

# Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont

## *Discourse Ethics and Moral Realism. The Habermas-Lafont debate*

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA  
Universidad de Zaragoza

Recibido: 11/09/2007  
Aceptado: 30/10/2007

### **Resumen**

Este artículo examina el reciente debate entre J. Habermas y C. Lafont sobre la ética del discurso. Se intenta mostrar que la propuesta de Lafont de interpretar la ética del discurso como una versión del realismo moral se enfrenta a problemas difíciles de resolver dentro del marco teórico de la ética discursiva. El artículo examina en primer lugar cómo la posición de Lafont extiende al terreno de la razón práctica varias objeciones importantes contra la teoría consensual de la verdad. A continuación, se critican los argumentos con que Lafont avala su realismo moral, y se concluye examinando la distinción entre consensos racionales y compromisos de intereses desde una perspectiva estrictamente procedimental.

*Palabras clave:* Habermas, Lafont, ética del discurso, constructivismo, realismo moral.

### **Abstract**

This paper analyses the recent debate between J. Habermas and C. Lafont on discourse ethics. The aim is to show that Lafont's proposal of a realist interpretation of discourse ethics must face several problems which are difficult to resolve from

within the theoretical frame of discourse ethics. First of all, the paper sets out how Lafont's position extends to the field of practical reason some important objections against Habermas's consensus theory of truth. Subsequently Lafont's arguments in support of moral realism are criticised, and the paper concludes with an analysis of the difference between rational agreements and compromises of interests from a procedural point of view.

*Keywords:* Habermas, Lafont, discourse ethics, constructivism, moral realism.

## 1. Introducción

Durante los últimos años, Cristina Lafont ha desarrollado en varias publicaciones una interesante crítica de la ética del discurso de Habermas. A juicio de esta autora, la ética del discurso se sitúa en una posición intermedia (y en el fondo, inestable) entre el *constructivismo* y el *realismo moral*. Lafont argumenta que la pretensión racionalista o cognitivista de esta teoría ética, esto es, la pretensión de que es posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para las cuestiones prácticas, sólo puede mantenerse si se resuelve en un sentido *realista* la ambigüedad en la que permanece la lectura de la ética discursiva que propone el propio Habermas.

Lafont desarrolla sus objeciones a la ética discursiva en continuidad con una crítica de la teoría consensual de la verdad, y en el contexto más general de una crítica a la filosofía del lenguaje de Habermas.<sup>1</sup> La pertinencia de sus críticas a la teoría del lenguaje y la teoría de la verdad ha quedado demostrada por la propia evolución del pensamiento de Habermas en los últimos años: en el libro *Verdad y justificación* (1999), Habermas ha llevado a cabo una revisión importante de la teoría consensual de la verdad que, en principio, parece dar la razón a las posiciones realistas, como la que Lafont defiende. Sin embargo, Habermas insiste en que su revisión de la teoría consensual de la verdad *no afecta* al terreno de la razón práctica. Resultaría, pues, innecesaria la corrección realista de la ética del discurso que Lafont propone en continuidad con la corrección realista de la teoría consensual de la verdad.<sup>2</sup>

A pesar de su apariencia un tanto escolástica, no cabe duda de que esta discusión es crucial para la totalidad de la filosofía práctica de Habermas. Si los argumentos de Lafont fuesen correctos, entonces la única posición consecuente con la

<sup>1</sup> Para la crítica de Lafont a la teoría del lenguaje de Habermas, de la que no nos ocuparemos aquí, cf. Lafont, C.: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

<sup>2</sup> Cf. sobre esto los ensayos de Habermas, J.: "Wahrheit und Rechtfertigung" y "Richtigkeit vs. Wahrheit", en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

reciente revisión de la filosofía teórica de Habermas sería una revisión análoga en el terreno de la filosofía práctica. Ahora bien, una revisión semejante comprometería, en realidad, la concepción constructivista o procedimentalista de la racionalidad práctica en la que Habermas trabaja desde hace más de tres décadas. Habermas, desde luego, parece muy consciente de las implicaciones que están en juego en esta discusión. No en vano encabeza el ensayo en el que discute expresamente la propuesta de Lafont con una cita de Marcuse que recuerda la importancia *práctica* de concebir adecuadamente los conceptos de verdad y libertad, y la relación entre ambos: “*There is an essential connection between freedom and truth, and any misconception of truth is, at the same time, a misconception of freedom*”.<sup>3</sup>

En este escrito me propongo estudiar este debate entre Habermas y Lafont. En primer lugar, intentaré reconstruir brevemente las críticas de Lafont a la teoría de la verdad de Habermas y su extensión a la ética discursiva (2). A continuación examinaré los argumentos más importantes de Lafont contra la interpretación habermasiana de la ética discursiva como una ética constructivista o puramente procedimental. Intentaré mostrar que las dificultades que Lafont señala en el enfoque de Habermas pueden resolverse sin necesidad de recurrir al realismo moral (3). Por otra parte, creo que la alternativa realista de Lafont se enfrenta a algunas dificultades importantes: exige asimilar excesivamente los discursos prácticos y los discursos teóricos, y tiene implicaciones epistemológicas y ontológicas difíciles de conciliar con una concepción constructivista de la razón práctica (4). Hay, no obstante, una objeción de Lafont a Habermas que, a mi juicio, resulta especialmente convincente, y de la que me ocuparé en la última parte de este escrito. Se trata de la tesis de que sólo alguna forma de realismo moral permite diferenciar entre los consensos racionales y los compromisos de intereses. Intentaré mostrar la manera en que también este problema puede abordarse sin reemplazar el constructivismo por el realismo moral (5).

## **2. La corrección realista de la teoría consensual de la verdad y su extensión a la ética del discurso**

La teoría consensual de la verdad que Habermas presenta en el ensayo de 1972 titulado “Teorías de la verdad”<sup>4</sup> toma como punto de partida la imposibilidad de contrastar directamente la adecuación de las proposiciones con los estados de cosas a los que se refieren. Si aceptamos el “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea, hemos de asumir que sólo nos es posible determinar la verdad de una proposi-

<sup>3</sup> Citado en Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit, p. 271.

<sup>4</sup> Habermas, J.: “Wahrheitstheorien”, en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.

ción mediante *argumentos*, es decir, mediante *otras proposiciones*, puesto que carecemos de un acceso directo al mundo, un acceso no mediado por el lenguaje. Dada esta premisa, la teoría de la verdad como consenso define el concepto de verdad mediante las condiciones de aceptabilidad racional de una proposición: es verdadera la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo que cumpla las condiciones normativas de una situación ideal de habla. La verdad queda, así, redefinida como aceptabilidad en condiciones discursivas ideales.

