

T  
401.41  
D34

1

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
CENTRO DE INFORMACIONES Y DOCUMENTACION  
FONDO DE ADQUISICION

Compra \_\_\_\_\_ Donación  Canje \_\_\_\_\_ U. de C. \_\_\_\_\_  
Precio \$ 10.000 Proveedor U. de C.  
No. de Acceso 66465 No. de ej. \_\_\_\_\_  
Fecha de ingreso: DD 24 MM 08 AA 2000

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: LEONARDO MAURIS DE LA OSSA

TÍTULO: "LA FUNDAMENTACIÓN DEL DISCURSO ETICO EN LA  
MODERNIDAD"

## CALIFICACIÓN

**APROBADO**

*Sandra Lorena Hidalgo A.*  
SANDRA LORENA HIDALGO

Asesor



JUAN FELIPE BARRETO

Jurado

Cartagena. 10 de diciembre de 2009

## **La fundamentación del discurso ético en la modernidad**

**La fundamentación del discurso ético en la modernidad**

**Leonardo Mauris de la Ossa**

**Asesora:**

**Sandra Lorena Hidalgo**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**CARTAGENA DE INDIAS D.T. Y C. SEPTIEMBRE DE 2009**

## Dedicatoria

Tu fuiste, y sigues siendo la que me impulsa a seguir las grandes metas; por ti me levanto todas las mañanas con el deseo de darte por lo menos una parte de todo lo que me has dado; a ti te debo no sólo la vida, sino también la maravillosa experiencia de darme a dos grandes hermanos a: Giseht Mauris De la ossa y a David Mauris De la ossa. Has creído en mi cuando nadie más lo ha hecho, ves en mis virtudes donde los demás ven fracaso, y siempre, a pesar de las circunstancias, creíste más que yo en la posibilidad de conseguir este triunfo.

Por lo que considero que más que mi triunfo realmente es el tuyo, más que mi victoria es realmente la consecución de tus sueños; tú eres la que mereces recibir los honores, tú has sido realmente la gestora de lo que hoy estamos adquiriendo.

Esta dedicatoria pierde el hilo divisorio entre lo que es con los agradecimientos; por que dedicarte este triunfo no es más que darte las **GRACIAS MAMI**.

**Te quiero mucho.**

## Agradecimientos

A lo largo de éste proceso fueron muchas las personas que influyeron para que al final este acabara de la forma como termino. Por lo que estoy infinitamente agradecido con todas estas personas, las cuales no podría nombrar individualmente por lo corto de este papel. Sin embargo quisiera ser explícito la invaluable ayuda de los siguientes nombres:

En primer lugar, gracias doy a **Dios** creador de la sabiduría por haberme mostrado el verdadero sentido de la Filosofía. Creo que mis estudios fueron iluminados por él.

Sin lugar a dudas, gran parte del triunfo se lo debo a mi tía "**Lucy,**" su apoyo y colaboración constante contribuyeron a que pudiera llegar al final de la meta. ¡GRACIAS TÍA! Que Dios la bendiga.

Por supuesto que en esta lista no podía quedar por fuera la gran artífice de esta tesis, la profesora **Sandra Lorena Hidalgo**, cuan útil y valioso fueron sus consejo. Pero sobre todo, digno de admiración fue su paciencia y dedicación.

A mis compañeros y hermanos de universidad: José, Tania, Jessica, Jarlin, Víctor, entre otros, muchas gracias

De igual forma mis más sinceros agradecimientos a la profesora **Ledis Múnera**, por haber sido la primera en leer el borrador de esta tesis y por sus valiosos concejos.

Y a todas esas personas que hoy pasan como anónimas: profesores, compañeros de universidad, familiares, etc. Pero que sin ellos la tarea hubiese sido totalmente difícil, por no decir imposible.

A TODOS MIS MÁS SINCEROS AGRADECIMIENTOS, QUE DIOS LOS BENDIGA

# Índice

Índice.....6

Introducción.....7

**FUNDAMENTACIÓN KANTIANA DE LA MORAL ..... 10**

*Diagnóstico kantiano de la Modernidad.....10*

*Principales supuestos de la teoría moral kantiana ..... 16*

*Crítica de Hegel a Kant ..... 22*

**HEIDEGGER CRITICO DE LA RAZÓN ..... 28**

*Razón Kantiana y razón técnica..... 28*

*La pregunta por el ser, como superación de la filosofía del sujeto.....30*

*Heidegger: preso de las categorías de la filosofía del sujeto ..... 40*

**HABERMAS: LA MODERNIDAD COMO UN PROYECTO INACABADO..... 45**

*La defensa habermasiana a la modernidad ..... 46*

*La ética, entendida como ética del discurso ..... 60*

**CONCLUSIÓN..... 69**

**BIBLIOGRAFIA ..... 71**

## Introducción

El principal objetivo de este trabajo es exponer y analizar algunos de los argumentos que dieron origen, y su posterior evolución, a la fundamentación del discurso ético en la Modernidad, por lo que más que realizar un trabajo propositivo, lo que pretendo es realizar una descripción de la discusión en la modernidad.

