

Moral y lenguaje en Habermas y Tugendhat

Pablo Solari G.¹

Resumen

Habermas y Tugendhat se han ocupado de la fundamentación de normas morales en la modernidad. Ambos han desembocado en concepciones aparentemente semejantes sobre el rol central que le compete aquí al acuerdo y a la comunicación. Pero el modo como entienden la relación entre lenguaje, verdad, razones y autoridad moral, es, mirado de cerca, muy diferente. La confrontación de estas dos posturas permite ganar cierta claridad sobre los asuntos de los que tratan, pero este contraste es especialmente iluminador sobre ciertos puntos de la intrincada filosofía moral de Habermas.²

Palabras claves: normatividad moral, verdad, intersubjetividad, instrumentalismo

Abstract

Habermas and Tugendhat have concerned themselves with the moral norms of modernity. Both of them assign a central role to agreement and communication. But, however a closer look at the way in which language, truth, reason and moral authority are knitted together in their respective conceptions reveals significant differences. The differences between the two postures enable us to establish some clarity regarding these matters, and this contrast is especially illuminating in terms of certain points of the intricate moral philosophy of Habermas.

Keywords: moral normativity, truth, intersubjectivity, instrumentalism

¹ Pablo Solari G., magister (e) Universidad de Chile. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Agradecimientos a Dania Quezada, Valeria Cabrera y Andrea Goic. Email: psolari@academia.cl

² Este artículo es parte de los resultados del proyecto realizado por el Núcleo Temático de Investigación *Ética y Modernidad: fundamentación moral, contingencia y bienes morales*, 2006, Escuela de Sociología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

En una entrevista realizada por *New Left Review*, Jürgen Habermas aboga por un concepto débil de teoría moral, según el cual su tarea es "aclarar el punto de vista moral, justificarlo y nada más" (Habermas 1984: 204). Esta suerte de restricción tendría una doble dimensión. Por un lado, si la moral "se remite a los conflictos de acción que pueden resolverse por consenso", la filosofía tiene que abstenerse de resolver cuestiones sustantivas porque estas tienen que quedar a cargo de los "participantes, ya sea a sus discursos morales o a su inteligencia" (Habermas 1984: 204). Puesto que el filósofo carece de alguna autoridad o competencia especial, su pretensión de justificar principios de justicia y determinadas instituciones fundamentales es una "propuesta para el debate que ha de producirse entre los ciudadanos" (Habermas 1984: 193)³. La reflexión filosófica tiene que refutar el escepticismo y el relativismo, mostrando que lo que llamamos moral, "no se limita a coincidir con las intuiciones morales de los miembros medios, masculinos y burgueses de una sociedad occidental moderna" (Habermas 1984: 193).

La otra dimensión de este debilitamiento es, en cierto sentido, metodológica, y apunta al espacio que la teoría moral debe hacerle a las ciencias humanas. Puesto que la teoría moral no opera sino *reconstruyendo* intuiciones obtenidas en los procesos de socialización, la tarea de "criticar las formas de vida existentes" recae sobre una teoría social crítica. Tal teoría debe hacerse cargo de las represiones históricas sobrantes y de las "potencialidades racionales inagotables, que se derivan de la situación de las fuerzas productivas, del nivel de las concepciones jurídicas y morales, del grado de individualización, etc". (Habermas 1990: 204). Esto expresa la escisión típicamente moderna entre cuestiones morales y cuestiones de sentido o de "vida buena". Pero responde también a la compleja división del trabajo intelectual entre filosofía y ciencias humanas que tiene lugar, según Habermas, una vez que la filosofía ha abandonado su rol de 'vigilante y ordenadora' de la totalidad de los discursos. Por un lado, por la teoría moral, anclada en una pragmática formal, tiene que justificar los cánones normativos de una teoría social crítica. A su vez, esta reconstrucción racional que ofrece la filosofía tiene un carácter *hipotético*, y está sujeta a confirmación indirecta por 'teorías afines' como, por ejemplo, la psicología del desarrollo de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg o el psicoanálisis infantil de Donald Winnicott.

Parece sensato comulgar con esta 'doctrina de restricción', incluso como parte de un diagnóstico más general de transformación del discurso filosófico en conexión con el desarrollo del capitalismo tardío y la crisis de la modernidad. Pero aun así, la idea de *delegar* las 'cuestiones sustantivas' a una conversación entre los 'participantes' es algo que igualmente *se sigue de* la propia teoría moral (de la de Habermas y de la de muchos otros), y responde a una concepción de la justificación moral desarrollada filosóficamente, una concepción donde la comunicación y el consenso juegan un rol central. Por muy mínimo y débil que

³ Un ejemplo que, en otro lugar, pone el propio Habermas de una teoría práctico-normativa que transgrede esta restricción sería la de John Rawls: "Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral. En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una aportación de un participante en la argumentación a la construcción de una voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como resultado de una 'teoría de la justicia', en la que es competente en cuanto experto". (Habermas 1983: 87).

sea su estatuto, la teoría moral sigue siendo capaz de operar como una *guía* para la acción o, al menos, de disolver equívocos y confusiones. De aquí que sea crucial contestar con toda la claridad posible las siguientes preguntas: ¿en qué sentido cabe admitir que un intercambio público de razones entre los 'participantes' es una condición esencial para alcanzar una justificación apropiada de nuestras convicciones morales? ¿Cómo se justifica que el consentimiento no-coaccionado e informado de cada uno de los 'participantes' sea una condición de la 'validez' de una norma moral? ¿Por qué podría pretenderse que el alcance de la argumentación pública sea universal?

Para abordar estas cuestiones, expondré y exploraré una polémica que por más de veinte años han mantenido Ernst Tugendhat y Jürgen Habermas sobre la fundamentación racional de la moralidad, concentrándome en el rol que le compete en ella a la comunicación. Ambos autores están, aparentemente, muy próximos en muchos aspectos. Desde el método, convienen en que el análisis del lenguaje es un medio privilegiado para aclarar ciertas cuestiones. Desde los contenidos, ambos están *interesados* en ofrecer una justificación racional de ciertas intuiciones fundamentales: las demandas morales justificables son aquellas que pueden valer universalmente (o para cualquiera) y que representan cargas y restricciones iguales para todos; y sólo una moral caracterizada por cierto *tipo* de justificación garantiza que las normas particulares cumplan estas condiciones. El problema es la fundamentación de una moral universal e igualitaria.

Sin embargo, el apelativo "racional" tiende a separar las aguas. Como se sabe, siguiendo a Kant, Habermas sostiene que la moral se funda en la Razón, no interpretada como actividad auto-consciente, sino como *capacidad* de "entenderse" unos con otros mediante razones. Para Tugendhat, si bien la razón tiene que ver con la capacidad de dar razones, de aquí no se deriva *directamente* ningún principio moral, ni siquiera en el sentido de alguna constrictión sobre el tipo de razones con las cuales podemos apoyar demandas morales. Más bien, una justificación "racional" de la moral es una justificación "crítica" o negativa, en cuanto prescinde de cualquier premisa metafísica sobre la esencia del hombre y de la autoridad de alguna tradición o identidad comunitaria.

Ordenaré esta polémica desde las críticas de Tugendhat, la cual se organiza en tres frentes: 2) una teoría consensual de la verdad en sentido radical es insostenible; 3) si acaso, en el caso particular de las normas morales, el recurso a un consenso calificado es esencial, ello se seguiría del tipo de fundamentación que se admita en una comunidad moral. Sin embargo, como el propio Habermas es explícito en señalar, no le interesa el problema de la racionalidad lingüística y del significado sino como proporcionando los fundamentos normativos de una teoría social crítica y un modelo de integración social racional fundado en el consenso alcanzados mediante argumentación⁴. De aquí que me parece pertinente incluir las observaciones de Tugendhat a 1) la noción de "acción co-

⁴ (Habermas 1981a: 143): "Para el modelo comunicativo de acción el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento, contraen relaciones con el mundo, y ello no sólo directamente, como en el caso de la acción teleológica, en la acción regida por normas o en la acción dramaturgica, sino de un modo reflexivo. Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse".

municativa". Hacia el final, a modo de conclusión, me ocuparé 4) del rol de la comunicación en la justificación moral. Respecto de las respuestas de Habermas, la mayoría se refiere a una posición de Tugendhat que él mismo ha desechado; y de las demás, he recogido algunos puntos, pero su revisión más exhaustiva no es objeto de este artículo.

Acción comunicativa

Habermas propone una teoría consensual de la verdad en sentido radical, según la cual el consenso no es *consecuencia* del reconocimiento general de la verdad de una oración, sino que constituye, él mismo, el *criterio* de su verdad⁵. Pero Habermas tiene perfectamente claro que ningún consenso real o fáctico puede tomarse como criterio de verdad. Luego, todo lo interesante de una teoría consensual de la verdad aparece cuando enfrenta el siguiente problema: las normas, criterios o condiciones para reconocer un consenso como justificado o racional ya no se pueden fundar, ellas mismas, consensualmente⁶.

Con ello, Habermas rescata la diferencia entre la verdad y los criterios de justificación reconocidos dentro de cierta comunidad lingüística: "[...] mientras que nuestras prácticas de justificación cambian con los estándares vigentes en cada caso, la "verdad" está ligada a una pretensión que *apunta más allá* de todas las evidencias disponibles" (Habermas 2002: 276)⁷. Pero es claro que tampoco admite que la verdad sea algo completamente independiente de la justificación y que se reduzca a la correspondencia entre enunciado y hecho: "Nos encontramos ante el dilema de que, para convencernos de la verdad de un enunciado, no disponemos de otra cosa que de razones justificadoras, y ello a pesar de que utilizamos el predicado "verdad" en un sentido absoluto que trasciende todas

⁵ (Habermas 1972: 121): "Según esta teoría sólo puedo (con ayuda de oraciones predicativas) atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que *podiera* entrar en discusión conmigo *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contra-fácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la *promesa* de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho".

⁶ (Habermas 1972: 139): "Si por 'consenso' entendemos todo acuerdo contingente es claro que no podría valer como criterio de verdad. De ahí que el concepto de "resolución o desempeño discursivo" sea uno normativo: el acuerdo a que llegamos tiene que ser un *consenso fundado*. Este vale como criterio de verdad, pero el significado de la verdad no consiste en la circunstancia de que se alcance un consenso, sino en que en todo momento y lugar, con tal que entremos en un discurso, puede llegarse a un consenso en condiciones que permiten calificar ese consenso como fundado. Ahora bien, las condiciones bajo las que un consenso puede considerarse real o racional y, en todo caso, garantizador de verdad, no pueden hacerse a su vez depender de un consenso".

⁷ Ver también (Habermas 1999: 68-69): "Con el predicado de verdad nos referimos al juego de lenguaje de la justificación, es decir, al desempeño *público* de las pretensiones de verdad. Por otro lado, ser "verdadero" no es equiparable a ser fundamentable —*warranted assertability*—. El empleo "cauteloso" del predicado —"p" puede estar muy bien fundamentado y sin embargo no ser verdadero— no llama la atención sobre la diferencia entre la "verdad" como una propiedad que los enunciados no pueden perder y la "aceptabilidad racional" como una propiedad dependiente del contexto que poseen las manifestaciones y emisiones. Esta diferencia se puede comprender en el interior de un horizonte de justificaciones posibles como la diferencia entre 'justificado en nuestro contexto' y 'justificado en todo contexto'".

las justificaciones posibles” (Habermas 2002: 276)⁸. De ahí el atractivo que ve Habermas en las estrategias que postulan condiciones ideales de justificación como explicación del concepto de verdad. Pero también considera que tales explicaciones son insuficientes, pues sólo una explicación pragmática del funcionamiento de la verdad en el ‘mundo de la vida’ autoriza a conformarse con una justificación idealizada⁹.

El rol central que juega el consenso en la versión específica que ofrece Habermas de esta estrategia se explica entonces porque ha identificado *justificar* y *comunicar razones a otros*, de modo que las condiciones ideales de justificación son condiciones ideales de comunicación. Pero esta identificación supone una respuesta pragmática a la pregunta por el *sentido* de la verdad, respuesta que supone, a su vez, que la estructura formal de los actos de habla se ha de explicar desde el punto de vista de la función que cumplen para coordinar interacciones. Entre otras muchas cosas, mediante los actos de habla intercambiamos informaciones y creencias, damos instrucciones y expresamos nuestra “naturaleza interna”. Pero esta es *una* de las dimensiones en que se entrecruzan lenguaje e interacción, una que Habermas designa como “acción” (Habermas 1972: 116). Estos usos del habla sólo pueden ser exitosos si existe un acuerdo, consenso entre los participantes, acuerdo que puede faltar o verse perturbado en cuatro aspectos, a los que corresponden ciertos tipos de preguntas en relación a la emisión: inteligibilidad (¿qué significa eso?), *verdad* del contenido proposicional (¿son las cosas como tú dices? ¿Existen los objetos de los que estás hablando?), “rectitud normativa” (¿te es lícito hacer eso?) y veracidad (¿se/me estará engañando?) (Habermas 1972: 122). Luego, todo acto de habla en el plano de la “acción”, sostiene Habermas, pretende *implícitamente* “reconocimiento intersubjetivo” en estos cuatro aspectos, reconocimiento en virtud del cual pasaría a integrar los compromisos de fondo que orienta la vida mediada lingüísticamente.

Comprender un acto de habla es conocer las consecuencias, en el sentido de obligaciones, que su “aceptación” acarrea para la interacción. Por ejemplo, del significado de los enunciados, “se derivan obligaciones en la medida que el hablante y el oyente se ponen de acuerdo en apoyar sus acciones en interpretaciones de las situaciones que no contradigan los enunciados aceptados como verdaderos en cada caso” (Habermas 1983: 78). Por su parte lo que se acepta cuando se “acepta” un acto de habla no es la “validez” de lo dicho (la verdad de un enunciado, la autoridad de una norma), sino la “garantía” que ofrece el hablante de la validez de lo dicho: “la validez de estos productos se funda en que cumplen determinadas condiciones de adecuación; pero el sentido de la validez consiste en ser *dignos* de ser reconocidos, es decir, en la garantía de que bajo las circunstancias adecuadas pueden obtener un reconocimiento intersubjetivo” (Habermas 1976: 302).

⁸ Ver también Habermas (1999: 69): “Por otra parte, podemos dar cuenta de esta diferencia mediante una idealización débil de nuestros procedimientos. Cuando afirmamos “p” y con ello pretendemos que “p” es verdad, asumimos la obligación argumentativa de defender “p” conscientes de la falibilidad contra todas las objeciones futuras”. Aquí encontramos una formulación más reciente de su posición, no en términos de situaciones ideales, sino en términos de un concepto “reactivo” del desempeño discursivo como “desactivación de objeciones potenciales”.

⁹ Ver Habermas 2002: 278.

Luego, este acuerdo que todo acto de habla ofrece implícitamente es un *vínculo interpersonal*, uno sobre el cual descansaría todo otro vínculo social posible. En cuanto mediado lingüísticamente, este vínculo va más allá del *mero* hecho de comprender el significado de lo dicho, implica además acuerdo en la *toma de posición* frente a lo dicho, pero un acuerdo tal que está basado a su vez en razones compartidas¹⁰. Toda *pretensión* de reconocimiento intersubjetivo está internamente conectada con *razones*, de modo que su rechazo equivale a una “crítica”. Habermas precisa que este vínculo es un efecto de la posibilidad que tiene el oyente de reaccionar con un “no” (Habermas 1981b: 107). En este sentido tal pretensión de reconocimiento, es una “pretensión de validez”: el vínculo social que el acto de habla establece está mediado por su racionalidad. De aquí que “verdad” sea *explicada* pragmáticamente como una “pretensión de validez” que vinculamos con los enunciados al afirmarlos” (Habermas 1972: 114). Si una pretensión de validez no está justificada de ningún modo, se trata de una pretensión de poder (Habermas 1981: 63).