Ahora bien, es obvio que esta definición no recoge algunas intuiciones que asociamos al concepto de verdad. Lafont señala *dos* propiedades que el concepto de verdad no comparte con el de justificación o aceptabilidad racional, y que la teoría consensual de la verdad pasa por alto: la *incondicionalidad* y la *codificación binaria*<sup>5</sup>. A diferencia de la “aceptabilidad racional”, asociamos al concepto de verdad un momento de incondicionalidad: una proposición verdadera lo es *siempre e incondicionalmente*, mientras que, por el contrario, una proposición que consideramos justificada puede perder esta propiedad, por ejemplo a la luz de nuevas pruebas. Por eso tiene sentido decir que en el pasado una proposición era aceptable, convincente, etc., y ahora ha dejado de serlo; y en cambio, no diríamos que en el pasado una proposición era *verdadera*, y ahora ha dejado de serlo. E igualmente, la aceptabilidad admite una gradación que, sin embargo, es incompatible con la codificación estrictamente binaria del concepto de verdad: podemos decir que una proposición está mejor o peor fundada, o que está más o menos justificada, pero no tendría sentido decir que una proposición es “más o menos verdadera”, pues sólo puede ser verdadera o falsa.

A la luz de estas diferencias entre verdad y aceptabilidad, o entre verdad y justificación, puede afirmarse que la teoría consensual de la verdad ofrece a lo sumo un *criterio* de verdad, pero no una *definición* de este concepto. Más aún: ofrece un criterio que sólo puede cumplir su función si se presupone una definición del concepto de verdad *distinta* del propio criterio. Tenemos buenas razones para afirmar que es verdadera una proposición a la que dan su asentimiento todos los participantes en un discurso, pero la aceptación de la proposición por parte de los participantes en el discurso dependerá, a su vez, de que sea posible hacer valer a favor de la proposición algo diferente del hecho de ser aceptada por ellos (por ejemplo, su aceptación dependerá de que existan ciertas *evidencias* a favor de la proposición, o de que la proposición parezca *corresponderse* de algún modo con los hechos que describe). La verdad es irreductible a la justificación, aun si admitamos, con Habermas, la “relación interna entre verdad y justificación”<sup>6</sup>, esto es, la circunstancia de que sólo podemos afirmar la verdad de una proposición mediante argumen-

<sup>5</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1999, p. 293.

<sup>6</sup> Habermas, J.: “Wahrheit und Rechtfertigung”, op. cit., p. 247.

tos, y por tanto apoyándonos en otras proposiciones. La teoría de la verdad como consenso ofrece un criterio de verdad, y no una definición; y presupone además alguna otra teoría de la verdad, de la que depende el funcionamiento del criterio que ella ofrece.

La teoría consensual de la verdad de Habermas ha sido criticada en muchas ocasiones con argumentos similares a éstos.<sup>7</sup> Pero la argumentación de Lafont tiene la originalidad de extender esta crítica al ámbito de la racionalidad práctica.<sup>8</sup> Lafont considera, en efecto, que *las mismas* objeciones son aplicables a la ética del discurso: también en este ámbito debemos reconocer la diferencia entre la justificación de las normas y aquellas propiedades de éstas que trascienden nuestras justificaciones, y que precisamente nos permiten justificarlas. Para Lafont, existe a este respecto un paralelismo *exacto* entre el concepto de verdad y el de corrección normativa.

El núcleo de su argumentación en este sentido reside en una *interpretación no puramente procedimental* del principio de fundamentación de normas morales que propone la ética discursiva: el principio de universalización o “principio (U)”. De acuerdo con este principio, una norma es correcta desde el punto de vista moral en la medida en que “las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación)”.<sup>9</sup> Para clarificar el sentido de este principio (y para distinguir su interpretación de la del propio Habermas), Lafont recurre a la distinción de Rawls entre justicia procedimental *pura, perfecta e imperfecta*.<sup>10</sup> Estos términos se refieren a distintos procedimientos para hallar una solución a un conflicto de intereses que todas las partes puedan considerar justa. Un

<sup>7</sup> Cf. por ejemplo Wellmer, A.: “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?”, en A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989; o también Tugendhat, E.: “Sprache und Ethik”, en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992. Incluso se podría recurrir al propio Kant para apoyar esta crítica. En la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta el acuerdo intersubjetivo como un *criterio* de verdad, pero no como una definición de este concepto. Kant acepta la definición clásica de la verdad como “conformidad del conocimiento con su objeto” (A58/B82). Por otra parte, el acuerdo intersubjetivo es una prueba de la verdad de un juicio, puesto que “parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio.” (A821/B849) (trad. cast. de Pedro Ribas, en la edición de Alfaguara, Madrid 1994).

<sup>8</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 315: “the same must be shown too for an explanation of arguments concerned with the moral rightness of norms (i.e., practical discourses)”.

<sup>9</sup> Habermas, J.: “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, pp. 75-76.

<sup>10</sup> Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, § 14; Lafont, C.: “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, n. 2, 2003, pp. 167-185.

procedimiento de justicia *perfecto* es aquel en el que disponemos de un criterio independiente para juzgar si el resultado de la aplicación del procedimiento es justo o no lo es. Un procedimiento de justicia *imperfecto* es aquel en el que disponemos igualmente de un criterio de este tipo, pero no podemos garantizar que el procedimiento conduzca a un resultado justo. Y por último, un procedimiento de justicia *puro* es aquel en el que carecemos de un criterio independiente del procedimiento para juzgar el resultado de su aplicación. Rawls propone varios ejemplos que ayudan a comprender esta distinción. Si hay que repartir un pastel de manera equitativa, el mejor procedimiento consistirá en establecer que quien debe partir el pastel esté obligado a escoger en último lugar. Mediante este procedimiento perfecto, se asegura la consecución de un resultado justo que ya conocemos con independencia del procedimiento mismo. En cambio, los procedimientos judiciales son ejemplos de justicia procedimental imperfecta: conocemos cuál es el resultado justo (la condena del culpable y la absolución del inocente), pero nada nos garantiza que el procedimiento vaya a conducir a dicho resultado. Y por último, el sorteo es el ejemplo paradigmático de justicia procedimental pura: se trata de un procedimiento cuyo resultado debemos aceptar *sea cual sea*, dado que no disponemos de ningún criterio independiente del procedimiento mismo para juzgar su aceptabilidad. Por supuesto, puede cuestionarse la conveniencia de resolver una cuestión determinada mediante un sorteo, en lugar de recurrir a algún otro procedimiento de justicia. Pero si se acepta el sorteo como procedimiento de solución, se renuncia a todo criterio externo que permitiera enjuiciar normativamente su resultado.

