

Notas sobre la ética de Husserl a Habermas*

Notes on the ethics of husserl to habermas.

Recibido: 11 noviembre de 2011 - Revisado: 10 de diciembre de 2011 - Aceptado: 09 de enero de 2012

Pedro Gerardo Acosta Child**

Resumen

A lo largo del presente trabajo se pondrá de manifiesto el sentido de la ética fenomenológica de Edmund Husserl como renovación del hombre y la cultura, los límites de esta y la posibilidad de ser complementada con la ética del discurso de Jürgen Habermas. Se resaltarán el abordaje que estos dos autores hacen con su reflexión crítica a la sociedad contemporánea y pondrá de relieve el sentido con el que ellos entienden la crisis de la cultura, no como algo circunstancial, contingente y pasajero, sino como algo esencial a la cultura misma. Con esto a la vista, procederemos a señalar cómo pasar de una ética centrada en la conciencia a una ética fundamentada en la acción comunicativa sobre el fondo del mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En esta perspectiva, la ética no puede aparecer dependiendo por más tiempo de una justificación trascendental y apologetica de la filosofía como ciencia, de una reflexión que busca en dicha racionalidad un poco de autonomía y de libertad para la persona y para la comunidad como si se tratara de una ciencia universal y esencial de la razón centrada en el hombre. Esto conduce a pensar la ética en términos comunicativos, es decir, de poner a consideración de todos los afectados nuestros principios y valores en una comunidad de habla en la que se busca, no el saber y la verdad de las cosas, sino nuestra comprensión, rectitud normativa y entendimiento, referido a nuestras formas particulares de vida, a nuestros mundos especiales constituidos por los diversos actos de habla.

Palabras clave

Fenomenología, acción comunicativa, intención, ética, responsabilidad, sentimientos morales.

Abstract

Throughout this paper we will show the direction of Edmund Husserl's phenomenological ethics as a renewal of man and culture, its limits and the ability to be complemented with the discourse ethics by Jürgen Habermas. We will highlight the approach that these authors have with their critical reflection on contemporary society and highlight the sense in that they understand the crisis of culture, not as something temporary and contingent, but as essential to culture itself. Thus, we will proceed to point out how to pass from an ethics-centered consciousness, to ethical standards based on communicative action on the merits of the world of life intersubjectively shared. In this perspective ethics may not appear depending on it for longer apologetic and transcendental philosophy justification as a science, a reflection of that rationality seeking some autonomy and freedom for the individual and the community as if it were of a universal science and essential to man-centered reason. This leads us to think in terms of communicative ethics, that is, to put consideration of all affected our principles and values in a speech community in which it seeks not knowledge and truth of things, but our understanding, normative rightness and understanding, based on our particular forms of life, our special worlds made of the various speech acts.

Keywords

Phenomenology, communicative action, intent, ethics, responsibility, moral sentiments.

* Artículo resultado de investigación. Grupo Logos. Escuela de Filosofía de la Universidad Sergio Arboleda

** Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia con magister en Ética y Fenomenológica, de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente se desempeña como profesor investigador del grupo Logos para la Universidad Sergio Arboleda. Correo electrónico: epoche2006@hotmail.com

1. La ética en Husserl como renovación del hombre y de la cultura

En los escritos de madurez de Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura* (2002) y *La crisis de las ciencias europeas*, (1991), la ética aparece como el fruto del esfuerzo reflexivo del autor por comprender la crisis en la que se encuentra Europa en medio de las dos guerras mundiales. Pero en esta mirada puesta en el presente se puede adivinar que la idea de “renovación” propuesta por Husserl se encuentra vinculada a un ideal ético trazado por la filosofía desde sus orígenes en Grecia. Una idea que se comporta como el telos cultural en el devenir de la historia de los pueblos occidentales y que con la aparición de las ciencias modernas en el marco de la cientifización y la tecnificación de todas las esferas del mundo de la vida se ha atrofiado.