Si las pretensiones de validez implícitas son cuestionadas, si no hay acuerdo sobre cierta creencia o convicción moral, se abren alternativas: interrumpimos la acción, la continuamos mediante medios “estratégicos” (amenazas, promesas de gratificación, etc.), o establecemos una forma de comunicación “reflexiva” que Habermas llama “discurso”, “una forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se toman tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no” (Habermas 1972: 116). De aquí que los argumentos y la justificación tengan un *sentido* pragmático: disuelven el conflicto de convicciones de modo que ayudan a superar los bloqueos de acción¹¹. Conviene tener presente que, de las cuatro pretensiones de validez contestables, sólo la verdad y la “rectitud” pueden resolverse mediante argumentaciones, vale decir, pueden “desempeñarse discursivamente” (Habermas 1972: 122)¹². La “verdad” de una proposición o la “rectitud” de una norma equivalen al consenso alcanzado como resultado de un proceso de argumentación intersubjetivo. Pretender que una proposición es verdadera o que una norma es “correcta” —afirmar algo o hacer una demanda basada en razones— equivale a *prometer* o *garantizar* que tal proposición o tal norma son materia de un consenso alcanzado mediante argumentos.

Tugendhat analiza este marco general en el cual Habermas desarrolla su teoría del lenguaje enfocándose en el concepto de acción comunicativa, descendiente del concepto de “acción” recién señalado. De todos modos, ya en 1972, Habermas distingue, al pasar, entre comunicación orientada al entendimiento y comunicación estratégica (Habermas 1990: 131). En cuanto mecanismos de coordinación social, acción comunicativa y acción estratégica son mutuamente excluyentes. Tal como lo definirá después, la diferencia entre ambas radica en la *actitud*: orientada al éxito o al entendimiento (Habermas 1981a: 367). Habermas ofrece dos criterios, que supone vinculados, para especificar tales actitudes.

¹⁰ Ver Habermas 1981a: 24-25; 63-64; 368-369.

¹¹ Confróntese (Wingert 1994, 113).

¹² Intelligibilidad y veracidad son pretensiones de validez que no se desempeñan discursivamente. La veracidad de un acto de habla sólo puede “contrastarse” con el comportamiento del hablante; la intelligibilidad es una condición de la comunicación, de modo que, si se cumple, se cumple fácticamente en la comunicación misma.

Por un lado, los actores comunicativos “persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizar entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación” (Habermas 1981a: 367). Estas acciones no son necesariamente actos de habla. Pero, como se dijo, una condición de la “acción comunicativa” es que el consenso sobre el cual se basa no es una coincidencia fáctica, sino uno “racionalmente motivado”, porque el objeto de acuerdo es el contenido “proposicionalmente diferenciado” de una emisión lingüística, y no un estado de ánimo difuso (Habermas 1981a: 368). Coordinar acciones sobre la base del reconocimiento de pretensiones de validez es constitutivo de la acción comunicativa. De aquí que, por otra parte, las acciones que buscan alcanzar este tipo de consenso proposicional, acciones que sólo podrían ser lingüísticas, sean también consideradas por Habermas como acciones comunicativas y, de hecho, como el paradigma para aclarar la estructura formal de, ya no la *actitud*, sino de la estructura de la *acción* orientada al entendimiento (Habermas 1981a: 370).

Pero como no todo uso de actos de habla está “orientado hacia el entendimiento”, Habermas recurre a la distinción que introduce Austin entre el nivel ilocutivo y el nivel perlocutivo de análisis de los actos de habla: la diferencia entre el “uso” de tales actos para alcanzar fines lingüísticos (*afirmar, pedir, ordenar*, etc.) y su uso para efectos o fines no-lingüísticos (crear, querer, ganar dinero, defenderse de una agresión, aparearse, etc.). Es característico de los fines perlocutivos que pueden alcanzarse por medios no lingüísticos. Llama la atención que Habermas explique esta diferencia identificando el sentido de la acción ilocutiva con el significado “manifiesto” de lo dicho, y el sentido de la acción perlocutiva con la *intención* que persigue el actor (Habermas 1981a: 371).

En el caso de la acción estratégica, la coordinación de la acción tiene lugar mediante la influencia recíproca de los actores. El lenguaje no es usado “comunicativamente”, sino de un modo orientado a las consecuencias, se *intenta* obrar *causalmente* sobre el interlocutor, a partir de interpretaciones no consensuadas de la situación para promover intereses que tampoco han sido interpretados mediante categorías alcanzadas discursivamente. La tesis fuerte de Habermas es que la acción estratégica (o socialmente teleológica) es “parásita” respecto de la acción comunicativa *porque sólo es posible usar el lenguaje para objetivos extra-lingüísticos si su uso es exitoso a un nivel ilocutivo*: “Un hablante que actúa teleológicamente tiene que conseguir un propósito ilocutivo de que el oyente entienda lo dicho y contraiga las obligaciones involucradas en la aceptación de la oferta que el acto de habla entraña, sin dejar traslucir su propósito perlocutivo” (Habermas 1981a: 372)¹³. En la medida que Habermas sostiene que el efecto ilocutivo exitoso equivale al establecimiento de una relación interpersonal llamada “entendimiento” y la persecución de fines ilocutivos, necesaria para alcanzar fines perlocutivos, es la persecución de una relación social, la acción comunicativa es algo así como la persecución “sin reservas” del vínculo social por sí mismo (Habermas 1981a: 376-377). Conviene observar que Habermas ha aclarado que se debe diferenciar la perspectiva del participante en la argumentación y la perspectiva del actor. Para el primero la conversación no sólo

¹³ Habermas busca una analogía formal con la justificación formalista indirecta que ofrece Kant del imperativo categórico en la estructura de la acción. Una acción es inmoral en cuanto la norma del actor consiste en suponer una forma general de acción y establecer una excepción para sí (Habermas 1983: 84).

es ilimitada y sin término, sino que es un *fin en sí mismo*. Desde la perspectiva del actor, basta haber despejado y agotado objeciones a determinada pretensión de validez, para sentirse *autorizado* a volver al mundo de la vida con el cual “tiene que habérselas” (Habermas 2002: 280).

Quiero rescatar lo esencial de las observaciones de Tugendhat a la noción de “acción comunicativa” recién expuesta esquemáticamente:

1) Es una trivialidad decir que el uso perlocutivo del habla depende del uso ilocutivo (Tugendhat 1985: 263). Tanto el condicionamiento de la persecución de los propios fines a un consenso como la mediación ilocutiva del éxito perlocutivo, son un *efecto* de las propiedades *semánticas* de los signos lingüísticos, de su *estructura* predicativo-proposicional, propiedades que demandan una explicación naturalista, pero que sitúan al hombre en el “espacio de las razones”. Sin embargo, la existencia de los actores en tal espacio no es condición *suficiente* para coordinar acciones en términos “comunicativos” o consensuales. Habermas supondría que el lenguaje es una condición *suficiente* para que haya relaciones sociales: debió haber analizado determinados fenómenos sociales especificando rasgos del lenguaje que serían una condición *necesaria* suya. En general, la teoría social de Habermas tiende a confundir el análisis estructural de la acción y el interés por una actitud social específica, un modelo de interacción coordinada por actos lingüísticos y los actos lingüísticos en sí mismos (Tugendhat 1985: 261; 265).

2) Habermas no puede estar diciendo que el “mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones”, la “acción comunicativa”, sea un tipo de interacción en que los actores se “comunican por comunicarse” (Tugendhat 1985: 260). Al menos, de la mediación del acto ilocutivo en el perlocutivo no se sigue, afirma Tugendhat, una primacía de un uso “puro” de la comunicación, un *uso* de actos de habla que no es un medio para un fin. (Aquí, me parece, pesa una cuestión de nomenclatura: *en* los actos de habla, usamos *oraciones* para afirmar, pedir, ordenar, etc.; los actos de habla mismos, por otro lado, son *usados* para alcanzar efectos perlocutivos: creencias, intenciones, influencia, vínculos sociales en general). La situación normal es que nos comunicamos *para* lograr otras cosas, y *para* comunicarnos realizamos acciones locutivas e ilocutivas. Parece correcto afirmar que los actos ilocutivos no tienen sus condiciones de éxito en los efectos perlocutivos, pero de esto no se sigue que, en sentido absoluto, se realicen *por sí mismos*. Además, no parece que la estructura teleológica e instrumental —no sólo empíricamente necesaria para la vida social, sino que conceptualmente definitoria de toda acción— implique *necesariamente* ocultar los propósitos perlocutivos frente al interlocutor. Aquí nuevamente se podría analizar un tipo de interacción social orientada hacia la manipulación desde el punto de vista de las estructuras lingüísticas que la hacen posible, mostrando cómo debe vérselas el actor con tales estructuras para alcanzar fines que no puede develar. Pero el mero hecho de usar el lenguaje para alcanzar fines extra-lingüísticos no basta para describir a un actor como manipulador.

3) No es posible explicar la constitución del mundo social mediante una actitud que el actor puede tener hacia sus propios fines en relación con su participación en el mundo social. Esta actitud “orientada al entendimiento” supone una *valoración* del mundo social por parte del actor: el deseo o la intención de pertenecer a...

(Tugendhat 1985: 260). Habermas supone que el interés por justificar racionalmente y el interés por el consenso son equivalentes, pero la actitud orientada al entendimiento sólo tiene este sentido cuando se trata de asuntos normativos. En el caso de la verdad, si hay alguna conexión entre actitudes o intenciones y la justificación racional de enunciados, basta el interés (también “pragmático”) por alcanzar creencias lo más estables posibles (Tugendhat 1985: 262).

Teoría consensual de la verdad

Volvamos al problema que enfrentaba la posición de Habermas: determinar la calificación de un consenso que sirve para entender nociones como “verdad” o “justificación moral”, en cuanto suponen trascendencia respecto de consensos fácticos. Nuestras creencias no pueden calificarse de racionales *sólo* en la medida que se han generado o producido mediante una argumentación intersubjetiva. Habermas considera necesario explicar “en qué consiste la fuerza generadora de consenso de un argumento”, de modo que esta explicación sea parte constitutiva de los motivos en virtud de las cuales aceptamos un argumento (Habermas 1972: 140). Razonablemente, observa que una argumentación intersubjetiva no puede decidirse “ni por coacción lógica ni por coacción empírica”. Lo que explica, en último término, “la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento”, su calidad de “motivo racional”, son las “propiedades formales del discurso”.

Habermas llega así a su conocida solución: “[...] todo consenso que haya sido generado argumentativamente en las condiciones de una situación ideal de habla, puede considerarse criterio de desempeño de la pretensión de validez [...] Un consenso racional sólo puede distinguirse, en última instancia, por referencia a una situación ideal de habla” (Habermas 1972: 154). Esta situación de habla es definida por Habermas mediante cuatro condiciones *formales*¹⁴, dos de ellas son ‘triviales’, a saber, aquellas que se derivan de la exigencia de distribuir simétricamente, entre todos los participantes, “las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla” (Habermas 1972: 153)¹⁵. Pero hay dos condiciones ‘no triviales’, que se refieren *mediatamente* a los discursos, pero que *inmediatamente* afectan a la organización de los contextos de *acción*. De ahí que los encabezados de estas dos reglas comiencen con el giro: “[...] para el discurso solo se permiten hablantes *que, como agentes*, e.d. en los contextos de acción...” (Habermas 1972: 153-154). Una de estas reglas demanda iguales oportunidades

¹⁴ A lo largo de la evolución de su pensamiento, Habermas no sólo ha cambiado el sentido de estas condiciones, sino también su interpretación filosófica. En Habermas 1999: 69, encontramos una formulación, no en términos de situaciones ideales, sino en términos de un concepto “reactivo” del desempeño discursivo como “desactivación de objeciones potenciales”: “Por otra parte, podemos dar cuenta de esta diferencia mediante una idealización débil de nuestros procedimientos. Cuando afirmamos que “p” y con ello pretendemos que “p” es verdad, asumimos la obligación argumentativa de defender “p” conscientes de la falibilidad contra todas las objeciones futuras”.

¹⁵ Las reglas triviales son las siguientes: a) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tenga la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas. b) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, explicaciones y justificaciones, problematizar razones o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio queda sustraído a la tematización y a la crítica.

de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos; la otra, iguales oportunidades de “emplear” lo que Habermas llama “actos de habla regulativos” (mandar, oponerse, permitir, prohibir, etc.).

Esta cuarta y última condición es *crucial* para la presente discusión. En la medida que demanda “la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento” y “excluye privilegios en el sentido de normas de acción y valoración que sólo obliguen unilateralmente”, parece contener directamente un principio normativo de tipo moral. Esto llevó a Tugendhat a objetar que la estrategia “ético-discursiva” de fundamentación de una moral igualitaria, en la medida que toma como “premisa” las condiciones de una situación ideal de habla, caería en un “círculo vicioso” (Tugendhat 1978: 303; 1981: 134; 1993: 158). Si considero que el igualitarismo universal es racional o está justificado *porque* es objeto de un consenso *racional*, no puedo *definir* la *racionalidad* de tal consenso mediante el igualitarismo universal. Habermas, por su parte, le otorga un sentido peculiar a esta cuarta regla. Si entiendo bien estos pasajes, su función sería “garantizar” la separación “fáctica” entre esferas de interacción: “acción” y “discurso”; o más bien, garantizar que las *otras* reglas (triviales o formales) de equidistribución de oportunidades de habla sirvan como criterio para separar fácticamente ambos tipos de interacción (Habermas 1972: 154). De ahí que, desde 1983, Habermas cambie la formulación de esta regla desde una demanda igualitaria universal a una demanda de ausencia de coacción para ejercer derechos discursivos. En cierto sentido, Habermas sería consistente al aclarar, justamente frente a la objeción de circularidad, que “la repartición simétrica de oportunidades comunicativas [...] significa obligaciones y derechos *argumentativos*”, y que “el carácter no-coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales fuera de esta práctica” (Habermas 1999: 76-77). Pero esto, a su vez, lleva a preguntarse, por el contrario, por el modo como Habermas entiende la conexión entre discurso y acción, o si acaso las propiedades del discurso racional *pueden* llegar a tener consecuencias normativas y cuál sería el sentido de tal efectividad.

Habermas describe la situación ideal de habla alternativamente como “una anticipación”. “un supuesto inevitable que reciprocamente nos hacemos en el discurso”. “una *ficción* operante en el proceso de comunicación”, “el acuerdo contra-fáctico ‘último’ que ha de unir *ex antecedente* a los hablantes oyentes potenciales” (Habermas 1972: 156). También suele describir al conocimiento que los hablantes tienen de estas condiciones como un *know-how*, como un “saber preteórico acreditado” (Habermas 1976: 311-312), y como “intuiciones” (Habermas 1983: 122). En cuanto forma reflexiva de la comunicación, la argumentación universaliza y abstrae “el contenido normativo de los supuestos pragmáticos practicado en la comunicación limitada a un contexto local” (Habermas 1999: 73).

En 1983, refiriéndose directamente a “Teorías de la Verdad”, Habermas dice que el discurso argumentativo “se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales de habla. Por este motivo, en su momento he querido describir los *presupuestos* de la argumentación como determinaciones de una situación ideal de habla” (Habermas 1983: 112). Esta identificación entre supuestos universales de argumentación y las “condiciones generales de simetría” que determinan la situación ideal de habla permite a

Habermas afirmar que el hablante considera estas condiciones “como suficientemente dadas en la medida en que pretende participar en una discusión” (Habermas 1983: 112). La argumentación se encontraría en todas las culturas y no hay un equivalente funcional para resolver los problemas que ella resuelve, aunque no es posible excluir *a priori* alguna transformación en las estructuras de nuestra forma de vida lingüística (Habermas 1991: 200; 1999: 75).

A su vez, los presupuestos pragmáticos de la argumentación tienen el carácter, no de obligaciones o reglas de acción, sino de una “coacción trascendental” (Habermas 1991: 140; 197). Pero en la medida que son expresadas en términos imperativos, Habermas advierte que no se trata de reglas *constitutivas* de la praxis discursiva, en el mismo sentido que las reglas del ajedrez son *constitutivas* del ajedrez. Aunque tampoco afirma que se trate de reglas regulativas.: “[...] son únicamente una forma de la *representación* de presupuestos pragmáticos de una praxis discursiva concreta que se aceptan tácitamente y se conocen de manera intuitiva” (Habermas 1983: 112)¹⁶. De acuerdo a estas reglas, quienes toman parte en una argumentación “*deben* aceptar el cumplimiento aproximado y suficiente” de ciertas condiciones. Las presuposiciones pragmáticas de la argumentación sólo son *fácticamente* inevitables, sólo las interpretaciones explícitas de tales presupuestos son hipotéticas y falibles (Habermas 1983: 123; 1991: 200). Lo esencial es que estas condiciones que definen la situación ideal de habla, no son, *a su vez*, producto de un consenso.