Habermas parece interpretar el principio (U) en un sentido que lo aproxima sobre todo al concepto rawlsiano de la justicia procedimental *pura*: sea cual sea el resultado de un discurso práctico, éste deberá considerarse aceptable, siempre y cuando el discurso se ajuste suficientemente a ciertas condiciones formales; es decir, siempre que se aproxime suficientemente a una situación ideal de habla. Sin embargo, a juicio de Lafont esta concepción del procedimiento de justificación de normas morales reproduce las mismas consecuencias contraintuitivas que tiene la teoría consensual de la verdad. Así como *no* diríamos que la verdad de una proposición está garantizada ya sólo porque existe un acuerdo entre los participantes en un discurso teórico, *tampoco* la corrección moral de una norma está garantizada ya sólo porque los afectados convengan en coordinar sus acciones de acuerdo con dicha norma. La historia de la ciencia y de las sociedades confirma estas diferencias entre justificación y verdad, y *entre justificación y corrección normativa*. En siglos pasados, la comunidad científica ha dado por buenas muchas teorías que hoy nadie acepta; y del mismo modo, las sociedades se han regido por principios que hoy nos parecen abominables, y que en su momento gozaron de aceptación general. Es obvio que podemos criticar las normas de acción *incluso si los interesados las aceptan*, de tal modo que hemos de admitir *también* en el ámbito de la racionalidad prác-

tica la diferencia entre justificación y validez que reconocemos en el ámbito de la racionalidad teórica. En una palabra: si admitimos la diferencia entre verdad y justificación, hemos de admitir también, y por las mismas razones, la diferencia entre justificación y corrección normativa.

Ahora bien, este planteamiento sólo es convincente si (al igual que sucede en la teoría de la verdad) se puede definir la corrección normativa con independencia de las condiciones de su justificación discursiva. Si también aquí el consenso es un *cri-terio* de corrección normativa, pero no una *definición* de este concepto, ha de ser posible determinar independientemente en qué consiste que una norma sea correcta. Y en efecto, apoyándose en algunos pasajes del propio Habermas<sup>11</sup>, Lafont propone definir una norma justa o moralmente correcta como aquella que “está igualmente en interés de todos”.<sup>12</sup> Una norma cumplirá esta definición en la medida en que recoja, proteja, exprese o reconozca ciertos *intereses comunes* a todos los afectados. Estos intereses comunes preexisten de algún modo a los procedimientos discursivos. Los discursos, por tanto, no *construyen* un único interés común a partir de una pluralidad de intereses particulares, sino que más bien *descubren* cuál es el interés común en cada caso particular de conflicto. Lafont subraya este aspecto de su propuesta, que la sitúa decididamente en el ámbito del realismo moral:

Nuestro conocimiento relativo a la verdad de los enunciados depende de la existencia de los estados de cosas afirmados en el mundo objetivo. Dependiendo de lo que sea el caso, el enunciado sólo puede ser *verdadero o falso*. De modo similar, nuestro conocimiento acerca de la corrección formal de las normas depende de la existencia de intereses comunes entre todos los individuos pertenecientes al mundo social. En virtud de lo que resulten ser los intereses generalizables entre todos los seres humanos, una norma sólo puede ser *justa o injusta*.<sup>13</sup>

En consecuencia, el principio (U) debe interpretarse, a juicio de Lafont, en el sentido de un procedimiento de justicia *imperfecto*, equiparable a los procedimientos judiciales. Recurrimos a él para saber si una máxima está en interés de todos,

<sup>11</sup> Especialmente Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 130. Cf. también la distinción entre corrección moral y legitimidad jurídica en Habermas, J.: “Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law”, *Cardozo Law Review* 17 (5), 1996, p. 1495; y sobre todo Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, p. 565.

<sup>12</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 324.

<sup>13</sup> Lafont, C.: “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso”, *Isegoría*, 27, 2002, pp. 115-129; p.121. En este mismo artículo (cf. p. 121, n. 8), Lafont señala que las teorías éticas de Kant y de Rawls contienen ya, de manera más o menos implícita, una premisa realista parecida (por lo que respecta a Rawls, cf. sobre esto su “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, pp. 152-180). En su respuesta a Lafont, Habermas aproxima esta posición a las tesis nearistotélicas de Martha Nussbaum (cf. Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., p. 310, n. 40).

pero ésta es una propiedad que la máxima tiene (o no tiene) *con independencia* del resultado del discurso, de la misma manera que el acusado ante un tribunal es inocente (o culpable) con independencia de la sentencia. Y nada nos garantiza, ni en un caso ni en otro, la infalibilidad del procedimiento: el inocente puede ir a la cárcel o el culpable quedar absuelto, y los participantes en un discurso práctico pueden acordar regular sus acciones sobre la base de un principio injusto, y en cambio rechazar una norma justa<sup>14</sup>. El consenso es probablemente el único *criterio* que nos permite saber si una norma es justa, es decir, si está en interés de todos. Pero al igual que sucede con el consenso en los discursos teóricos en torno a pretensiones de verdad, se trata de un criterio *falible*, de manera que la aceptación por parte de todos *no* puede identificarse con el sentido mismo de la validez normativa.

Lafont intenta confirmar esta reinterpretación realista de la ética del discurso examinando, precisamente, en qué sentido podemos afirmar que los discursos prácticos son falibles. De sus argumentos vamos a ocuparnos a continuación.

### 3. Dos interpretaciones de la falibilidad de los discursos prácticos

De acuerdo con Lafont, sólo una reinterpretación realista de la ética del discurso permite dar cuenta de esa falibilidad de los discursos prácticos que el propio Habermas reconoce. Habermas señala, en efecto, que los discursos prácticos están sujetos a una “doble reserva falibilista”; es decir: su resultado puede criticarse desde dos puntos de vista:

Retrospectivamente podemos darnos cuenta de que nos hemos engañado acerca de los supuestos de la argumentación que hemos aceptado, o también podemos caer en la cuenta de que no hemos previsto ciertas circunstancias relevantes.<sup>15</sup>

Con independencia del contenido del acuerdo alcanzado, el resultado de un discurso puede rechazarse si no se cumplen suficientemente ciertas condiciones formales de inclusividad y simetría entre los participantes, o también si los participantes no han tenido en cuenta ciertos hechos relevantes para la argumentación. Pues bien, Lafont se apoya en este carácter doblemente falible de los discursos para sustentar su interpretación realista de la ética discursiva. La diferencia entre justificación y corrección normativa nos obliga a interpretar el discurso práctico como un procedimiento de justicia *imperfecto* en el sentido de Rawls, es decir, como un procedimiento cuya validez sólo puede juzgarse a la luz de sus resultados, y no queda garantizada por el procedimiento mismo. Nadie cuestiona como injusto el resulta-

<sup>14</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 335.

