancia, no puede constituir el fundamento de los valores que en la modernidad se pretendían universales precisamente porque se consideraban fundados en la razón. De tal manera que la aspiración moderna de una moral racional habría dejado de tener sentido a la luz del fracaso del proyecto ilustrado: ni las normas y valores morales pueden hallar su fundamento en la razón ni el ser humano se puede seguir concibiendo como sujeto, como ese ser que, en tanto que ser racional, es capaz de alcanzar un conocimiento certero de la realidad ni, lo que sería más relevante para el tema que nos ocupa, darse a sí mismo sus propias normas y valores morales a partir del ejercicio de la razón práctica.

Además de la filosofía postmoderna, existe otra corriente de pensamiento que, aun siendo muy distinta de aquella, coincide en que la modernidad, el proyecto ilustrado, ha fracasado. Me estoy refiriendo al particularismo enarbolado por Alasdair MacIntyre, quien plantea que el proyecto ilustrado de una moral racional,

* Es autor de una tesis doctoral dirigida por Javier Muguerza: *Interpretaciones y perspectivas de la modernidad: el sujeto en el pensamiento de Ernst Tugendhat*, UNED, Madrid, diciembre, 2006.

universal, estaba abocado al fracaso, pues necesariamente tenía que culminar en el subjetivismo sin sujeto de Nietzsche. Es por ello por lo que, ante la constatación del fracaso del proyecto ilustrado, MacIntyre nos propone retornar al universo moral de Aristóteles, pues, a su juicio, una vez asumida la inviabilidad de la ética kantiana, solo quedan dos alternativas: Nietzsche o Aristóteles.

En este panorama de crisis de la modernidad emerge el pensamiento de Jürgen Habermas, quien, frente a los detractores de la modernidad, no ha cesado en su empeño de defender el legado de la modernidad y ha señalado que el proyecto ilustrado, lejos de ser un proyecto fracasado, es un proyecto inconcluso que hay que seguir construyendo. Habermas discute con quienes se habían apresurado a celebrar el fin de la modernidad y se embarca en la tarea de elaborar un programa de fundamentación racional de la moral, programa que se condensaría en su célebre opúsculo «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», incluido en su libro *Conciencia moral y acción comunicativa*¹.

Así pues, en el debate entre los detractores y los defensores de la modernidad, generalmente se acepta que son tres las grandes tomas de posición en liza: el particularismo premoderno o tradicionalista, la filosofía postmoderna y el intento habermasiano de vindicación del legado de la modernidad. No obstante, a mi juicio existe una cuarta posición, que es la constituida por las obras de autores como Ernst Tugendhat, Javier Muguerza o Alain Renaut, que bien podrían quedar enmarcadas bajo el rótulo de lo que en alguna ocasión he denominado *las nuevas filosofías del sujeto*. Se trata de una línea de pensamiento que, sin menospreciar las críticas a la metafísica de la modernidad, reivindica, a partir de esas críticas y no en contra de ellas, la figura del sujeto como una de las categorías básicas de la filosofía y de la comprensión del hombre: la ética del respeto igualitario de Tugendhat se proclama sin ambages individualista y universal; el individualismo ético de Muguerza, por su parte, insiste en reivindicar al individuo como único sujeto moral posible, y Renaut, que se aleja del individualismo de los anteriores, defiende en cualquier caso la vigencia del sujeto aunque haya que distinguirlo, a su entender, del individuo. Y desde la perspectiva de estas nuevas filosofías del sujeto, cada uno de estos autores ha tenido su particular debate con Habermas, pues su intento de reivindicar el legado de la modernidad no incluye actualizar la figura del sujeto que habría de quedar arrumbada, a juicio de Habermas, por metafísica. Instalado en lo que él mismo denomina el pensamiento postmetafísico, Habermas concluye que el sujeto moral no puede seguir siendo el individuo y su conciencia sino que habrá de ser la comunidad, y más precisamente, la comunidad ideal de diálogo.

En *Problemas de la ética*², Tugendhat señala que las normas morales están bien fundadas cuando son igualmente buenas para todos, pero es consciente de que

¹ J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983 (trad. castellana: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).