Tugendhat considera que la retórica de “suponer reglas” es poco clara. Según él, respecto de los hablantes tiene sentido *suponer* motivos o intenciones; de las reglas, por otro lado, tiene sentido decir que se las sigue o no, o que están justificadas (Tugendhat 1978: 301). Pero su interpretación opera una simplificación saludable cuando considera que el atributo distintivo de las reglas que propone Habermas radica en no ser ‘interiorizables’, pues prescribirían condiciones que no tienen sentido *fuera* del uso de las expresiones en el contexto del intercambio lingüístico con otros. Las ‘reglas del discurso’ o “reglas pragmáticas” son *tales* que no pueden ser seguidas por individuos aislados. Tugendhat observa de paso que Habermas entiende ‘pragmático’ en sentido *restringido*, pues con ello no apunta en general a la dimensión del *uso* de las expresiones, sino también a las reglas que gobiernan la ‘convivencia’ de una pluralidad de hablantes¹⁷.

La objeción fundamental de Tugendhat radica en que el criterio que permite determinar la verdad de una afirmación está contenido en el *significado* de la oración usada para hacer tal afirmación (Tugendhat 1978: 295-296). Más específicamente, Tugendhat pregunta si hay criterios de decisión relevantes acerca de la verdad de las afirmaciones que sean pragmáticos, e.d. irreductiblemente comunicativos, y ‘temáticamente específicos’ a la vez¹⁸. Desde el punto de vista semántico, para cada clase de oración asertórica, deben especificarse reglas o

¹⁶ Recuérdese que “las reglas regulativas regulan una actividad pre-existente, una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas. Las reglas constitutivas constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas”. (Searle 1969: 43).

¹⁷ (Tugendhat 1978: 297). Convivencia = *Miteinander*.

¹⁸ Tugendhat observa la dependencia de Habermas respecto de la concepción que maneja Carnap de pragmática y semántica quien sería el principal interlocutor de la rehabilitación de la pragmática, como un estudio formal y reconstructivo. Pero la semántica en Carnap, influenciada por

métodos de verificación. Ambos autores podrían estar de acuerdo, a cierto nivel de análisis, en que “al entablar una pretensión de validez viene a decirse que se cumplen las condiciones de validez de una emisión o una manifestación –de una afirmación o de un mandato moral–” (Habermas 1981a: 63; 1991: 138). Sin embargo, para Tugendhat esto significa que el hablante garantiza que quien siga las reglas de verificación contenidas en el significado de la oración estará de acuerdo con él, y no que tendrá que estarlo si se cumplen ciertas condiciones formales para intercambiar argumentos en favor o en contra de la verdad de la proposición. Siguiendo a Wittgenstein, Tugendhat sostiene que estas reglas semánticas de uso (y, *a fortiori*, justificación) de expresiones lingüísticas no pueden expresarse proposicionalmente, pero pueden mostrarse mediante ejemplos de usos correctos e incorrectos. Para Habermas, descansar sobre reglas semánticas es una ingenuidad, por cuanto el cumplimiento de las condiciones de validez “es algo que no puede mostrarse recurriendo directamente a evidencias contundentes, sino sólo por vía del desempeño o resolución discursivos de la pretensión de que se trate, de la pretensión de verdad proposicional o de la pretensión de rectitud normativa” (Habermas 1991: 138).

Lo relevante para Tugendhat es que estas reglas de verificación gobiernan el uso de las expresiones también ‘en el pensamiento’ o uso “monológico”, donde no hay distinción entre hablante y oyente: no son reglas intrínsecamente privadas o públicas. No habría reglas relevantes de fundamentación o justificación de afirmaciones que sean pragmáticas en el sentido de Habermas. El uso monológico no es una dramatización “interna” de una acción comunicativa: al pensar no me comunico algo a mí mismo (Tugendhat 1981: 125)¹⁹. Pero cuando una expresión se usa para pensar, su significado es el mismo que cuando se la usa comunicativamente. Hay ciertas oraciones que sólo pueden ser usadas en la comunicación, oraciones que se usan en las ‘emisiones realizativas’ (por ejemplo: “yo juro”, “sí, acepto”, “te absuelvo”). Pero las oraciones que se usan para formular pretensiones de verdad, pueden ser usadas sin distinción entre hablante y oyente.

En numerosas ocasiones Habermas ha asociado la posición de Tugendhat con una semántica veritativa (basada en condiciones de verdad) y ha aprovechado la conocida polémica de Michael Dummett con esta última para responderle: “Tugendhat parte del supuesto de que la validez de verdad de los enunciados es un concepto ‘semántico’ [...] el concepto semántico de verdad y la tesis de que la polémica sobre la validez de los enunciados pueda decidirse exclusivamente *foro interno* según reglas semánticas, es resultado de un análisis que se orienta a los enunciados predicativos propios de la cadena cosa-acontecimiento-lenguaje. Este modelo es inadecuado, ya que enunciados elementales como ‘esta pelota es roja’ son partes componentes de la comunicación cotidiana, sobre cuya verdad habitualmente no hay discusión alguna. Tenemos que buscar ejemplos analíticamente más fructíferos allí donde se plantean controversias sustanciales y se cuestionan de modo sistemático las pretensiones de validez” (Habermas 1983: 90-91). Habermas apela a lo que la literatura especializada llama ‘argumento de la manifestación’ para sostener que ‘el análisis de las condiciones de

Tarski, es una función de asignación de valores a un lenguaje objeto mediante un metalenguaje. El término pragmático, dice Tugendhat, tiene así ‘una triste historia’ (Tugendhat 1981: 123).

¹⁹ Habermas reconoce esto: (Habermas 1981b: 100).

validez de las oraciones nos empuja, de por sí, a un análisis de las condiciones del reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes condiciones de validez²⁰. Dummett dice que lo que se llama generalmente “semántica veritativa” consiste en aplicar a nuestro conocimiento del significado de *todas* las oraciones aseverativas, el modelo de nuestra capacidad de determinar el valor de verdad de una oración mediante la observación. De aquí que Habermas insista en que la semántica de Tugendhat se funda “tácitamente en una teoría empirista del conocimiento, que atribuye un papel fundamental a las oraciones predicativas simples de un supuesto lenguaje observacional” (Habermas 1981a: 405).

Habermas malentendiendo el rol que Tugendhat asigna la investigación de enunciados empíricos predicativos singulares en su semántica formal. La objeción de Habermas pierde fuerza si reparamos en el sentido metodológico que tiene la investigación de la forma de los enunciados predicativos en Tugendhat. Su tesis es que no tiene sentido hablar de una normatividad o racionalidad específicamente lingüística (para decirlo en términos habermasianos, ‘no teleológica’) para evaluar actos de habla, si los criterios que usamos para decidir si una emisión es correcta o no están sujetos a las circunstancias de emisión. Cuando afirmamos que un enunciado es *verdadero* no evaluamos la acción relativamente a la circunstancia de emisión, acerca de si se cumplen o no las condiciones prescritas por las reglas del lenguaje, como si estas fueran reglas de condición-acción (“si ocurre que alguien se comporta gentilmente, diga ‘gracias’”). Y lo que explica, según Tugendhat, este desacoplamiento del criterio de justificación respecto de la situación de emisión es el uso de un sistema de expresiones deícticas o mostrativas para identificar o seleccionar objetos en el espacio y en el tiempo.

La investigación semántica sobre el uso de estas expresiones muestra que ellas constituyen un *sistema*. Me puedo referir al mismo objeto desde una pluralidad de perspectivas, todas complementarias entre sí, e identificables según un sistema análogo de expresiones singulares (hablo de ‘ese’ objeto desde ‘ahí’, y de ‘este’ objeto desde ‘aquí’). De ahí que *una misma afirmación* pueda hacerse utilizando, desde distintas perspectivas o situaciones, distintas oraciones, distintas construcciones lingüísticas que, sin embargo, tienen las *mismas* condiciones de verdad. Así mismo, saber usar una oración para hablar de las propiedades que detenta una entidad espacial y temporal implica saber identificar la propia situación de emisión como una situación de emisión posible entre otras. Toda identificación espacio-temporal es relativa a un sistema de coordenadas y posiciones tanto objetivas como subjetivas. Un corolario inmediato de la semántica de las expresiones singulares es que el lenguaje “ya no concierne sólo a lo dado en la percepción, sino que alcanza tan lejos como llega la imaginación espacio-temporal” (Tugendhat 1976: 517). El punto no es discutir si las propias reglas del lenguaje permiten construcciones que desde ciertos criterios epistémicos son ininteligibles, o si el funcionamiento mismo del lenguaje requiere de la mediación de criterios epistémicos. La cuestión es metodológica: Tugendhat está interesado en explicar cómo es posible un lenguaje con reglas de acción proyectivas y no condicionales, o bien cómo es posible la verdad como concepto normativo; por eso su trabajo en semántica formal se concentra en las oraciones predicativas

²⁰ Cabe notar que este argumento fue desarrollado por Dummett fundamentalmente contra el realismo filosófico (en todas sus variedades: entidades matemáticas, éticas, físicas, psicológicas) entendido como una tesis anclada en presupuestos semánticos erróneos. Ver (Dummett 1978: 220). Una exposición sucinta de este argumento en www.plato.edu/stanford/realism.

singulares, aquellas que pueden decirse de modo “directo”, sin argumentación. No porque fuera el punto donde el lenguaje es analítico y empírico a la vez, y se puede resolver automáticamente el valor de verdad de los enunciados empíricos, sino porque se trata justamente del punto de ‘depotenciación’ de la expresión lingüística en cuanto anclada a situaciones de emisión (Tugendhat 1976: 516). Aquí localiza Tugendhat el origen de la libertad y la razón.

Habermas da un paso hacia la identificación de condiciones de validez pragmáticas apelando a la lógica de la argumentación de Stephen Toulmin y a la psicología de Piaget. En lugar de “reglas semánticas”, la intención de Habermas es mostrar que hay “regla de argumentación”. Para el caso de los enunciados empíricos, Habermas propone el principio de inducción como un criterio pragmático y temáticamente específico de acreditación de enunciados. Pero la justificación que ofrece Habermas es compleja, de la cual más tarde ofrece una versión abreviada: “En la medida en que los argumentos se imponen en razón de conexiones causales lógicas, no descubren nada importante; y cuando tienen contenido sustancial se apoyan sobre experiencias y necesidades, que se pueden interpretar de modo diferente a la luz de teorías cambiantes y con ayuda de sistemas descriptivos también cambiantes, por lo que no ofrecen un argumento definitivo. En el discurso teórico se salva el abismo entre las observaciones particulares y las hipótesis generales mediante diferentes cánones de la inducción” (Habermas 1983: 83). La inducción tiene ciertas propiedades que a Habermas le parecen atractivas: aunque se trata de un criterio revisable y cuestionable, posee fuerza de convencimiento. Sin embargo, el estatus de las “reglas de argumentación” es ambiguo: si no forman parte de las condiciones no consensuadas del consenso racional, ¿en calidad de qué son admitidas conjuntamente por los participantes? Lo que alcanzo a entender es que su reconocimiento intersubjetivo expresa la “apropiación” normativa, a nivel discursivo-proposicional, de procesos de aprendizaje gobernados causalmente; una apropiación que conserva el sentido de un control empírico pero que prescinde de los compromisos metafísicos implicados en la noción de “correspondencia” entre enunciado y hecho. De algún modo expresa la conexión interna que Habermas supone entre aprender y fundamentar (Habermas 1981a: 37).

Pero Tugendhat pasa por alto estas sutilezas y se limita a observar que Habermas no tiene ningún argumento para mostrar que el principio de inducción sea irreductiblemente comunicativo: que la fundamentación inductiva no sea deductiva o analítica, y que, por su parte, la fundamentación deductiva siga reglas ‘semánticas’, e.d. interiorizables, no hace que el principio de inducción sea una “regla de argumentación”, e.d. intrínsecamente comunicativa o ‘pragmática’ (Tugendhat 1978: 298). No acepta tampoco que se apele a la génesis comunicativa de nuestras habilidades lingüísticas o del conocimiento de los criterios de justificación, pues la cuestión no tiene que ver con el *origen* de las reglas sino con su contenido (Tugendhat 1978: 297)²¹. De lo contrario, dice, se comete falacia genética: pretender aclarar un fenómeno mediante la aclaración

²¹ Que las reglas semánticas puedan ser seguidas en contextos no-comunicativos, no las hace reglas putativas de lo que Wittgenstein hubiera llamado un ‘lenguaje privado’. Tal como lo entiendo, lo que define un lenguaje privado (y, a su vez, lo hace imposible) es que sus reglas sólo pueden ser seguidas o aplicadas *una sola vez*, y no que sean seguidas por un único individuo o que sean seguidas *foro interno* (Wittgenstein, 1953: §311). Tugendhat ofrece una interpretación en 1979: 73-108.

de sus formas previas (Tugendhat 1997: 43). La apelación al desarrollo de la ciencia tampoco sirve para justificar una teoría discursiva de la verdad. Aunque la ciencia sea una búsqueda cooperativa de la verdad y aunque se puedan constatar en ella momentos irreductiblemente 'comunicativos', donde el consenso público juega un rol esencial, tales consensos justamente se caracterizan porque tienen el carácter de una decisión colectiva fáctica, o al menos no racional en el sentido que Habermas propone (Tugendhat 1978: 298; 1981: 131). La *necesidad* pragmática de consenso al interior de las comunidades científicas no tiene que ver con la verdad ni con la adecuación de los sistemas de lenguaje. Lo consensuado en estos casos es más bien una *convención* que un enunciado capaz de ser verdadero o falso²².

Finalmente, el sentido de las condiciones de la situación ideal de habla es excluir las posibles *distorsiones* que sólo puede tener lugar *si* el proceso de argumentación es llevado por una pluralidad de hablantes, de modo que se trata de reglas que no pueden ni requieren ser interiorizadas: "Las reglas específicamente pragmáticas tendrían un carácter meramente prohibitivo, eliminativo, y la argumentación no-pragmática sería aquella que le sirve de medida" (Tugendhat 1993: 157). Pero tampoco se trata de reglas válidas en cualquier proceso de argumentación, sino de procesos de argumentación "transparentes", propiedad que sólo cabe definir no mediante reglas lingüísticas, sino mediante reglas morales.