En la época moderna la exigencia que se le hace al discurso ético estará signada por la búsqueda de una fundamentación racional, ya que todo lo que sea producido o pensado durante este período debe ser legitimado a partir del uso de la razón. Sin embargo, la razón no surge como un producto aislado de las condiciones de su época, es así como para que la razón sea una herramienta legitimadora del conocimiento y de los procesos de interacción social, ésta requería el surgimiento de la autonomía que le dio independencia a los individuos frente a las sujeciones militares, religiosas y políticas externas a ellos. La autonomía convierte a las personas en sujetos críticos que exigen justificaciones convincentes, fundadas en una autoridad de la cual todos tengan parte, no pudiendo ser otra más que la razón. La razón como autoridad social permitirá a su vez la coincidencia de la voluntad individual con la voluntad colectiva, es decir hará posible la vida en sociedad bajo el amparo del Estado. Encontrándose la razón unida a la autonomía y por ende a la individualidad. Este vínculo obliga a la Filosofía de este período a repensar el hombre y la manera cómo éste se relaciona con los otros y con el mundo. De forma tal que, razón y subjetividad serán las constantes que en el discurso ético de la Modernidad fundamentarán la legitimidad de las relaciones sociales.

Estas consideraciones me permiten abordar en el presente trabajo de grado básicamente dos puntos: Por un lado, evaluó el fundamento que dio origen al discurso filosófico de la Modernidad, y por otro lado explicito la forma cómo la ética queda fundamentada en este discurso filosófico de la Modernidad. Con este propósito, en el primer capítulo, tomo a Kant como teórico típico de la Modernidad, para mostrar los términos bajo los cuales Kant asienta el discurso de la razón práctica, los fundamentos que la sostienen y sus

principales argumentos con relación a la ética. En el mismo numeral me sirvo de las condiciones bajo las cuales se da el conocimiento en Kant para evidenciar el proceso por medio del cual la razón se convierte en la única instancia legitimadora de todos los procesos que pretendan ser universales. Para terminar este capítulo rastrearé algunas de las críticas que Hegel le dirige a Kant, ya que ello me servirá en el último capítulo para mostrar los aspectos que deben ser superados para poder seguir hablando de autonomía, subjetividad y sociedad en la actualidad.

Exponer los fundamentos racionales en los cuales reposa la ética kantiana me permitirá mostrar, en el segundo capítulo, que las revisiones posteriores a este discurso deslegitiman la razón tal y como la pensó Kant, lo cual tiene como consecuencia que la ética deba cambiar los fundamentos bajo los cuales fue pensada en la filosofía moderna, dando cabida a la pregunta por los nuevos fundamentos bajo los cuáles nos será posible seguir hablando de ética.

En este orden de ideas, la obra de Martin Heidegger aporta importantes argumentos que intentan mostrar las aporías bajo las cuales se conforma el discurso de la razón, que al ocuparla totalidad del discurso moderno, deja de lado la pregunta por el ser, llegando ésta a su grado más alto de olvido, obligando a que la técnica tome el control total de la existencia. Todas estas reflexiones harán que Heidegger vea en la razón más que un poder liberador, un mecanismo subyugador. En este mismo capítulo, me ocupo de mostrar la forma como Heidegger lucha contra la filosofía del sujeto y su intento por superarla o por no quedar preso en ella. Sin embargo, como evidenciaré en el final de este capítulo, y siguiendo algunas consideraciones de Habermas, Heidegger no logra escapar de la filosofía que pretendía acabar, y por lo tanto, él mismo sigue preso de la filosofía moderna o de la filosofía de la razón.

En el tercer lugar supero las críticas realizadas a Heidegger por parte de Habermas me centro en las consideraciones filosóficas de este pensador para mostrar los diversos enfoque que ésta puede asumir y que darán lugar a que Habermas plantee la posibilidad de otros tipos de racionalidad, entre ellas la

Razón comunicativa que nos permitiría, a juicio de Habermas, seguir sosteniendo un discurso ético apoyado en la razón.

Finalmente y a la luz de las reflexiones realizadas por estos tres autores, me propongo dar respuesta a dos preguntas: ¿Podemos seguir manteniendo el discurso ético sobre bases racionales?, y si estas bases desaparecen, ¿debemos por ello olvidarnos del discurso ético?



## CAPITULO PRIMERO

### FUNDAMENTACIÓN KANTIANA DE LA MORAL

Kant es el primero en expresar en un gran edificio de ideas lo que esta aconteciendo en el mundo moderno. Su filosofía es una radiografía de los procesos que en su momento se estaban gestando, es por esto que podemos afirmar que Kant inaugura el discurso de la Modernidad. Por ello el presente capítulo tendrá como objetivo, en primer lugar mostrar el diagnóstico y los fundamentos bajo los cuales Kant expresa su filosofía como filosofía de la modernidad, luego mostraré la manera en que Kant fundamenta su ética en la razón que es el eje paradigmático de toda la Modernidad, siendo éste el punto primordial del presente trabajo, y por último intentaré señalar algunas de las objeciones que Hegel le hace al proyecto filosófico kantiano.

#### *Diagnóstico kantiano de la Modernidad*

En un artículo publicado en un periódico francés que data del año de 1784 se proponía a los lectores dar una respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, lo que bien entendido significaba ¿Si la época en la cual se formulaba esta pregunta era una época ilustrada? Kant, como filosofo de su época intenta responder a este interrogante y para ello expone de forma clara su diagnóstico del momento en que a su juicio le ha correspondido vivir, y para ello no afirma que su época es el cumplimiento de un proceso histórico, o la aurora de una nueva época, sino que elabora toda una disquisición acerca del compromiso que impone ser ilustrado en términos de salir de la minoría de edad. Así lo expresa en el ensayo titulado “¿Qué es la Ilustración?”:

“La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino en la decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro.