² E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1984 (trad. castellana: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988).



esta concepción moral debe asimismo justificarse. Y será precisamente su afán por encontrar un fundamento para esta concepción moral lo que lleve a Tugendhat a discutir con Habermas a propósito de su intento de hallar discursivamente un fundamento para la moral.

Tal intento parte del presupuesto de que si la función principal del lenguaje es la comunicación, entonces la reflexión filosófica sobre el lenguaje de la moral deberá consistir en una teoría de la comunicación, de suerte que las reglas semánticas habrán de quedar integradas en las reglas comunicativas o pragmáticas. Y es este punto el que constituye la primera discrepancia de Tugendhat con respecto al planteamiento de Habermas, pues una cosa son las reglas semánticas, que determinan el significado de las expresiones lingüísticas, y otra cosa son las reglas pragmáticas, que determinan el modo en que se usan dichas reglas en el marco de un proceso comunicativo. El significado de las expresiones lingüísticas viene dado por el uso que hacemos de ellas, pero este uso no ha de ser siempre comunicativo, pues resulta evidente que utilizamos el lenguaje para la comunicación pero también para el pensamiento. No es que Tugendhat abogue por la posibilidad de la existencia de un lenguaje privado ni mucho menos, sino que afirma que puesto que el discurso interior no es en sí un acto comunicativo, debemos distinguir entre las reglas del significado, semánticas, y las propiamente pragmáticas o comunicativas. Y en este sentido denomina «reglas semánticas a las reglas que determinan aquel uso de una oración en el que es indiferente que sea o no utilizada comunicativamente, y reglas pragmáticas aquellas que hay que observar en una comunicación, más allá de las semánticas»³. Es por ello por lo que Tugendhat considera que en la fundamentación de las convicciones morales no hay nada esencialmente comunicativo, pues lo que hay que dilucidar es si el predicado de fundamentación corresponde a la norma, lo cual es una cuestión semántica, no comunicativa. Esto es así incluso si se trata de dirimir esta cuestión a través de la discusión entre varios interlocutores, lo cual obviamente constituye una situación comunicativa, puesto que los argumentos que pudieran esgrimir cada uno de los participantes no son comunicativos en sentido estricto, ya que a ellos puede llegar el individuo en solitario.

Habermas, en cambio, considera que el criterio de fundamentación de las normas morales es el consenso comunicativo, racional, entre los afectados con respecto a la validez de las normas de marras. Sin embargo, Tugendhat, aun reconociendo que existe cierta relación entre la fundamentación y el acuerdo intersubjetivo, percibe con claridad que Habermas ha invertido el orden de esta relación. El propio Habermas reconoce que el consenso no puede ser un mero acuerdo fáctico sino que este ha de estar basado en argumentos racionales. Y si esto es así, entonces, nos dice Tugendhat, el criterio de fundamentación estaría constituido por dichos argumentos y no por el acuerdo, argumentos a los que, por lo demás, el individuo bien podría llegar en solitario, por lo que no serían ya algo esencialmente comunicativo.

³ E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 126.



Con todo, a pesar de que la teoría del consenso no le resulta plausible como teoría de la fundamentación moral, Tugendhat entiende que en la fundamentación de las normas morales el acuerdo forma parte del mismo proceso de fundamentación y no es solo una consecuencia del mismo. En lo que se refiere a la fundamentación de las convicciones morales, Tugendhat considera que el proceso se da en dos fases: en la primera el individuo acepta que si la norma está bien fundada los demás estarán de acuerdo con ella y en la segunda el individuo se plantea si estaría dispuesto a aceptar las consecuencias que se seguirían del cumplimiento de la norma y si los demás afectados estarían igualmente dispuestos a aceptar las consecuencias de marras. Y esto resulta crucial porque implica que en el proceso de fundamentación la imparcialidad es algo que se presupone y no algo a lo que se llega a través del proceso: «Cuando tiene lugar un discurso real sobre la fundamentación de una norma, los participantes no pueden hacer valer simplemente sus intereses, sino que en su discurso deben ya partir de la idea de imparcialidad; esta idea no es el resultado, sino el presupuesto de un discurso semejante»⁴.