Justificación del consenso discursivo como criterio normativo moral

Ética del discurso

A pesar del fracaso de la teoría consensual de la verdad, Tugendhat considera que es necesario examinar especialmente si la comunicación cumple alguna

²² Estas objeciones parecen excesivamente sencillas frente a lo intrincado de la posición de Habermas. Del detalle de su argumentación, quiero comentar sólo la primera premisa: "[...] una argumentación no consta de una cadena de oraciones, sino de actos de habla" (Habermas 1972: 141). De aquí se seguiría que la justificación del tránsito de una unidad del argumento a la otra no pueda pensarse según lo que Habermas considera que son las formas propias del tránsito de un enunciado a otro: por derivación lógica o por "referencia a una base experimental interpretada en términos realistas" (Habermas 1972: 141). Como se ve, ya está operando aquí la identificación entre justificar y comunicar, facilitada por el parecido entre *argumento* y *argumentación*, de modo que la explicación de "fuerza motivadora" del uno y de la otra se confundirían. Ciertamente una *argumentación*, en cuanto puede entenderse comunicativamente, es una cadena de actos de habla, y en este sentido su encadenamiento no obedece a coacciones lógicas o "empíricas". ¿Se sigue de aquí que haya reglas *universales* que gobiernen una secuencia de actos de habla en una discusión? La inclusividad de las condiciones ideales de habla contendría ciertas "reglas" negativas y universales por cuanto inespecíficas, pero Habermas parece querer derivar de aquí prescripciones positivas, que estarían contenidas en las "reglas de argumentación". De aquí que Habermas diga que "parecen más equivalentes" a reglas constitutivas dentro de la lógica del discurso sean las "reglas mediante las cuales se elaboran e intercambian argumentos. Si se pretende conseguir una práctica de argumentación sin errores es necesario cumplir de verdad estas reglas" (Habermas 1983: 115). Me parece que está hablando aquí de las "reglas de argumentación". Sin embargo, es posible (si no a veces necesario) emitir un argumento en un solo acto de habla, y no hay nada que obligue a distribuir premisas y conclusión en distintas emisiones. Claro está que, a modo de juego, una pluralidad de hablantes puede emitir alternadamente las distintas premisas de un *mismo* argumento, pero esto no cambia un ápice su fuerza motivadora.

función esencial en la justificación de normas morales. De todos modos, advierte **que se perfila un resultado** semejante al caso de la verdad de los enunciados: en la medida que la justificación moral tiene una estructura irreductiblemente comunicativa, se ha abandonado el espacio de las razones y se ha entrado en el espacio de la decisión y de la voluntad, y en cuanto la justificación apela a razones, hemos salido de lo irreductiblemente comunicativo (Tugendhat 1978: 299; 1981 131). Esto hace que Habermas moteje a Tugendhat de “no cognitivista débil” (Habermas 1999: 54ss.) y acuse a su filosofía moral, entre otras cosas, de dejar un “interesante *déficit* de fundamentación” (Habermas 1983: 95). Considera además que una teoría consensual de la rectitud no se enfrenta a las mismas objeciones que una teoría consensual de la verdad, pues nuestras intuiciones morales indican que “la elección de normas sólo puede decidirse mediante un consenso entre todos los implicados y todos los afectados potenciales” (Habermas 1972: 149). Por otro lado, mientras que la condición de validez de los enunciados, su “verdad”, trasciende el concepto de justificación, la “validez” de las normas se agota en el consenso ideal alcanzado mediante razones (Habermas 2002: 273).

Habermas sostiene que hay una diferencia importante entre los enunciados y las demandas morales: “[...] la pretensión de validez asociada a los actos de habla regulativos está tomada de la validez fáctica de una norma que antecede ya siempre a esos actos” (Habermas 1972: 129). La pretensión de verdad, por el contrario, está contenida en el *propio* acto de habla, es “generada” por el acto de habla. Los “actos de habla regulativos” expresan “relaciones universales” que sujetos hablantes y agentes pueden entablar entre sí basándose en tales normas: ordenar, exigir, rogar, amonestar, aprobar, sancionar, disculparse, perdonar, advertir, recomendar, rechazar, etc. Desde el punto de vista de su función en la coordinación social, tales actos suponen implícitamente el reconocimiento intersubjetivo de normas que fijan para los actores sus respectivas obligaciones. Recordemos que la definición misma del concepto genérico de pretensión de validez descansa en la diferencia respecto de una pretensión de poder: una pretensión de validez descansa sobre una autoridad normativa, sobre normas reconocidas. Las pretensiones de poder no tienen ningún efecto vinculante, no garantizan la coordinación. Habermas sostiene curiosamente que imperativos y expresiones de intenciones son pretensiones de poder y no constituyen acciones comunicativas (Habermas 1981b: 49). Pero a su vez, las normas morales no sólo “vinculan la voluntad de los actores y la orientan de un determinado modo [...] sino que proporcionan, al mismo tiempo, razones para la resolución consensual de los conflictos de acción” (Habermas 1999: 30)²³. Las normas no sólo orientan colectivamente la acción, sino que hacen posible rechazar o justificar acciones en casos particulares. Sin embargo, como su autoridad descansa en el reconocimiento intersubjetivo, esta fuerza depende de la justificación de las propias normas (Habermas 1999: 31).

Tanto el uso de normas para orientar y justificar acciones, como la justificación que ellas mismas deben tener, si han de cumplir su rol en la interacción, cons-

²³ Según Habermas, la pretensión de validez de las normas mismas no se expresa en forma de actos de habla, sino en la forma de oraciones impersonales de deber con operadores de obligación (“es obligatorio que...”). Estas oraciones expresan una forma de “existencia”: la vigencia de la norma. Me parece que esta apelación a cierta forma gramatical es un argumento demasiado débil para separar actos de habla y normas.

tituyen lo que Habermas llama “contenido cognitivo” de la moralidad. Pero de aquí él infiere que, cuando se interrumpe la “acción”, y se ponen en cuestión las pretensiones de corrección normativa, lo que se pone en tela de juicio y lo que debe ser susceptible de “desempeño discursivo” son las normas, antes que los actos de habla que toman su ‘validez’ en préstamo. La ética del discurso propone que, de las condiciones ideales de habla o de las propiedades formales de la argumentación, se pueden derivar *criterios para seleccionar normas* y resolver así conflictos de acción. Estos criterios coinciden con las mismas intuiciones morales constitutivas de una moral del respeto universal e igualitario, intuiciones que se expresan, por ejemplo, en el imperativo categórico kantiano (obra de modo tal que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal de la voluntad; no trates a nadie como *mero* medio sino *también* como un fin en sí mismo) o en la “regla de oro”. El resultado es una fundamentación de la moral universal e igualitaria, sin apelar a una autoridad religiosa o al presunto lugar del hombre en un todo racionalmente ordenado.

Pero si el ‘juego de lenguaje’ de la moral implica un intercambio de razones y un juego de fundamentación, que las normas deban “desempeñarse discursivamente” no es algo inmediatamente obvio²¹. Sería una forma de fundamentación que, por decirlo de algún modo, *sobreviene externamente* a la práctica cotidiana de uso de normas como “razones” para justificar demandas normativas, práctica que conocemos intuitivamente como participantes (Habermas 1991:141-142). Creo que Tugendhat consigue una aclaración suficiente del sentido de las prácticas de fundamentación moral en el nivel de la acción, suficiente para ofrecer una respuesta a la posibilidad de fundamentar una moral en la modernidad sin recurrir a una “superestructura racional” (Tugendhat 1997: 27).

La fundamentación discursiva de normas supone una tesis crucial de Habermas: si las normas no son “susceptibles de verdad”, y esto equivale a decir “discursivamente desempeñables” mediante razones, entonces no son susceptibles de justificación (Habermas 1972: 149). La validez de las normas morales y los mandamientos singulares se pueden comprender por analogía con la *verdad* asertórica. Como ya se dijo, ambos conceptos son formas de “validez”, noción que se explica, a primera vista, en virtud del *procedimiento* por el que se desempeñan discursivamente las respectivas pretensiones de validez. Si ‘verdad’ es una especie del concepto universal de ‘validez’, y ésta se define mediante el desempeño discursivo, sería posible refutar al escéptico moral, quien considera que las normas no se pueden fundamentar porque no son verdaderas ni falsas. Esta salida implica, sin embargo, que una norma que se justifica en el discurso práctico se justifica mediante “razones epistémicas”, razones que apoyan juicios, convicciones o afirmaciones. La fundamentación moral se inmuniza así contra las razones *pragmáticas* o *preferenciales* propias del empirista: motivos racionales para acciones. Según Habermas, no puede explicarse el carácter vinculante de las obligaciones morales mediante puros motivos instrumentales. El empirista Tugendhat de 1981 y de 1997 en adelante es de la opinión *contraria*.

Esta maniobra de Habermas no se explica ni desde un análisis mero formal ni desde una suerte de fenomenología de la conciencia moral, sino desde *una*

²¹ (Habermas 1981a: 38): “En Ética Filosófica no puede darse en modo alguno por sentado que las pretensiones de validez asociadas a normas de acción, pretensiones de validez en que se basan los preceptos y normas de acción, puedan desempeñarse de forma discursiva”.

genealogía que explica, más bien, por qué se hace necesaria la mediación discursiva de la fundamentación de normas: “Las normas morales estaban regularmente insertas en el contexto de una ‘doctrina’ omnicomprensiva que explicaba por qué merecían reconocimiento. Cuando éstas, en la modernidad, perdieron su carácter universalmente vinculante y su credibilidad pública, surgió una necesidad de fundamentación que ya sólo puede ser cubierta, si acaso, mediante la “razón”, es decir, mediante razones que fueran en general o públicamente inteligibles. Cuando se parte de esta genealogía resulta natural una comprensión del saber moral análoga al conocimiento teórico” (Habermas 2002: 262). Que las normas morales sean justificables sólo en tanto pueden someterse a procedimientos formales de justificación, es la respuesta de lo que podríamos llamar el ‘liberalismo comunicativo’ de Habermas a las condiciones *extraordinarias* de integración social en la modernidad. En ella ya no se puede apelar a una doctrina comprensiva común, se ha derrumbado el consenso de fondo acerca del sentido, pero quienes están interesados en dirimir los conflictos de acción con medios no violentos o estratégicos, “se ven remitidos a la situación, en cierto modo neutral, de que todos ellos comparten alguna forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico. Puesto que dichos procesos de entendimiento y formas de vida tienen ciertos aspectos estructurales comunes, los interesados pueden preguntarse si entre ellos no se ocultan contenidos normativos” (Habermas 1999: 71).

Este ‘liberalismo comunicativo’ tiene tres supuestos importantes. Primero, tomando pie en ciertas analogías observadas por Durkheim, Habermas sostiene que las reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo sagrado. Su normatividad no está conectada con sanciones externas, sino que sólo se explica como un eco de reacciones arcaicas enraizadas en lo sacro. La analogía es doble. Por un lado, la actitud ante lo sagrado, lo mismo que frente a la autoridad moral, se caracteriza por *la entrega y el auto-extrañamiento* en la adoración de lo santo. El creyente se extraña de sus ‘orientaciones de acción’ profanas, egocéntricas y utilitaristas. Aun a costa de ignorar los imperativos de auto-conservación y de sacrificar los intereses personales, entra en comunicación con los demás creyentes, se funde con el poder impersonal de lo sacro. Por otro, lo santo despierta la misma actitud ambivalente que la autoridad moral, pues lo santo está rodeado de un aura que, a la vez, atrae y espanta, aterroriza y encandila (Habermas 1981b: 74). Puesto que lo sagrado es “lo puesto aparte, lo separado inconmensurable” respecto del orden cotidiano del ajeteo profano, de modo que su poder vinculante desaparece con la secularización, Habermas recela de las éticas empiristas e instrumentalistas (Habermas 1981b: 76.77).

Segundo, Habermas sostiene que las ‘doctrinas religiosas’ justificaban la moralidad aportando *razones epistémicas* en favor de los mandamientos morales establecidos: no se trataba simplemente de los dictados de una voluntad ciega. Tercero, el tipo de fundamentación religioso-tradicional (‘ontoteológica’) de esta sustancia normativa no sólo descansaba, por decirlo así, en una forma de individuación determinada sin mediación por la hegemonía de ciertas instituciones o imágenes del mundo, sino que tenía también una *estructura* formal que se ha derrumbado: “Con los conceptos esenciales de la metafísica se disuelve el nexo interno entre los enunciados asertóricos y los expresivos, evaluativos y normativos [...] Los juicios morales eran verdaderos o falsos mientras que el contenido cognitivo de la moral se podía indicar con ayuda de declaraciones

descriptivas” (Habermas 1999: 37 y 67). El desplazamiento de la “autoridad epistémica” desde la fe a la ciencia moderna obliga, en algún sentido, a diferenciar, al menos en el espacio de la justificación moral, entre motivos y razones. La conclusión que saca Habermas parece ser que la fundamentación moderna de la “sustancia normativa” sólo puede ser posible si estas formas lingüísticas vuelven a integrarse desde la perspectiva de las prácticas de argumentación: “El ausente ‘bien trascendente’ puede *compensarse* ahora de modo “inmanente” en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica comunicativa” (Habermas 1999: 73).

Esto idea arraiga en un estrato más profundo de su pensamiento. Como parte de su fundamentación del giro “comunicativo” en teoría social, sostiene que “el habla gramatical se distingue del lenguaje de señales por la diferenciación y ensamblaje, a un nivel superior, de aquellos componentes asertivos, apelativos y expresivos que inicialmente constituyen una unidad difusa” (Habermas 1981b: 91). Esta tesis, agrega, debe ser comprobable indirectamente si suponemos que esta “diferenciación y ensamblaje” tiene lugar en una “historia genética de la lengua” que se *crystaliza* en las estructuras formales de los actos de habla (Habermas 1981b: 91). Lo que parece estar en la base tanto de la teoría consensual de la verdad como de la ética del discurso es la tesis de las cuatro pretensiones de validez cooriginarias. La propia noción de “pretensión de validez”, en cuanto esencialmente vinculada a la noción de “desempeño discursivo”, es explicada genealógicamente como integración entre la verdad y la validez de normas sociales, y no como conclusión regresiva de una “deducción trascendental” del concepto discursivo de verdad²⁵. Y la génesis histórica de la noción de validez es también la fundamentación de la noción de acción comunicativa. No estoy en condiciones de evaluar la reconstrucción que ofrece Habermas —ni siquiera de establecer cuál es exactamente esa reconstrucción—. Tampoco puedo establecer con toda claridad en qué medida su diagnóstico del presente es tributario del patrón general de evolución del “entendimiento” que propone. Sin embargo, me interesa destacar un par de afirmaciones que aparecen en este contexto, para mostrar hasta dónde llegan las premisas de la justificación discursiva de la moral.

Habermas sostiene que la validez normativa tiene su fundamento en la moral y ésta, como vimos, tendría su origen en lo sacro. Pero más allá de las analogías señaladas, la explicación de fondo de esta derivación es que, para Durkheim, el objeto de las representaciones religiosas es “la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”²⁶. Lo sagrado consiste ante todo en la mediación *simbólica* de la *identidad colectiva*: “los símbolos religiosos tienen el mismo significado para todos los miembros del grupo [...] y hacen posible un tipo de intersubjetividad que todavía se mueve más acá de la distribución de roles comunicativos, pero que rebasa el umbral de un simple contagio afectivo colectivo” (Habermas 1981b: 78). Según Habermas, la integración social simbólica es un consenso *prelingüístico* —Durkheim habla de “vibrar al unísono”— pero que controla la interacción en virtud de un “programa cultural intersubjetivamente compartido” (Habermas 1981b: 78-82). Por ello, antes que la religión o la fe, en cuanto expresables lingüísticamente, sean el rito y la ceremonia los mecanismos que crean y

²⁵ Este es el caso en Habermas 1981a:406-407; 1990: 84; 129.

²⁶ Durkheim, citado por (Habermas 1981b: 76)

reproducen la identidad grupal simbólicamente mediada. La ‘semántica’ del rito es auto-referencial, no representa nada, su contenido es la misma acción común. Pero a diferencia del conocimiento y la expresión, gracias a esta mediación, los sentimientos de obligación y la conciencia normativa mantienen un contacto con una realidad que no es ni lenguaje ni realidad trascendente al lenguaje.

Habermas no está seguro si acaso llamar *normativa* a esta integración simbólica. La califica de “normativa en esencia”, “normativa básica” y teniendo “forma normativa” (Habermas 1981b: 78-80); y refiere a la dicotomía sagrado/profano, a la ‘semántica sacra unitaria’ y a la determinación de quienes pueden entenderse a sí mismos como miembros del grupo social. Pero la fuerza fascinadora y aurática de lo sagrado lo aleja de la normatividad y, desde el punto de vista de Habermas, lo mismo ocurre con la esfera sonora del colectivo, pues no diferencia roles comunicativos. Su crítica a Durkheim apunta justamente a no haber comprendido la función mediadora de la comunicación lingüística en socialización simbólica. Por otra parte, el componente proposicional del lenguaje, que se expresa en los enunciados y en las intenciones, se habría diferenciado *a medida que se desarrollaban la acción instrumental y la percepción*²⁷. Esta diferenciación de la proposición hace que los rituales progresivamente cambien su función *más* arcaica de adaptación-dominación, y se especialicen en vincular ‘comunicativamente’ comportamientos y energías pulsionales. Pero este mismo proceso luego va debilitando también esta forma de coordinación simbólica. Se genera así un desnivel evolutivo entre la interacción profana lingüístico-normativamente organizada y la integración simbólica de lo sacro, más arcaica (‘fuerzas productivas’ y ‘relaciones de producción’). El *sentimiento* de obligación y la “conciencia normativa” son ‘más viejos’ que la interacción mediada lingüísticamente. El desafío de Habermas es mostrar la génesis de una identidad colectiva *lingüísticamente* mediada a partir de esta situación, lo que equivale, en su perspectiva, a mostrar la cristalización de estructuras del habla y una nueva determinación de la *normatividad*: “Las relaciones cognitivas con la naturaleza externa y las relaciones expresivas con la naturaleza interna, las cuales tienen en ambos casos raíces prelingüísticas, en la etapa de los actos de habla quedan *integradas* con las relaciones de obligación asimismo prelingüística pero de raíz *simbólica*, y con ello quedan también transformadas” (Habermas 1981b: 91). A este proceso Habermas le llama ‘lingüistización de lo sacro’ y su gran agente secularizador es el ‘equivalente general’ de la forma proposicional: “[...] como los contenidos semánticos de origen sacro y profano fluctúan libremente en el medio del lenguaje, se produce una fusión de significados” (Habermas 1981b: 127).