<sup>15</sup> Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., p. 298.

do de un procedimiento de justicia puro, como es un sorteo. En cambio, puede cuestionarse normativamente el resultado *consensuado* de un discurso práctico, por ejemplo la adopción de una norma por parte de una comunidad política. Por consiguiente, los discursos prácticos no pueden concebirse como procedimientos de justicia *puros*, en el sentido en que lo son los sorteos.<sup>16</sup>

Sin embargo, en mi opinión este argumento de Lafont no es convincente. El hecho de que siempre podamos criticar como injusto un acuerdo adoptado empíricamente no nos obliga a asumir que “la corrección moral trasciende la justificación”<sup>17</sup> (como lo hace la verdad), o a interpretar la ética discursiva en un sentido no puramente procedimental. Intentaré mostrarlo refiriéndome sucesivamente a cada una de las dos reservas falibilistas que distingue Habermas.

1. Desde un punto de vista procedimentalista, cuando el resultado de un discurso nos parece normativamente inaceptable, ello puede deberse a que alguna de las *condiciones formales* del discurso no se ha cumplido suficientemente. Puede suceder que se incumpla clamorosamente la *simetría* entre los participantes en el diálogo, una simetría que no sólo es necesaria en relación con las condiciones en que se desarrolla el propio discurso (por ejemplo, en la distribución de intervenciones y tiempos de intervención, en el derecho a proponer temas u enfoques de debate, etc.), sino también en el ámbito de la acción social. En efecto, para que un acuerdo sea aceptable, los participantes en el discurso deben encontrarse en relaciones simétricas no sólo como *hablantes*, sino también como *actores sociales*. Pues de otro modo, nada garantiza que los participantes “pueden realmente emprender un discurso, y no se limitan a imaginarse estar desarrollando un discurso cuando en realidad su comunicación está sometida a las coacciones de la acción”.<sup>18</sup> Entre estas condiciones que debe cumplir un discurso para que sus resultados sean aceptables se incluye, según Habermas, la capacidad que los participantes tengan para articular en el debate sus propias necesidades e intereses, “sus actitudes, sentimientos y deseos.”<sup>19</sup> Así, por ejemplo, una desigualdad manifiesta en el nivel cultural de los participantes puede reducir el discurso a una ficción o a una parodia, en la que algunos de los participantes imponen sus puntos de vista no por la calidad de sus argumen-

<sup>16</sup> Lafont desarrolla este argumento sobre todo en “Procedural justice?...”, loc. cit., pp. 171 y sigs.

<sup>17</sup> Id., p. 173.

<sup>18</sup> Habermas, J.: “Wahrheitstheorien”, op. cit., p. 177. Por supuesto, esta idea revela las implicaciones sociales y políticas de una concepción comunicativa de la racionalidad: los discursos sólo serían plenamente racionales en una sociedad *igualitaria*. Sobre esto cf. Habermas, J.: “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, lección quinta, en *Vorstudien und Ergänzungen...*, op. cit., pp. 121 y sigs. Posteriormente Habermas ha matizado estas implicaciones. Cf. por ejemplo Habermas, J.: “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, en *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, p. 89.

<sup>19</sup> Habermas, J.: “Wahrheitstheorien”, op. cit., p. 178.

tos, sino por la eficacia de sus recursos retóricos. Estas asimetrías pueden conducir a que el resultado de un discurso nos parezca inaceptable, *por más que exista un acuerdo fáctico* entre todos los participantes. Así se explica el fenómeno, no infrecuente históricamente, de la aceptación de una situación de opresión por parte de los oprimidos: por ejemplo, el “¡Vivan nuestras cadenas!” con que los partidarios españoles de la contrailustración jaleaban al rey Fernando VII; o también la opinión de muchas mujeres que dan su consentimiento al régimen de opresión patriarcal al que están sometidas. Cuando criticamos un consenso fáctico que encubre y legitima una situación de opresión, no necesitamos basarnos en el supuesto de que tal situación de opresión es incompatible con ciertas necesidades “comunes entre todos los individuos”, como dice Lafont. Basta con señalar que no se cumplen siquiera aproximadamente las condiciones igualitarias de formación cultural y libertad de expresión que permitirían considerar la opinión de los oprimidos como una opinión formada libremente.

Pero aún es posible considerar de otro modo el hecho de que un acuerdo nos parezca inaceptable, sin abandonar la interpretación constructivista de la ética del discurso. Además del incumplimiento de las condiciones formales de un diálogo en el que las relaciones de poder social hayan quedado suficientemente neutralizadas, también puede suceder que el discurso no sea suficientemente *inclusivo*, de tal manera que queden fuera voces y contribuciones relevantes. También aquí nos encontramos ante una condición estrictamente *formal* de la que depende la validez de los resultados de un discurso. Éste es, de hecho, el criterio principal con el que la ética discursiva examina la aceptabilidad de un consenso fáctico. Si el resultado de un discurso llevado a cabo en condiciones suficientemente simétricas nos parece, pese a todo, inaceptable, es porque alguna voz (por ejemplo, *la nuestra*) ha quedado excluida del debate. Es *esto* lo que convierte en injusto el resultado, y no el contraste del resultado con alguna idea material de justicia, o con alguna concepción de los intereses objetivos del ser humano.

En mi opinión, y creo que también en la de Habermas, sólo en relación con las condiciones formales de los discursos (principalmente, las condiciones de *simetría* y de *inclusividad* a las que nos hemos referido aquí), cabe criticar justificadamente un acuerdo fáctico. Pues de otro modo, la crítica resulta arbitraria.<sup>20</sup> Es verdad que

---

<sup>20</sup> Éste es, a mi juicio, un problema importante del concepto de justicia procedimental imperfecta. Rawls presupone que conocemos de antemano cuál es el resultado correcto del procedimiento, pero no explica cómo se justifica nuestro conocimiento anticipado de ese resultado con independencia del propio procedimiento. Esta dificultad queda oculta en el ejemplo que escoge Rawls para aclarar su concepto de justicia procedimental imperfecta. Sin duda, en un proceso judicial podemos anticipar cuál es el resultado correcto (la condena del culpable o la absolución del inocente); pero es dudoso que un proceso judicial sea un ejemplo de discurso *práctico*, y no más bien una modalidad del discurso *teórico*, puesto que la finalidad de los procesos judiciales es, ante todo, establecer ciertos *hechos*. Esta interpretación de los procedimientos judiciales encuentra apoyo en Aristóteles (*Retórica*, I, 3, 1358b),

nos parece intuitivamente inaceptable el (pseudo)acuerdo en el que los grupos oprimidos consienten la dominación a la que se encuentran sometidos. Pero si no logramos traducir esta intuición de que algo falla al lenguaje de las condiciones formales del acuerdo, ni siquiera podremos definir de manera razonable, es decir, aceptable por todos, qué entendemos por “opresión”, “grupos oprimidos” o “pseudo-acuerdo”. Basándose en sus “intuiciones” morales, a muchos les ha parecido o les parece aún hoy inaceptable el acuerdo por el que dos personas de distinta raza o del mismo sexo deciden convivir, o el acuerdo que concede los mismos derechos civiles a personas de religiones diferentes<sup>21</sup>. Pero existe una diferencia esencial entre estos ejemplos y la intuición de que un discurso ha conducido a un resultado inaceptable porque, a pesar del acuerdo fáctico entre los participantes, unos parecen sacar un provecho escandalosamente mayor al que sacan los otros. *Sólo* en este último caso, y no en los anteriores, nuestras intuiciones se fundan en las condiciones formales de los discursos, y por eso pueden convertirse en críticas *convincientes* del resultado de los mismos. La crítica meramente intuitiva de los resultados de un proceso de entendimiento es arbitraria, e incluso peligrosa, si no puede operarse esta traducción al lenguaje de una teoría ética procedimental.