El punto de partida para esta actitud filosófica viene de una temática de El mundo de la vida y su función fundamental en el sentido de explicitar la vida misma de la conciencia. Dicho de otra manera, lo que la filosofía de Husserl nos propone es comprender el sentido del hombre y de la cultura que han caído en el olvido y en el sinsentido en un presente miserable, carente de todo valor por la vida y por la humanidad, en la perspectiva de desarrollar una filosofía fenomenológica y práctica como renovación. Su método parte de la reflexión como actividad fundamental del filósofo hacia la clarificación de la vida intencional, su responsabilidad y la posibilidad de transformar dentro de la comunidad la praxis en la que dicha intencionalidad teleológica se desenvuelve.

En su diagnóstico crítico a la modernidad, Husserl destaca la situación de pobreza espiritual referida a la Crisis de la cultura europea con motivo de la positivización de las ciencias y de la vida cotidiana en general. Una objetivación y positivización que se manifiesta en el estancamiento y atrofiamiento del telos universal con el que se desarrolla la cultura desde sus orí-

genes en Grecia. Este empobrecimiento de dicho sentido tiene por efecto la negación de toda cultura filosófica auténtica, lo que lleva según el autor, como es de esperar, a la barbarie, la negación y la aniquilación de la cultura misma. “Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no solo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad” (Hoyos, 2002, p. 8).

Por ello, en un intento por arrojar claridad a esta crisis, Husserl comienza por reflexionar sobre el papel y el valor asignado a las ciencias en la modernidad, pues las ciencias experimentales parecen haber encontrado la senda segura del conocimiento, como decía Kant en su segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1997). Pero aún hay más, las ciencias experimentales, afirma Husserl, han ganado la admiración del mundo entero y, a mediados del siglo XIX, también la visión entera de la realidad, “la cosmovisión” del mundo para esta cultura. Sin embargo, lo que parece inconcebible es que ellas, que han vislumbrado la verdadera realidad del hombre y del cosmos y han hecho posible la prosperidad con su agresiva aplicación técnica al mundo de la vida, se olviden en sus temáticas de las cuestiones realmente decisivas para la humanidad, cuestiones que tienen que ver con el valor y la estimación de los problemas generados por las desigualdades sociales y económicas y que hacen superfluas la equidad, la justicia, la libertad y el sentido de la persona en esta misma cultura (Husserl, 1991, p. 6).

Esto explica por qué encontramos una fenomenología preocupada por desarrollar un examen crítico al devenir de la historia con el propósito de arrojar claridad al sentido del mundo moderno. Lo que la fenomenología se propone es aclarar las causas que conducen al fracaso cultural de Occidente a pesar de su gran desarrollo y prosperidad hechos posible por las ciencias fácticas. Lo que se propone con dicha reflexión retrospectiva es comprender por qué la filosofía fracasa. Si la filosofía se comprende como la visión reflexiva de una cultura racional, de una hu-

manidad que despierta de su aletargamiento, que sale de la oscuridad de su condición de menor de edad, por qué no logra su misión para dirigir a la humanidad de manera libre hacia una forma de ser ética y digna de sí misma. Por qué la humanidad occidental, a pesar de su visión ilustrada, no concretó una posibilidad real de orientar la vida personal y colectiva con base en normas generales venidas de dicha reflexión. Normas que pertenecen –según la fenomenología– a la esencia apriórica de la condición humana racional y a la necesidad de dar dirección de manera evidente a la vida bajo dichas posibilidades esenciales de una manera libre y autónoma. Todo ello ha fracasado, como lo pone de manifiesto la primera guerra mundial.

La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros “más finos” de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado (Husserl, 2002, p. 1).