¡Separe aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: He aquí el lema de la ilustración”<sup>1</sup>

Así, para Kant, el significado de la expresión “*salir de la minoría de edad*” estaba referido al uso que cada persona tenía que hacer de manera individual de su propia razón, para pensar por sí mismo y así lograr deshacerse de los tutores que impedían la emancipación ética y política que generaban un estado de comodidad, en donde las leyes al estar dadas desde afuera sólo exigían obediencia por parte de los individuos.

Al Kant proponer el uso de la razón individual, no sólo estaba proponiendo dejar los tutores que el pasado habían servido para explicar el orden de las cosas, sino que paralelamente, estaba sentando las bases de lo que en adelante debería servir como única guía para el progreso de la raza humana: La razón y su uso instrumental. Hacer esto suponía inaugurar el comienzo de una época verdaderamente ilustrada. Donde el hombre pudiera alcanzar la emancipación, de suerte que, para Kant, la Modernidad empezaba haciendo un uso público de la razón individual. Así se lee renglones más adelante:

“El uso público de su razón le debe estar permitida a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres.”<sup>2</sup>

La importancia que tendrá para Kant el papel de la razón como ancla segura donde el hombre moderno alcance su afirmación, justificará todo el esfuerzo filosófico de este autor en establecer los límites y los alcances de la misma. En este sentido la Modernidad marca una ruptura con la antigüedad, ya que las nuevas exigencias que impone el pensar el orden de las cosas sin apelar a las autoridades eclesásticas o filosóficas, para sustituirlas por el uso de la propia razón, implicaba cambiar la naturaleza constitutiva del hombre hasta ese momento e impulsarlo a tomar el riesgo hasta entonces desconocido por él de pensar por sí mismo.

<sup>1</sup> KANT, Emmanuel. *Filosofía de la historia: ¿qué es la Ilustración?* México; Ed. fondo de cultura económico, 2004. Pág. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.* pp. 28

Los planteamientos kantianos, sumados a una serie de acontecimientos históricos condujeron a que la propuesta de tomar a la razón como eje direccional del obrar humano cobrara un significado cuyos alcances llegarían hasta nuestros días. Por el año de 1784, el mundo había experimentado cambios importantes en muchos de los campos de la vida social, tal es el caso de la ciencia, el descubrimiento del nuevo mundo y cuatro años más tarde el acontecimiento que paralizaría a todo Europa: la Revolución Francesa. Acontecimiento que no le causo tanta admiración a Kant, como si el que la conciencia se despertará en la humanidad, por vez primera, dado que en este hecho se manifestó el hombre como libre e independiente de la tutela de tutores. Con dicho acontecimiento no sólo se inauguró "la época de la razón" pues, aún más allá, se trató de la época de la fe en la razón y de la esperanza en que la humanidad se dejara guiar por ella:

Para los filósofos de esta época, como Kant, autoapropiarse de la razón, significaba estudiar la razón por la propia razón, para lo cual era necesario establecer sus límites, determinar sus posibilidades y esta exigencia no se había hecho a ningún filósofo de la antigüedad. El problema es el siguiente: si esta era la época de la razón, quienes vivían en ella debían saber qué entender por tal. La maniobra que Kant realiza para resolver la pregunta se conoce como el "tribunal de la razón", ya que pone a la misma Razón a trazar sus límites y sus posibilidades. Pero siendo ella juez y parte, pensaba Kant, era necesario establecer con claridad de qué se sirve para la Razón para autodeterminarse.

Kant creía que la razón humana por naturaleza tendía a navegar por los mares de la metafísica, y aunque ésta no le reportaba ningún éxito, la necesidad de la razón de hacerlo era inevitable, por lo que, a juicio de Kant, se debía establecer desde ese momento y para siempre las bases seguras donde la razón pudiera apoyarse. A este respecto la solución propuesta por el filósofo consistió en proponer un cambio de método, que consistió en buscar en el objeto sólo aquello que la razón había puesto en él, esto suponía salir al encuentro del mundo e interpretarlo desde nuestro conocimiento; de suerte que las esencias o "las cosas en sí" de los objetos desaparecerían, merced a

que el objeto sólo respondería a las preguntas que el sujeto le impondría y en consecuencia se comportaría de acuerdo a las categorías que éste último le asignó. Kant lo expone ampliamente en el prólogo de la segunda edición de la "Crítica de la Razón Pura":