Este planteamiento es algo que Habermas admite, lo cual no deja de sorprender a Tugendhat, pues ello implica que en el proceso de fundamentación discursiva de la moral que Habermas defiende, la imparcialidad se presupone sin poderla fundamentar. Está aún por ver si una vez que se asume este principio de imparcialidad aun sin fundamentar, la fundamentación de las normas morales es algo esencialmente comunicativo como Habermas pretende. En opinión de Tugendhat, si solo están bien fundadas aquellas normas morales a las que todos pueden asentir racionalmente, entonces se está considerando a cada individuo como un sujeto autónomo con capacidad para decidir por sí mismo, por lo que las normas sociales solo estarían moralmente justificadas cuando fueran el resultado de una deliberación colectiva entre todos los interesados, lo que hace que el planteamiento de Habermas se termine desmoronando:

Éste parece ser el motivo de que los problemas morales –y, en especial, los problemas de la moral política– deben estar fundados necesariamente en el discurso de todos los implicados. Contrariamente a la opinión de Habermas, el motivo no es la naturaleza comunicativa del proceso de fundamentación moral, sino al revés: una de las reglas que resultan del proceso de fundamentación moral –que, como tal, puede realizarse también en el pensamiento en solitario– prescribe que sólo están fundadas moralmente aquellas normas jurídicas que se han introducido sobre la base de un acuerdo de todas las partes implicadas.

De aquí se deduce también que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es cognitivo, sino volitivo. Lo que exige un acto efectivo de acuerdo, de consenso colectivo, es el respeto moralmente prescrito de la autonomía de voluntad de todas las personas implicadas. Pero este acuerdo ya no es, como en los dos casos antes considerados, un acuerdo cualificado. Ciertamente, queremos que el acuerdo sea racional, sea un acuerdo fundado en argumentos y, a ser posible, sobre argumen-

⁴ *Ibidem*, pp. 134 y ss.



tos morales, y, sin embargo, lo definitivo en última instancia es el acuerdo fáctico; por ello, no hay derecho a pasarlo por alto sobre la base de que no ha sido racional. Los otros dos tipos de acuerdo no eran irreductiblemente comunicativos, tenían su contrapartida monológica; por el contrario, tenemos aquí una acción irreductiblemente comunicativa y ello precisamente porque no se trata de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva. El problema de que aquí se trata no es un problema de fundamentación, sino del problema de la participación en el poder que decide qué es lo legalmente permitido y lo que no⁵.

Así las cosas, una vez que se presupone el principio de imparcialidad, la fundamentación de las convicciones morales no es algo esencialmente comunicativo, aunque la asunción de tal principio conduce a una norma moral según la cual se deben institucionalizar procedimientos para la participación en los procesos de toma de decisiones. En el planteamiento de Habermas, al entender que las normas morales estarán fundamentadas cuando sean el resultado de un consenso comunicativo alcanzado en una situación ideal de habla que presupone la imparcialidad, tal imparcialidad no puede estar comunicativamente fundamentada, pues si el criterio de fundamentación es el consenso, este no se puede fundamentar en el consenso. Tugendhat lo expresa así: «Habermas [...] ha definido la situación comunicativa en la que se discute la fundamentación de las convicciones morales mediante las condiciones de la situación ideal de habla; como estas condiciones ya implican la imparcialidad, la comunicación, así definida, no podía fundar a su vez la imparcialidad»⁶.

En el planteamiento tugendhatiano, en cambio, en el que, como se ha visto, una vez asumido el principio de imparcialidad, el proceso de fundamentación de las normas morales no es algo esencialmente comunicativo, será precisamente en el modo en que se llegue a este principio de imparcialidad donde se halle un núcleo esencialmente comunicativo en la fundamentación. Y es que, cuando de lo que se trata no es de justificar la validez de una norma moral, sino, en un nivel superior de la fundamentación, del principio de imparcialidad, entonces lo que se fundamenta ya no es la validez de un enunciado sino la decisión de ingresar en una praxis intersubjetiva, lo que se justifica es la decisión de someterse a un sistema normativo.

