

## LONERGAN Y HABERMAS: CONTRIBUCIONES A LA COMPRESIÓN DEL ÁMBITO MORAL

WILLIAM REHG, S.J. \*

### RESUMEN

Lonergan y Habermas no sólo coinciden en concederle un sitio notable a la razón en sus filosofías, y en que –cada uno a su manera– desarrolla de manera más radical el giro subjetivo de la epistemología que procede de Kant, sino que sus ideas pueden entrecruzarse de manera muy fértil para brindar una mejor comprensión del dominio de la moral. Mientras el análisis intencional de la operatividad de la conciencia que sostiene Lonergan ayuda a aclarar la ética discursiva de Habermas, esta última le exige a la primera transformarse radicalmente en una ética de segunda persona.

*Palabras clave:* Lonergan, Habermas, comprensión, moral, ética discursiva

---

\* Northwestern University, Illinois, USA. Conferencia presentada en el *Lonergan Colloquium*, Marquette University, Milwaukee, WI, USA; marzo 1 y 2 de 2012, y solicitada al autor: 14.09.12 Traducción de Francisco Sierra Gutiérrez. ACEPTADA: 22.04.13

**LONERGAN AND HABERMAS:  
CONTRIBUTIONS TO  
UNDERSTANDING THE MORAL  
DOMAIN**

WILLIAM REHG, S.J.

**ABSTRACT**

Both Lonergan and Habermas agree not only to grant reason a remarkable place in their philosophies and to develop in more radical and different ways the subjective turn of epistemology that comes from Kant, but their ideas can be cross-fertilized to give us a better understanding of the moral domain. While intentional analysis of the conscious operations argued by Lonergan clarifies Habermas' discourse ethics, the latter requires the first to radically be transformed into a second-personal ethics.

*Key words:* Lonergan, Habermas, understanding, moral domain, discourse ethics

LA FILOSOFÍA SE DESARROLLA a través de un fértil entrecruzamiento de ideas. Los principales actores de este ensayo son un ejemplo de ello. Al igual que el tomismo trascendental de Bernard Lonergan se benefició de su encuentro con Kant y Hegel, asimismo, la teoría crítica de Jürgen Habermas le debe mucho al pragmatismo americano. Es más, ambos pensadores permiten que los desarrollos de las ciencias empíricas y humanas configuren sus argumentos filosóficos. ¿Nos atrevemos a esperar que Lonergan y Habermas tengan algo fructífero que ofrecerse el uno al otro?

Las perspectivas son prometedoras. Tanto Lonergan como Habermas le conceden a la razón un lugar destacado en sus análisis filosóficos. La obra maestra de Lonergan tiene como tema central el acto de comprensión (*Insight*), y la teoría socio-política de Habermas sienta las bases de una “sociedad racional”. Ambos pensadores reconocen una deuda considerable con Kant pero, tras ella, se da una similitud aún más importante: ambos pensadores pretenden efectuar “el giro subjetivo” de la epistemología moderna de una manera más rigurosa que la de Kant. Así que voy a comenzar con una breve descripción de ese proyecto en Lonergan y Habermas (I). La diferencia en la manera como cada uno realiza ese giro abre interesantes posibilidades de un fértil entrecruzamiento. En primera instancia, voy a describir cómo la teoría cognoscitiva de Lonergan puede aclarar de varias maneras la ética de Habermas (II). Luego, me pregunto si la ética de Lonergan se puede acomodar al carácter –radicalmente, de segunda persona– de la ética discursiva (III, IV). Finalmente, sostengo que no sólo puede, sino que debe hacerlo (V).

## I. El giro hacia el sujeto

EL GIRO DE LONERGAN HACIA EL SUJETO HALLA UNA CLARA EXPRESIÓN en su síntesis filosófica, *Insight*, publicada por primera vez en 1957. El objetivo explícito de *Insight* es fomentar la “autoapropiación” personal de las operaciones cognitivas del lector que lo conducen al conocimiento. Al igual que Kant, Lonergan subraya el papel activo del sujeto que conoce, y contrasta este enfoque con las epistemologías “realistas ingenuas” que conciben el conocimiento como un contacto pasivo con objetos reales que existen “ya, afuera, allá, ahora”. Sin embargo, a diferencia de Kant, Lonergan insiste en que podemos conocer el mundo en sí mismo (ver Lonergan, 1972: 35). Pero, *cómo* conocemos la realidad es algo que posee una estructura que involucra a la subjetividad humana. El modo específicamente humano de conocimiento aparece en las estructuras básicas de la indagación, cuyas

etapas de la experiencia, la comprensión y el juicio constituyen los estratos subyacentes del conocimiento. De manera más precisa, el conocimiento humano está constituido por *juicios* cuyo contenido afirma correctamente la invulnerabilidad (a más preguntas) de una determinada *comprensión* de la *experiencia*, es decir, una aprehensión de la inteligibilidad inmanente en la experiencia.

Así, Lonergan puede afirmar que “la objetividad genuina es el fruto de la subjetividad auténtica” (1972: 292). Detrás de esto se halla una distinción entre el significado y “el criterio” de la verdad. El significado de la verdad consiste en declarar “lo que es o lo que no es así”, independientemente del sujeto. Pero, el criterio que gobierna nuestros esfuerzos por llegar a la verdad se encuentra en la autenticidad del sujeto (Lonergan, 1972: 37). Porque el sujeto auténtico es justamente el único que se mantiene fiel al “dinamismo inmanente” de la indagación que lo lleva más allá de sí mismo, es decir, más allá de la fantasía hacia una atención cuidadosa a la experiencia; de la experiencia a las formas inteligentes de comprender esa experiencia; de la comprensión inteligente al examen crítico de la propia comprensión a la luz de objeciones, preguntas adicionales y puntos de vista alternativos; del examen crítico de los juicios razonables, en los que uno afirma la comprensión propia como correcta.

El giro de Habermas hacia el sujeto que conoce se hizo evidente en su temprana crítica a la filosofía positivista de la ciencia. Para Habermas, sin embargo, el sujeto relevante no es el individuo sino la comunidad de investigadores. En dos ensayos tempranos (Habermas 1976a, b; Ed. alemana, 1963, 1964), Habermas criticó la explicación de la investigación científica de Karl Popper bajo dos cargos que tienen que ver con el sujeto que investiga.<sup>1</sup> En primer lugar, Popper ignora cómo la metodología de las ciencias empíricas se construye sobre un interés antropológico profundamente asentado en el dominio técnico del mundo externo: al igual que la especie humana debe ser capaz de aprender cómo controlar la naturaleza mediante el seguimiento de la efectividad de sus intervenciones, así también, la investigación científica depende de una observación cuidadosa y del control de una retroalimentación supervisada de las intervenciones experimentales. Esta *forma* de abordar

---

<sup>1</sup> Si bien, Popper ataca el positivismo, su explicación conserva los defectos del positivismo que le interesaron a Habermas.

la naturaleza constituye los objetos posibles del conocimiento científico —los procesos naturales pueden contar como objetos de conocimiento científico únicamente en la medida en que pasen a través de esta estructura metodológica. En segundo lugar, Habermas achaca a Popper el no tratar adecuadamente la parte comunicativa de la investigación, el rico proceso hermenéutico que presupone la investigación, y que sienta las bases de un trasfondo consensuado acerca del vocabulario, los métodos y las normas de adecuación.

En *Conocimiento e Interés* (1971), Habermas amplía su explicación para incluir los intereses constitutivos del conocimiento de la comprensión mutua y la emancipación. Para nosotros, dos puntos son cruciales. En primer lugar, Habermas critica los enfoques objetivistas que tratan el conocimiento como una confrontación pasiva con la realidad externa, inmune a las condiciones subjetivas de la investigación —una perspectiva no muy diferente del realismo ingenuo que Lonergan critica. En segundo lugar, Habermas se distingue de Lonergan porque se concentra no en el sujeto individual que conoce, sino en la comunidad de investigadores —y, en última instancia, en la especie humana— como sujeto de la investigación y del desarrollo cultural.