"Hasta aquí se admitía que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero, en esta hipótesis, todo nuestro esfuerzo por lograr de ello un juicio a priori por concepto con el que extender nuestro conocimiento, no conducía a nada. Probemos, pues, sino seremos más afortunado en los problemas de la metafísica, suponiendo que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo cual se acomoda ya más con la posibilidad deseada de un conocimiento a priori de estos objetos que nos diga algo de ello antes de que nos sea dado. Sucede con esto algo semejante a la primera idea de Copérnico. Viendo éste que no salía adelante en la explicación de los movimientos del cielo partiendo del supuesto de que el ejército de los astros daba vuelta en torno al espectador, intento si no tendría más éxito haciendo dar vuelta al mismo espectador en torno a los astros inmóviles. Ahora bien, en metafísica puede hacerse también un ensayo semejante por lo que toca a la intuición de los objetos. Si la intuición debe regirse por la naturaleza de los objetos no veo cómo podrá conocerse de ello algo a priori, pero si, al contrario, el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestro poder de intuición, entonces podemos entender perfectamente esta posibilidad. Pero dado que no puedo concentrarme con esta intuición, si es que ella ha de convertirse en conocimiento, y dado que para ello es necesario que la refiera, en tanto que representación, a algo que sea su objeto y que yo determino por su medio, sólo puedo admitir una de estas dos hipótesis: a los conceptos por lo que opero esta determinación se rige también por el objeto y entonces me encuentro en la misma dificultad de saber cómo es posible conocer de ello algo a priori, a los objetos y, lo que es lo mismo, la experiencia dentro de la cual son conocidos (en tanto que objetos dados) se rige por conceptos, y en esto veo enseguida una difícil salida a mi dificultad... por lo tanto, todas las tentativas por pensar los objetos, pues es necesario que puedan por lo menos ser pensados, deberán darnos una excelente piedra de toque de aquello que nosotros suponemos como un cambio de método en la manera de pensar, a saber, que de las cosas no conocemos a priori si no lo que nosotros mismo hemos puesto en ellas"<sup>1</sup>

Asumir este cambio en la manera de abordar los objetos de conocimiento haría del hombre el centro del universo del conocimiento. Pero dado que el

---

<sup>1</sup> COLOMER, Eusebi. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo I. Barcelona; Ed. Herder, 2001. Pág. 69-70.

objeto determinado por las categorías del conocimiento no es el objeto en sí, sino aquel que se ha formado por nuestra estructura cognitiva, es el entendimiento humano el que le confiere al objeto lo que hay en él de universal y necesario conforme a las estructuras propias del entendimiento. Es por ello que nuestro conocimiento del mundo, según la concepción de Kant, se aleja totalmente del centro absoluto de la realidad, pues el hombre siempre verá las cosas desde la óptica humana, y no como son en sí. Para solucionar esta situación, Kant planteará que la autonomía humana consiste, por lo tanto, en hacer del hombre el centro del mundo, pero en cuanto que éste es su mundo, siendo quizás enteramente distinto del mundo en sí, en otras palabras, nuestro conocimiento, de acuerdo con Kant, no tiene que necesariamente tener una referencia objetiva, ello es, un mundo ontológicamente existente, dado que el hombre mismo crea su mundo a través de su estructura cognitiva.

Así mismo, Kant se propuso analizar una de las características esenciales de la razón, a saber la que tiene que ver con la noción de finitud de nuestra razón. La importancia que tiene revisar dicho análisis consistirá en que éste será una pieza fundamental en lo que viene en nuestro trabajo.

Para Kant la razón es esencialmente finita, ello sugiere que el modo de conocer humano no es el único posible, ya que al conocimiento finito se le puede oponer, de forma meramente hipotética, un conocimiento infinito. A este respecto vale la pena traer a colación la pregunta a la luz de la cual es posible leer la "Crítica de la Razón Pura": ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Esta pregunta sugiere que para Kant el conocer humano es ante todo juzgar. Sin embargo, para este filósofo, el juicio no es el prototipo originario del conocimiento, a su parecer, éste es secundario y derivado, ya que un ser como Dios, si éste ha de existir<sup>17</sup>, tendría un conocimiento de la forma de "intuición intelectual". Siendo la "intuición intelectual" divina, diferente a la del hombre caracterizada por la forma de "intuición sensible". Para entender en qué radica esta diferencia y clarificar ésta última forma de conocimiento es necesario mencionar dos características humanas que de acuerdo con Kant posibilitan el conocimiento, ellas son la sensibilidad y el entendimiento, ya que por medio de

la sensibilidad los objetos son dados y por el entendimiento los objetos son pensados.

"Esta mutua referencia de sensibilidad y entendimiento, como la doble dependencia que en ella se expresa; la dependencia de la sensibilidad respecto a lo dado y del entendimiento respecto a lo recibido de la sensibilidad, hace el carácter humano, es decir, finito de nuestro conocimiento. Éste carácter finito de nuestro conocimiento no reside, pues, en sus defectos e imperfecciones, ni en la posibilidad del error, sino en la misma estructura esencial de la razón. Las imperfecciones fácticas del conocimiento humano son la consecuencia de su finitud esencial."<sup>1</sup>

El que el conocimiento sea posible a partir de la sensibilidad y el entendimiento, hace de éste, para Kant, primariamente un intuir, puesto que nuestro conocimiento siempre ésta entregado a lo dado, en la medida en que depende de la existencia del objeto es posible, en tanto que es afectada la capacidad de representación:

"¿Dónde reside, pues, según Kant, el carácter finito del conocimiento humano? La respuesta no ofrece lugar a duda: en el hecho que la intuición sensible que esta siempre a su base y lo sostiene, no es originaria sino derivada, lo que viene a decir; no es creadora, sino receptiva. La intuición receptiva no puede darse a sí misma el objeto, sino que ha de permitir que le sea dado. Ahora bien, para que un objeto pueda ser dado, ha de poder ser recibido, debe poder afectar el espíritu. De ahí la necesidad de la sensibilidad como instrumento al servicio de las afecciones"<sup>2</sup>

El hecho que el conocimiento humano sea primigénicamente receptivo marca un limite, pero para nuestro autor el hombre no es sólo espectador sino que también es actor, y como ya lo he señalado antes, el hombre piensa lo que recibe y de esa manera crea un mundo, aunque éste sea totalmente diferente del mundo en sí, por lo tanto, a partir de la finitud esencial de la razón, se edifica todo el edificio ilimitado del conocimiento; y de esa forma se forma en el hombre moderno, según Kant, el saber.