Sólo en este lugar –por lo demás fundamental– parece asumir el sentido del procedimiento de fundamentación un carácter esencialmente comunicativo. Los individuos apelan unos a otros expresando que va en su interés recíproco el acuerdo en una praxis normativamente sancionada, según el cual sólo deben ser admitidas aquellas normas cuya validez sea igualmente buena para todos. [...] Este proceso de fundamentación es comunicativo porque no se fundamenta una pretensión de verdad, sino una praxis común, un común querer. La aserción de que está igualmente fundada para todos querer la validez de las normas, si son igualmente buenas para todos, es el resultado de este proceso comunicativo de fundamentaciones recíprocas del obrar⁷.

⁵ *Ibidem*, pp. 138 y ss.

⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁷ *Ibidem*, p. 143.





Las críticas desarrolladas por Tugendhat al intento habermasiano de hallar en la comunicación, más concretamente en el consenso comunicativo, el fundamento de la moral hallarían la réplica de Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación». Aquí, Habermas, tras introducir los principios sobre los que se sustenta su ética discursiva, a saber, el postulado de universalidad y el postulado ético discursivo, hace una «Digresión» para responder a las objeciones de Tugendhat. Mas antes de abordar tal digresión, recordemos en qué consisten dichos postulados, pues resultará esclarecedor para comprender tanto la réplica de Habermas como la contrarréplica que Tugendhat desarrollará ulteriormente y de la que más adelante habremos de dar cuenta. El postulado de la universalidad, Habermas lo formula del siguiente modo: «Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados»⁸. Y el postulado ético discursivo, como sigue: «Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida»⁹. Según señala el propio Habermas, el postulado de universalidad ha sido formulado de tal manera que excluye una aplicación monológica del mismo, cuestión esta que resulta central en cuanto a las discrepancias entre Habermas y Tugendhat. Y es que, en opinión de Habermas, «las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo», pues «no basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación ‘real’ en la que participen de modo cooperativo los afectados»¹⁰. Es por ello por lo que Habermas considera necesario reformular dialógicamente el imperativo categórico de la siguiente manera: «En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal»¹¹.

Una vez recordados los postulados de la ética del discurso y la reformulación dialógica del imperativo categórico propuesta por Habermas, vamos ya con la réplica habermasiana a las críticas de Tugendhat. Habermas señala que la ética discursiva se basa en dos presupuestos: «a) las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* aspiraciones de verdad, y b) la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real

⁸ J. HABERMAS, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», p. 86.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

¹¹ *Ibidem*, p. 88.

que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno»¹². De estos dos presupuestos, Habermas señala que Tugendhat rechaza de plano el primero y, en cuanto al segundo, está en desacuerdo con la interpretación «ético-discursiva» del mismo. Y ello a pesar de que, como recuerda Habermas, Tugendhat comparte el contenido del postulado de universalidad pues, como hemos visto, para Tugendhat las normas morales están justificadas cuando son igualmente buenas para todos.

En opinión de Habermas, lo que se ventila en el proceso de fundamentación son formas de acción colectiva y ello requiere una decisión asimismo colectiva. Es por ello por lo que cada miembro de la colectividad debe exponer a los demás las razones por las que considera que determinada forma de acción debe ser preceptiva, de manera que todos los demás queden persuadidos de la idoneidad de la norma, es decir, de que se trata de una norma igualmente buena para todos. «Toda persona afectada –escribe Habermas– debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es ‘igualmente buena para todos’»¹³. Tal como vimos con anterioridad, según Tugendhat, en el proceso de búsqueda de razones que justifiquen la norma ante uno mismo y ante los demás, no hay nada esencialmente comunicativo, pues ahí operan reglas semánticas y no pragmáticas, y por ello el individuo puede llevar a cabo ese proceso monológicamente. Para Habermas, en cambio, este proceso, por estar orientado a la toma de una decisión colectiva, es ya en sí mismo dialógico, comunicativo, y opera desde el principio bajo reglas pragmáticas. Para Tugendhat, entonces, parece claro que el razonamiento moral no es algo comunicativo en sí mismo, como piensa Habermas, sino que el individuo lo puede llevar a cabo en solitario. De ahí que lo único esencialmente comunicativo en el proceso sea algo más bien volitivo que cognitivo. En efecto, como expusimos más arriba, a juicio de Tugendhat, el hecho de que las normas que afectan a todos deban ser el resultado de un acuerdo entre todos no implica que el razonamiento moral tenga que ser algo comunicativo, sino que, más bien, es una consecuencia del razonamiento moral que el individuo puede desarrollar monológicamente. Es el respeto a la autonomía de la voluntad del otro lo que me obliga a considerar que las normas que hayan de regir para todos tengan que ser el resultado del acuerdo entre todos.