Finalmente, Habermas dio un paso más, rechazó la “filosofía de la conciencia” a favor “del giro lingüístico”. En lugar de concebir la comunidad, o incluso, la humanidad, como una especie de macro-sujeto emancipado por la autoapropiación reflexiva de sus prácticas investigativas, la teoría de la acción comunicativa de Habermas parte de las prácticas sociolingüísticas compartidas en las que los sujetos ejercen su capacidad reflexiva *con los otros* (Habermas, 1984/1987). Lonergan nunca hizo un giro lingüístico similar. Pero, ¿debe acaso esa diferencia significar una oposición? No lo creo. Por el contrario, la teoría cognoscitiva de Lonergan puede aclarar la “ética discursiva” de Habermas.

## **II. La idea del acto de comprensión moral: una contribución de Lonergan a la ética del discurso**

EN PRIMER LUGAR, ALGUNOS ANTECEDENTES. La ética del discurso de Habermas representa un avance de la tradición moral kantiana (ver Habermas, 1990; Rehg, 1994; Rehg, 2011). Recordemos que la ética de Kant se centra en las obligaciones y en los juicios morales que expresan la preocupación y

el respeto por las personas. Kant se preocupa, sobre todo, por explicar el carácter incondicional de las obligaciones o las normas morales,<sup>2</sup> nuestra percepción de que ellas nos obligan, independientemente de las ventajas o las desventajas de actuar en conformidad con ellas. El análisis de Kant del deber moral (1) presupone que tales deberes pueden ser conocidos por la razón, y (2) conduce a la idea de que las normas morales válidas obligan a todas las personas por igual y de manera imparcial. Por consiguiente, Kant distingue la moral de la búsqueda de la felicidad subjetiva, entendida en términos de la satisfacción de los deseos, las preferencias personales y la razón instrumental.

Del mismo modo, Habermas entiende la moral en términos de normas y juicios imparciales que nos encaminan a actuar de manera que se trate a las personas con la debida atención y respeto. Sin embargo, Habermas posee un análisis más rico del razonamiento práctico que Kant. Él contrasta la moral no sólo con la satisfacción de las preferencias y la racionalidad instrumental, sino también con lo que él denomina las preguntas “ético-existenciales” sobre la autocomprensión auténtica y la búsqueda de objetivos de vida. Estrictamente hablando, entonces, la ética del discurso es una teoría del discurso de la moral, no de la deliberación ético-existencial.<sup>3</sup>

Más importante aún para nuestros propósitos, Habermas se distingue de Kant en la epistemología moral, es decir, en la forma como se identifican y justifican las obligaciones morales. Kant, esencialmente, presupone que los agentes maduros pueden identificar de manera confiable sus deberes morales mediante un ejercicio individual o monológico de la razón, guiados por un procedimiento mental –el Imperativo Categórico– que examina las acciones prospectivas desde un “punto de vista moral” imparcial.<sup>4</sup> Pero, el Imperativo

---

<sup>2</sup> Para efectos de este trabajo, empleo los términos “obligación” y “norma” de manera intercambiable, entendidos como prescripciones y prohibiciones generales para la acción; el “deber” puede hacer referencia a esas normas, o a su aplicación concreta en un contexto. Los juicios “morales” son las conclusiones que obtiene un actor con respecto a los deberes.

<sup>3</sup> Esta confusión terminológica proviene del hecho de que Habermas desarrolló la idea de un discurso ético-existencial sólo posteriormente a su ética del discurso; para la explicación del razonamiento ético-existencial, ver Habermas (1993, cap. 1).

<sup>4</sup> Kant considera la primera formulación del Imperativo Categórico como el procedimiento más preciso: “Obra sólo según aquella máxima que puedas querer al mismo tiempo que sea una norma universal”. Uno examina las acciones preguntándose si uno puede querer, sin contradicción, una sociedad imaginaria en la que todos y cada uno siga la norma (máxima) erigida al interior de la acción prospectiva.

Categorico de Kant resultó, de manera notable, poco fiable como control de los sesgos personales y los supuestos culturales no examinados. La ética del discurso de Habermas corrige este déficit vinculando la justificación moral con el diálogo real con otras personas, en particular, con todas aquellas que puedan verse afectadas por una norma o elección moral prospectiva.

Por supuesto, para que un discurso real identifique y justifique confiablemente las normas morales válidas (y su correcta aplicación en situaciones concretas), debe satisfacer las condiciones que le permitan a los participantes discutir el asunto de una manera suficientemente razonable, de modo que si llegan a un consenso, lo hagan sólo sobre la base de un “acto de comprensión del argumento mejor” (como Habermas a veces lo pone). El principio moral de universalización (U) de Habermas resume estas ideas para el caso de las normas.<sup>5</sup> Como regla para la argumentación moral, (U) tiene por objeto garantizar que los resultados consensuales encaren los desafíos de la justificación racional planteados por las normas morales incondicionales, que regulan la búsqueda de los intereses y los valores personales. Explicada completamente en detalle, (U) tiene la forma siguiente:

Una norma moral N es justificable sobre la base de buenas razones en la medida en que:

- (i) toda persona cuyo rol social corresponda a N, o cuya búsqueda de bienes pueda regirse por o verse afectada por N podría aceptar N (*condición de consenso*),
- (ii) donde N se entiende como un requisito incondicionalmente vinculante para tratar a las personas con preocupación y respeto, requisito que rige y afecta de manera típica la búsqueda de los bienes de toda persona/grupo (*condición temática*),
- (iii) después de tomar parte en un discurso que satisfaga estas *condiciones del proceso*: (P1) todo el que sea capaz de hacer una contribución importante (i.e., con argumentos que tengan que ver con el tema y los participantes expuestos más arriba) será incluido y se le dará igual voz, (P2) los participantes no han sido engañados o autoengañados acerca de las razones

---

<sup>5</sup> (U) sólo establece las condiciones para la justificación de las normas morales generales con validez *prima facie*. Se puede construir un principio estructuralmente parecido para la justificación de las aplicaciones particulares de las normas a las situaciones concretas, ver Rehg, 2011.

pertinentes, sino que entienden su significado, y (P3) los participantes son libres de considerar todos los argumentos y contraargumentos pertinentes y juzgarlos por sus méritos<sup>6</sup>.

El contra-fáctico “podría”, en la condición de consenso, merece comentario. (U) establece condiciones muy exigentes de suficiencia sobre la justificación discursiva de las normas morales: todos los afectados (como han sido definidos en la condición de consenso) deben aceptar determinados tipos de argumentos (condición temática), después de un discurso que cumple con exigentes estándares de proceso (P1 – P3). Podríamos dudar de que un discurso real haya satisfecho siempre esas condiciones. En un nivel, entonces, (U) es una “idealización contra-fáctica”. Pero, Habermas insiste en que (U) es también prácticamente operativa en el discurso real: podemos considerar el resultado de un discurso moral como racional si suponemos que, por lo menos, nos hemos “aproximado lo suficiente” a las exigencias comprendidas en (U). Con (U), Habermas quiere articular lo que nosotros mismos, como actores moralmente autónomos, “presuponemos prácticamente” acerca de nuestras “mejores prácticas” de discurso y juicio moral, en las que verdaderamente nos hemos esforzado por razonar juntos para resolver los problemas morales.