De cara a este panorama, la fenomenología de Husserl se remonta como clarificación de las grandes disputas filosóficas a lo largo de los siglos, como lo revelan sus ideas expuestas en las conferencias de Viena de mayo de 1935 (Husserl, 1992, p. 75) y de Praga el 14 y 15 de noviembre de 1935 (Husserl, 1993) y que constituirían, como señala Javier San Martín, el núcleo de la última obra de Husserl (San Martín, 1987, p. 29). De modo general, se puede decir que en estos escritos se muestra un interés por los diferentes movimientos filosóficos, tanto modernos como antiguos, por señalar el fracaso de la filosofía en la historia. Pero de forma particular, la reflexión orientada hacia las crecientes disputas en el seno de la filosofía moderna se propone aclarar que la teleología inherente a Occidente como cultura de ideas se desvió fatalmente hacia el objetivismo positivista en todas sus manifestaciones. De otro lado, las

ciencias del espíritu, la filosofía y las ciencias sociales no logran desarrollar una explicación satisfactoria sobre el papel de la subjetividad en la constitución del sentido del mundo, y menos aún de la orientación práctica de esta a la realidad, tanto científica como extracientífica. Todo ello en desmedro de un ideal ético opacado por un protagonismo de las ciencias de la naturaleza, su método y su capacidad de transformación técnica de la vida.

En esta misma perspectiva, el diagnóstico de la cultura europea desarrollado por Husserl lo lleva a evaluar la situación cultural del primer cuarto del siglo XX como “crisis”, una situación en la cual se carece de respuestas con respecto a la existencia mundano-vital. La vida cultural europea se ha convertido en una vida desgarrada, desamparada, intolerante y escéptica, en medio de un contexto de cruda barbarie, de guerra. En la Conferencia de Viena, Husserl (1992) señala esta situación de miseria espiritual como el resultado de una “sociedad enferma”, el colapso final del olvido del hombre y de la filosofía.

Desde esta concepción, Husserl se muestra interesado por explicitar el sentido de la “renovación” como responsabilidad cultural referida tanto a la vida teleológica de cada persona como al devenir general de las comunidades y de la sociedad occidental en general.

Lo mismo vale también a propósito de los problemas de la renovación, que tanto nos interesan. Caracterizado con mayor precisión, nos falta la ciencia que en relación con la idea de hombre (y por tanto, con el par de ideas inseparables a priori “hombre individual-comunidad”) hubiese acometido lo que matemática pura de la naturaleza acometió en relación con la idea de la naturaleza y en sus capítulos fundamentales ha conseguido realizar ya (Husserl, 2002, p. 4).

Un sentido que debe ser responsabilidad de una auténtica filosofía, de una filosofía como ciencia que pueda reorientar la cultura y las

personas en ella desde su capacidad reflexiva y propositiva. La fenomenología se presenta así como una propuesta de renovación social, como el producto más acabado de una actitud y actividad teleológica de crítica de ideas y tareas infinitas que está enraizado en el telos de la filosofía occidental, en donde el examen introspectivo como actividad cultural tuvo su origen entre los griegos. La actividad filosófica significa aquí la posibilidad de explicitar ese sentido teleológico del devenir de las ideas en la historia, con el propósito de convocar una renovación del hombre y de la totalidad de la cultura.

Vista desde esta óptica, la crisis en la que se consume toda esperanza de Occidente significa olvido del hombre y de la filosofía. Esto es lo que la guerra pone de manifiesto, que la prosperidad social y económica producto del desarrollo científico y técnico genera simultáneamente un olvido del hombre y de su Mundo de la vida. Pero el peligro de este olvido del hombre como ser esencialmente reflexivo es que niega la filosofía como proyecto teleológico para esta cultura, reduciendo la cultura misma a mera cultura de hechos, determinada y reducida a pura constatación objetiva de acontecimientos.

Pero la reflexión retrospectiva propuesta por la fenomenología señala una posibilidad de comprensión y de claridad sobre el papel de El mundo de la vida y de la intencionalidad en curso de cada persona que cobra sentido sobre el darse de las cosas mismas para la conciencia en su vivir pleno. Una claridad que se desarrolla como explicitación, tanto de la constitución del sentido de las vivencias en el flujo temporal de las tomas de posición del yo como en medio de la reproducción del mundo sociocultural asumido con responsabilidad. El mundo de la vida, o mundo de la experiencia cotidiana, es entendido por Husserl como un horizonte de posibilidad de constitución de sentido, de cumplimiento y de la validación para toda conciencia en su dejarse vivir humanamente en el contexto de la vida diaria. Un horizonte potencial de clarificación y cumplimiento de lo que se nos da en vivencias de con-

ciencia, que tiene su origen en el campo de las cinestesis de nuestra movilidad corporal y de la percepción inmediata, pero que se extiende hacia el pasado remoto de la conciencia en un sentido cultural y hacia el futuro por venir, previsto por la expectación y la imaginación, generando innumerables estructuras de sentido o estructuras esenciales. Un horizonte cuya tarea fundamental es conferir el sentido evidente y la validez necesaria a todo cuanto se nos da en vivencias de conciencia en la vida cotidiana misma.