Habermas, obviamente, no comparte este planteamiento e insiste en que desde la óptica de Tugendhat el principio de imparcialidad queda reducido a un mero «*equilibrio de poderes*», lo cual, a Habermas le resulta inadmisibles y por ello afirma: «La comprobación de si cabe aplicar a una norma el predicado señalado por Tugendhat de que sea ‘igualmente buena para todos’ requiere el *juicio* imparcial de los intereses de todos los afectados. Esta exigencia no se lleva a buen término mediante el reparto igual de oportunidades de *imposición* de los propios intereses. La autonomía de la formación de la voluntad no puede *sustituir* a la imparcialidad

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 92.

de la formación del juicio»¹⁴. Llegado a este punto, Habermas acusa a Tugendhat de igualar la argumentación con los procesos de formación de la voluntad y afirma que ello le impide, a Tugendhat distinguir entre la validez de las normas y su vigencia social, lo que implica que Tugendhat, siempre siguiendo a Habermas, no pueda diferenciar entre normas justificadas e injustificadas. Ello se debe, según Habermas, a la pretensión de Tugendhat de que las condiciones de validez de las normas dependan de reglas semánticas y no pragmáticas. Y es que Habermas se empeña en que la validez de las normas depende de un acuerdo que se ha de alcanzar mediante la participación de los afectados en un discurso práctico, por lo que concluye que «en la validez del deber ser se manifiesta la autoridad de una voluntad *general, compartida* por todos los afectados, que prescinde de toda cualidad imperativa, ya que se remite a un interés general determinable *discursivamente*, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes»¹⁵.

Finalmente, Habermas señala que Tugendhat debería poder mostrar por qué el predicado «igualmente buena para todos» es el adecuado, es decir, constituye el requisito que debe cumplir una norma para ser válida. A juicio de Habermas, esto no puede hacerse apelando a la explicación semántica del predicado, como hace Tugendhat, sino que se debe abordar aludiendo a las reglas pragmáticas que operan en el discurso práctico. Esto permite comprobar, según Habermas, que la idea de imparcialidad no es un supuesto sin justificar, como había indicado Tugendhat, sino que forma parte de la misma estructura de la argumentación en el proceso de fundamentación.

La réplica de Habermas encontrará la respuesta de Tugendhat en *Lecciones de ética*¹⁶, donde Tugendhat pone de relieve las debilidades del planteamiento de Habermas no solo con respecto a la ética discursiva tal como la expone Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», sino con respecto a un texto anterior titulado «Teorías de la verdad». Respecto a este, Tugendhat señala la inconsistencia en que incurre la teoría consensual de la verdad defendida por Habermas, pues el criterio de verdad no puede ser el consenso, ni siquiera cuando se trate de un consenso cualificado, basado en argumentos racionales, sino los argumentos mismos. Además, al extrapolar el criterio mantenido en la teoría consensual de la verdad a la fundamentación de la moral, puesto que la discusión en torno a la verdad debe darse en condiciones ideales, el resultado es, como ya había sucedido antes, que

¹⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁶ E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Fráncfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1993 (trad. castellana: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997). En realidad, Tugendhat había vuelto a ocuparse de Habermas en una obra anterior, *Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1992 (trad. castellana: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998), pero por motivos de espacio no podemos dar cuenta de ella en este trabajo. Por lo demás, la discusión allí se centra en el concepto de acción comunicativa desarrollado por Habermas y no guarda una especial relevancia para el tema que nos ocupa ahora.



la fundamentación discursiva de la moral propuesta por Habermas resulta circular, pues se presupone el principio de universalización que se pretende fundamentar.