2. Si examinamos ahora la segunda de las “reservas falibilistas” que señala Habermas, veremos que tampoco en este caso necesitamos una interpretación realista de la ética del discurso. Recordemos en qué consiste para Habermas esta segunda reserva falibilista: un acuerdo puede parecernos retrospectivamente inaceptable cuando caemos en la cuenta de que “no hemos previsto ciertas circunstancias relevantes.”<sup>22</sup> Las consecuencias imprevistas de una acción pueden revelar que una norma que los participantes en un discurso juzgaron correcta no lo era en realidad.

Es obvio que, a diferencia de lo que sucedía en el caso anterior, la falibilidad de los discursos en relación con las consecuencias futuras de las acciones no puede resolverse revisando las condiciones formales de los discursos mismos y aproximándolas a las condiciones de una situación ideal de habla. Pero, a mi juicio, no se comprende en qué sentido el realismo moral resolvería mejor este problema. Incluso si aceptamos que una norma es correcta porque expresa, articula o se ajusta a ciertos intereses antropológicos universales, su aplicación generalizada y a largo plazo *también* puede tener consecuencias negativas que nos obliguen a revisarla. Los mejores ejemplos de esto son, quizás, los problemas ecológicos. El desa-

---

para quien los discursos judiciales se diferencian de los discursos deliberativos (es decir, de los propiamente *prácticos*) por el hecho de que los primeros versan sobre acontecimientos ya sucedidos. Ésta es también la posición de Hegel en la *Filosofía del derecho*, §§ 225 y sigs.

<sup>21</sup> Tomo estos ejemplos de Rorty, R.: “Response to Habermas”, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 62-63.

<sup>22</sup> Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., p. 298.

rollo industrial es bueno para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones, e incluso puede considerarse una obligación moral, si se contempla desde la perspectiva de su contribución a la erradicación de la pobreza. Pero sus consecuencias a largo plazo pueden ser (como vemos hoy) devastadoras. Las consecuencias imprevisibles de las acciones y de la aplicación de ciertas normas, también de normas correctas, *transforman* las situaciones y obligan, quizás, a revisar las normas en *nuevos discursos*, a la luz de los nuevos datos de que se dispone. Pero este problema no avala, de entrada, las posiciones de Lafont, pues se trata de un problema independiente de que se asuma la interpretación realista o la procedimentalista de la ética del discurso. Más bien sucede lo contrario: contra la idea de una validez normativa incondicional que parece sugerir el realismo moral<sup>23</sup>, el problema de las consecuencias no intencionadas de las acciones nos hace cobrar conciencia de cierta dependencia de la validez normativa en relación con los contextos en que se adoptan las normas, contextos que siempre imponen a la corrección de las normas cierto grado de provisionalidad.

Por otro lado, Habermas ya contempla algunas soluciones para este problema que no exigen recurrir al realismo moral. Habermas introduce la consideración de las “consecuencias previsibles” de las acciones en la propia formulación del principio (U), como una de las condiciones para valorar la corrección de una norma. Con esto intenta superar la clásica dicotomía de Weber entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.<sup>24</sup> También señala Habermas la importancia de los “discursos de aplicación”, que difieren de los “discursos de fundamentación”, y en los que se examinan las condiciones en que una norma puede aplicarse sin que quede comprometida su validez, a fin de resolver problemas tales como, por ejemplo, las paradojas de una aplicación “rigorista” de las normas morales como la que Kant defiende en su famoso escrito *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*.<sup>25</sup> Sin duda las éticas deontológicas, como lo es la ética del discurso, requieren complementar el análisis de las condiciones de validez de una norma con la consideración de las consecuencias y las circunstancias particulares de su aplicación. Pero estas correcciones no nos obligan a comprometernos con alguna forma de realismo moral.

<sup>23</sup> Lafont, C.: “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana”, loc. cit., p. 128.

<sup>24</sup> Habermas, J.: “Diskursethik...” op. cit., p. 75-76; o también Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., p. 87 n.

<sup>25</sup> Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., pp. 298-299. Sobre los discursos de aplicación, cf. Günther, K.: *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988. Cf. también Apel, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

#### 4. Dificultades de la reinterpretación realista de la ética del discurso: consecuencias epistemológicas y ontológicas

Contra lo que Lafont sostiene, creo que la doble “reserva falibilista” de la ética del discurso no exige recurrir a ninguna forma de realismo moral. Los discursos prácticos son falibles, y por tanto siempre revisables, porque nunca se realizan, ni siquiera aproximadamente, en una situación ideal de habla; y porque es imposible para los participantes prever todos los contextos en que las normas vayan a aplicarse, y todas las consecuencias de dicha aplicación. Pero estas limitaciones no implican que los discursos prácticos sean procedimientos de justicia imperfectos en el sentido de Rawls. Más bien habría que considerarlos como procedimientos *puros* realizados siempre en *condiciones cognitivas imperfectas*.

Sin embargo, estas consideraciones no bastan para decidir la elección entre las dos interpretaciones de la ética del discurso. Para reforzar la interpretación constructivista, quisiera referirme a continuación a dos dificultades que la posición realista tendría que resolver para resultar convincente. En primer lugar, la interpretación realista de la ética del discurso conduce a una concepción de los discursos prácticos que ya no se corresponde con las autocomprensión de los propios participantes. Y en segundo lugar, la interpretación realista debe asumir importantes compromisos en el terreno de la teoría del conocimiento moral y de la ontología de los fenómenos morales. En relación con estas dificultades, la carga de la prueba recae sobre el realista.