Por lo tanto, la razón finita que caracteriza al hombre, será la única guía segura con la que contamos para la legitimidad de procesos que pretendan ser universales y necesarios. Kant establece que es a partir de la finitud humana

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 78

<sup>2</sup> Ibíd. Pág. 79

de donde podemos hallar ancla segura a todo el proyecto de la modernidad, incluido en ello, por supuesto, la ética; es decir la edad moderna es la edad de la razón.

### *Principales supuestos de la teoría moral kantiana*

En filosofía es ya tradicional el cuestionario planteado por Kant y sus respectivas respuestas en las tres críticas: ¿Qué puedo saber? Es la pregunta que responde la "Crítica de la Razón Pura"; ¿Qué debo hacer? Es el cuestionamiento que anima a la "Crítica de la Razón Práctica" y por último ¿Qué debo esperar? Es el interrogante que da lugar a la "Crítica del Juicio". De acuerdo con el análisis tradicional, las dos primeras preguntas son, para nuestro autor, esencialmente diferentes y ubican al pensamiento en dos sectores totalmente opuestos e intransferibles: la teoría y la praxis. Sin embargo, no se trata de afirmar con ello que existan para Kant algo así como dos razones, sino que es una y la misma, pero con funciones diferentes. Si bien es cierto que en las preguntas de ambas críticas hay una gran simetría, no por ello debemos desconocer una gran diferencia que hace imposible igualar los trabajos kantianos en una misma cosa; ello se ve claramente en el punto en que Kant parte en ambas obras. En la primera crítica se parte de un hecho que ya es y de cuya existencia todos tenemos conocimiento, como lo es la certeza de las ciencias; en la segunda, por el contrario, Kant parte de un hecho que debe ser o que debe hacerse, esto es, la obligación moral.

Para entender lo dicho en el párrafo anterior, debemos tener en cuenta una diferencia que marcará toda la obra de nuestro autor, consistente en la asimetría que hay entre la ética material y la ética formal. En primer lugar hay que mencionar que Kant entendía por ética material aquella en la que se afirma la maldad o bondad de la conducta humana, siendo ésta dependiente de lo que se considere como un "bien supremo" para el hombre, de suerte que los actos serán buenos cuando nos acerquen a la consecución del "bien supremo" establecido y malos cuando se alejen de él. En segundo lugar, Kant entendía por ética material la que supone que hay bienes para el hombre y ella misma determina cuál es éste "bien supremo" para el hombre. Ahora bien,

según sea determinado el "bien supremo", la ética material establece a su vez normas o preceptos que permitan alcanzarlo. Así pues, toda ética material se carga de contenido en un doble sentido, pues supone que hay un "bien supremo" y en consecuencia se propone los medios para alcanzarlo.

"Pues con que derecho podríamos profesar un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizás sólo sea válido bajo eventuales condiciones de la humanidad; y ¿cómo unas leyes para determinar nuestra voluntad deben hacerse pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente a priori en la razón práctica pura?"<sup>1</sup>

Tras revisar ambos tipos de ética Kant rechazara las de tipo material, encontrando en ellas una serie de deficiencias a la hora de orientar la conducta autónoma del hombre.

La primera crítica que le realizará Kant a la ética material es su naturaleza empírica o a posteriori, ya que su contenido está extraído de la experiencia, lo cual impide que sus principios sean universales y necesarios, puesto que sólo lo a priori puede serlo. En segundo lugar, sus preceptos son hipotéticos o condicionales, lo que equivale a decir que su valor no puede ser absoluto, ya que su valor está referido a la consecución de ciertos fines, lo cual impide nuevamente que sea universalmente válida. Estos factores convierten a este tipo de éticas en heterónomas, es donde la voluntad es determinada a obrar en un sentido u otro por el deseo o inclinación a la consecución de un bien.

Toda la crítica anterior le servirá a Kant para afirmar que una ética que pretenda ser universal y racional no puede ser material, y por lo tanto tendría que ser formal. El que la ética sea de naturaleza formal significa que ésta debe estar vacía de contenido, es decir que ésta no debe establecer ningún bien o fin que haya de ser perseguido como fundamento de la acción, para que no prescriba lo que se debe hacer, sino la manera cómo se debe actuar. De forma que la ética formal se limitara a señalar la manera cómo se debe obrar siempre, con independencia de la acción concreta que se esté evaluando.

<sup>1</sup> KANT, Emmanuel. Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Madrid; Ed. Alianza, 2002. Pág. 85.

Es por esto que para Kant, al apartarse de todo contenido, la ley moral se impone por sí misma, dado que se encuentra más allá de toda experiencia. Y es precisamente en este punto en donde resplandece con mucha más luz la diferencia entre ambas críticas. Mientras que en la primera crítica, sólo se podía obtener las condiciones de posibilidad del conocimiento en tanto se echaba mano de la intuición sensible, en la Crítica de la Razón Práctica nos muestra una dimensión que ni siquiera todos los datos de la experiencia alcanzaría a demostrar:

“La cuestión aquí no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda por sí misma, e independiente de todos los fenómenos, lo que debe suceder, con lo cual acciones de las que quizás el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha, y cuya viabilidad podría dudar mucho quien todo lo base en la experiencia, son inexcusablemente mandada por la razón.”<sup>1</sup>

De lo que se concluye que la ley moral no puede ser deducida, ni demostrada por la experiencia, pero aun así se mantiene firme sobre sí misma.