El problema radica en que el desarrollo de las ciencias modernas, que se caracteriza por su actitud objetiva, introduce en esta dimensión del mundo de la vida un sistema de fórmulas, números y medidas que empobrecen progresivamente el valor y el sentido relativo de las experiencias cotidianas en las que se desenvuelve nuestra experiencia mundano-vital. Lo anterior conduce a una objetivación y racionalidad en crecimiento que termina por anular la reflexión presentando el mundo como un plexo de hechos calculable y demostrable. Por esta razón, la tarea de la filosofía fenomenológica es la de renovar esta situación con una teoría trascendental, una teoría que debe desplegarse como la verdadera y la más universal de las ciencias en la modernidad haciendo posible una auténtica responsabilidad ética.

Una teoría que se fundamenta en un examen reflexivo de la razón y de la conciencia intencional y que señala cómo la libre variación de las posibilidades de valorar y representar los principios morales es esencialmente un principio de autonomía y de responsabilidad para la persona moral. Esto es lo que hace posible una forma de vida nueva para el individuo y también para la sociedad. Una posibilidad que se desarrolla con la transformación del horizonte ético de la comunidad con base en una renovación del mismo propuesto por la filosofía. En esta perspectiva, la comunidad se hace a sí misma y se desenvuelve por la puesta en práctica de ideales éticos traídos a la realidad por los convencidos por dichos principios.

Vista así, la fenomenología abre esta posibilidad de una vida en permanente responsabilidad intencional, que se despliega en medio del mundo de la vida como posibilidad de determinación y motivación racional axiológica y que por medio de la intelección evidente de principios morales esenciales hace posible una vida verdadera, satisfactoria y digna de sí misma. Es decir, un mundo vivido como radical responsabilidad y autodeterminación racional; un mundo en el que es posible encontrarse y orientarse con evidencias morales que surgen en vivencias y sentimientos referidos al horizonte de lo cotidiano. Aquí las ideas universales, como polos invariables, guían hacia una vida auténtica en permanente autorrenovación en la relación individuo y comunidad.

Dicho de otra manera, el mundo de la vida socialmente compartido hace posible la “persona ética” como aquella que se automotiva y se ejercita al poner en el curso de su acción sus propios valores axiológicos de manera libre, racional y autónoma. Al realizarse de cara a estos ideales de perfección en el entorno de su vida cotidiana se esmera por traer a la realidad valores auténticos para transformar su vida y la de su comunidad. De esta manera, al hacerlos suyos mancomunadamente, se constituye un carácter habitual que le prescribe y le sirve de guía normativa en el curso de su acción. Además, este marco de valores ideales en permanente realización personal y colectiva permite orientar la mirada hacia principios universales evidentes y esto para hacer posible toda perfección ética como necesaria configuración teleológica, para sí mismo y para toda la colectividad. En este marco se resalta el papel de la intuición o la intelección evidente de esencias morales y éticas sobre la base de un mundo de la vida como posibilidad de pensar, motivar y realizar el bien, ya sea de tipo personal o comunitario; un bien ubicado como telos de la comunidad, paralelo a la manera como funcionan las evidencias de las matemáticas y de la lógica.