1. La interpretación realista invierte el sentido de los discursos prácticos, y los asimila excesivamente a los discursos teóricos. De acuerdo con esta lectura, la ética del discurso ya no propondría un procedimiento de solución de conflictos racionalmente aceptable, sea cual sea su resultado; sino que, sobre la base de la anticipación de un resultado objetivamente justo, la ética discursiva propondría un procedimiento (falible) para alcanzarlo. Así, Lafont afirma que, como participantes en un discurso práctico, “sabemos qué hay que encontrar (en cada caso), pero no sabemos cómo encontrarlo”.<sup>26</sup> Ahora bien, la hipótesis de que existen ciertos intereses *objetivamente* universales que los participantes en los discursos prácticos tuviesen que “descubrir”, parece asimilar tan completamente los discursos prácticos a los discursos teóricos, que se pierde la conexión con la autocomprensión de los participantes en una deliberación. En efecto, la interpretación realista pierde de vista el hecho de que un discurso práctico aparece *desde la perspectiva de los propios participantes* como un procedimiento de *coordinación* de intereses en conflicto. Los participantes no pretenden “descubrir” nada, sino más bien llegar a un acuerdo. En este sen-

<sup>26</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 327.

tido, hay que entender una de las réplicas de Habermas a Lafont: “La explicación de la justicia como ‘consideración igual de los intereses de cada uno’ no está al principio, sino al final [del proceso discursivo, JLL]”.<sup>27</sup> Es obvio que *descubrir* intereses universales y *coordinar* intereses particulares en conflicto son modelos completamente distintos para interpretar en qué consisten los discursos prácticos. Si se admite el primero de estos modelos, no sólo hay que presuponer (como hace Lafont) que existen ciertos intereses universales o universalizables *ya antes y con independencia* de los procesos discursivos en los que dichos intereses se hacen valer, sino que además hay que presuponer en los participantes la actitud de sujetos *teóricos*. Pero este supuesto no parece corresponderse con las intenciones que, de hecho, tienen quienes participan en un discurso práctico.

2. De acuerdo con Lafont, que mantiene en todo momento la analogía entre la racionalidad práctica y la racionalidad teórica, una interpretación realista de la ética discursiva no hace superfluos los discursos. Así como no podemos conocer la realidad si no es por medio de argumentos que hacen valer su capacidad de convicción en discursos teóricos, así tampoco podemos prescindir de los discursos prácticos si queremos saber cuáles son los intereses universalizables en cada caso. Sin embargo, puede objetarse a Lafont que, si quiere llevar su posición hasta el final, se ve obligada a asumir alguna teoría del conocimiento moral distinta de la teoría discursiva. En efecto, también la corrección realista de la teoría consensual de la verdad obliga a completar la noción de consenso con alguna otra concepción de la verdad, por ejemplo la concepción de la verdad como correspondencia o como evidencia.<sup>28</sup> Un giro similar sería necesario en el terreno de la ética. Y lo cierto es que, como hemos visto, Lafont emprende dicho giro al definir la corrección normativa independientemente de las condiciones de justificación: una norma correcta es aquella que “está igualmente en interés de todos”.<sup>29</sup>

Ahora bien, cabe preguntarse si este giro realista no tiene consecuencias mayores y más importantes de lo que Lafont parece suponer. En primer lugar, puede argumentarse que este giro debería completarse con una teoría del conocimiento moral distinta de la propia ética del discurso. Esta teoría sería particularmente necesaria si se tiene en cuenta que, como hemos visto, uno de los argumentos principales de

<sup>27</sup> Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., p. 309.

<sup>28</sup> Así lo reconoce K.-O. Apel, y por cierto bastante antes que Habermas, en el ensayo de 1987 “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, reeditado en K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998; cf. también Apel, K.-O.: “Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik”, en M. Benedikt, R. Burger (eds.): *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Österreichische Staatsdruckerei, 1986. Habermas ha abordado este problema mediante una teoría pragmática de la verdad en *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit.

<sup>29</sup> Lafont, C.: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, op. cit., p. 324.

Lafont contra una interpretación puramente procedimental de la ética discursiva es el hecho de que criticamos los resultados de los discursos en base a nuestras *intuiciones* de lo que es justo o injusto, en un sentido que *no agota* estas intuiciones en las condiciones formales de los discursos. Habría que aclarar en qué consiste ese conocimiento *prediscursivo* de lo justo y lo injusto, que los participantes aportan a la deliberación, y habría que aclarar también cuál es la relación entre este conocimiento y su articulación discursiva. Y asimismo, una aclaración adecuada de la teoría del conocimiento moral que se encuentra a la base de la crítica de Lafont al procedimentalismo exigiría también asumir una ontología realista de los fenómenos morales. Una ontología de este tipo nos conduciría ya muy lejos de la premisa básica de la ética kantiana, a saber, el procedimentalismo o “constructivismo”, en el sentido que Rawls da a este término. Lafont quiere evitar de antemano que su propuesta se interprete en la línea del realismo moral de Moore o Scheler, o en la línea de un neoaristotelismo como el que representa actualmente Martha Nussbaum: “El tipo de realismo que intentaré defender en lo que sigue no pretende ser, sin embargo, una posición *ontológica*”.<sup>30</sup> Lafont no pretende asumir entidades ontológicamente especiales, sino simplemente “los objetos de los juicios morales, que cualquiera que discutiese estos juicios aceptaría trivialmente”<sup>31</sup>, por ejemplo los intereses humanos universales que constituyen el núcleo de su propuesta. Sin embargo, no parece coherente defender una posición metaética realista sin asumir al mismo tiempo las implicaciones ontológicas correspondientes. La naturaleza de estos intereses objetivamente universales, nuestra forma de conocerlos, y el modo en que este conocimiento se relaciona con las condiciones de justificación discursiva, son cuestiones que Lafont deja abiertas, pero que *debería* resolver para mantener una posición realista consecuente. Aunque podría suceder que esta posición, articulada hasta el final, se encontrase ya muy alejada del procedimentalismo que caracteriza a la ética del discurso, y en general a la filosofía práctica de raíz kantiana.

## 5. El problema de la distinción entre acuerdos racionales y compromisos de intereses

Si es correcta la argumentación que hemos desarrollado hasta aquí, podemos afirmar que una interpretación estrictamente constructivista de la ética discursiva, como la que defiende el propio Habermas, permite dar respuesta a las objeciones que plantea Lafont en apoyo de su propuesta realista. Por otra parte, la interpretación realista tiene consecuencias epistemológicas y ontológicas que no se acomodan bien en el marco conceptual de la ética del discurso. Sin embargo, para concluir

<sup>30</sup> Op. cit., p. 315 n.