Habermas adopta así una cultura que reconoce al gran valor de la autonomía de la conciencia individual. Pero, la ética del discurso articula la autonomía moral como un logro dialógico. Esto significa que (U) tiene implicaciones para la formación de la conciencia individual: en la formación de una opinión razonable acerca de la moral, por ejemplo, la pena de muerte, debo presuponer que mi punto de vista podría sostenerse en un discurso racional; pero estoy justificado en ese supuesto sólo en la medida en que me haya comprometido en un discurso moral actual sobre el tema. Sólo ese compromiso garantiza la confianza que pueda tener acerca de la razonabilidad de mi opinión; es decir, la confianza de que mis razones de justificación son auténticamente *buenas* razones. Más sobre este punto más adelante.

**(II.1)** ¿Cómo puede la teoría cognitiva de Lonergan aclarar la ética del discurso de Habermas? En primer lugar, Lonergan puede poner en claro la tesis de Habermas de que nuestras prácticas morales “presuponen de manera

---

<sup>6</sup> Esta formulación va más allá de la de Habermas puesto que hace más explícitos varios aspectos de (U); para el análisis que respalda esta interpretación, ver Rehg, 2011; cf. Habermas, 1998: 42.



pragmática” principios ético-discursivos tales como (U). ¿Qué quiere decir eso? El argumento de Habermas para (U) es complejo, pero se reduce a la idea de que (U) captura un conjunto de ideas compartidas acerca del discurso y del juicio moral:

- la idea de que las normas morales generales, a diferencia de las cuestiones de gusto personal y de preferencia de estilo de vida, se supone que suministran normas generales básicas de cooperación que regulan la búsqueda de metas individuales (un supuesto temático);
- nuestro sentido intuitivo, evidente en la argumentación moral, de que debemos ser capaces de justificar ante los otros las expectativas morales que tenemos los unos de los otros (el supuesto del consenso);
- las condiciones que debemos suponer que nuestro discurso ya ha satisfecho de manera suficiente si vamos a considerarlo como racional; estas condiciones incluyen, *inter alia*, las tres condiciones del proceso de (U)<sup>7</sup>.

Estas ideas encajan en lo que Lonergan denomina “la configuración intelectual de la experiencia.” Por lo tanto, en términos de Lonergan, (U) articula el “dinamismo immanente” en las prácticas de la investigación y el juicio moral. Y, así como el sujeto auténtico –el sujeto que presta atención, es inteligente y razonable– constituye el criterio de la verdad objetiva en los juicios de hecho, así también el *discurso racional* –abierto, inclusivo, igualitario, y sin restricciones– constituye el criterio de la objetividad moral en la ética de Habermas.

(II.2) En segundo lugar, la teoría cognitiva de Lonergan aclara qué quiere decir que el resultado de un discurso racional expresa un “acto de comprensión del argumento mejor.” Consideremos un caso concreto. Supongamos que un grupo de personas quiere formar sus opiniones acerca de una regulación moralmente aceptable de fumar en edificios públicos, tal vez como preludeo a la búsqueda de algún tipo de prohibición oficial.<sup>8</sup> De

---

<sup>7</sup> La idea es, entonces, que se puede derivar (U) a partir de las tres premisas que corresponden a esas ideas; ver Habermas, 1990, Cap. 1; 1998, cap. 1; Rehg, 2011.

<sup>8</sup> Como lo sugiere la historia de las prohibiciones de fumar en lugares públicos, el discurso moral suele estar íntimamente vinculado con lo que Habermas denomina el “discurso político”, es decir, un discurso que alimenta un procedimiento de toma de decisiones institucional cuyo resultado vincula a los ciudadanos bajo pena de sanciones. Mi ejemplo se centra simplemente en el discurso moral propiamente dicho, que en el caso del fumar en lugares públicos se llevó a cabo en una serie de lugares informales y no simplemente en instituciones políticas.

acuerdo con la ética del discurso, ese tipo de discurso reclama el concurso de todas las partes interesadas, que construyen (y critican) diversas propuestas sobre el comportamiento moral en algunas áreas de la vida social. Las propuestas positivas mismas, como normas prospectivas, parece que representan lo que Lonergan denomina “los actos de comprensión prácticos directos”. Puesto que cada propuesta responde a “datos” –deseos y temores con respecto a los efectos de fumar, información pertinente sobre los hechos, y así sucesivamente– que integra en una posible forma de ordenar la conducta de fumar en determinados tipos de circunstancias recurrentes, con el fin de brindar adecuada preocupación y respeto por las personas a la luz de diversas consecuencias. Presumiblemente, la principal “preocupación” en este caso sería una preocupación por la salud de las personas, mientras que el “respeto” se centraría en el respeto a la libertad individual y en evitar ofender a los demás. El discurso mismo, como un proceso de argumentación, implica el examen de estas propuestas para su aceptación general. Este proceso se despliega en la medida en que los participantes aportan sus puntos de vista particulares para influir en las propuestas, identifican las fallas, desafían supuestos de hecho sobre los efectos en los fumadores pasivos, expresan sentimientos y necesidades, invocan ideas generalmente aceptadas sobre la salud, la libertad, el respeto, y así sucesivamente. De cara a las “preguntas pertinentes adicionales”, las propuestas se abandonan, se desarrollan, y se amplían en consecuencia.

Como una prueba crítica de los actos de comprensión directos (las diferentes propuestas), este proceso se ubica en el nivel que Lonergan denomina la reflexión. Si éste lleva al consenso, entonces ese consenso expresa lo que Lonergan llama un *acto de comprensión reflexivo*, que aquí consiste en un acto de comprensión acerca de la superioridad de una propuesta normativa sobre sus rivales y predecesoras. Así que un “acto de comprensión del argumento mejor” fundamenta un juicio comparativo de valor. Algunos comentaristas emplean el término “acto de comprensión deliberativo” para el acto de comprensión reflexivo sobre cuestiones de valor (Cronin, 2006: 187; también 179ss.: cf. Vertin, 1995). Aquí, el “valor” correspondiente es el valor moral concreto de una manera de regular el fumar en lugares públicos.

Según Lonergan, el acto de comprensión reflexivo capta, simultáneamente, (a) la conclusión prospectiva (aquí, el juicio comparativo de que una propuesta normativa N es superior y por lo tanto válida), (b) el vínculo entre la conclusión y sus condiciones de validez, y (c) el

cumplimiento de estas condiciones (Loneragan, 1992: 312). Las condiciones, explica, no son otras que las preguntas pertinentes adicionales, y esas condiciones se cumplen cuando todas las preguntas adicionales hayan sido respondidas. Por lo tanto, la norma N es superior a otras alternativas, y por lo tanto válida, únicamente en el caso en que puedan ser respondidas todas las preguntas pertinentes con respecto a la aceptabilidad de N, mientras no es posible hacerlo con las demás alternativas. En el contexto de un discurso que pretende llegar al consenso, el responder las preguntas adicionales significa que se pueden responder las preguntas que plantean todos los participantes o, mejor, que todo participante razonable pueda aceptar racionalmente las respuestas a las preguntas sobre N, mientras que otras propuestas no logran superar esa prueba. De ello se desprende que (U), en efecto, establece las normas para lo que Loneragan llamaría un acto de comprensión deliberativo “invulnerable” en el ámbito moral: un acto de comprensión de la validez moral de una norma que cuenta como invulnerable a preguntas pertinentes adicionales precisamente en el caso en que todas las personas posiblemente afectadas por el asunto podrían aceptar la norma después de un discurso racional. Y, un discurso cuenta como suficientemente racional sólo cuando cumpla con los estándares del proceso de (U), que ahora podemos ver están diseñados para asegurar que todas las preguntas pertinentes se han planteado y respondido a satisfacción de todos, quienes, de manera conjunta, evalúan las consideraciones pertinentes tan razonablemente como sea posible, es decir, hasta el punto donde el discurso adicional sobre la información disponible y los argumentos no cambiarían el resultado.<sup>9</sup>

Los debates morales con los que estamos familiarizados no cumplen con este estándar. De manera más general, en términos de Loneragan, el consenso moral racional rara vez implica una captación del virtualmente incondicionado en el sentido explicado más arriba. Para muchas de las normas cotidianas ampliamente aceptadas, simplemente actuamos sobre la presunción de que podrán satisfacer (U), si fuéramos a abrirlas a la discusión. Para preguntas más contenciosas, nuestras normas y juicios morales siguen siendo, a lo mejor, probablemente válidos.