Ahora bien, el problema con esta propuesta ética fundamentada en la reflexión como

condición para la renovación del hombre y de la cultura, y que busca en la introspección radical al yo el recurso para su fundamentación, es su falta de claridad con respecto a la intersubjetividad. Para el caso concreto de la fenomenología, el otro aparece referido a la conciencia intencional como lo otro constituido en mí y presentado por analogía como idéntico en su estructura intencional a mí. Un otro con el que interactúo desde la conciencia de mi vivir en un mundo de la vida trascendentalmente constituido y solo compartido idealmente con los otros. Por esto la actitud fenomenológica tropieza con dificultades a la hora de fijar los horizontes de validez normativos e intersubjetivos, referidos como telos del bien común.

Lo anterior implica que la actitud de entera libertad y de responsabilidad que caracteriza la renovación fenomenológica recae en una motivación personal que eventualmente se puede transformar en una idea teleológica para una colectividad ideal, una colectividad que se comporta como una persona en grande. Pero esto fracasa, una persona o una colectividad que se configura como un nuevo estilo de vocación, a la manera de un proyecto de vida, y que se somete a la vez a la autocrítica de sus propias metas y caminos remata o bien en un despotismo ilustrado solipsista, o en su defecto comunitario en otra suerte de totalitarismo.

2. La crítica de Habermas a la ética fenomenológica

Frente a este panorama desolador y de cara a las críticas venidas de los filósofos posmodernos, Habermas es consciente de que la filosofía no puede seguir adjudicándose el papel de fundamentadora de la razón que desde los tiempos de Kant y Hegel recorre el horizonte de la reflexión moderna.

Por ello dice:

Hasta La crisis de las ciencias europeas de Husserl, la filosofía ha seguido extrayendo

funciones de orientación de su posición de juez supremo. Si hoy prescinde de su función de juez en lo relativo a la cultura, como lo hizo con respecto a la ciencia, ¿acaso no renuncia a la referencia a la totalidad, sobre la que hubiera podido apoyarse en su condición de “protectora de la racionalidad”? (Habermas, 1998, p. 26).

Para Habermas, la filosofía debe renunciar a su tarea de suprema juez de la racionalidad, pero no de vigilante e intérprete mediador entre las diversas teorías. En la actual disputa entre las teorías empíricas con grandes pretensiones de autonomía y universalidad en las esferas de la ciencia, la moral y el arte, que se encuentran encapsuladas bajo la forma de expertos, Habermas propone para la filosofía una actitud de intérprete y vigilante.

La reflexión filosófica en Habermas se endereza así a restablecer el sentido de las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, buscando un equilibrio en las esferas separadas por la razón científica, moral y estética en manos de expertos, de suerte que permitan poner en movimiento estas esferas con la vida cotidiana misma. De este modo “la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo” (Habermas, 1998, p. 28).

Desde esta perspectiva, la crítica de Habermas a la ciencia moderna no se centra, como en el caso de la fenomenología, en la metodología formal o en la orientación objetiva al mundo por contener un carácter funcional y operativo, que tan pronto como vino a determinar y a dominar la naturaleza objetiva proporcionó también los conceptos y los instrumentos para una dominación sistemática del hombre sobre sí mismo. La crítica de Habermas apunta más a ese protagonismo de la razón cognitiva, que pretende reorientar el positivismo como dominio oculto hacia una comprensión de la subjetividad en orden a una nueva praxis social.

Habermas no comparte la idea huserliana de que la falta de libertad y de autonomía con que se anula al sujeto y su mundo de la

vida dependen de un extravío o de una aberración de la razón como producto del desarrollo de las ciencias modernas. En el desarrollo de la ciencia, su aplicación, ampliación técnica y la expansión de esta racionalidad instrumental sobre las esferas de la vida y del mundo, era inevitable la absorción y negación del mundo social y del individuo, a quien se le niega su contingencia.

Las ideas de autonomía, de libertad, de comunidad y del sentido de la historia están determinadas para Habermas por un horizonte de intereses que pertenece a un uso diferente del de razón cognitiva que orienta la ciencia. Una razón que opera en otra dimensión, por decirlo así, en una dirección normativa que implica entendimiento a partir de usos y actos de habla dentro de un lenguaje intersubjetivo. Así pues, su negación no puede venir de un desvío de la razón por una razón científica que toma una dirección positivista.