En lo que respecta a la respuesta de Tugendhat a lo expuesto por Habermas en «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», la crítica tugendhatiana sigue básicamente la misma línea que había desarrollado con anterioridad, pero ahora lanza una nueva crítica que en *Problemas de la ética* solo había esbozado. Y es que, con buen criterio, Tugendhat señala que Habermas, en su intento de hallar un fundamento racional, discursivo, para la moral, confunde la esfera moral con la política. En efecto, en la esfera política, es exigible que las reglas se aprueben de modo democrático, de manera que las reglas que deben cumplir todos los ciudadanos deban proceder del acuerdo entre ellos. Se trataría de una decisión colectiva que se debe llevar a cabo siguiendo los procedimientos democráticos y en los que, como norma general, rige la regla de la mayoría, pues los acuerdos por unanimidad no suelen ser posibles. El procedimiento democrático para las decisiones políticas tiene, desde luego, un componente moral, toda vez que deriva de la norma moral en virtud de la cual se debe respetar la autonomía de cada individuo. Mas por mucho que el procedimiento democrático para la toma de decisiones colectivas sea el mejor desde un punto de vista moral, ello no significa que tenga lugar en la esfera moral, pues los procesos de toma de decisiones colectivas forman parte, evidentemente, de la esfera política, que no debemos confundir con la esfera moral. Es por ello por lo que, a juicio de Tugendhat y también al nuestro, los procedimientos que se deben llevar a cabo en la esfera política no tienen por qué resultar adecuados cuando se trata de la esfera moral:

Afirmar que los problemas morales concretos pueden o incluso deben decidirse por medio de un discurso real, parece no sólo infundado sino también absurdo. Es ciertamente importante poner a prueba las convicciones morales propias sometiénolas a discusión, lo mismo que las convicciones teóricas. Aquí vale el simple principio según el cual los demás pueden llamarme la atención sobre errores o perspectivas que yo no había visto. Pero Habermas cree que el discurso debe tener lugar directamente con los afectados por una decisión moral, mientras que, de hecho, ocurre lo inverso, porque los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, cuando debemos estar interesados en una clarificación imparcial¹⁷.

A mi juicio, Habermas no consigue salvar, pese a su esfuerzo, las críticas realizadas por Tugendhat, y las que a su vez hace Habermas al planteamiento tugendhatiano más bien no se sostienen. Habermas no consigue mostrar por qué el consenso ha de ser el criterio último de fundamentación de la moral ni tampoco consigue escapar a la crítica fundamental realizada por Tugendhat, según la cual uno de los problemas principales de la ética del discurso es precisamente que en su seno se ha invertido el proceso de fundamentación, asunto este que Habermas no logra comprender o, al menos, no quiere aceptar. Pero si el consenso del que nos habla Habermas ha de ser un consenso cualificado, basado en argumentos, en razones, entonces

¹⁷ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, p. 163.

el criterio de fundamentación radica en el argumento al que, por descontado, cada individuo puede llegar monológicamente. Si considero que una norma es igualmente buena para todos será porque tengo buenas razones para ello, y son estas razones el criterio de fundamentación de la norma. Si esas razones son aceptadas por los demás, entonces podremos llegar a un acuerdo racional, en el mejor de los casos, sobre la validez de la norma en cuestión, pero el acuerdo es posterior, no es lo que da validez justificativa a la norma, sino el resultado de que los afectados consideren la validez de las razones que hacen que la norma esté justificada. En suma, para decirlo de la manera más sencilla que se me ocurre, la norma no puede ser buena porque estemos de acuerdo en que es buena, sino, antes al contrario, porque aceptamos las razones que la justifican como buena es por lo que podemos llegar a dicho acuerdo.

Otra de las objeciones realizadas por Tugendhat tiene que ver con el principio de imparcialidad. Si para que el consenso sea válido, como señala Tugendhat, el diálogo debe darse en unas condiciones ideales, las propias del discurso práctico, entonces no es cierto que la imparcialidad forme parte del proceso de fundamentación sin más, sino que es más bien algo que se presupone y debería estar justificado. Habermas reclama a Tugendhat que justifique por qué las normas son válidas si son igualmente buenas para todos, y ciertamente ese predicado de fundamentación debería estar justificado, pero por la misma razón, en ese nivel de fundamentación, Habermas debería fundamentar el principio de imparcialidad. Por lo demás, no es del todo cierto que Tugendhat no justifique el predicado «igualmente buena para todos», es consciente de tal necesidad y lo hace no racionalmente sino volitivamente, cuando afirma que descansa en última instancia en la voluntad de someterse a una praxis intersubjetiva, a un sistema normativo común. Habermas, en cambio, señala que el criterio de fundamentación de las normas es el consenso (y ya hemos visto los problemas que ello conlleva en relación con el orden en el proceso argumentativo), pero no es consciente de que tal criterio, a su vez, debe estar justificado y, obviamente, la justificación del consenso como criterio de justificación no puede descansar en el consenso sin incurrir en una argumentación circular en toda regla que invalidaría el razonamiento.