---

<sup>9</sup> La idea, aquí, es que podemos en principio llegar a un cierre de los juicios de valor sobre las acciones correctas e incorrectas en las circunstancias típicas de nuestros tiempos, sin tener que esperar el fin de la historia o adivinar todas las posibles circunstancias históricas futuras en las que podrían surgir preguntas pertinentes no pensadas previamente.

### III. La naturaleza de segunda persona del acto de comprensión moral

LAS REFLEXIONES ANTERIORES SOBRE LA ÉTICA DEL DISCURSO PLANTEAN de manera implícita un cuestionamiento al enfoque de Lonergan. De acuerdo con la ética del discurso, el acto de comprensión moral deliberativo es irreductiblemente social –uno no puede hacerlo por sí solo, precisamente porque las condiciones de validez de este acto incluyen *el acuerdo de los otros*.<sup>10</sup> ¿Puede esta característica de la ética discursiva entrar a formar parte de la ética de Lonergan? Mi respuesta es sí. De hecho, pienso que su ética requiere positivamente esta idea.

Es importante, para quienes empiezan, tener claridad sobre el asunto en cuestión. Para la ética del discurso, el acto de comprensión deliberativo es, esencialmente, de segunda persona (Cf. Darwall, 2006). Para que mi juicio moral prospectivo satisfaga las condiciones de su validez –por las que supere las dudas legítimas acerca de mi juicio– se necesita del consentimiento de Ustedes. “Siempre y cuando *Ustedes* tengan, o pudieran tener, otra pregunta, entonces *yo* también tendré otra ...En la medida en que su aceptación *constituya* de manera parcial la corrección de la norma, mi duda debe persistir tanto cuanto Ustedes duden de que el comportamiento definido por la norma pueda ser esperado de Ustedes” (Rehg, 1994: 86).

Hay razones profundas para los aspectos de índole de segunda persona de la ética discursiva, que todavía no he desarrollado plenamente. Empiezo con el trasfondo remoto de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

**(III.1)** El giro lingüístico marca una diferencia crucial entre Lonergan y Habermas. Lonergan tiene mucho que decir acerca de la naturaleza social del conocimiento humano y del juicio. En su opinión, el conocimiento científico es un producto irreductiblemente social, el resultado de una especie de razonabilidad colectiva basada en la confianza mutua (véase Lonergan, 2004: 146; Rehg, 1993). Más ampliamente, Lonergan señala que “[E]l

---

<sup>10</sup> Este asunto no elimina la posibilidad de profetas morales que articulan importantes verdades morales en contra de la oposición de los demás. Porque tales profetas, (1) por lo general, se basan en una tradición moral más profunda y, (2) por lo general, se dirigen a un público que está bajo la influencia de falsos supuestos de hecho y de prejuicios morales; por lo que la audiencia del profeta no satisface las condiciones que hacen del acuerdo una condición del acto de comprensión moral deliberativo.

conocimiento humano... no es una posesión individual sino más bien un fondo común, del que cada uno puede extraer creyendo, y al que cada uno puede contribuir en la medida en que desempeñe de manera apropiada sus operaciones y reporte sus resultados con precisión” (Lonergan, 1972: 43).

En esta forma, Lonergan está profundamente en sintonía con “la sociología del conocimiento”.<sup>11</sup> Pero él no puede dar un paso más decisivo, que se encuentra en la base misma de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1984/1987). La unidad básica de análisis en esa teoría no es el juicio individual, sino más bien la oferta y la respuesta del acto de habla, por lo que es *una transacción entre dos personas*, el hablante y el destinatario. Como su nombre lo implica, un acto de habla es un tipo de acción social, un intento por parte del hablante de establecer una relación intersubjetiva de algún tipo con el destinatario. Esto es más evidente con actos de habla tales como ‘prometer’, donde la declaración del hablante “Yo te prometo que \_\_\_\_\_” constituye la acción social de prometer, la cual establece un tipo específico de relación interpersonal entre quien realiza la promesa y el destinatario de la misma, relación de tal índole que este último puede hacer responsable al hablante del cumplimiento de la promesa. Pero, las afirmaciones de hecho también son acciones sociales: cuando se le dice a otro que *p* es el caso, uno pretende establecer una relación basada en una porción compartida de información. Si el oyente acepta la afirmación fáctica, entonces, cada parte puede exigir cuentas al otro del discurso y del comportamiento consistentes con la información.

Dentro del marco de los actos de habla, los juicios de hecho son interesantes en la medida en que se trata de *afirmaciones* fácticas dirigidas a otros científicos, y esas afirmaciones tienen un completo éxito como actos de habla únicamente en la medida en que la comunidad las acepte al interior de su *corpus* de conocimiento público (cf. Ziman, 1968). La racionalidad de tales actos de habla, Habermas argumenta, depende del hecho de que las afirmaciones fácticas introducen un tipo específico de “pretensión de validez”, a saber, una pretensión de verdad. Las afirmaciones de obligación moral, por el contrario, introducen una pretensión de rectitud.<sup>12</sup> En general,

---

<sup>11</sup> Ya en *Insight*: ver Lonergan, 1992: 452-54; 725-28; también, Lonergan, 1972: 41-47; 2004: 145; 340ss.

<sup>12</sup> Para analizar el carácter racional del discurso, Habermas organiza los tipos de actos de

las pretensiones de validez están inherentemente abiertas a potenciales críticas y justificación. Afirmar, por ejemplo, que los virus pueden causar ciertos tipos de cáncer, o que la esclavitud es mala, es ofrecerle al destinatario una garantía tácita de que se pueden aducir buenas razones que apoyen la afirmación. Al aceptar una pretensión de validez, el oyente efectivamente acepta la garantía del hablante, lo que significa que si yo, el oyente, tengo dudas y planteo preguntas acerca de su afirmación, Usted debe “redimir” su garantía proporcionando buenas razones (que podrían incluir el que me refiera a una autoridad que ambos aceptemos). Por lo tanto, si los actos de habla introducen pretensiones de validez de diferentes tipos, entonces, la acción comunicativa está íntimamente relacionada con dar razones y argumentar.

**(III.2)** De acuerdo con Habermas, la cooperación social descansa parcialmente en expectativas morales compartidas que los miembros consideran justificables con base en razones que todos pueden aceptar. Pero esa tesis no nos lleva todavía a una ética del discurso y su principio de universalización (U). Porque “las razones que todos pueden aceptar” podrían llegar a un fin con una apelación a la autoridad tradicional. Como un intento de articular las bases de la moralidad autónoma, el Principio (U) da un paso más al especificar lo que cuenta como una razón adecuada, a saber, las razones que (a) se refieren a los posibles efectos de una norma en los valores e intereses de una persona, y que (b) todos los afectados podrían libremente aceptar en un discurso racional. Esos requisitos implican que esa autoridad no está protegida, en principio, simplemente en virtud de su posición institucional o social, de las pretensiones de justificación racional, que exigen prestar atención a las circunstancias de cada persona y busque su consentimiento.<sup>13</sup>

---

habla de acuerdo con el tipo de pretensión de validez que se destaca en el acto de habla. De este modo, pretende descubrir las estructuras culturalmente invariantes más profundas que subyacen a los actos de habla, distinguiendo los actos de habla más universales de los que tienen un carácter convencional, y varían con la cultura y la institución –por ejemplo, sentenciar, emitir un veredicto, bautizar un barco, cuentan como acciones sociales únicamente en determinados ámbitos institucionales con roles diferenciados. Por el contrario, las afirmaciones de hecho, acusaciones y confesiones –que, respectivamente, ponen en primer plano las pretensiones de validez de la verdad, la rectitud y la sinceridad–, se encuentran a través de las culturas y en diferentes contextos institucionales. Ver, especialmente, Habermas, 1984; también, su: “¿Qué es la pragmática universal?” en Habermas, 1979.