Este punto es el quiebre decisivo con Tugendhat. Ambos coinciden en que el comportamiento gobernado normativamente no ofrece “correlatos inequívocos en la historia natural” (Habermas 1981b: 91), pero no así en la idea de una normatividad sin mediación lingüístico-proposicional. El carácter ‘irrebasable’

²⁷ ¿Diferenciado de qué? Habermas dice “del lenguaje de señales” pues, en su interpretación de Mead, identifica el lenguaje de señales con un lenguaje donde el signo significa *lo mismo* para el emisor y el receptor. Pero un lenguaje cuyos signos tienen significados idénticos *es* lógicamente un lenguaje proposicional: es posible la contradicción. Tugendhat también tiene una extensa interpretación de Mead (1979: 199ss.). Para este punto en particular, Tugendhat (1976: 216ss.). Llama la atención que, en su tratamiento del tránsito del lenguaje de gestos al lenguaje simbólico, Habermas disocie la dimensión semántica de la dimensión normativa (Habermas 1981b: 17).

de lo simbólico en la genealogía del habla sin duda es tributario de la primacía antropogénica que asigna Habermas a los procesos de socialización por sobre los procesos de trabajo en su crítica a los supuestos instrumentales del marxismo²⁸. Por ello afirma que “por determinados que estén lingüísticamente nuestro conocimiento y las expresiones de nuestras vivencias, lo cierto es que en su reconstrucción podemos remontarnos a la inteligencia animal y a los gestos expresivos de los animales” (1981b: 91). Para Tugendhat, en cambio, basta el paso del lenguaje de señales a la estructura proposicional para localizarnos en la “dimensión de profundidad” de las razones y desligar el control del comportamiento respecto de programas innatos. El modo como el lenguaje proposicional *hace posible* la interacción o el trabajo no obra *retroactivamente* sobre su estructura formal. Si tiene sentido hablar de vestigios de una forma de comunicación ‘protonormativa’, ellos se conservan exclusivamente en la esfera de la obligación. Como se ve, en esto está de acuerdo con Habermas.

En todo caso, Tugendhat obvia por completo el argumento histórico-reconstrutivo que Habermas ofrece para apoyar sus tesis de la “validez”. De hecho, desde su punto de vista, la historia no sólo tiene nada que decir acerca del problema de la fundamentación moral (ni menos acerca de la estructura de la comprensión lingüística), sino que además es, primordialmente, el lugar de la arbitrariedad, de particularismo y del poder: “Ya en las exigencias recíprocas parece evidente la fundamentación recíproca, por tanto, horizontal, de una modo tal, que quizá no se llegaría en absoluto a la idea de que también podría haber una otra forma de fundamentación [tradicional] si no fuéramos instruidos de lo contrario por la historia efectiva de la cultura” (Tugendhat 1997: 43). Reconoce, sin embargo, que hay un “acontecimiento” que hace *patente* e ineludible el problema de una fundamentación racional de la moral: la ilustración (Tugendhat 1981: 142).

En este punto, me parece que la controversia afecta antes a la concepción de la verdad que a la fundamentación moral, pues la tesis heideggeriano-francfortiana que Tugendhat no acepta es que la proposición se vea ‘expropiada’ por lo simbólico, secuestrada por las mismas fuerzas míticas que disuelve²⁹. Aquí el recurso a Durkheim rinde todos sus frutos, pues no sólo establece una analogía entre lo sagrado y la moral, sino además entre lo sagrado y lo ideal: “[...] un grupo social no puede estabilizar su identidad colectiva ni su cohesión social sin proyectar una *imagen idealizada* de sí mismo en forma de acuerdo idealizado, de un acuerdo que trasciende los *cambios espacio-temporales*. Este acuerdo constituye *el modelo de todos los conceptos de validez*. La idea de verdad como una pretensión ideal de *validez* es debida a las idealizaciones inmanentes a la identidad colectiva” (Habermas 1981b: 104). Nótese cómo el concepto de verdad toma de lo sagrado, en el proceso de secularización, de su normativización, las propiedades de impersonalidad y de intemporalidad de un acuerdo idealizado. Pero Habermas añade que el concepto de verdad supone *además* el momento de la “objetividad de la experiencia”, y que “sólo de tal conexión

²⁸ Cfr. Habermas 1968: 274.

²⁹ Habermas también argumenta a partir de “analogías estructurales” entre ciertas formas de formular la “verdad” y la “rectitud” que supone un acto de habla explicitando las pretensiones de validez mismas. Habría una analogía formal que habría entre una oración que expresa una norma (“es obligatorio ejecutar la acción *a* en circunstancia *C*”) y una oración de la forma “es el caso (o es verdadero) que *p*” en cuanto que ambas no expresan un acto de habla (Habermas 1981b: 101).

[entre acuerdo ideal y correspondencia] brota el concepto de una pretensión de validez susceptible de crítica” (Habermas 1981b: 105). A su vez, la génesis de la validez en el proceso de auto-diferenciación de lo simbólico-proposicional, implica la degradación de lo autoridad sagrada mediante la pregunta, como una posibilidad inmanente y abierta a los miembros del grupo social: “Los preceptos pueden ser entendidos ahora como emisiones con que el hablante plantea frente a los miembros del grupo social una pretensión de validez normativa *susceptible de crítica* y no sólo la pretensión de que el acto de habla guarda conformidad con las normas, pretensión esta última que deja intacta la validez de la norma en que se apoya” (Habermas 1981b: 105).

La diferenciación de una pretensión de validez normativa respecto de la pretensión de verdad, *justamente* mediante su *integración* con ella en la estructura del “habla gramatical”, implica necesariamente una escisión entre validez social de las normas fácticamente reconocidas y la validez ideal de las normas dignas de reconocimiento (Habermas 1981b: 106). Esto justifica a Habermas para sostener que el desempeño discursivo de una norma, el consenso racional en torno a la norma, *no* está internamente conectado con su “vigencia social”. A esto le ha llamado “el carácter ambiguo de la validez del deber ser”: “[...] la ‘existencia’ o la vigencia social de las normas no nos dice nada sobre si éstas son válidas o no” (Habermas 1983: 81). Habermas sostiene que tenemos que distinguir entre el hecho social del reconocimiento intersubjetivo y la aspiración de una norma al reconocimiento. Una norma vigente puede ser injusta según los cánones del desempeño discursivo y, viceversa, “una norma no tiene por qué gozar de reconocimiento fáctico por el simple hecho de que se pueda comprobar su pretensión de validez de modo discursivo” (Habermas 1983: 81). La vigencia de una norma depende, *a la larga*, del reconocimiento y aceptación racional de los destinatarios, pero esta puede alcanzarse, a corto plazo si se quiere, también por medio de las armas o de las mercancías: “[...] de la circunstancia de que las normas sean ‘válidas’ para una comunidad no se sigue que tengan contenido cognitivo” (Habermas 1999: 31). Tanto la moral como la misma noción de pretensión de validez, en lo que ella tiene de vínculo, resultan ser ambas un vestigio de la autoridad integradora simbólica de lo sacro: “El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptible de crítica. [...] La autoridad de lo santo no puede desaparecer sin dejar sustituto, pues la validez de las normas tiene que apoyarse en algo que pueda ligar el arbitrio de las personas privadas, que pueda obligar a las partes contratantes” (Habermas 1981b 112-114).

Si, como afirma Tugendhat, la pretensión de *justificación* de las normas es autónoma respecto de la pretensión de justificación de los enunciados y el lenguaje es una condición necesaria pero no suficiente de las estructuras sociales, entonces la noción que tiene Habermas de fuerza ilocutiva es justamente lo que no quiere que sea: “una fuerza irracional contrapuesta al componente proposicional fundador de la validez” (Habermas 1981a: 357). Tugendhat, más conservador, quiere mantener la noción de fuerza ilocutiva en los marcos fregeanos tradicionales.

Esta genealogía, aquí amplificada, de la necesidad de una concepción discursiva de la *justificación* moral no es entonces una explicación sociológica aneja a la

ética del discurso, hasta es una condición de su inteligibilidad³⁰. Si lo que se pretende es inferir un criterio normativo moral a partir de una explicación de lo que significa fundamentar normas *discursivamente*, esto último es investigado estableciendo paralelos con los procedimientos de fundamentación de enunciados, *porque* son estos procedimientos los que han transformado radicalmente los términos de la interacción al destruir la antigua forma de la fundamentación del saber, y con ella, la de la moralidad³¹. La fundamentación moral en la modernidad tiene como condición el ‘desencapsulamiento’ reflexivo de la racionalidad científica mediante una interpretación pragmática de la verdad. La situación de los modernos es tal que saben de modo intuitivo cómo se participa en situaciones de argumentación, pero sólo están *acostumbrados* a *fundamentar* proposiciones asertóricas y no saben si del mismo modo pueden juzgarse pretensiones de validez morales (Habermas 1999: 74). La tesis de Habermas es que los modernos ‘pueden imaginarse (de modo no prejujante)’ lo que *significaría* fundamentar normas. Este concepto ‘no-prejujante’ o ‘débil’ de fundamentación moral —que, si no entiendo mal, es aquel con el cual estamos familiarizados los lectores de Habermas en virtud de nuestra participación en el plexo de idealizaciones de la praxis cotidiana— es clave para las últimas versiones de la justificación discursiva de la moralidad. En cuanto no prejujante, puede anexarse a una racionalidad ontoteológica como a una racionalidad discursiva, pero además, como vimos un poco más arriba, pertenece al estrato de la acción. Lo que sabemos pre-teóricamente sobre fundamentación moral es que permite resolver conflictos de *acción* mediante acuerdos acerca de normas o enunciados normativos (Habermas 1999: 142).

Como vimos, los participantes en los discursos teóricos de Habermas no se orientan por el *contenido* de los enunciados, por sus reglas semánticas: las condiciones de validez pragmática de los enunciados son “reglas de argumentación”. En este punto Habermas establece la especificidad del discurso práctico: “la fundamentación de preceptos y valoraciones se distingue de la fundamentación de enunciados en la *forma* de la argumentación. Las condiciones lógicas bajo las que cabe alcanzar un consenso racionalmente motivado son distintas en los discursos teóricos” (Habermas 1972: 129). De acuerdo a Habermas, tal como la inducción permite justificar el tránsito lógicamente discontinuo desde un número finito de enunciados singulares sobre observaciones a un enunciado universal sobre el mundo, “la universalización sirve de ‘principio puente’ [regla

³⁰ Así lo reconoce el propio Habermas (en 1999: 77): “La estrategia de fundamentación aquí esbozada comparte la carga de plausibilidad con un planteamiento *genealógico* tras el cual se ocultan algunos supuestos teóricos acerca de la modernidad”.

³¹ Karl-Otto Apel expresa con máximo dramatismo este punto de partida de la ética del discurso en prejuicios de la época de la ciencia: “[...] la necesidad de una ética universal nunca fue tan urgente como en nuestra era; en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia.[...] la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil como en la era de la ciencia; y precisamente porque la idea de validez intersubjetiva está también prejujada por la ciencia” (Apel 1973: 342). Habermas, sin embargo, sin abandonar el condicionamiento histórico de la reflexión, quiere tomar distancia del fetichismo cientificista del que quedaría igualmente preso Apel: “[...] la confrontación abstracta de filosofía y ciencia forma parte de la herencia arquitectónica de una filosofía de la conciencia que considera fundamental la pregunta básica de la teoría del conocimiento. Tras el giro supuesto por la pragmática del lenguaje, el centro de interés pasa a estar ocupado por las condiciones del entendimiento mutuo posible. Pero con ello las ciencias objetivantes pierden su singular estatus. Se retiran al horizonte de las múltiples formas del saber cotidiano y de las culturas de expertos [...]” (Habermas 1991: 199).

de argumentación] para justificar el paso desde las referencias descriptivas (las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de una norma para la satisfacción de las necesidades generalmente aceptadas) a la norma misma” (Habermas 1972: 145). Específicamente, el principio de universalización “U” afirma que una norma es válida únicamente si las consecuencias y efectos laterales —que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada *participante* en el discurso— podrían ser aceptadas sin coacción, conjuntamente, por todos los interesados (Habermas 1999: 74). El sentido más puntual de esta regla es excluir, como no susceptibles de consenso, todas las normas que encarnan intereses *particulares*, intereses no susceptibles de universalización.

Una vez fundamentado el principio de universalidad, Habermas considera que la ética del discurso puede reducirse a un solo postulado, el principio “D”: “Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”³². Según el propio Habermas es la tesis fundamental de la ética del discurso, “la afirmación de finalidad que el filósofo trata de fundamentar en su condición de teórico moral” (Habermas 1983: 88; 117-118). Es, naturalmente, una afirmación sumamente polémica, por cuanto ‘discurso práctico’ no significa sino *discurso real*: “[...] no basta con que cada individuo piense si puede o no aceptar cada norma [...] y luego depositen un voto. Antes bien lo necesario es una argumentación ‘real’ en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo” (Habermas 1983: 87-88). Ya no es posible confiar en el conocimiento que se tiene de las condiciones de vida o del horizonte de intereses de los demás sujetos como si se tratara de algo homogéneo, “sólo la participación real de cada afectado puede evitar la interpretación errónea de los propios intereses por parte de los demás” (Habermas 1983: 88). Habermas sabe que, para nuestras intuiciones morales sobre fundamentación de normas, este principio D es insuficiente pues la aprobación de cada cual debe ser una aprobación calificada. De lo contrario, el acuerdo alcanzado sería un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada participante. Es necesario “operacionalizar” este principio para el caso de la fundamentación de normas/juicios morales (tal como para la política o el derecho), introduciendo alguna restricción sobre el espacio de las razones epistémicas para fundamentar juicios morales, y este es el rol de U. De aquí que la fundamentación de este principio sea crucial para la ética del discurso³³.

³² (Habermas 1983: 117). A veces, Habermas deriva D de modo *inmediato* a partir de lo que antes llamé su liberalismo comunicativo: “Cuando se considera a la práctica deliberativa misma como único recurso posible [...] la referencia a los contenidos de la moral tiene que ser sustituida por la relación auto-referencial con la *forma* de esta práctica: [...] solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados” (Habermas 1999: 73).

³³ (Habermas 1991: 141) “El programa de fundamentación de la ética del discurso se pone por meta obtener, a partir de ‘suposiciones de racionalidad’ de este tipo, una regla de argumentación para aquellos discursos en los que pueden fundamentarse normas morales”.

Pero si la condición de funcionamiento de la regla de argumentación del discurso moral es su reconocimiento universal por los participantes en la argumentación: ¿por qué habrían de admitirla? Habermas sostiene que U expresa la apropiación reflexiva por parte de los participantes en el discurso de los “restos de sustancia normativa que en las sociedades post-tradicionales han quedado conservadas, por decirlo así, en forma de acción y argumentación orientadas al entendimiento” (Habermas 1999: 77). De este modo, cada vez que se intenta fundamentar una norma moral se reconoce U implícitamente al aceptar las condiciones procedimentales. Se trata de una regla que no puede violar so pena de abandonar el juego de argumentación. *La estructura particular de esta apropiación reflexiva que propone Habermas es una inferencia de U desde las propiedades formales de los procesos de argumentación como premisa mayor y el concepto de fundamentación de normas aún operativo intuitivamente en el mundo de la vida como premisa menor.* Suponiendo que esta fundamentación trabajara, Habermas describe así el funcionamiento de la ética del discurso: “el contenido normativo de este juego de lenguaje epistémico, por una regla de argumentación, pasa a la selección de normas de acción que —junto a su pretensión de validez moral— están *dadas* en los discursos prácticos. La obligatoriedad moral no puede darse únicamente a partir de coacción trascendental, por decirlo así, de los prejuicios inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico” (Habermas 1999: 77).