La racionalidad de la ciencia positiva y de su aplicación técnica hacen que el hombre dependa cada día más de la expansión de la productividad técnica y del sometimiento a las comodidades de un universo de necesidades falsas (Marcuse, 1969, p. 35), negando su libertad y capacidad crítica, son el producto de una forma específica de intereses que guían el conocimiento y no de una aberración de la razón. Si la ciencia y la técnica que conocemos encierran un proyecto del mundo determinado por los intereses de una razón instrumental, entonces no cabría pensar una emancipación del hombre sin a la vez cambiar el carácter de esta ciencia y de esta técnica moderna (Habermas, 2005, p. 59). Pero la ciencia y la técnica, como explica Habermas, han sido y serán desde siempre el resultado de un interés técnico de la razón, un interés estratégico que ha fomentado un universo, en donde la dominación de la naturaleza ha quedado vinculada con una dominación de la sociedad, determinada y legitimada por la expansión de las fuerzas productivas y el aparato de producción y de destrucción (Habermas, 2005, p. 60).

De otro lado, en el análisis de Habermas destaca que el concepto tradicional de filosofía que maneja Husserl como ciencia universal teleológica está relacionado con un ideal del hombre antiguo, un ideal ético, que las ciencias compartían engañosamente con la filosofía. Por ello nos dice:

La conexión instaurada desde Platón a Husserl, de teoría y cosmos, de mimesis y bios teóricos, se ha perdido. Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa. Aquella asimilación mimética del alma a las aparentemente contempladas proporciones del universo no había hecho más que poner el conocimiento teórico al servicio de una internalización de normas, enajenándolo con ello de su legítima tarea (Habermas, 2005, p. 163).

Habermas nos propone la necesidad de diferenciar estos tipos de intereses que determinan el conocimiento con lo que se puede tener un acceso más integral a la realidad. Un giro que se realiza sobre la estructura del mundo de la vida, pero en reflexión performativa, no trascendental, es decir, orientado a la acción a través de actos de habla y no meramente de intuiciones intelectuales al interior de un sujeto trascendental. El error de Husserl –para Habermas– se encuentra en esa ilusión aparente de la teoría introducida por la filosofía griega. “Si la teoría, en el sentido de la gran tradición, incidió en la vida, es porque fingió haber descubierto en el orden cósmico una conexión ideal del mundo, lo cual quiere decir también el prototipo para la ordenación del mundo humano. Solo en tanto que cosmología fue la teoría capaz de orientar a la par el obrar” (Habermas, 2005, p. 166).

Para Habermas, los griegos vieron en el orden regular e inmutable del cosmos un principio ideal para orientar de manera responsable la acción práctica en el mundo, es decir su moral. De esta manera, la teoría se torna el requisito fundamental para el obrar ético; solo aquel que

accede al reino de las verdades universales y eternas desde una cosmología puede correlativamente orientar su ser y su vida en una praxis verdaderamente virtuosa.

Habermas recurre a la tradición griega para mostrar cómo en ella se da el primer giro de una visión mítica que traza los principios de la acción práctica hacia una visión racional cosmológica que a la vez que restituye una identidad para el sujeto que se contempla en el orden universal del cosmos abstracto, libera su acción de una praxis inestable y causal. “En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios” (Habermas, 2005, p. 167).

El papel de la teoría acredita así un mundo liberado de los poderes míticos en donde el individuo se identifica con la inmutable forma de un ser puro, una ilusión objetivista –como la llama Habermas– que al mismo tiempo que evita la recaída en estadios superados, permite la formación voluntaria de una identidad ideal del yo. Pero este interés de la teoría pura queda reprimido, pues detrás de él se esconde una identidad abstracta fruto de una ilusión objetivista que instaura la legalidad del saber y del hacer. ¿Qué significa esto? Una ilusión –como suele decirnos Habermas– que consiste en asimilar el orden universal del cosmos con una voluntad emancipada de los poderes míticos; una teoría que libera a la conciencia del culto místico, por una relación de identidad abstracta del yo con un orden racional del cosmos.