<sup>13</sup> Esto permite que pueda haber buenas razones contextuales para confiar en una autoridad. Nótese que ya podemos encontrar el núcleo de la autonomía en la teoría de la ley natural de Aquino (por no mencionar su teoría de la conciencia). Es preciso recordar que la ley

Este punto, constituye, entonces, el fundamento próximo para el carácter de segunda persona de las normas y de los juicios morales: en la medida en que estos se dirigen a los agentes moralmente autónomos, tienen que estar en conformidad con los dictados de la conciencia personal de esos agentes. Sin embargo, puesto que no podemos suponer que todas las conciencias convergen en el reino kantiano de la razón pura, entonces, el simple hecho de que *yo* conscientemente juzgue que una norma N sea correcta no garantiza que su conciencia alcance el mismo juicio. Por lo tanto, para que *yo* pueda juzgar imparcialmente y, por lo tanto, de manera autónoma, se requiere del diálogo: Yo no puedo *de manera concluyente* considerar N como obligatoria para Usted y para mí y para cualquiera, en circunstancias similares, a menos que Usted y yo y todos los demás *concluyamos juntos, y sepamos que todos juntos concluimos*, que N nos obliga a cada uno de nosotros en las circunstancias del caso.

Como lo he señalado anteriormente, este modelo funciona como una idealización contra-fáctica que afecta la formación de la conciencia individual. Yo puedo considerar un juicio como completa y perfectamente justificado sólo si presupongo que éste *podría* ser acordado por todas las partes implicadas en el discurso razonable. Pero esa suposición se justifica sólo en la medida en que mis encuentros dialógicos reales lo respalden. Por un lado, dados los límites del discurso real, mis opiniones y juicios morales deben, por lo general, seguir siendo en el mejor de los casos probables. Por el otro, cualquier confianza que deposite en la rectitud probable de mi juicio se constituye en una confianza razonable únicamente en la medida en que ésta fluya desde una experiencia de discursos reales que sean suficientemente razonables. En consecuencia, la ética del discurso establece las exigencias de una “conciencia informada” muy elevada porque ésta me obliga a involucrarme en un discurso de la manera más amplia y razonable que pueda, dadas las circunstancias, buscando en particular las opiniones de todos los afectados por el problema. Es más, la ética del discurso aconseja la humildad: en la medida en que otras personas razonables sigan estando en desacuerdo con mi juicio, yo debería considerar mis razones justificativas menos que concluyentes<sup>14</sup>.

---

natural hace parte de la ley eterna accesible a la razón humana. Es más, Aquino distingue los preceptos primarios de suyo evidentes, de los preceptos secundarios, cuya identificación requiere de “la deliberación de los sabios”; en efecto, la ética del discurso articula las condiciones para tal deliberación.

<sup>14</sup> En consecuencia, la formación de la conciencia ético-discursiva requiere un ejercicio de sabiduría prudencial sensible al contexto; ver Rehg, 2004.

#### IV. Re-lectura del acto de comprensión deliberativo según Lonergan

VOLVAMOS AHORA A LA CUESTIÓN PRINCIPAL, QUE SE REFIERE AL CARÁCTER SOCIAL del acto de comprensión deliberativo de la ética de Lonergan.<sup>15</sup> En sus análisis sobre el razonamiento práctico, el acto de comprensión deliberativo ocupa una posición análoga con el acto de comprensión reflexivo del proceso cognoscitivo que permite emitir los juicios de hecho. Esta analogía sugiere que el razonamiento moral implica un proceso de experiencia, comprensión, acto de comprensión deliberativo y juicio moral. Así, partimos de *experiencias concretas* de bienes y males aparentes y de los sentimientos que responden a ellos. Estos sentimientos incluyen tanto las respuestas de la autoestima como las autotranscendentes: por un lado, las atracciones y repulsiones simples, las satisfacciones e insatisfacciones; por el otro, las respuestas a los valores genuinos y a los desvalores (Lonergan, 2004: 336f). En el ejemplo del fumar en lugares públicos, presumiblemente, estos sentimientos incluirían los placeres y desagradados de fumar, así como las preocupaciones acerca de la salud y la ausencia de interferencias.

Nótese, sin embargo, que las experiencias y sentimientos relevantes en nuestro ejemplo surgen dentro de prácticas sociales establecidas—“modo(s) de cooperación ya comprendidos y aceptados” de acuerdo con esquemas más o menos institucionalizados de la vida diaria (Lonergan, 2004: 148). En general, las prácticas sociales funcionan bien en la medida en que ellas se hagan cargo de los “bienes de orden”, mediante los cuales los participantes integran sus diversas actividades y deseos (Lonergan, 1992: 620). Estas prácticas son el resultado de *ejercicios de comprensión* de la inteligencia práctica que producen actos de comprensión directos sobre los modos de ordenamiento de la cooperación humana. Pero, cuando nuestro grupo se pregunta por la aceptabilidad moral de fumar, no están planteando una pregunta para la inteligencia acerca de ¿cómo deberíamos regular nuestro fumar en lugares públicos? Más bien, la pregunta surge en un contexto que ya se encuentra moldeado por una respuesta anterior a esa cuestión, a saber, una comprensión institucional existente que permite fumar en los lugares designados en espacios públicos cerrados. La información adicional (por ejemplo, la evidencia de los efectos negativos de fumar en

---

<sup>15</sup> Para su ética, ver Lonergan, 1992: cap. 18; 1972: cap. 2; 2004: Cpts. 8, 18; algunas introducciones, ver Melchin, 1998; Cronin, 2006.



los fumadores pasivos), junto con las experiencias de los participantes sobre el funcionamiento concreto del régimen existente de fumar en espacios públicos, provoca ahora una pregunta para *la reflexión crítica*, es decir, para la deliberación moral: ¿es la práctica establecida, verdaderamente, correcta moralmente?<sup>16</sup>

Recordemos que el acto de comprensión deliberativo aprehende la unidad de tres términos:

- el condicionado, es decir, el juicio de valor; en este caso, estamos preguntando si el actual régimen de fumar es moralmente aceptable, por lo que el juicio de que se trata es: la práctica actual (de espacios designados para fumar en espacios públicos cerrados) es moralmente aceptable;
- el nexo entre el condicionado y sus condiciones: la práctica actual es moralmente aceptable, si toda pregunta adicional pertinente, provocada por experiencias, sentimientos, e información disponible para los participantes, ha sido respondida;
- el cumplimiento de las condiciones, por lo tanto, el hecho de que las preguntas pertinentes adicionales han sido respondidas.

Así como un proceso de reflexión crítica confronta el juicio prospectivo con preguntas adicionales, la deliberación auténtica depende en ciertos modos bastante evidentes de la colaboración. Para empezar, la pregunta para la reflexión fue provocada por las experiencias de los distintos participantes, así como por las conclusiones que emanan de la colaboración científica.