Criticas de Tugendhat

He glosado algunas de las críticas que estimo más relevantes de Tugendhat al programa ético-discursivo de fundamentación:

1) Tugendhat objeta que, para su uso en la justificación de demandas morales, no basta con afirmar que los supuestos procedimentales de la argumentación están fácticamente vigentes. En 1983, siguiendo a Apel, Habermas introduce un método de justificación indirecta: el test de la auto-contradicción preformativa (Habermas 1983: 102). Los supuestos pragmáticos inevitables de la argumentación, son aquellos que nadie puede *dejar de suponer* sin generar una contradicción entre el contenido de lo que dice y los supuestos que hace al decirlo, expresados proposicionalmente. Luego, las premisas a partir de las cuales reconocemos la validez de ciertas normas morales serían racionales en cuanto que su “*no-suposición*” puede expresarse como una contradicción. Tugendhat considera que la noción de “realizativo” no implica necesariamente que se trate de algo *específicamente* pragmático. De hecho, que haya o no contradicción depende del *significado* de los términos involucrados³⁴.

³⁴ Tugendhat muestra que el ejemplo de Habermas: “una vez excluidas las personas A, B, C de la discusión, pudimos finalmente convencernos de que N tenía razón”, sólo es una contradicción si se define ‘convencerse’ (y quizás también, agregaría, ‘tenía razón’). E incluso, aunque es una contradicción, también se produce si formulamos la situación en forma de *mera* argumentación: “Una vez que excluí las razones A, B, C de mis reflexiones, pude finalmente convencerme de que N tenía razón” (Tugendhat 1993: 161-162). Hintikka investigó por primera este fenómeno en relación con un tipo particular de contradicción preformativa llamado “inconsistencia existencial”: “Si *p* es una oración y *a* un término singular, *p* es existencialmente inconsistente si y sólo si “*p* y *a* existe” es inconsistente en el sentido usual de la palabra si la persona designada por *a* la emite”. (López 1998: 102). Al parecer, la expresión “auto-contradicción preformativa” vienc de Von Wright.

2) Se dijo antes que la cuarta regla de 1972 ya tiene un contenido normativo-moral igualitario, y que esto lleva a un “círculo vicioso” en la fundamentación. Una salida es *fundamentar* las condiciones procedimentales de otro modo. Pero cuando Habermas introduce el test de la auto-contradicción en 1983, restringe la vigencia de esta cuarta regla al espacio interno del “discurso”: “a ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en [las reglas triviales] por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso” (Habermas 1983: 113)³⁵. Pero esta regla no alcanza, dice Tugendhat, a fundamentar ninguna consecuencia normativa relevante: la equidistribución de oportunidades de intervención en todos los registros posibles de un proceso de deliberación no dice nada sobre la repartición igualitaria del *poder* para fijar normas (esto demandaría una premisa extra). Luego, la fundamentación ético-discursiva del universalismo igualitario se enfrenta a un dilema: o circularidad lógica o esterilidad normativa (Tugendhat 1993: 161). Como ya se sugirió, en las versiones más recientes de la fundamentación, Habermas parece estar tranquilo con la segunda salida del dilema planteado por Tugendhat, y en directa oposición a Tugendhat, sostiene que “la inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria [...] las reglas constitutivas para el juego de la argumentación [...] tienen el sentido de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido inmediatamente práctico de motivar acciones” (Habermas 1999: 76-77).

3) Tugendhat constata que en esa versión (de 1983) el concepto intuitivo de fundamentación moral (la ‘premisa menor’ de la fundamentación) introduce de antemano una calificación normativa: “Si cualquiera que argumenta debe, entre otras cosas, hacer presuposiciones cuyo contenido se puede exponer en forma de reglas del discurso; y si, además, *entendemos por normas justificadas aquellas que reglan las materias sociales según el interés común de los posibles concernidos*, entonces cualquiera que emprende el intento serio de mantener discursivamente pretensiones normativas de validez se compromete con las condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de U”³⁶. La frase en *italica* ya ha introducido una concepción sobre el criterio de justificación de una norma moral. Y ahí se siguen nuevamente consecuencias normativas, pero no se las fundamenta, o más bien, el razonamiento de Habermas es una tautología. Se trata entonces, ya no de circularidad, sino de petición de principio. Es frente a esta objeción de Tugendhat que Habermas declara haber “debilitado” esta premisa menor³⁷. Supongo que la debilitación consiste en re-

³⁵ La lista de las condiciones relevantes queda así en las versiones más actuales: publicidad/inclusividad, igualdad de derechos discursivos, veracidad y ausencia de coacción

³⁶ (Habermas 1983: 116); (Tugendhat 1993: 162). En (1999: 76) Habermas se queja de que Tugendhat no haya prestado atención a sus correcciones.

³⁷ A partir de la según edición de 1983. Pero, por ejemplo, en 1991 el itinerario es el siguiente: “Con el carácter deóntico de las normas justificadas vinculamos el sentido de que éstas regulan los problemas de la convivencia en interés de todos, resultando, por tanto, ‘buenas por igual’ para todos los afectados” (Habermas 1991: 142). Esto no difiere sensiblemente de la ‘trampa’ que denuncia Tugendhat. En verdad, Habermas responde a la denuncia de petición como si se tratara de una acusación de circularidad. En 1999 Habermas ofrece el siguiente razonamiento: “[...] a causa del carácter público y la inclusión de todos los interesados, y a causa del trato comunicativo igualitario a los participantes, pueden estar en juego solamente aquellas razones que tengan en cuenta por igual los intereses y valoraciones de todos” (Habermas 1999: 76). Aquí parece prescindir de la premisa menor y derivar U de las solas condiciones que definen un discurso idealizado. Pero no veo por qué de estas condiciones se seguiría alguna restricción

mover el ‘según interés el interés común’, quedándose simplemente con la idea de fundamentación moral como mecanismo de coordinación social.

No conozco críticas de Tugendhat a estas versiones “debilitadas” de la premisa menor, pero quiero hacer un par de observaciones. Habermas podría ahora ‘patear el tablero’ y afirmar que la explicitación reflexiva de la regla de argumentación por cada hablante tiene una espectacular estructura analítica o tautológica. La explicitación de la estructura de la argumentación como ‘instrumento universal’ de coordinación social alcanza a articularse hasta llegar a la regla de argumentación U. Sin embargo, si esta idea de concepción débil de fundamentación supone que la moral es un mecanismo generalizado de regulación del comportamiento, lo que no se transmite *necesariamente* desde nuestros compromisos con las condiciones formales de argumentación al reconocimiento de U es justamente la ‘actitud realizativa’. Nada impide, en esta deducción, que la moral puede ser entendida como un mero mecanismo, que reciba una pura explicación funcionalista. Habermas puede afirmar que la moralidad solo deviene una experiencia “cognitiva” (fundamentable) cuando se la apropia discursivamente, pero entonces no puede afirmar, como lo hace, que conocemos pre-reflexivamente lo que significa fundamentar normas. Que tengamos conocimiento desde la perspectiva del participante en una esfera y en otra, no significa necesariamente que sean las mismas competencias o que respondan a los mismos principios. El modo como la ética del discurso opera como forma de selección podría admitir esta interpretación funcionalista de la moralidad, pero entonces Habermas debe limitarse a afirmar simplemente que “la normatividad y la racionalidad se *solapan* en el campo de la fundamentación de convicciones morales que se ganan en actitud hipotética y que, como se ha mostrado, sólo llevan consigo la débil fuerza de la motivación racional [...]” (Habermas 1999: 76-77).

4) Afirmar que los dilemas morales concretos *deban* decidirse por discursos reales en los cuales participen directamente los afectados es “no sólo infundado sino también absurdo” (Tugendhat 1993: 163). Primero porque los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, y debemos estar interesados en una clarificación imparcial. Segundo, porque cuando el problema es comunicar o no a otros una información delicada, el discurso real como procedimiento de deliberación se hace imposible pues la inclusión del otro en la reflexión moral ya decide el dilema a favor de una de las alternativas³⁸. En casos donde el beneficio de la mayoría de los afectados podría pasar a llevar derechos fundamentales de la minoría, la inmoralidad de un resultado “democrático” es algo que puede “conocer” un espectador externo en solitario o un afectado pidiendo consejo a terceros no involucrados” (Tugendhat 1993: 164)

a la clase de razones admisibles en la argumentación. Luego, nada impide que un consenso instrumental orientado por intereses particulares sea racional.

³⁸ Tugendhat supone que este ejemplo habla por sí sólo, pero Habermas podría apelar justamente a las intuiciones kantianas contra el derecho a mentir por “filantropía” (o por “razones de Estado”): “La mentira, definida como declaración intencionadamente falsa a otro hombre, no precisa el complemento de que tenga que perjudicar a otro [...] Pues siempre perjudica a otro: si no a otro hombre, no obstante, a la humanidad en general, volviendo inutilizable la fuente del derecho”. Kant (1999: 395). Sin embargo, cabe preguntarse si este tipo de razonamientos corresponde al nivel “posconvencional” de enjuiciamiento moral.

5) Los discursos reales serían necesarios en la medida que constituirían la fuente más apropiada de información fáctica sobre los intereses y convicciones morales de los restantes involucrados. Sin duda es importante poner a prueba las propias convicciones sometiéndolas a discusión, lo mismo que las convicciones teóricas. Los demás pueden llamarme la atención sobre errores y perspectivas no advertidas. Tugendhat observa que el punto de Habermas no puede ser simplemente que los discursos reales sean un *método* más seguro para alcanzar juicios morales bien fundados, más seguro que el experimento mental realizado con la imaginación desde la perspectiva subjetiva. Una moral que, en general, supone que sólo está justificado lo que todos pueden aceptar racionalmente, *supone* al mismo tiempo que nadie quiere que le impidan decidir lo que es bueno para sí: los modernos queremos autonomía. De ahí que, por *universalización*, una moral moderna sea una praxis moral que *prohíbe* la 'inhabilitación moral', vale decir, que alguien prescriba a otros lo que es bueno para ellos (Tugendhat 1981: 137). De ahí que Tugendhat haga una declaración que impacta mucho a Habermas: "Ciertamente queremos que el acuerdo sea racional, que sea un acuerdo fundado sobre argumentos y, de ser posible, sobre argumentos morales. Pero lo definitivo es un acuerdo fáctico: por ello no hay derecho a pasarlo por alto suponiendo que no ha sido racional" (Tugendhat 1981: 138) (Habermas 1983: 94).

De esta prohibición de inhabilitación, y dado que la vigencia de una norma sin duda afecta el bien de cada uno los participantes en la praxis moral, se sigue lo que Tugendhat llama 'principio de autonomía colectiva' o de 'autodeterminación colectiva': la introducción de una norma moral o jurídica sólo está justificada si es fruto de una 'deliberación colectiva' en la que participen todas las personas interesadas. Pero esto no se sigue de la naturaleza intrínsecamente comunicativa del proceso de fundamentación moral, sino de una regla moral que resulta de un proceso de fundamentación que, cognitivamente, puede realizarse monológicamente. Y si este proceso cognitivo tiene supuestos comunicativos o pragmáticos, son de orden volitivo: la voluntad compartida de participar en una praxis de demandas recíprocas justificadas.

6) Habermas entiende la concepción de discurso práctico-moral como si se tratara de un discurso político. En este último, las preferencias son simplemente proferidas, enfrentadas las unas con las otras, y se pulen poco a poco unas con otras. La única diferencia sería que se trata de un conflicto que no puede resolverse por mayoría. Si la justicia se alcanza en semejante procedimiento, se produciría 'casi tras las espaldas a los hablantes', pero no tendría para nada la estructura de un discurso, de una argumentación (Tugendhat 1978: 304). Se puede afirmar que la moral supone una unidad de voluntades, pero no "una igualación de intereses concretos" (Tugendhat 1997: 82). No tengo claro hasta qué punto se trata de una crítica legítima, pues vimos que la regla de argumentación U precisamente busca excluir normas que encarnen intereses particulares. En todo caso, vale la pena aclarar que, cuando una regla de argumentación o un principio moral afirman que se deben tomar en consideración los *intereses* de *todos* los participantes, esto es ininteligible, dice Tugendhat, si la referencia a los intereses es directa. Una argumentación moral en la modernidad pondera formas de acción colectivas desde la perspectiva de sus efectos sobre los intereses individuales, pero indirectamente, es decir, desde la perspectiva de lo que conviene al interés de todos por igual. La argumentación moral entre individuos supone que están directamente discutiendo sobre la justicia de las formas de acción colectivas.

7) Con la tesis del ‘desempeño discursivo’ de las demandas morales Habermas no está sino respondiendo aquí a una cuestión genuinamente compleja sobre la fenomenología de las prácticas de fundamentación moral. Tugendhat lo pone del siguiente modo: “Habermas se atiene aquí a la intuición según la cual las normas morales exigen estar fundamentadas, pero la analogía que establece con los enunciados obstaculiza la pregunta por el sentido de la fundamentación en el caso de las normas” (Tugendhat 1997: 19). El punto es que Habermas concibe sólo un sentido posible de justificación o fundamentación, según el cual lo que se justifica son actos de habla: la justificación es siempre justificación de “pretensiones de validez” y lo que se intercambia en el discurso son *razones*. La aporía es que, mientras que no podemos comprender un enunciado si no sabemos sus criterios de verificación, podemos comprender una norma sin saber cómo justificarla. Tugendhat aclara el fenómeno de la fundamentación moral de modo que la tesis de Habermas se hace al menos innecesaria, si no insostenible.

Las normas son indicaciones generales de acción que se pueden formular como “imperativos generales”, es decir, como imperativos que prescriben no una acción particular, sino una forma regular de acción (Tugendhat 1981: 83)³⁹. Comprender una norma es saber qué pasa si no cumplo con ella, el sentido de la necesidad práctica que conllevan es la sanción que les corresponde. De ahí que las normas se diferencien entre sí en virtud de las consecuencias *negativas* que implica su infracción o trasgresión. Tugendhat considera que las normas morales son normas sociales, clase que también comprende a las reglas de juego, a las normas jurídicas y a las costumbres (Tugendhat 1978: 284; 1993: 46). Las consecuencias de la infracción son reacciones sociales negativas. Mientras que las normas del derecho suponen sanciones externas, penas y castigos contemplados en una legislación, las normas morales y las costumbres suponen una sanción “interna” o emocional, una presión social difusa.

Tugendhat entiende esta presión social, específicamente moral, como un sistema de reacciones interpersonales que corresponde a las diferentes perspectivas desde las cuales es posible confrontarse con una infracción: desde la segunda persona, se reacciona con resentimiento ante el infractor, desde la tercera persona se trata de una reacción ‘vicaria’ de indignación, y desde la primera persona se reacciona con culpa o vergüenza. Puesto que su análisis se basa en el trabajo sobre el libre arbitrio de Peter F. Strawson, Tugendhat se refiere a este sistema de actitudes como “tríada de Strawson” (Tugendhat 1992: 202). Tugendhat es naturalista respecto al *origen* de los sentimientos morales: “todos (o casi todos) los seres humanos tienen una disposición para la moral, pero esto significa que poseen la aptitud de aprender una conducta sostenida por los sentimientos y fundamentaciones morales recíprocas” (Tugendhat 1999: 16). Al igual que el lenguaje, se trata de una capacidad transmitida *genéticamente*, lo que no implica que vengan codificados de antemano ciertos contenidos morales específicos, como por ejemplo el altruismo; éstos dependen de las prácticas de fundamentación que aceptemos y desarrollemos (Tugendhat 1999: 41; 2000: 146). Si bien Tugendhat afirma que carecer de conciencia moral es un defecto psicológico o psicobiológico, me parece también que sostiene una especie de constructivismo moral negativo, porque reconoce siempre abierta la posibili-

³⁹ Las reglas lingüísticas o una forma de bailar, por ejemplo, no pueden articularse proposicionalmente, sino sólo *mostrarse* mediante ejemplos de uso correcto e incorrecto.

dad de *destruir* voluntariamente la conciencia moral, aunque se satisfagan las condiciones empíricas que la hacen posible.