En esta perspectiva, la ética no puede aparecer dependiendo por más tiempo de una justificación trascendental y apologética de la ciencia y la técnica, en una reflexión que busca en dicha racionalidad centrada en los fines y los medios un resto de autonomía y de libertad para la persona y la comunidad, como si se tratara de una ciencia universal y esencial de la razón centrada en el hombre.

3. La propuesta de una ética comunicativa en Habermas

Para Habermas, hay que entender la ética como una competencia humana de interacción comunicativa que debe ser contrastada, examinada y criticada inter-subjetivamente con independencia de todo examen de la razón instrumental y objetiva. Por ello, se debe poner a la consideración de todos los afectados en una comunidad de habla en la que se busca, no el saber y la verdad de las cosas, sino nuestra comprensión, rectitud normativa y entendimiento referido a nuestras formas particulares de vida, a nuestros mundos especiales constituidos por los diversos actos de habla.

Aquí la ética sería más bien el resultado que se desprende consensualmente de las competencias intersubjetivas de quienes argumentan a favor o en contra de los principios y valores morales. Una ética procedimental en la que la crítica recíproca pone de manera discursiva en el centro de la discusión “los sentimientos morales” en un horizonte de posibles acuerdos mutuos. Además, estos posibles consensos y disensos estarían abiertos a posibilidades ideales de determinación que se justifican desde las mejores razones y argumentos de los participantes directamente involucrados.

Para comprender que el otro es algo más que una pura representación de un yo intencional, como se desprende de la fenomenología de Husserl (1986), o de un ego que mira desde la empatía, en donde la realidad y la validez del otro quedan reducidas a la pura objetivación de la intencionalidad. Para comprender que este otro puesto, ahí en el mundo circundante nuestro, es más que un ente animado y reducido por la ciencia y el mercado a mero mecanismo instrumental, esta individualidad dada ahí delante debe venir de la posibilidad de abrir aquel contexto del mundo de la vida solamente en la medida que se le reconozca su competencia comunicacional.

Esto implica la posibilidad de abrir el mundo de la vida con recursos comunicativos, y no solamente trascendentales, que señalan que la otredad comienza por el reconocimiento de que ese otro interactúa desde horizontes comunicativos en los que se devela la sensibilidad moral. Este es el punto de partida para una teoría de la acción comunicativa, reconocer que la subjetividad del otro se abre desde aquellos horizontes del mundo de la vida en acción social comunicativa, argumentando bajo la base de principios que se originan en sentimientos morales.

En este sentido, la reflexión moral de Kant se le presenta a Habermas como la clave para salir del solipsismo trascendental. En primer lugar, Habermas se propone distinguir, al igual que aquel, tres dimensiones o regiones del mundo con las cuales un individuo interactúa: la primera, una dimensión objetiva, esto es, un horizonte de objetos a los cuales se dirige todo individuo en actitud cognitiva; la segunda, una dimensión social, en donde se entra en contacto con los otros individuos de la cultura: entran en esta dimensión las interacciones sociales, la moral, la convivencia, la economía, la política, etcétera, y la tercera, una dimensión estética o dramática con la cual cada individuo se siente afectado estéticamente por las cosas y tiene competencia para expresarse con veracidad y autenticidad.

En esta triple perspectiva, Habermas avanza sobre una fenomenología de los sentimientos morales al señalar que la ética puede explicitarse y argumentarse tomando como punto de partida la cotidianidad del mundo de la vida en la cual se desarrolla nuestra convivencia social. Nos muestra que los sentimientos se nos dan en vivencias afectivas y en actos valorativos, como lo resalta la fenomenología de Husserl, en donde los correlatos objetivos señalan propiedades axiológicas y prácticas tales como valores, bienes, acciones y fines, pero que dichos actos tienen fundamentalmente una vocación comunicativa a través de la que buscan su expresión, comprensión y validez realizada.

El punto de partida se desplaza del sujeto de la intuición moral, del sujeto que es capaz de la autorrenovación y de la intelección esencial, y que por tanto podemos decir que está bien de moral a la persona capaz de disentir con razones en el marco del mundo de la vida, o como también podemos decir, la persona que acepta que su punto de vista puede ser discutido y puesto en consideración por otros, pues se siente llamada a explicitar sus principios.