En el enfoque de Lonergan, sin embargo, la necesidad de colaboración no descansa simplemente en el mero hecho de que algunas personas resulten

---

<sup>16</sup> Lonergan captura bien la dinámica de nuestro ejemplo cuando escribe: “Usted tiene la aprehensión de los valores en las respuestas intencionales [es decir, los sentimientos], la noción de valor en el interrogante: ¿es eso verdaderamente bueno?... y, la evaluación en el juicio de valor mismo” (Lonergan, 2004: 339f). Nótese que Lonergan, de un modo más claro que Habermas, integra el razonamiento práctico en la historia; y éste tiende así a responder a los órdenes institucionales establecidos (véase, por ejemplo, Lonergan, 1992: 620; 247ss.); de modo que puede decir, “mi noción del bien humano es interconvertible con mi noción de la estructura de la historia” (Lonergan, 1993: 24). En esta forma, el esquema más común no es experiencia—comprensión—juicio sino, más bien: comprensión institucional establecida—experiencias y sentimientos negativos—preguntas para la deliberación—juicio de valor—preguntas para la inteligencia, del tipo: ¿cómo debemos reformar x práctica?

estar insatisfechas con una práctica, sino en la naturaleza misma de los juicios morales. Si los dinamismos inmanentes que conducen a juicios de hecho y de valor auténticos tienen la estructura que él describe, entonces, esos juicios, como las pretensiones de validez de Habermas, están inherentemente abiertos a la crítica y a la justificación, es decir, están abiertos a nuevas preguntas pertinentes que exigen ser respondidas camino a los actos de comprensión deliberativos de una suficiente evidencia. En consecuencia, cualquier persona comprometida con la configuración intelectual de la experiencia, que siga los dinamismos cognitivos de manera honesta, presumiblemente debiera estar lista para defender sus juicios ante los demás. Es más, uno debe buscar a los críticos. Porque como lo advierte Lonergan, un juicio es invulnerable sólo cuando no existe ninguna nueva pregunta pertinente. Y continúa: “no basta con decir que las condiciones [para un juicio invulnerable] se han cumplido cuando *no me surgen más preguntas nuevas a mí*” (Lonergan, 1992: 309, cursivas añadidas). Por lo tanto, la formación de la conciencia moralmente responsable exige, *entre otras*, que uno se involucre con los demás, “discutiendo y deliberando sobre las cosas” (Lonergan, 1992: 310).

Ahora llegamos a una coyuntura crucial. Hasta este punto, la deliberación auténtica exige la colaboración de los demás, en la medida en que uno necesita insumos de diferentes tipos —los sentimientos y experiencias de los demás; hechos importantes; el percatarse de las preguntas relevantes— con el fin de juzgar la aceptabilidad moral de una norma. Pero la ética del discurso se enfrenta a Lonergan con una perspectiva más radical, pues se pregunta si su ética puede dar cabida a la idea de que *el acuerdo razonable* de los otros cuenta como una condición para un acto de comprensión deliberativo invulnerable.

La cuestión es cómo se entiende el punto en el que no hay más preguntas pertinentes. Responder a nuevas preguntas, a mi entender, es un proceso de justificación discursiva: al responder a una pregunta o a una objeción, uno da un argumento convincente en apoyo de su juicio prospectivo. Por lo tanto, un acto de comprensión invulnerable capta el hecho de que los argumentos que lo justifican toman en cuenta toda la información pertinente y brindan respuestas conclusivas a todas las objeciones. Ahora podemos plantear la pregunta crucial de un modo más preciso: ¿quién cuenta como autoridad competente para evaluar la fuerza de los argumentos morales —el sujeto individual auténtico, o la comunidad de investigadores morales razonables?

Si el sujeto, entonces el que “no haya más nuevas preguntas pertinentes” acontece cuando el actor individual, tras una participación consciente en un discurso suficientemente incluyente, queda satisfecho con que es él o ella, el o la que tiene el argumento concluyente que responde a las preguntas y objeciones de todos. Pero, si se adopta el punto de vista alternativo, la ética del discurso añade una condición más: mi argumento proporciona una respuesta concluyente a las preguntas y objeciones de los demás únicamente en la medida en que éste pueda ganar su *acuerdo razonable*, y estoy justificado al pensar que podría ganar ese acuerdo sólo en la medida en que perciba tal acuerdo en el discurso real. En consecuencia, si me parece que algunos de los participantes en el discurso moral son aparentemente razonables y, sin embargo, no se dejan persuadir por los argumentos de mi juicio, entonces mi juicio sigue siendo menos que invulnerable a nuevas preguntas pertinentes. En esta situación, mi acto de comprensión sigue siendo “vulnerable”, y tengo que considerar mi juicio moral, a lo sumo, como probable.

Esta alternativa más radical podría parecer no sólo increíblemente exigente, sino en desacuerdo con la idea misma de la inviolabilidad de la conciencia individual. Y aquí pienso que esta alternativa ayuda tanto a la ética del discurso como a la de Lonergan, a distinguir la justificación moral convincente del juicio moral responsable.<sup>17</sup> Como teoría de la justificación moral ideal, la ética discursiva define una justificación concluyente en términos de idealizaciones contrafácticas que se resumen en (U). Pero la responsabilidad de un juicio moral razonable recae, en última instancia, en el individuo. Y ese juicio es razonable en la medida en que la confianza del individuo en su rectitud (probable) está condicionada por su participación consciente en el discurso real.

Creo que la teoría cognoscitiva de Lonergan permite una distinción parecida. El sujeto individual conserva la responsabilidad personal por su juicio moral, que le implica un “compromiso personal” (Lonergan, 1992: 574). Pero la razonabilidad del juicio depende de la calidad de la deliberación del sujeto que lo precede. Esta jugada abre el espacio para una concepción radicalmente de segunda persona de la justificación moral concluyente y del acto de comprensión deliberativo invulnerable. ¿Encontramos respaldo para atribuir tal concepción a Lonergan?

---

<sup>17</sup> Para continuar el debate, ver Rehg, 2002; 2003; 2004.

En el pasaje que más se acerca a una respuesta directa a nuestra pregunta, Lonergan claramente vincula la reflexión con el discurso real. Para hacer esta jugada, se basa en una distinción entre los criterios “próximo” y “remoto” de verdad y de objetividad. Para los sujetos humanos falibles, las dudas surgen naturalmente en relación con el criterio próximo de verdad, la captación del virtualmente incondicionado — ¿realmente lo he captado? Esta pregunta, a su vez, hace surgir dudas acerca del criterio remoto de verdad, a saber, la autenticidad del sujeto — ¿mi captación ha “estado viciada por los sesgos subjetivos”? El antídoto a esa duda es el discurso real:

Así, cabe recurrir a los juicios de los demás para convalidar los propios. El desprendimiento y el desinterés son independientes de las circunstancias, mas todo sesgo, salvo el general, tiende a variar con las circunstancias. Por lo tanto, las certidumbres pueden ser reforzadas por el consenso de los demás, y este refuerzo variará según el número de quienes concuerden, la diversidad de sus circunstancias, la eliminación virtual consiguiente del sesgo individual y de grupo, y la ausencia de un fundamento para sospechar la presencia de un sesgo general. (Lonergan, 1992: 574)

Este pasaje resume las características centrales de la ética del discurso como una teoría de la justificación imparcial (no sesgada). La confianza propia en la rectitud probable del juicio de uno se incrementa de acuerdo con los compromisos reales de uno mismo con el discurso y la evidencia de un acuerdo razonable, lo cual Lonergan vincula con el alcance o la inclusión de perspectivas diferentes.

Pero este pasaje, por más sugestivo, no nos brinda de inmediato la base de principios de una concepción radicalmente de segunda persona; más bien, la demanda de consenso real surge de la posibilidad contingente del sesgo subjetivo. La ética del discurso, por el contrario, fundamenta su concepción de segunda persona en la naturaleza misma de las pretensiones de validez moral dirigidas a los agentes autónomos. Aunque Lonergan hace alusión a la autonomía y al punto de vista de segunda persona en textos dispersos, sus pocas observaciones sobre el tema no penetran su ética o su análisis del bien.<sup>18</sup> Queda, sin embargo, un recurso por explotar, el que *pide* que Lonergan adopte una ética más radical de segunda persona.