Así se establecerá in principio rector de lo que será la ética formulada por Kant, esto es que un hombre actúa moralmente cuando actúa por deber. Y de acuerdo con los criterios kantianos actuar por deber es:

- Realizar acciones no para alcanzar satisfacción alguna o para aumentar la propia dicha, las acciones por deber son aquellas que se hacen incluso en contra de la propia satisfacción, son acciones que se realizan por el valor que intrínsecamente tienen, aunque no reporten ningún beneficio.

- El valor moral de las acciones no depende de los beneficios que ella produzcan, sino que depende de la máxima de la que se han desprendido, dicha acciones no es otra cosa que: el principio de la voluntad; éste principio para ser incondicional y absoluto debe ser a priori, ello es formal.

- Las acciones son por deber, y tienen contenido moral, cuando se realizan por respeto a la ley, por ello, determina a la voluntad tanto de

---

<sup>1</sup> Ibid. pp. 80

forma objetiva como de forma subjetiva. Para Kant la voluntad queda determinada objetivamente por la ley, y como ya lo mencionábamos antes debe ser formal, ello es, a priori, lo cual garantiza su universalidad y su carácter absoluto. Por otra parte, la voluntad queda determinada subjetivamente por respeto a la ley práctica, máxima que nos obliga dar cumplimiento a la ley incluso en contra de nuestras inclinaciones.

Kant; al comenzar el primer capítulo de la "Fundamentación para una metafísica de las costumbres" introduce el concepto de *Buena voluntad*, de la cual afirma que es lo único que se puede llamar verdaderamente bueno:

"No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una buena voluntad"<sup>1</sup>

Todas las demás cualidades del carácter, por muy nobles que parezcan ser, sino cuentan con el auspicio de una voluntad buena en sí misma, pueden convertirse en malas y perniciosas para la conducta. Así, la inteligencia, el ingenio, el discernimiento, entre otras, sin duda son buenas e incluso deseables, pero ellas mismas pueden resultar desastrosas y perjudiciales tanto para las personas que la poseen como para quienes le rodean, sino son antecedidas por una buena voluntad.

Ahora bien para definir la buena voluntad, Kant procede en términos negativos:

"La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre; ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ello pudiera verse materializada a favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas."<sup>2</sup>

Por lo tanto, la utilidad o inutilidad no le quita ni le añade nada a la buena voluntad, y si bien Kant no desconoce otros bienes, es la buena voluntad, para él, el bien supremo al que deben subordinarse los demás. Y es la razón práctica la que debe dirigir y producir una buena voluntad, para que así el valor

<sup>1</sup> *Ibíd.* Pág. 53.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág. 64.

moral de una acción repose en el móvil que determino su realización, de forma tal que si el móvil es el deber, la acción tiene valor moral.

Ahora bien, la exigencia de obrar moralmente se expresa en un imperativo que no puede ser hipotético, sino categórico, para que pueda expresar este carácter de obligatoriedad y universalidad. Kant ofrece varias formulaciones del imperativo categórico, sin embargo la más conocida de todas ellas es la siguiente: "Obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal."<sup>1</sup> De lo que se extrae que es la exigencia de universalidad el único principio que determina a una acción. Para explicar esto, Kant hace alusión a varios ejemplos, en uno de ellos afirma lo siguiente:

"Pensemos por un momento que para librarnos de un apuro apremiante, me permito realizar una promesa sin ninguna intención de cumplirla. Si quiero saber, si mi acción cuenta con contenido moral, basta preguntarme: si acepto como principio universal de acción, qué cualquiera en aras de salir de algún apuro puede hacer promesa sin intención de cumplirla. Después de un momento de reflexión llego a la conclusión, que si bien yo puedo querer la mentira, no puedo aceptar que ésta se vuelva ley universal, dado que si se vuelve ley universal nadie creería en mi palabra, y otros pueden hacer de la misma forma como yo hago. Tal máxima, concluye Kant, al convertir en ley universal se autodestruye, dado que lógicamente es contradictoria."<sup>2</sup>

Con base en lo anterior podemos afirmar que la moral kantiana no espera ser perfecta a raíz de las inclinaciones del hombre, sino que su autoridad imperativa ésta en los dictados a priori de la razón, ello es, en el poder supremo de la ley. Lo que da lugar al carácter universal de la moral kantiana, y aunque la universalidad en Kant está íntimamente relacionada con la idea de a priori, no por ello está de más señalar que para nuestro autor, ésta idea se refleja en las acciones que están al margen de cualquier móvil e inclinación sensible, pues cuando:

"Quedamos obligados a obrar aún cuando todas nuestras propensión, inclinación y orientación naturales estuvieran en contra; es más, la sublimidad y la dignidad interna de un deber queda tanto más demostrado cuanto menos a favor y más en su contra estén las

<sup>1</sup> Ibid. Pág. 104.