Habermas, además, acusa a Tugendhat de no poder distinguir entre la validez y la vigencia de las normas, algo que, a mi entender, no solo no afecta al planteamiento de Tugendhat sino que constituye una buena objeción que cabría hacerle a la ética del discurso. Y es que, desde el planteamiento de Tugendhat, el individuo bien podría encontrar razones para mostrar su desacuerdo con respecto a cualquier norma que estuviera en vigor, mientras que en la ética del discurso, precisamente porque la fundamentación de las normas pretende basarse en el consenso, no parece que pueda haber cabida para el disenso. El propio Habermas apela a una suerte de voluntad general que hace imposible la disidencia y, por tanto, la distinción entre *vigencia* de la norma que descansa en el consenso alcanzado y constitutivo de la voluntad general y *validez* de la misma que descansaría en las razones que cada uno pudiera encontrar para considerar la norma justificada.

La incapacidad de la ética del discurso para distinguir la vigencia y la validez de las normas morales y, por ende, abrigar en su seno la vía del disenso deriva del hecho de que Habermas, como además de Tugendhat ha mostrado Javier Muguerza,





confunde la esfera moral con la esfera política. Tugendhat señala que el discurso del que nos habla Habermas es en realidad el propio discurso democrático, el cual podría resultar plausible para acordar normas jurídico-políticas pero no es adecuado cuando se trata de establecer normas morales¹⁸. Muguerza, por su parte, advierte del peligro que representa confundir, como hace Habermas, la moral y la política, y más precisamente politizar la moral por la vía del derecho, lo que de algún modo supone reeditar el intento hegeliano de subsumir la moralidad individual en la eticidad social, por más que el Estado que Habermas contemple, a diferencia de la concepción de Hegel, sea un Estado democrático de derecho. Y es que, para Muguerza,

... lo verdaderamente peligroso del trasplante es la sugerencia que entraña de que las decisiones individuales y, por tanto, autónomas de los sujetos morales seguirán siendo lo uno y lo otro tras quedar depositadas, por así decirlo, en el derecho vigente, que por muy democráticamente respaldado que se halle no deja de erigir a ese depósito en un orden coactivo y heterónimo. De su respaldo democrático cabe, sin duda, extraer buenas razones para obedecer a un derecho promulgado por un poder legislativo representativo de la voluntad mayoritaria de sus electores... pero siempre habría de quedar abierta la posibilidad de esa forma de disidencia que es la *desobediencia al derecho* de parte de un individuo por razones de conciencia, es decir, cuando su conciencia moral le obliga a desobedecer y situarse al margen de la ley tenida desde ella como injusta¹⁹.

En lo que al cumplimiento del deber moral se refiere, continúa Muguerza, no puede haber ninguna instancia que vaya más allá de la conciencia individual, pues solo los individuos son portadores de conciencia moral, lo que hace que el individuo sea el único sujeto moral posible: «La conciencia individual sólo se puede predicar de un individuo y de ahí que, por más que éste obtenga su individuación a través de la socialización, aquélla será siempre radicalmente solitaria, pues a la individualidad del sujeto moral le conviene por excelencia su caracterización como *ultima solitudo*, que era como definía Duns Scoto la individualidad sin más»²⁰.

En lo que a mí respecta, no puedo estar más de acuerdo con Muguerza en este punto, pues resulta evidente que el deber moral es un asunto de los individuos, los únicos dotados de conciencia moral y, por tanto, los únicos sujetos morales posibles. Prueba de ello sería la especificidad de las normas morales con respecto a cualquier otro tipo de normas, lo que habría de servirnos para no confundir la esfera moral con la política. En efecto, las normas morales son, como todas las normas, mandatos, imperativos, lo que implica que su incumplimiento lleva aparejada una sanción. Ahora bien, en el caso de las normas morales, la sanción es interna, a diferencia del resto de las normas, incluidas las jurídicas o políticas, en las que la sanción

¹⁸ *Ibidem*, p. 162.