---

<sup>18</sup> Ver el Apéndice.

## V. Las personas como jueces de valor

EL PUNTO DE VISTA DE SEGUNDA PERSONA DE LA ÉTICA MODERNA IMPLICA una consideración acerca del valor que los seres humanos tienen los unos para con los otros. Lonergan reconoce a la persona humana como un valor, una criatura cuya dignidad exige una respuesta moral. La apreciación del valor, la capacidad de respuesta al valor, marca la conversión moral del sujeto responsable (ver Melchin, 1998: cap. 1). Pero cuando otras personas se involucran en la deliberación moral bajo la rúbrica del valor, debemos hacerlo de tal manera que se aprehenda el carácter específicamente dialógico de la moralidad interpersonal. Las otras personas son de hecho valores—fines-en-sí-mismos y, por lo tanto, valores absolutos, como diría Kant—, pero la categoría desnuda de valor no hace justicia al papel que juegan los demás en la deliberación moral propia. Es más, los otros se me presentan como seres capaces de deliberación moral, de elección y de autotranscendencia; esta capacidad le confiere una dignidad especial a las personas y al tipo de demanda que hacen sobre mi deliberación.

Pero en la teoría cognoscitiva práctica de Lonergan, el reconocimiento de esa dignidad y de la demanda que me hace afecta sobre todo el *contenido* de mi deliberación, más que el proceso de deliberación mismo.<sup>19</sup> Para hacer el giro hacia una versión más radical de una moralidad dialógica, la dependencia de las demás personas debe afectar el proceso deliberativo mismo en su núcleo esencial. De hecho, la idea de que las personas son capaces de deliberación auténtica y de autotranscendencia moral tiene implicaciones para el proceso deliberativo que Lonergan, que yo sepa, nunca desplegó ampliamente. Porque reconocer a las otras personas es reconocer que yo no soy el único sujeto auténtico, ni soy el único criterio de objetividad, ni la única persona comprometida con el proceso de indagación y reflexión que conduce a juicios de valor razonables y responsables. Por lo tanto, cuando

---

<sup>19</sup> Me parece que esto se puede advertir en el análisis lonerganiano que John Haughey hace de los derechos humanos, que se mantiene dentro de la filosofía de la conciencia. Haughey se pregunta: “¿Qué es lo que desencadena nuestra respuesta a una demanda moral del otro como un bien que ha de ser realizado por mi o por los otros?” (Haughey, 2002: 772). Su respuesta nos remite a las “estructuras invariantes de la conciencia humana” (Haughey, 2002: 770ss). Dentro de ese marco de referencia, “un derecho humano es un bien aprehendido como valor y su valor debe ser realizado en y desde una conciencia que preste atención simultáneamente al valor del yo como un ser libre y a la dignidad del otro y de los otros como dignos de la acción emprendida en su nombre (Haughey, 2002: 780).

reconozco a las demás personas, yo reconozco otros sujetos que indagan y, por lo tanto, otros centros posibles de subjetividad auténtica, otros criterios (remotos) de objetividad. Más precisamente, cuando reconozco a los demás, debo concederles no sólo la dignidad de ser fines-en-sí-mismos, sino que también debo estar dispuesto a concederles la autoridad de ser *jueces de valor* responsables. Como jueces de valor, tienen una autoridad *prima facie* para juzgar mis acciones y mis juicios, así como yo tengo autoridad para juzgar sus acciones y sus juicios.<sup>20</sup>

Ahora necesitamos sólo un paso más para llegar a una ética más radical de segunda persona: un reconocimiento de que todo juez de valor sólo tiene una captación limitada y falible del cumplimiento de la información relevante, de las preguntas y los argumentos que constituyen las condiciones del acto de comprensión deliberativo. Pero Lonergan ya ha dado ese paso. Recordemos tan sólo sus observaciones acerca de los sesgos, sobre la naturaleza autocorrectiva de la indagación, sobre las imperfecciones de los bienes de orden. Tenemos, así, dos premisas:

- Todo sujeto auténtico es un juez de valor, con autoridad *prima facie* para juzgar la corrección objetiva de los juicios de valor de otros.
- Todo juez de valor sólo tiene una aprehensión falible y limitada del cumplimiento de las condiciones que justifican un juicio de valor.

Estas dos exigencias bastan para descartar la alternativa menos radical planteada anteriormente, la idea de que el individuo suficientemente informado es capaz de captar la invulnerabilidad de un acto de comprensión deliberativo. Pero, estas exigencias aún no definen la invulnerabilidad, o la justificación moral concluyente, en términos de un acuerdo universal. Mejor dicho, éstas simplemente implican que ningún juez universal de valor puede certificar el carácter concluyente de sus juicios (su invulnerabilidad al error), sino que todo juez de valor debe someter sus juicios al juicio de los demás.

El criterio de un acto de comprensión invulnerable, en otras palabras, no está claro. ¿Hay algún criterio semejante? Aquí la idea de múltiples criterios de objetividad moral —cada sujeto auténtico constituye un criterio de objetividad— proporciona una posible pista. Esta idea plantea una especie

---

<sup>20</sup> Esta idea ha sido desarrollada por hegelianos como, Robert Brandom (2007). Nótese que Brandom, sin embargo, se resiste a dar el paso a una teoría consensual de la objetividad.

de dilema. Por un lado, podríamos pensar que estos criterios múltiples deben, por definición, estar de acuerdo en sus juicios de valor. Pero eso va en contra de la experiencia, porque las personas de buena voluntad a menudo están en desacuerdo. Por otro lado, si no necesariamente están de acuerdo, ¿nos quedamos entonces con una perspectiva relativista? Si los sujetos auténticos no están de acuerdo sobre la rectitud moral de una acción particular, por ejemplo, la invasión de Irak en 2003 por los Estados Unidos, ¿debemos sostener que ambos juicios son objetivamente correctos?

La distinción de Lonergan entre los criterios próximo y remoto de objetividad y de verdad resuelve este dilema. La justificación concluyente es el criterio próximo; el sujeto auténtico es sólo el criterio remoto, la autoridad en mejor posición para juzgar el carácter concluyente de los argumentos justificativos. Sin embargo, si la subjetividad auténtica implica el reconocimiento de las demás personas como jueces de valor a los que los juicios de valor propios están sujetos, entonces, el criterio remoto de objetividad se hace irreductiblemente dialógico. Cada uno de los sujetos auténticos constituye un criterio de objetividad únicamente en la medida en que sometan sus juicios unos a otros a consideración y evaluación conjunta. Por consiguiente, si hay varios criterios de objetividad, entonces éstos se interrelacionan de manera que la autoridad de cada uno se encuentre condicionada por la de los demás. En ese caso, es más exacto decir que el criterio remoto de objetividad es la tendencia de opinión de la comunidad de investigación. Así, el criterio remoto que permite establecer justificaciones concluyentes que respondan a toda pregunta adicional pertinente es el acuerdo de la comunidad auténtica de investigadores.

## Apéndice

ALGUNOS PASAJES DE LONERGAN APUNTAN al enfoque más radical de segunda persona en el que el acuerdo tiene un papel constitutivo de la ética. En sus observaciones sobre Piaget, por ejemplo, reconoce que

La moral que se obtiene mediante el acuerdo mutuo y se basa en el mutuo respeto constituye una parte importante de la moral humana, la parte de la moral que surge cuando el sujeto se desplaza hacia el nivel del valor ético, la autonomía del espíritu, la realización consciente de su propia libertad y responsabilidad, y el respeto por la libertad y la responsabilidad de los demás. Esta parte florece en la cooperación humana (Lonergan, 1993: 100).