El siguiente paso en la formulación de una ética comunicativa lo constituye la explicitación de la sensibilidad moral que se manifiesta en el ámbito de los sentimientos morales como dimensión práctica de la vida humana. Esta sensibilidad moral se desarrolla y se nos da en sentimientos morales fundamentales: sentimientos de gratitud, de tolerancia, de respeto, de simpatía, de antipatía, de benevolencia, etcétera, sentimientos estos que pertenecen al ámbito de nuestra conciencia personal y cultural como una manera natural y habitual de nuestro ser en el mundo.

Se trata de reconocer que la moral se juega en cada una de aquellas vivencias afectivas en la que nos relacionamos con los otros. El ámbito de los sentimientos morales es lugar en donde nos jugamos nuestra relación y reconocimiento con los demás. Por esta razón, podemos afirmar que precisamente la crisis de la convivencia social en la época moderna se debe efectivamente al desconocimiento de esta esfera fundamental de los sentimientos morales que fue y sigue siendo suprimida por estrategias de acción motivadas por el éxito y la precisión del cálculo de las acciones objetivamente formalizadas.

Por tanto, estos sentimientos como revela el análisis de Peter Strawson (1974) pueden ser los de cualquiera; son sentimientos transpersonales. Con esto a la vista Habermas da otro paso y retoma a Kant, quien hace el salto de la moral vulgar a los principios universales (los imperativos categóricos), plantea que en lugar del “querer ser”, con el que Kant puede decir:

“Obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal” (Kant, 1972, p. 173) y pasar de máximas o principios de acción subjetivos a leyes universales o imperativas, se proponga la comunicación como puente. En lugar de pensar “el puedas querer”, esto es, la libertad en sentido positivo como autonomía, propone a todos los afectados el principio a validar comunicativamente. Esto permite, entre otras cosas, evitar el peligro de dejar la determinación moral enteramente a cargo de la razón centrada en el sujeto, motivo por el cual se le puede acusar de favorecer intereses ocultos de la persona o de un grupo dentro de una colectividad.

Por este motivo, Habermas nos muestra que el paso de los sentimientos morales a los principios morales se puede establecer a partir de la comunicación humana. “En este sentido los juicios morales explican cómo pueden zanjarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. En un sentido amplio sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de normas a la luz de principios dignos de reconocerse” (Habermas, 1990, p. 23, Vol. I). Por ello, en el ámbito de las interacciones morales Habermas nos propone el principio D: “Solo pueden pretender validez aquellas normas que pudieran contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1990, p. 24, Vol. I). De esta manera, el imperativo de la comunicación para Habermas se puede interpretar de la siguiente manera: en lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida con pretensión de ley general, como lo expresa el imperativo categórico kantiano, hay que presentarles a todos los demás nuestra máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de poder valer universalmente “El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal” (Sobrevilla, 1987, pp. 104-105).

De esta manera, la moral y la ética en el caso que se exija fundamentarlas o explicitar sus razones, no se pueden explicar y sostener únicamente en la capacidad de disentir o de consentir centradas en un sujeto libre y responsable, sino que es necesario referir esta capacidad al ámbito intersubjetivo de la comunicación, del reconocimiento de otras perspectivas de lo mismo y de la aceptación de que las razones y argumentos de otros pueden ser tan fuertes como los argumentos propios.

Referencias

- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa* (Vols. I y II). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Habermas, J. (1998). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2005). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hoyos, V. G. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia.
- Husserl, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. España: Tecnos.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, pp. 101-139. Editado por Reinold N Smid. *Husserliana*, vol. XIX, Dordrecht / Boston / London.
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. México: Anthropos.
- Kant, I. (1972). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*. Argentina: Porrúa S.A.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (Trad. de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara-Santillana, (13.ª ed.).
- Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- San Martín, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- Sobrevilla, D. (1987). 'El programa de fundamentación de una ética discursiva de Jürgen Habermas'. *Ideas y valores*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.