La tradición inaugurada por Kant, tradición de la que es tributario Habermas, considera que las normas morales son normas racionales. Pero como las normas son racionales en la medida que su infracción implica no alcanzar un fin cuya condición o medio prescribe, los kantianos acaban afirmando que se trata de normas racionales *categoricas*, que no tienen referencia a un fin ni al bienestar de nadie. Pero es contrario a la fenomenología de la conciencia moral, cara al propio Kant y también a Habermas, afirmar que quien se comporta inmoralmente se comporta irracionalmente (Tugendhat 1993: 43). El punto de Tugendhat es que es posible explicar la moralidad sin caer en el contractualismo y sin suponer un concepto no-instrumental de razón (una razón como “facultad de principios”⁴⁰). Sobre la tríada de Strawson, Habermas sostiene que tales actitudes expresan juicios implícitos y se diferencian de otros sentimientos porque se hallan entrelazados con obligaciones exigibles *racionalmente*, porque de lo contrario serían meras preferencias subjetivas o serían “meramente premios o castigos que una comunidad otorga o impone para favorecer el mantenimiento de un acuerdo normativo” (Habermas 1999: 31). Los sentimientos y actitudes son invaginados así por el discurso práctico en calidad de *razones*, en cuanto el contenido moral de tales actitudes puede articularse en juicios de valor: “constituyen, como señales de alerta, una base experimental intuitiva a partir de la cual controlamos las fundamentaciones” (Habermas 2002: 267). Toda la discusión decanta así hacia la comprensión formal de la semántica de las reacciones morales, y el modo como esta semántica se entrelaza con los efectos de la estructura del lenguaje proposicional: el espacio de razones. Habermas tiene razón en que se trata de una semántica no lingüística, pero su estructura parece no pesar en la determinación del sentido de la fundamentación moral.

Tugendhat observa que la normatividad de las normas en general, su vigencia, no requiere fundamentación. El hecho de que, en uno u otro sentido, podamos tomar posición de sí/no frente a ella, no significa que la norma requiera de justificación. Y, sin embargo, las *normas morales demandan o necesitan justificación*. La explicación que ofrece Tugendhat del sentido de la justificación moral descansa en una comparación con las reglas de un juego. Uno es libre de participar en un juego, y debido a ello, el sistema de reglas que constituye el juego no necesita fundamentación: se trata de una praxis “restringida”. La moral, por otra parte, es una praxis que se refiere a la totalidad de la vida social y que, en cuanto tal, implica que cada quien debe aceptar “una limitación del espacio de libertad”. Mientras que en el caso de juegos, nadie participa en una práctica cuyas reglas los perjudican, “los individuos están sometidos a las costumbres y a las normas

⁴⁰ Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: B 356. La crítica contra el concepto de razón en Kant como quimera filosófica (en Tugendhat 1976: 107). Creo que esta crítica también se extiende al concepto de verdad supuesto en la noción kantiana de “lógica de la verdad”, un concepto a-crítico de verdad en cuanto carece de un contra-concepto de falsedad, que Tugendhat critica también en el concepto de verdad hegeliano como “identidad de lo idéntico y de lo diferente” (Tugendhat 1979: 236), y en el concepto de verdad de Heidegger como des-ocultamiento (Tugendhat 1967). Si la crítica a la fundamentación kantiana de la moralidad denuncia su intento de rehabilitar solapadamente las formas autoritarias de fundamentación, en la medida que pretende una fundamentación *absoluta*, también cabe afirmar que la posición de Tugendhat es que el concepto idealista de racionalidad es el de una racionalidad truncada en su potencial *crítico*. Y es obvio que todas estas críticas alcanzan también a Habermas.

jurídicas de su sistema social, tanto si lo quieren como si no” (Tugendhat 1978: 285ss; 1981: 86; 1997: 18ss). Luego, la justificación moral no fundamenta un enunciado mediante una *razón*, sino que *justifica una forma de acción colectiva* mediante un *motivo*. En los juegos, o más en general, en el caso de las prácticas sociales limitadas, sólo tiene sentido preguntar si la regla está vigente o no, si existen o no; pero no tiene sentido preguntar si son correctas o incorrectas⁴¹. La moral y el derecho (civil y penal) serían, por el contrario, sistemas normativos que *regulan* prácticas que tendrían lugar con o sin su vigencia. La necesidad de fundamentación moral en Tugendhat se retrotrae a la idea de una compensación recíproca por la restricción recíproca de *libertad* que supone la sanción de la norma, pero no puedo ocuparme ahora de todos los problemas que arrastra esta noción (Tugendhat 1976: 107ss.).

Pero el punto de Tugendhat es que la vigencia de una praxis socialmente ilimitada presenta a los individuos dos posibilidades: “experimentar esta compulsión como mera compulsión o concebirla como fundamentada, y en esta medida incorporar la compulsión en el ámbito de su propia libertad” (Tugendhat 1984: 90). Si un sistema de normas sociales es experimentado como una compulsión externa, los individuos simplemente están sometidos al imperio de formas de acción colectivas cuya vigencia depende exclusivamente del poder asimétrico, desarrollando así los comportamientos correspondientes a modo de conducta adaptativa o estratégica. Esta concepción supone que las normas morales sólo están *necesitadas* de fundamentación si están efectivamente vigentes. El sentido de la fundamentación es el convencimiento de que, *si* fuera posible decidir con respecto a determinadas partes o al conjunto del sistema normativo en el que se está inmerso, se los habría elegido con igual libertad con la que se puede elegir entrar en un juego (Tugendhat 1978: 285). Es esencial no confundir este plano con el plano de la ‘motivación’ tal como se lo entiende generalmente a propósito del peso relativo que otorgamos a nuestros compromisos morales en la determinación del querer. Esto último supone que las normas están justificadas.

Intersubjetividad, comunicación y justificación

La fundamentación moral no es, originariamente, una cuestión cognitiva sino volitiva, y la justificación tiene a cada individuo como destinatario (se trata de un justificar-algo-frente-a-alguien). Pero se trata de una fundamentación *para* aceptar, no una norma particular, ni menos una acción particular, sino tomar parte en un sistema normativo moral. Luego, a pesar de que los motivos deben satisfacer la perspectiva de cada uno, Tugendhat observa que, a diferencia de la determinación de la verdad de un enunciado, “no se puede aceptar individualmente una praxis semejante” (Tugendhat 1997: 21). Esto tiene que ver con la estructura de los sentimientos morales, con la “tríada de Strawson”: “[...] en ellos se expresa no solamente que yo, sino que tampoco los otros pueden infringir dicha norma [...]” (Tugendhat 1999: 21). Por ejemplo, sólo puedo estar

⁴¹ (Tugendhat 1997: 54). El caso del lenguaje *parece* una excepción, pues no se trata de una práctica restringida y, sin embargo, no preguntamos si las reglas del lenguaje están justificadas. Pero por un lado, preguntar *es* una actividad lingüística y, por otro, en la medida que cada acto lingüístico tipo contiene sus normas de corrección de modo intrínseco, podría entenderse una toma de posición negativa como el rechazo de una regla. A veces Tugendhat se expresa como si las reglas sociales no criticables son *constitutivas* de prácticas sociales de modo que no podemos identificar las prácticas sino mediante las normas que las definen.

indignado si supongo que otros pueden indignarse también, y que yo mismo sentiría vergüenza si hiciera lo que ahora resiento desde la segunda persona. La estructura del sistema de sanciones internas opera una restricción sobre el tipo de motivos que puedo admitir para participar en la praxis moral: deben ser motivos compartidos por todos los demás posibles participantes de la práctica y, viceversa, la unanimidad de los motivos define a los participantes. Este nivel básico del problema de la fundamentación ha sido designado por Tugendhat como “externo” o “nivel uno”⁴².

Pero esto lleva a exhibir una condición lógica de la fundamentación moral así entendida: sólo son posibles justificaciones a este nivel si, de antemano, la pregunta por la moral en cuanto tal, se formula desde alguna perspectiva que englobe mi conciencia moral y la del resto (Tugendhat 1997: 34). Esta es la clásica cuestión de la primera persona plural: ¿Por qué nosotros hemos de exigir recíprocamente determinadas formas de acción? ¿Por qué hemos de aceptar “las cargas del compromiso”? Estas preguntas expresan implícitamente una toma de posición positiva hacia la pretensión que plantea el sistema “fácticamente” vigente, expresan la *intención* o la voluntad de aceptar el sistema normativo si pudiese elegirlo libremente, si tuviera un *motivo* para aceptarlo. Esta pregunta expresa la *voluntad* de tomar algo como una *razón para* exigir restricciones a los planes de vida y las acciones: “el tener-que reposa en un querer” (Tugendhat 1999: 14). Pero esta voluntad puede faltar. Es posible clausurar la participación en la práctica normativa cuando se separa entre la propia conciencia moral y la del resto preguntando, por ejemplo, en primera persona singular: ¿por qué yo voy a entrar en tal práctica? Si Tugendhat está en lo correcto, esta pregunta haría imposible la justificación moral y con ella la conciencia moral. Desde este punto de vista, una moral de auto-coacción inmediata no alcanza a constituir una conciencia moral. No sé si los pronombres personales aclaran a cabalidad la diferencia entre uno y otro fenómeno, pero al menos podríamos distinguir entre una pregunta “intersubjetiva” por la moralidad y una pregunta “subjetiva”.

Pero una vez que aceptamos la práctica común, se presentan, en un segundo nivel, cuestiones “internas” que se resuelven apelando a los criterios compartidos que fundamentan la praxis (Tugendhat 1981: 98). En el nivel uno se hace patente que la moral descansa sobre un principio de unanimidad y simetría: el sistema normativo está justificado sólo si está *justificado para todos por igual*. Pero esto no significa que, internamente, el sistema sea universal e igualitario. Una práctica normativa igualmente justificada para todos puede contener una repartición desigual del reconocimiento: “es un hecho universalmente válido que en toda comunidad moral exista una determinada distribución de derechos y deberes: la denominación configuración” (Tugendhat 1997: 62). El igualitarismo universal, donde todos tienen los mismos derechos y deberes recíprocos es un caso límite y no se lo puede identificar por un *fiat* conceptual con la moral justificada. Sin embargo, es necesario preguntar cómo es posible una configuración no igualitaria, lo que Tugendhat llama “discriminación secundaria”. Quiero contestar esta cuestión en conjunto con una reflexión sobre la cuestión de la comunicación.

⁴² Me quedo con la nomenclatura de 1997: 18, donde el básico externo es el primero, y el nivel interno es segundo. En 1981: 98 es al revés.

Me gustaría distinguir entre lo intersubjetivo y lo comunicativo, cuestiones que Tugendhat no distingue nítidamente a mi juicio. Se trata de dimensiones que pueden coincidir, pero no necesariamente, especialmente cara al énfasis que pone Habermas en los "discursos reales" como condición de "validez" de una norma moral. Es una cuestión de convenciones, pero quiero identificar comunicación y discurso real. Además, ¿por qué no describir como 'comunicativas' también las negociaciones mediante las cuales se deciden normas en la moral contractualista y en las cuales falta cualquier consideración desde la perspectiva intersubjetiva propia de la moralidad? La pregunta es entonces, respecto de los niveles uno y dos, hasta qué punto la fundamentación es esencialmente comunicativa, y en qué medida el acuerdo es un criterio de justificación de las prácticas colectivas. Esto otorgará pistas sobre la discriminación secundaria.

Es claro que, en la medida que la norma social se funda en una exigencia recíproca, pareciera ser algo esencialmente comunicativo, pues ella supone *remitentes* y *destinatarios* de la exigencia. Si bien la sola confrontación, en el nivel uno, con la praxis moral es comunicativa en este sentido, sólo deviene intersubjetiva si el sujeto corresponde preguntando intersubjetivamente. Pero tal como Habermas piensa que no tiene sentido fundar una supernorma ('debes hacer tu deber'), ya no se puede justificar *comunicativamente* la intersubjetividad. Destinatarios deben entenderse como potenciales remitentes y viceversa. La diferenciación de roles es contingente si la moral ha de ser una estructura 'robusta'. El primer nivel representa justamente un "vínculo externo" con el sistema moral como totalidad. Tugendhat también ha sostenido que la justificación mediante una 'verdad superior' o una 'propiedad esencial' concerniente a la auto-comprensión (ser hijo de Dios; o ser parte de un organismo social), "no es comunicativa en ningún sentido relevante, sino que, puesto que recurre a un presupuesto, es ostensiblemente relativa" (Tugendhat 1981: 141).

Tomemos esta contraposición comunicativo/relativo. Una fundamentación no comunicativa en el nivel uno, consiste en mostrar que tenemos motivos para participar en el juego de demandas recíprocas si nos concebimos a nosotros mismos de determinada manera; si nos concebimos de otro modo, entonces no tenemos ningún motivo para aceptar la praxis moral. Estas formas de justificación que Tugendhat llama globalmente "tradicional", en cuanto suponen creencias no empíricas o no criticables, no pueden justificarse ni refutarse a su vez, de modo que no es posible una decisión racional entre ellas y el resultado es el relativismo. Para decirlo con Habermas, no se plantean preguntas acerca del lenguaje de fundamentación. El carácter no-comunicativo que señala Tugendhat tendría que ver con su limitación frente a quienes no comparten los dogmas correspondientes. El "verdadero motivo", por así decirlo, queda *fuera* del alcance de la fundamentación moral. Pero a mí me parece, contra Tugendhat, que precisamente esto hace necesario articular un *discurso* de fundamentación en el nivel uno, uno que vincule para los feligreses las creencias compartidas y la coacción moral. De hecho, el propio Tugendhat afirma, contra lo que pensó alguna vez (Tugendhat 1981: 141), que el uso de predicados de fundamentación ("ordenado por Dios", "bueno para la comunidad") parece necesario tan sólo en las morales tradicionales (Tugendhat 1997: 55). Por último, una fundamentación tradicional supone intrínsecamente la posibilidad de fundamentar cualquier desigualdad a nivel de la configuración interna al sistema moral: "de la creencia

se sigue que es válida aquella configuración de derechos que ha establecido la autoridad a la cual remite la creencia” (Tugendhat 1997: 75).

La alternativa a una fundamentación tradicional es una que apele a las necesidades e intereses empíricos y habituales de los posibles participantes de la comunidad moral. Esta perspectiva tiene efectos inmediatos sobre el segundo nivel: “[...] está excluida la posibilidad de que el punto de partida de cualquiera de los interesados consista en una posición privilegiada de poder *fundada en las normas*” (Tugendhat 1981: 143). Es tautológico: nadie que se orienta por sus intereses va a participar en una praxis moral que es internamente desigual *porque* así lo dictamina una autoridad. Pero respecto del primer nivel, aparece aquí el gran mérito de esta aproximación para el problema de la moral moderna. Poner el problema en la estructura de la pregunta subjetiva desplaza la cuestión del egoísmo, en cuanto que la apelación a los intereses empíricos habituales de los seres humanos como motivo para aceptar la moralidad no conduce, por sí misma, al contractualismo; debe estar mediada por el cierre a la dimensión intersubjetiva que se expresa en la pregunta “subjetiva”: “Para el contractualista no es razonable hablar *tout court* de una fundamentación de normas; en un sistema contractualista, cada uno se pregunta si una determinada manera de obrar, supuesto que los otros obran también así, está fundamentada *para él*, esto es, si es *buena para él*” (Tugendhat 1997: 47; 1997: 130). Desde la perspectiva intersubjetiva, la apelación a los intereses empíricos y revisables de los individuos, da origen a lo que Tugendhat llama “instrumentalismo moral”. La justificación moral sobre la base instrumental se expresa afirmando que una norma moral sólo está justificada cuando está justificada “frente a cualquiera”. Este análisis aclara la posibilidad de decidir racionalmente la participación recíproca en una comunidad moral, pues la alternativa es la renuncia cabal a las normas socialmente sancionadas internamente que se expresan en el contractualismo (Tugendhat 1981: 142-143).