En otros lugares encontramos referencias explícitas a la perspectiva de segunda persona. En su análisis de la configuración dramática de la experiencia, describe la vida humana como una especie de obra de teatro, en la que los actores buscan la aprobación y el respeto de los demás, nuestra audiencia (Lonergan, 1992: 211). En sus análisis de la comunicación, fundamenta el surgimiento de una “significación común” dialógicamente: “sobre la base de una intersubjetividad ya existente, el yo hace un gesto, el otro da una respuesta interpretativa y el yo descubre en la respuesta el significado efectivo de su gesto” (Lonergan, 1972: 357; 1988: 343).

En su tratamiento de la comunidad como un *locus* de la autoridad, Lonergan alude a algo parecido a la naturaleza social del acto de comprensión moral. En contraste con las “autoridades”, es decir, los funcionarios con poder institucional, “la autoridad pertenece a la comunidad que tiene un campo común de experiencia, formas de comprensión comunes y complementarias, juicios comunes y propósitos comunes” (Lonergan, 1985: 7). A continuación, pasa a señalar, en primer lugar, que “la autenticidad hace legítima a la autoridad,” y, en segundo lugar, que la autenticidad (así como la inautenticidad) se puede encontrar no sólo en los individuos, sino en la comunidad. Los elementos básicos de una ética del discurso parecen estar merodeando, en espera de ser ensamblados. Pero el texto parece muy esquivo en brindar una orientación fiable.

Con todo, ninguno de estos pasajes sugestivos penetra lo suficiente en su ética. Es más, otros pasajes parecen descartar el giro intersubjetivo radical, y ponen énfasis en la dimensión individual de la autenticidad ética. La autotranscendencia moral es sólo eso: un logro del yo individual. Así como el sujeto auténtico y autotranscendente es el criterio de verdad y de objetividad de los juicios de hecho, así mismo lo es de los juicios de valor. Por “sujeto autotranscendente” Lonergan entiende la persona individual: “Cuando alcanzas un incondicionado alcanzas la verdad, y cuando eres una persona virtuosa y realizas el juicio con una buena conciencia moral, te estás autotranscendiendo de nuevo.” Más precisamente, el sujeto que delibera de manera auténtica va más allá de la autotranscendencia cognitiva obtenida en los juicios verdaderos de hecho y alcanza un juicio de valor objetivo, el paso próximo antes de la completa autotranscendencia moral que se consigue actuando de acuerdo con ese juicio (Lonergan, 2004: 144).



## Referencias

ADORNO, T., ET AL. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. (Trans. G. Adey and D. Frisby). London: Hermann Educational Books. [Trad. Cast.: J. Muñoz. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo].

BRANDOM, R. (2007). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 33, No. 1. (pp. 127-150).

CRONIN, B. (2006). *Value Ethics: A Lonergan Perspective*. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy Press.

DARWALL, S. (2006). *The Second-Person Standpoint*. Cambridge: Harvard University Press.

DORAN, R. M. (1990). *Theology and the Dialectics of History*. Toronto: University of Toronto Press. [Trad. Cast.: Eduardo Pérez Valera. (1993). *Teología y Dialécticas de la Historia*. México: UIA-JUS].

DORAN, R. M. (1994). *Subject and Psyche*. Milwaukee: Marquette University Press.

HABERMAS, J. (1971). *Knowledge and Human Interests*. (Trans. J. J. Shapiro). Boston: Beacon. [Trad. Cast: M. Jiménez. (1997). *Conocimiento e interés*. Valencia: Universidad de Valencia].

HABERMAS, J. (1976a). The analytic theory of science and dialectics: a postscript to the controversy between Popper and Adorno. *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Hermann Educational Books. (pp. 131-162).

HABERMAS, J. (1976b). A Positivistically Bisected Rationalism. *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Hermann Educational Books. (pp. 198-225).

HABERMAS, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. (Trans. T. McCarthy). Boston: Beacon.

HABERMAS, J. (1984/1987). *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. (Trans. T. McCarthy). Boston: Beacon. [Trad. Cast.: M. Jiménez. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Trotta].

HABERMAS, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (Trans. C. Lenhardt and S.W. Nicholsen). Cambridge: MIT Press. [Trad. Cast.: R. García. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta].

HABERMAS, J. (1993). *Justification and Application*. (Trans. C. P. Cronin). Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, J. (1998). *Inclusion of the Other*. C. Cronin and P. DeGreiff (Eds.). Cambridge: MIT Press. [Trad. Cast.: J.C. Velasco y G. Vilar. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós].

HABERMAS, J. (2003). *Truth and Justification*. (Trans. B. Fultner). Cambridge: MIT Press. [Trad. Cast.: P. Fabra y L. Díez. (2002). *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta].

HAUGHEY, J. C. (2002). Responsibility for human rights: contributions from Bernard Lonergan. *Theological Studies*. Vol. 63. (pp. 764-785).

LONERGAN, B.J.F. (1967). *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

LONERGAN, B.J.F. (1972). *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press. [Trad. Cast.: G. Remolina. (1988). *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme].

LONERGAN, B.J.F. (1985). Dialectic of authority. *A Third Collection*. F. E. Crowe (Ed.). New York: Paulist. (pp. 5-12). [Trad. Cast. A. Bravo. (1995). Dialéctica de la autoridad. *Libertad-Sociedad-Historia* (Antología de textos de B. Lonergan y R. Doran). México: UIA. (pp. 287-297)].

LONERGAN, B.J.F. (1992). *Insight. A Study of Human Understanding*. CWL 3. Toronto: University of Toronto Press. (Original ed., New York: Philosophical Library, 1957). [Trad. Cast.: F. Quijano. (1999). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. México: UIA & Salamanca: Sígueme].

LONERGAN, B.J.F. (1993). *Topics in Education*. R. M. Doran and F. E. Crowe (Eds.). *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 10. Toronto: University of Toronto Press. [Trad. Cast.: A. Bravo. (1998). *Filosofía de la Educación*. México: UIA].

LONERGAN, B.J.F. (2004). *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 17, R. C. Croken and R. M. Doran (Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

MARITAIN, J. (1966). *The Person and the Common Good*, (Trans. J. J. Fitzgerald). Notre Dame: University of Notre Dame Press. [Trad. Cast.: Leandro de Sesma. (1948). *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Desclée de Brower].

MCCARTHY, T. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press.

- MELCHIN, K. R. (1998). *Living with Other People*. Collegeville, MN: Liturgical.
- REHG, S.J., W. (1993). From logic to rhetoric in science: a formal-pragmatic reading of Lonergan's Insight. *Communication and Lonergan*. T. J. Farrell and P. A. Soukup (Eds.). Kansas City: Sheed and Ward. (pp. 153-172).
- REHG, S.J., W. (1994). *Insight and Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- REHG, S.J., W. (2002). The critical potential of discourse ethics: reply to Meehan and Chambers. *Human Studies*. Vol. 25. (pp. 407-412).
- REHG, S.J., W. (2003). Grasping the force of the better argument: McMahan versus discourse ethics. *Inquiry* 46 (2003): 113-133.
- REHG, S.J., W. (2004). Discourse ethics and individual conscience. In *Perspektiven der Diskursethik*, ed. N. Gottschalk-Mazouz. Würzburg: Königshausen and Neumann, 2004: 26-40.
- REHG, S.J., W. (2011). Discourse ethics. *Jürgen Habermas: Key Concepts*. B. Fultner, (Ed.). UK: Acumen. (pp. 115-139).
- VERTIN, M. (1995). Judgments of value in the later Lonergan. *Method: Journal of Lonergan Studies*. Vol. 13. (pp. 221-248).
- ZIMAN, J. (1968). *Public Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.