<sup>31</sup> Id.

quisiera ocuparme del que considero el argumento más fuerte de la propuesta de Lafont. De un modo muy resumido, este argumento puede exponerse así: sólo si se admite una interpretación realista de la ética del discurso es posible dar cuenta de la diferencia entre los *consensos racionales* y los meros *compromisos de intereses*. Sólo es posible afirmar que los discursos prácticos proporcionan el conocimiento de la solución más correcta en cada caso de conflicto, en lugar de servir simplemente a la coordinación de los intereses en conflicto, si se presupone la existencia de intereses comunes, objetivamente universalizables. Una vez más, este argumento sugiere interpretar los discursos como procedimientos de justicia *imperfectos* en el sentido de Rawls, y asumir el realismo moral, pues “la asunción de la existencia de intereses generalizables es lo que nos permite distinguir las condiciones [*constraints*] que debe cumplir una norma para ser justa, de las condiciones exigidas para que una norma sea el resultado de un compromiso equitativo [*fair*] de intereses”.<sup>32</sup>

No hay duda de que Lafont toca aquí un problema serio. Pues esta objeción afecta a un aspecto esencial de la ética del discurso: su pretensión cognitivista<sup>33</sup>, es decir, la pretensión de que las cuestiones morales admiten una solución racional intersubjetivamente vinculante. Habermas defiende el carácter cognitivo de los discursos prácticos frente a ciertas interpretaciones que, como la de Tugendhat en los años ochenta<sup>34</sup>, reducen los discursos a meros procedimientos de coordinación de intereses enfrentados. De acuerdo con Habermas, los consensos tienen un aspecto de *comprensión o intelección* [*“Einsicht”*]: los participantes en un discurso práctico no sólo negocian una salida conveniente para todos, sino que, si el discurso tiene éxito y se imponen verdaderamente los mejores argumentos, los participantes comprenden que se ha alcanzado una solución *imparcial*. Por eso puede decirse que los discursos permiten soluciones racionales de los conflictos prácticos, en un sentido que no es meramente el de la racionalidad estratégica. La formación de la voluntad común que alcanzan los participantes en un discurso debe entenderse, pues, como una “autovinculación intelectual” [*einsichtige Selbstbindung*]; y la “universalización discursiva de intereses”, como un entrelazamiento de “intelección y construcción.”<sup>35</sup>

Ahora bien, esta posición pretende distanciarse *también* de toda forma de realismo moral. El hecho de que Habermas utilice las expresiones que acabamos de

<sup>32</sup> Lafont, C.: “Procedural justice?...”, loc. cit., p. 177.

<sup>33</sup> Habermas, J.: “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 11 y sigs.

<sup>34</sup> Para la discusión con Tugendhat, cf. Habermas, J.: “Diskursethik...”, op. cit., pp. 78 y sigs. Habermas se refiere en este pasaje a un texto de Tugendhat de los años ochenta, no publicado entonces ni después. No obstante, una posición similar puede leerse en Tugendhat, E.: *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, especialmente pp. 108 y sigs.

<sup>35</sup> Habermas, J.: “Richtigkeit vs. Wahrheit”, op. cit., pp. 297, 309, 314.

citar en las mismas páginas en que rechaza la interpretación realista de la ética del discurso que propone Lafont, sugiere que la pretensión cognitiva de los discursos puede fundamentarse sin necesidad de aceptar el realismo moral. Pero Lafont argumenta convincentemente que no es tan sencillo sustentar una posición como ésta sobre premisas estrictamente constructivistas. A diferencia de lo que sucedía con los argumentos que hemos examinado hasta aquí, para mantener la diferencia entre los compromisos de intereses y los consensos racionales no basta afirmar que los consensos se alcanzan en condiciones discursivas más próximas a una situación ideal de habla. Desde la perspectiva realista que defiende Lafont, la neutralización de las relaciones de poder que operan las condiciones normativas de la comunicación sirve, precisamente, para que los participantes *únicamente* den su consentimiento a aquellas normas que “expresen de hecho un interés común”<sup>36</sup>. La idea de que los discursos conducen a acuerdos racionales sólo podría fundarse, por tanto, en una reinterpretación realista de la ética del discurso.

Sin embargo, a mi juicio el realismo moral no es el único recurso que permite fundamentar la distinción entre consensos y compromisos. Una vez más es posible prescindir de la hipótesis realista si se muestra convincentemente que también la distinción entre consensos y compromisos depende de las condiciones formales de la argumentación. La diferencia entre los consensos racionales y los compromisos de intereses no debe concebirse como una diferencia de *contenido*, sino como una diferencia en la forma de llegar a un acuerdo. Habermas explora esta alternativa en *Facticidad y validez*, basándose en algunos argumentos de Jon Elster que muestran las diferencias formales más importantes entre las negociaciones orientadas a establecer compromisos de intereses y las deliberaciones que se orientan a alcanzar consensos racionalmente motivados entre los participantes.<sup>37</sup> De los argumentos de Habermas se desprende que ambos tipos de acuerdos difieren en tres aspectos esenciales: la capacidad de neutralización del poder social, el tipo de argumentos que se aducen en uno y otro caso, y la circunstancia de que los participantes compartan o no los motivos que en cada caso conducen a la aceptación del acuerdo. Así, las negociaciones son el tipo de discurso práctico que se lleva a cabo en aquellas situaciones en que las relaciones de poder entre los participantes no quedan suficientemente neutralizadas. Los compromisos no se alcanzan mediante el intercambio de argumentos, sino de *amenazas* y *promesas*, es decir, mediante un uso abiertamente

<sup>36</sup> Lafont, C.: “Procedural Justice?...”, loc. cit., 178.

<sup>37</sup> Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, op. cit., pp. 205 y sigs. Habermas cita un estudio de Jon Elster titulado “Arguing and Bargaining”, inédito en inglés. Existe una traducción francesa de este escrito en la *Revue Française de Science Politique*, 44, 1994. Elster también parece defender el carácter formal de la distinción entre consensos y compromisos: las negociaciones de la Convención Federal reunida en Filadelfia en 1787, y las deliberaciones de la Asamblea Constituyente que tuvieron lugar entre 1789 y 1791 en el París revolucionario, representan diferentes “estilos de debate”, y no *contenidos* legislativos diferentes.

estratégico del lenguaje. Y como consecuencia de lo anterior, la peculiaridad de los compromisos, frente a los consensos racionales, estriba en que cada parte acepta el acuerdo *por razones distintas*.<sup>38</sup>

Quizás algunos ejemplos puedan servirnos para comprender mejor la diferencia entre consensos y compromisos. Un ejemplo clásico de negociación encaminada a establecer un compromiso de intereses es la negociación entre los empresarios y los sindicatos. Es obvio que en estas negociaciones no quedan neutralizadas las relaciones de poder social. Más bien sucede lo contrario: se hacen explícitas, puesto que las negociaciones se basan en la capacidad que cada una de las partes tiene de formular amenazas que la otra parte pueda tomar en serio. El proceso de negociación discurre, pues, en la forma de un *intercambio estratégico* de amenazas o, eventualmente, de promesas de recompensa. Si finalmente se alcanza un arreglo entre las partes, éste sólo será un mero compromiso que cada parte aceptará por razones diferentes (por ejemplo: para evitar una huelga en un caso, y para evitar despidos en el otro). El carácter enteramente estratégico de los compromisos se revela también en otro rasgo: su inestabilidad. Tan pronto como la constelación de fuerzas cambie y una de las partes pierda poder, la otra parte se retirará del acuerdo, o bien obligando a abrir un nuevo proceso de negociación, o bien procediendo a hacer efectivas sus amenazas.