¹⁹ Javier MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 93 y ss.

²⁰ *Ibidem*, pp. 94 y ss.

es externa. Ello significa que cuando, por ejemplo, se incumple una norma jurídica, es un agente exterior, en este caso el Estado, el que se encarga de sancionar, pero si el individuo lo que incumple es una norma moral, la sanción toma la forma de los cargos de conciencia, del sentimiento moral de la vergüenza, y, obviamente, es el propio individuo el que se sanciona a sí mismo. De ahí que la moral, ya digo, sea un asunto individual, que por supuesto tiene que ver con la relación del individuo con los demás seres humanos, pero cuyo sujeto no puede ser la comunidad sino tan solo el individuo mismo. Todo lo cual no excluye que las normas morales tengan un origen social, que el individuo interioriza a través del proceso de socialización, pero que, en última instancia, habrá de validar en el fuero interno de su conciencia, que es el que tiene la última palabra en materia de moral. Y es que por más que la mayoría considere inmoral determinada acción, el individuo no podrá jamás tener cargos de conciencia por acometerla si antes no ha validado internamente la norma que la proscribiera. Podemos discutir, en una situación ideal de habla o no, sobre la validez de las normas morales, pero, en última instancia, la última palabra la tiene cada uno en el fuero interno de su conciencia. Cosa distinta es lo que ocurre con las normas jurídicas o políticas, que deben ser, en la medida de lo posible, el resultado de un acuerdo entre los miembros de la comunidad. Se comprende entonces que la ética del discurso, aunque pretende ser un programa de fundamentación racional de la moral, constituye más bien un programa de fundamentación moral de la política.

Desde esta perspectiva, la propuesta de la ética del discurso que Habermas defiende cabría ser interpretada como una apuesta por la democracia radical, por una democracia que, para ser verdaderamente tal, no solo habría de ser directa y participativa, sino, además, deliberativa. Pues no basta con que las normas sean aceptadas por todos directamente, como exigiría el postulado de la universalidad, sino que es necesario que tal aceptación se lleve a cabo mediante la participación de todos en un discurso práctico, es decir, en un proceso de deliberación colectiva, que es lo que exige el postulado ético discursivo.

Esta democracia radical que nos propone Habermas resulta bastante más atractiva que las democracias liberales realmente existentes, pues se diría que está más cerca de satisfacer las exigencias de libertad e igualdad de los individuos que constituyen la razón de ser de la democracia. Sin embargo, como en alguna otra ocasión he señalado²¹, para que el postulado ético discursivo pudiera funcionar como tal, sin distorsiones en la comunicación, tengo para mí que los individuos no podrían participar en él si previamente no se han resuelto las graves desigualdades socioeconómicas que siguen desgarrando a las sociedades democráticas del siglo XXI. Si, como acabamos de ver, con la exigencia de igualdad propia de una democracia que merezca tal nombre, la ética del discurso se ve en serias dificultades, estas se incrementan notablemente cuando de lo que se trata es de satisfacer la libertad indivi-

²¹ Para una exposición algo más detallada de este asunto, puede consultarse mi trabajo «El individuo en el espacio público» en P. S. LIMIÑANA, *Democracia, justicia y derechos humanos*, Almería, Círculo Rojo, 2015, pp. 125-128.



dual, toda vez que, como Habermas insiste, en la ética del discurso el peso de las decisiones se traslada del individuo a la comunidad. De ahí que, frente a la democracia radical de Habermas, a mí me siga resultando más plausible una *democracia libertaria*, en la que se conciliara la igualdad entre los individuos, lo que implica la distribución igualitaria de la riqueza, con la libertad radical de los mismos, lo que implicaría que, aun considerando la idoneidad de que las normas fueran el resultado de un consenso entre los individuos, se dejara siempre abierta la vía del disenso admitiendo así que, en democracia, al individuo, en tanto que sujeto moral autónomo, el único posible, le corresponde la última palabra.