Luego, las razones por las cuales admitimos una moral se fundan en las propiedades del sistema moral mismo, “en la relación en la que el individuo llega a estar gracias a este sistema de exigencias recíprocas” (Tugendhat 1997: 46). Tugendhat expresa el último paso de su fundamentación en términos de una comparación con el contractualismo: “si comparamos una moral con sanciones internas que implica confianza recíproca, con la moral contractualista tal como la expuse hace un momento, las ventajas saltan a la vista. Desde luego queremos ser morales no sólo en razón de sanciones externas sino en virtud de la confianza” (Tugendhat 1997: 34)⁴³. Un comentario sobre ese ‘saltan a la vista’ [*auf Hand liegen*] —o más bien, sobre sus consecuencias normativas—. Si bien Tugendhat evita fundamentaciones absolutas como la peste, tiene que considerar *decisivo* este ‘argumento de la confianza’ emanado de la comparación entre instrumentalismo moral y contractualismo: no puede ser que las ventajas de la moral me salten a la vista y que no me auto-comprenda como parte de la comunidad moral. ¿Qué más podría faltar? El naturalismo instrumental de Tu-

⁴³ Una frase para el bronce a este respecto: “El contractualismo es un contraproyecto; en cambio, la realidad histórica consiste en la persistencia de los factores constitutivos de una moral, aunque sin un apoyo fundamentador de verdades supremas” (Tugendhat 1989: 210).

gndhat rima así inesperadamente con el platonismo naturalizado de McDowell⁴⁴. En las últimas versiones de esta estrategia, Tugendhat apela al ‘pensamiento de la simetría’: “[...] una persona pueda estar motivada también, independiente del sistema de sanciones y premios, a actuar moralmente, porque ella no quiere comprender su acción como no-simétrica, como sacando partido a unas ventajas de poder unilaterales, y hace sentido decir: un hombre querría no comprenderse así” (Tugendhat 1999: 134).

¿Es esta justificación instrumental esencialmente comunicativa? En 1981, Tugendhat considera que sí: “Los individuos apelan mutuamente unos a otros, que va en su interés recíproco aunarse en una praxis normativamente sancionada, que sólo deben admitir aquella cuya validez sea igualmente buena para todos. [...] A y B pueden acordar normas simétricas a expensas de C. Si no recurren a la violencia, se plantea la misma cuestión en la perspectiva de C, y resulta así un proceso de fundamentación comunicativo potencialmente universal en el que no se trata de fundamentar enunciados, sino en el cual cada uno alega ante cualquier otra persona que ésta, como él mismo, *tiene motivo* para someterse a una norma si él mismo se somete a ella” (Tugendhat 1981: 143). Debo decir que este argumento no me parece evidente, aparte de que Tugendhat no indica en el contexto cuál es “la misma cuestión”. Es más, sostengo que toda justificación de asimetrías esta vinculada con actos comunicativos, mientras que la justificación instrumental de la moral igualitaria y universal, como ‘línea de base del valor’, si bien supone la comunicación que implican las demandas recíprocas, no es en sí misma un acto comunicativo: es puramente negativa. Expongo mis razones:

1) La necesidad de los instrumentalistas morales A y B, suponiendo que no recurran a la violencia, de ofrecer *explícitamente* un motivo a C supone que C no está ya motivado por sus intereses habituales. ¿Y por qué no habría de estarlo? O porque condiciona la exigencia moral a una autoridad superior o porque se trata de un autista moral (eventualmente, alguien que pregunta incorrectamente). En este último caso, no se trata de fundamentación sino, antes bien, de terapia. Respecto del primer caso, Tugendhat postula que el instrumentalismo moral

⁴⁴ Algo así como su versión en el mundo bizarro. “Lo ético es un dominio de requerimientos racionales, que están ahí en cualquier caso, seamos o no sensibles [*responsive*] a ellos. Somos alertados a estas demandas al adquirir las capacidades conceptuales apropiadas. Cuando una educación decente (!?) nos inicia en las formas relevantes de pensar, nuestros ojos se abren a este tramo del espacio de razones. Nuestra *Bildung* actualiza algunas potencialidades innatas; no tenemos que suponer que introduce algún ingrediente no animal en nuestra constitución. Y aunque la estructura del espacio de razones no pueda reconstruirse a partir de hechos sobre nuestra implicación en el “reino de la ley”, puede ser el marco en el cual el significado se hace visible porque nuestros ojos puede abrirse a él por medio de la *Bildung*, que es un elemento normal de desarrollo hacia la madurez del tipo de animales que somos. [...] La posición es un naturalismo de segunda naturaleza y sugiero que podemos considerarla igualmente como un platonismo naturalizado. La idea es que los dictados de la razón están ahí en cualquier caso, tanto si los ojos de uno están abiertos como si no; lo primero es lo que ocurre en una educación apropiada” (McDowell 1994: 82-91). El punto de la ‘formación apropiada’ sería una divergencia inmediata, pero sólo hasta cierto punto: “Imaginemos un grupo humano que debido a circunstancias externas se encuentra en una situación que le impide establecer las relaciones morales interpersonales más simples. [...] Sin embargo, se puede retroceder un paso más e imaginar a un niño en un estado de naturaleza donde pregunta: ¿cuáles maneras de obrar en general querría, y asimismo querrían también los demás, si hubiera algún mecanismo que todos observáramos recíprocamente? [...] un mecanismo tal apenas podría ponerse en marcha sin un mínimo de sanción” (Tugendhat 1997: 129).

es “la única dirección que queda cuando se ha admitido la improcedencia de todo lo heredado y todo lo superior en la fundamentación moral” (Tugendhat 1997: 32). Este proceso de crítica radical de los fundamentos condicionales o tradicionales de la moral (el ‘atravesarlos interrogativamente’ o *hinterfragen* (Tugendhat 1978: 286)) no tendría por qué realizarse necesariamente de modo comunicativo. Sin embargo, la fundamentación instrumental tampoco demandaría una moral autoritaria, una ‘eticidad’, como trasfondo necesario. De hecho, es la más plausible *en sí misma* (Tugendhat 1997: 43). Me parece que esto apunta a la idea de una ‘justificación negativa’ de la moral: “¿Cómo podemos fundamentar que las normas morales valen universalmente y que la justicia ha de ser entendida igualitaria, que todas las personas valen igual? [...] cuando las normas morales se relacionan con la posibilidad de comunidad en general, la igualdad y la universalidad se dan por sí mismas. No es la ilimitación sino la limitación la que necesita una fundamentación adicional” (Tugendhat 1989: 214). Asumo que esta fundamentación adicional implica necesariamente un acto de comunicación. En 1997 (texto escrito en Santiago de Chile), Tugendhat lo dice explícitamente: “En este punto es preciso plantear la cuestión instrumental desde la perspectiva del individuo, pues antes de entrar en la comunidad debe ser cierto para él —y este antes es conceptual no temporal— que es mejor para él; mas si responde a ella afirmativamente, tiene que atenerse a la reglas del sistema” (Tugendhat 1997: 48). Si, como Frege, ampliamos el concepto de verdad a *preguntas que tienen respuestas afirmativas*, podemos reintegrar la cuestión de la verdad al problema de la fundamentación moral: pero se trata de plantear *preguntas verdaderas*.

2) El argumento que propone Tugendhat muestra antes que nada el problema de lo que él mismo llama ‘particularismo’ moral. Es justamente el problema fundamental del instrumentalismo pues consiste en la malversación colectiva (por decirlo de algún modo) de la capacidad antropológica de generar sistemas morales, con el objetivo de afirmar una identidad grupal (Tugendhat remite directamente a la *comunidad-nosotros* de Carl Schmitt). Tugendhat se resiste a refutar el particularismo a golpes de definición (“no sería una genuina fundamentación pues establece restricciones arbitrarias, ergo no es un sistema moral”) sino que le ofrece razones pragmáticas. En todo caso, lo define como “una conciencia normativamente común que se confirma recíprocamente, y entonces puede ser ya dicha confirmación mutua aquello que se entiende por fundamentación” (Tugendhat 1997: 87-88). Pero precisamente esta definición exige que esta comunidad se constituya directamente, en el primer nivel de justificación, mediante acciones o rituales comunicativos.

3) Me parece que en esta tesis de Tugendhat se confunde el primer nivel y el segundo nivel de la justificación instrumental, pero esta confusión es un efecto posible de la propia moral instrumental. En el segundo nivel de una moral instrumental, sostiene Tugendhat, “los individuos pueden y tienen que ponerse de acuerdo entre sí —o bien discutir— respecto de la cuestión del equilibrio del sistema” (Tugendhat 1997: 60). Una configuración igualitaria se sigue de una moral instrumental de modo inmediato a menos que haya buenas razones para modificar la configuración, mostrando que tal desigualdad normativa es igualmente buena para cualquiera. El peso de la prueba siempre recae en la desigualdad. Así se justifican, por ejemplo, cuestiones de discriminación positiva o de una distribución desigual en virtud de necesidades especiales.

Sostengo que la discriminación en el segundo nivel de fundamentación, para el caso de una moral instrumental, depende necesariamente de la comunicación de los participantes. Una razón es la falibilidad del concepto "intereses empíricos o habituales". El propio Tugendhat así lo reconoce: "Se puede criticar que aquí también se supone cierta idea de la naturaleza humana, pero esta ya no tiene el carácter de una verdad superior; esta moral se limita a aquellos aspectos de la auto-comprensión humana admitidos por todos, y esto es decisivo si se quieren fundar exigencias que han de ser planteadas a todos. Porque puede ser fundado a su vez en el proceso comunicativo expuesto, en el que la fundamentación no remite a una verdad supraempírica, sino a proposiciones empíricas que atañen a los intereses de A, B, C, etc. Esta concepción moral no se funda en la esencia misma del ser humano, sino sólo en suposiciones empíricas relativas a intereses mínimos fundamentales de las personas con respecto a sus relaciones recíprocas (por ejemplo, su interés en la institución de la promesa) suposiciones que presuponen su aceptación en un proceso de fundamentación intersubjetivo universal, y que, por tanto, son susceptibles de revisión empírica" (Tugendhat 1981: 144). Pero una argumentación en torno a los intereses empíricos humanos habituales sólo podría ser una razón para alguien que, en el primer nivel, ya haya admitido la praxis moral en virtud de su conveniencia. Al menos que lo haya admitido como única justificación posible.

Tugendhat podría objetar aquí que, si expresamos en el nivel dos, que una distribución o una norma está o no justificada, estoy diciendo algo sobre la norma social misma y no se estaría "comunicando": "ya no se trata de fundamentos en el sentido de motivos, sino de fundamento de enunciados" (Tugendhat 1997: 50). Los argumentos no son esencialmente comunicativos. 'los puede desarrollar igualmente bien una sola persona', pues realizarse 'monológicamente'. Advierte además que es en este segundo nivel donde se generan efectos lingüísticos que pueden llevar a confusión sobre la naturaleza de la justificación moral: el intercambio de razones en torno a la conveniencia de cierta forma de acción puede tomar la forma de una argumentación sobre si la norma tiene cierta propiedad decisiva, lo que puede expresarse a su vez mediante un "predicado de fundamentación" (Tugendhat 1981: 95). Pero aquí justamente entra su propio principio de no inhabilitación, de modo que los aspectos cognitivos y volitivos se conjugan en el segundo nivel de la moral instrumental. En la medida que el equilibrio del sistema normativo, su configuración, queda a cargo de la interacción comunicativa e intersubjetiva de los miembros de la comunidad moral, los cuales sólo pueden intervenir asumiendo la perspectiva de la imparcialidad, resulta una imagen de la moral universal e igualitaria intuitivamente parecida a lo que propone Habermas. La diferencia estriba en el rol de ese trasfondo de anomía inminente que tensa las exigencias recíprocas, asegurando la simetría interna de las normas. Ese trasfondo funda la conversación moral en las afueras de la conversación moral.

Conclusiones

Tugendhat acorrala desde el punto de vista argumentativo el programa de la ética del discurso en la versión de Habermas. Primero propone el dilema: circularidad o esterilidad. Los intentos por salir de este embrollo llevan a Habermas a presuponer el fenómeno de la fundamentación moral sin aclararlo y simple-

mente sobreimprimirle su concepción de acción comunicativa y su concepción pragmática de la verdad, que hasta cierto punto ya lo contienen. El resultado es una funcionalización de la moralidad. La inteligibilidad de esta estrategia se remonta a una genealogía materialista de la normatividad lingüística. Tugendhat, por su parte, propone una elucidación de este fenómeno tal: 1) que autonomiza el sentido de la fundamentación moral respecto del 'desarrollo de las fuerzas epistémicas'; 2) desemboca en una fundamentación instrumental de la modernidad como única salida plausible. Sin embargo, las afirmaciones de Tugendhat sobre el carácter comunicativo de la fundamentación moral moderna son controvertibles.

Referencias bibliográficas

Dummett Michael (1978), "Realismo", *La Verdad y Otros Enigmas*. FCE: México D. F., 1990.

Habermas Jürgen (1968), *Conocimiento e Interés*. Taurus: Madrid, 1982.

(1972), "Teorías de la Verdad", en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y Estudios Previos*, pp. 113-158. Cátedra, Madrid, 1989.

(1976), "¿Qué significa pragmática universal?", en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y Estudios Previos*, pp. 299-368. Cátedra, Madrid, 1989.

(1981a), *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Taurus: Madrid, 1984

(1981b), *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la Razón Funcionalista*. Taurus: Madrid, 1987.

(1983), "Ética del Discurso. Notas para un Programa de Fundamentación", *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, pp. 57-134. Península: Barcelona, 1996.

(1984), "Entrevista con la 'New Left Review'", *Ensayos Políticos*. Península: Barcelona, 1994.

(1990), *Pensamiento Postmetafísico*. Taurus: Madrid, 1990.

(1991), *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Trotta: Madrid, 2000.

(1999), *La Inclusión del Otro*. Paidós: Barcelona, 1999.

(2002), *Verdad y Justificación*. Trotta: Madrid, 2002.

López Alvaro (1998). *Conciencia y Juicio en Kant*. Álvaro López: Río Piedras, 1998.

McDowell John (1984), *Mind and World*. Harvard UP: Cambridge, 2003.

Searl John (1969). *Actos de Habla*. Cátedra: Madrid, 1995.

Tugendhat Ernst (1967), *Die Wahrheitbegriffe bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter: Berlín, 1970.

(1976). *Vorlesungen zur Einführung in der Sprachanalytische Philosophie*. Suhrhamp: Frankfurt am Mein, 1976.

(1979). *Autoconciencia y Autodeterminación*. FCE: México D. F., 1993.

(1978). "Sprache und Ethik", *Philosophische Aufsätze*, pp. 275-314. Suhrhamp Verlag: Frankfurt am Mein, 1992.

- (1981), "Tres Lecciones sobre Ética", *Problemas de Ética*, pp. 66-146. Crítica: Madrid, 1984.
- (1985), "La Acción Comunicativa según Habermas", *Ser Verdad Acción. Ensayos Filosóficos*, pp. 257-265. Gedisa: Barcelona, 1998.
- (1993), *Lecciones de Ética*. Gedisa: Barcelona, 1997.
- (1989), "Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral". *Ser Verdad Acción. Ensayos Filosóficos*, pp. 199-217. Gedisa: Barcelona, 1998.
- (1997), *Diálogo en Leticia*. Gedisa: Barcelona, 1999.
- (1999), "¿Cómo debemos entender la Moral?", *Problemas*. Gedisa: Barcelona 2002.
- (2000), *Problemas*. Gedisa: Barcelona, 2002.

Wingert Lutz (1997), "La Idea de una Fundamentación Comunicativa de la Moral desde el punto de vista Pragmático", *La Filosofía Moral y Política de Jürgen Habermas* (J. A. Gimbernat, ed.). Biblioteca nueva: Madrid, 1997.

Wittgenstein Ludwig (1953), *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, 1958.