Muy diferente es el caso de una deliberación entre los miembros de una familia o de alguna otra comunidad en la que se decide, por ejemplo, un reparto equitativo de las tareas domésticas. En una situación ideal (es decir, contando con que los sujetos disponen de lo que Rawls llama “sentido de la justicia”, o la disposición a coordinar la acción de acuerdo con principios justos y compartidos por todos), una deliberación en torno a este problema puede desarrollarse en condiciones en las que queden suficientemente neutralizadas las relaciones de poder entre los participantes. En tal caso, el diálogo no tiene por qué reducirse a un intercambio de amenazas, sino que es más probable que consista en una exposición de los distintos argumentos con los que cada parte querría *convencer* a la otra u otras de la legitimidad de sus pretensiones. En una situación como ésta, cabe esperar que los participantes alcancen un *consenso* que podrán adoptar por *las mismas* razones, es decir, porque a todos les parece la solución más razonable. A diferencia de lo que sucede en las negociaciones estratégicas, las posiciones enfrentadas no se mantienen intactas a lo largo del proceso discursivo, sino que *se modifican* a la luz de los argumentos de la otra parte. Y los arreglos de este tipo son más estables que los compromisos estratégicos, puesto que un cambio en la constelación de fuerzas externas al discurso no

---

<sup>38</sup> En realidad, estos rasgos están muy estrechamente relacionados. Quienes amenazan también suelen tener sus argumentos y razones, pero se trata precisamente de eso, de *sus* razones, que los demás no comparten ni aceptan. Y el hecho de que los demás no las compartan es lo que explica que se recurra a las amenazas.

sería por sí solo un motivo aceptable para suspender el acuerdo, mientras que sí lo es para suspender un mero compromiso. En nuestro ejemplo, quienes suspendiesen unilateralmente la realización de las tareas acordadas con los demás se encontrarían sometidos a una *obligación añadida de legitimación* para retirarse del acuerdo alcanzado, mientras que no están sujetos a una obligación de este tipo los dirigentes del sindicato que suspenden un acuerdo estratégico porque, pongamos por caso, una legislación social más favorable debilita el poder de amenaza de los empresarios. Precisamente el hecho de que en este segundo caso nadie espere una justificación normativa del cambio de estrategia muestra suficientemente la diferencia entre un consenso racional y un compromiso estratégico.

Estos ejemplos muestran, en mi opinión, que la presencia manifiesta del poder social en el propio proceso discursivo (es decir, la presencia del poder externo al discurso, y que sustituye a la fuerza de motivación que poseen los argumentos), el uso abiertamente estratégico del lenguaje, la aceptación del resultado por razones diferentes por cada una de las partes, y la inestabilidad de estos arreglos, cuya ruptura no requiere ulteriores fundamentaciones en caso de que cambie la correlación de fuerzas, son rasgos formales, *procedimentales*, que diferencian suficientemente los compromisos de intereses de los consensos racionales. La diferencia entre consensos y compromisos no nos obliga a examinar el *contenido* concreto de los acuerdos, sino que depende del *modo* en que los acuerdos se adopten. Creo que es posible, por tanto, mantener la distinción entre consensos y compromisos recurriendo únicamente a las condiciones procedimentales de los discursos, y sin necesidad de aceptar el realismo moral.

Ahora bien, aquí tropezamos con una dificultad. Si los rasgos que diferencian ambos tipos de deliberación son realmente *formales* y han de considerarse independientes del contenido concreto de los acuerdos, entonces *cualquier* norma de acción podría ser objeto, en principio, de un consenso racionalmente motivado o de un compromiso de intereses. A primera vista, esta consecuencia no parece problemática: en efecto, y por seguir con nuestros ejemplos anteriores, *las mismas* condiciones laborales pueden imponerse mediante una negociación estratégica, o bien pueden ser asumidas por consenso o por alguna forma de “pacto social” en ciertos casos (por ejemplo, ante la amenaza externa de una crisis económica o de un golpe de Estado por parte de ciertos sectores políticos). E inversamente, un miembro de una familia (por ejemplo, un ama de casa) podría imponer mediante amenazas la distribución equitativa de las tareas domésticas que los otros miembros de su familia deberían aceptar por mejores razones. La alternativa entre uno u otro tipo de acuerdo (o como dice Elster, entre uno u otro “estilo de debate”) no depende de los contenidos de los acuerdos, sino de las circunstancias, de las expectativas con que los participantes concurran a la discusión, e incluso de la calidad de los argumentos que sean capaces de hacer valer las distintas partes. Sin embargo, hay que admitir que

esta solución procedimentalista del problema de la distinción entre consensos racionales y compromisos de intereses entraña al menos una dificultad importante: nos obliga a renunciar a una importante intuición de nuestra conciencia moral cotidiana, según la cual existen ciertas normas o máximas que *en ningún caso* podrían ser objeto de un consentimiento racional entre los afectados. Ahora bien, creo que incluso esta intuición podría reconstruirse desde un procedimentalismo estricto, mostrando (en cada caso particular) que un acuerdo en torno a una determinada norma de acción sólo puede consistir en un *pseudo*-acuerdo, pues sólo puede basarse en la ignorancia o el engaño de alguna de las partes.

Una solución de este tipo parece más plausible que el recurso al realismo moral, cuyas consecuencias epistemológicas y ontológicas se alejan demasiado de las intuiciones fundamentales de la ética del discurso.

### Bibliografía complementaria

- Cohen, J.: “Pluralism and Proceduralism”, *Chicago-Kent Law Review*, 69 (1994), pp. 589-618.
- Davis, F. J.: “Discourse Ethics and Ethical Realism: a Realist Realignment of Discourse Ethics”, en D. M. Rasmussen, J. Swindal (eds.), *Jürgen Habermas*, vol. 3, London, SAGE Publications, 2002.
- Elster, J.: “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory”, en J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997.
- Estlund, D.: “Making Truth Safe for Democracy”, en D. Copp, J. Hampton, J. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Gunnarsson, L.: *Making Moral Sense: Beyond Habermas and Gauthier*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2000.
- Lafont, C.: “Justice and Legitimacy. The Intricate Relation of Morality to Politics”, en M. Herrera, P. De Greiff (eds.), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, México, UNAM, 2006.
- Lafont, C.: “Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be reconciled with Kantian Constructivism?”, *Ratio Juris*, 17, 1, 2004, pp. 27-51.
- McCarthy, T.: “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.
- McCarthy, T.: “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, 105, 1, 1994, pp. 44-63.
- Putnam, H.: “Pragmatism and Moral Objectivism”, en H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

Rehg, W.: *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Shapiro, I.: “Enough of Deliberation. Politics is about Interests and Power”, en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

José Luis López de Lizaga  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Zaragoza  
lizaga@unizar.es