<sup>2</sup> Ibid. Pág. 76-77



causas subjetivas, sin que por ello se debilite lo más mínimo el apremio instado por el deber ni disminuya un ápice su validez.”<sup>1</sup>

El siguiente paso argumentativo en la consolidación racional e universal de la moral kantiana, busca encontrar un fundamento seguro para el imperativo categórico. Para ello, Kant establece que sólo aquello que posea un valor absoluto como fin en sí mismo podría ser dicho fundamento; y afirma lo siguiente:

“El hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente, por ésta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientada hacia sí mismo, como las dirigidas a los otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. (...) y más adelante concluye: El fundamento de éste principio estriba es que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo.”<sup>2</sup>

Es de esta forma como la moral kantiana encuentra su anclaje en la razón finita del hombre. Ya que el deber que es la cuestión central de la ética sólo es posible para un ser que es poseedor tanto de razón como de sensibilidad, siendo así que para un ser que fuese sólo razón, el deber no sería necesario, ya que no habría desacuerdo entre la razón y la voluntad, estas siempre concordarían, como es el caso de Dios. Pero el caso humano es totalmente diferente, en el hombre siempre existe la posibilidad de dejarse guiar por las inclinaciones. Es esta dualidad de posibles comportamientos lo que hace al hombre un ser moral, en virtud de que es que la posibilidad de elección la que le concede la libertad. Y en consecuencia, para Kant, el hombre hace parte de dos mundos lo que lo sitúa en dos planos: el racional y el sensible, como hemos visto.

Y la aceptación de la sociedad en general de la moral kantiana viene de la mano de la implementación de leyes sociales, pues son las leyes comunes las que pueden, según Kant, posibilitar la convivencia entre los ciudadanos, ya que dentro del hipotético reino de los fines las personas se van a tratar entre

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 110.

<sup>2</sup> Ibíd. Pág. 114-115.

si no sólo como un medio para alcanzar sus propósitos, sino que se consideraran con dignidad, es decir tratarán al otro como un fin en sí mismo.

De lo expuesto anteriormente es posible realizar un resumen de la ética kantiana de la siguiente forma:

- La ética kantiana es eminentemente formal, el único principio que la determina es la mera forma de la ley, que rechaza de plano todo lo empírico y lo material.
- El imperativo categórico es esencialmente a priori, su formulación esta determinada por la pura razón, sin la intervención de la experiencia.
- La ética kantiana se caracteriza por la autonomía de la voluntad, de hecho sólo podemos hablar de moral para seres autónomos.
- Kant establece claramente que para que las acciones puedan tener contenido moral deben hacerse conforme y por amor al deber. Otro tipo de acciones, con independencia de la nobleza que las impulsen, sino se hacen conforme al deber carecen de contenido moral.
- Por último, la ética kantiana es personalista, esta referida a un sujeto auto-referencial que se impone una ley a sí mismo, y obra de acuerdo a ella, por ello honra a la humanidad en su persona.

A continuación abordaré la crítica que Hegel le realiza a Kant, esto con el propósito posterior de mostrar la manera cómo debemos seguir hablando de la moral en la Modernidad. Asunto que abordaré puntualmente en el capítulo tres.

### *Crítica de Hegel a Kant*

La filosofía de Kant, sin lugar a dudas, marco el comienzo de un nuevo pensar. Su sistema representa la maduración del pensamiento europeo, y, en adelante, todo lo que tenga que hablarse de filosofía, debe de alguna forma hacer una referencia, ya sea implícita o explícita al sistema kantiano. De ahí que para un pensador como Hegel la obra de Kant no podía pasar desapercibida. Hegel aborda a Kant con gran admiración y respeto, pero

también con actitud crítica. Pues, Hegel ve en Kant al primer filósofo capaz de elevarse del reino de la inmediatez al reino del absoluto, pero lamenta el hecho de que Kant, una vez que realiza esto, no puede descender una vez más y colocar su filosofía sobre el devenir histórico. De acuerdo con Hegel, Kant no puede unir el concepto con la realidad.

Siguiendo a Hegel en su crítica a Kant, podemos ubicar dicha crítica en dos planos, el primero de ellos el gnoseológico, que tiene que ver con las observaciones que Hegel le hace a la teoría del conocimiento de Kant, y que aquí sólo nos limitamos a exponer. Y el segundo de ellos es el plano práctico, que desarrollaremos más extensamente.

Con relación a la crítica en el plano gnoseológico, Hegel le recrimina a Kant el haberse quedado en un puro criticismo, en el que no importa el objeto a conocer sino el acto mismo de conocimiento. Recordemos que para Kant la cosa en sí o el mundo tal como éste es, queda siempre totalmente oscuro, incognoscible, vedado a nuestra forma de conocimiento. Ya señalábamos anteriormente, que nuestro conocimiento puede diferir totalmente de lo que la naturaleza realmente es, ya que el autor de la "Crítica de la Razón Pura" sólo se limita a investigar las condiciones a priori de nuestro conocimiento. De igual forma, Hegel señala que Kant separa desde el comienzo al sujeto que conoce y al objeto conocido y aunque intente reconciliar la subjetividad de un yo abstracto y formal y la cosa en sí vacía y fantasmal, la separación persiste, pues según Hegel, lo único que conoce Kant es el elemento subjetivo del conocimiento:

"Ante esta fijeza de oposiciones, tal como ésta se presenta para el pensar del entendimiento, Kant no tenía otra salida que la de cifrar la unidad en la forma subjetiva en las ideas de la razón. Según él, no puede demostrarse que estas ideas correspondan a una realidad adecuada, pues son más bien, postulados que se deducen de la razón práctica, pero no son cognoscibles como un es sí esencial a través del pensamiento, de modo que su cumplimiento práctico permanece en un mero deber, constantemente desplazado a lo infinito. Y así Kant ofreció una representación de la contradicción

reconciliada, pero sin desarrollar científicamente su verdadera esencia, ni poderla exponer como lo verdadera y únicamente real.”<sup>1</sup>

En esta misma dirección, Hegel argumenta que la crítica de Kant a la metafísica afirma lo que pretende negar, no sólo la posibilidad sino la necesidad de la metafísica. Ello porque al querer trazar los límites del conocimiento, lo debe hacer de una forma que traspase esos mismos límites. Ya que sólo podemos trazar límites cuando lo ilimitado está en nuestra conciencia. El límite es conocido mediante la comprensión de lo universal, asevera Hegel.

Como consecuencia de lo anterior, señala Hegel, la raíz de la contradicción de Kant radica en que su pensamiento se ha movido alrededor del entendimiento, el cual se ocupa de separar, dividir y limitar. En la operación del conocimiento, el entendimiento separa la realidad con la pretensión de quererla conocer, pero luego no la puede unir, ya que las partes son posteriores al todo. Por lo que la razón, que es una forma diferente de entender al pensamiento, busca unir, reconciliar. El sentido de estas críticas es claro si entendemos la razón como poder infinito y operando con una dialéctica de la totalidad, capaz de restablecer la mediación entre el ser y el saber, tal y como la entendía Hegel.

Estas críticas que hemos señalado desde el plano gnoseológico se pueden apreciar también en el plano práctico. En este sentido, el pensamiento práctico de Hegel se presenta como una superación de la moral kantiana, superación entendida dialécticamente, es decir que la incluye como una parte esencial de todo el sistema hegeliano. En lo que sigue intentaré mostrar la forma como Hegel reevalúa y supera la ética de Kant.

Señalábamos anteriormente algunas de las características más importantes de la ética kantiana; para elaborar las observaciones de Hegel, retomaremos una en especial, y es la que tiene que ver con el aspecto universal e incondicional de los principios éticos. Mostrábamos anteriormente

---

<sup>1</sup> HEGEL, Friedrich. Lecciones de estética. Barcelona; Ed. Provenca, 1989. Pág. 55.

que uno de los principales objetivos del autor de las Críticas era salvar los juicios, de quienes los reducían a un simple análisis estratégico y del cálculo, con objetivos egoístas. Por lo que la labor kantiana se concentró en recuperar el carácter incondicional y formal del deber ser de dichos juicios. Para ello, los instala en el reino de lo a priori, ya que como mencionábamos, es sólo ahí donde se dan los juicios universales y necesarios, que son los mismos que utiliza el científico para obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas. De suerte que en su fundamentación de la moral, Kant utiliza un método análogo al usado por los científicos, con el propósito de argumentar que el deber ser no puede guiarse por las intuiciones particulares y egoístas de un hombre que actúa dentro de un contexto específico, pues la ley moral nos manda a comportarnos con miras a lo universal. Claramente Kant expone el aspecto universal e independiente de la contingencia de la naturaleza, de las inclinaciones y de los intereses subjetivos; de la moral y la subordina al reino sublime de lo a priori.

Esto tiene importantes consecuencias, que Hegel no pasa por alto, la moral elaborada por Kant, al igual que todo su sistema, duplica al hombre, lo instala en dos mundos, en el mundo sensible, donde sus inclinaciones y apetitos personales y egoístas son los que predominan; y en el mundo suprasensible o racional, donde el imperativo pretende elevarlo, y queda desprovisto de todas sus inclinaciones egoístas, y es precisamente en éste mundo donde la razón gobierna. En otros términos, Hegel demuestra que el sujeto kantiano, en aras de la universalidad, queda excluido de su aspecto particular o, en otras palabras, de su aspecto ético tal como lo entendieron los griegos. Es pues éste aspecto el que Hegel pretende recuperar; y para ello retoma a Aristóteles. Éste último entendía por ética (ethos) el hecho que el hombre dependía necesariamente de su contexto, costumbre, del hábitat donde siempre había vivido. Su comportamiento estaba regido por un sin número de instituciones que le rodeaban y, lo precedían, el hombre era tal en la medida que perteneciera a una *Polis* y se desarrollaba en medio de ella. Por lo que en su análisis de la *phrónesis* o de la prudencia no pretende, como Kant, elevarse a lo universal. Ya que Aristóteles afirma que la virtud, que es lo

propio de la phrónesis, no se da como resultado de la observación de principios universales de acción, sino practicando acciones particulares de justicia, por lo que la virtud es un hábito.

Para Hegel, el hombre empieza desarrollándose dentro el ámbito restringido de la ética, tal como lo entendía Aristóteles, es decir en la comunidad específica en que vive. Cuando a Hegel se le preguntaba cual era la mejor forma de educar a un hombre respondía:

"A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): "haciéndolo *ciudadano de un estado con buenas leyes*."<sup>1</sup>

Queriendo significar con esta respuesta que él veía en el espíritu sustancial y particular de la comunidad el primer paso para hacer del hombre un ser virtuoso, y su carácter de universal se da de la siguiente manera:

A. Espíritu ético inmediato o natural: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo.

B. *sociedad civil*, unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad, por lo tanto, formal por medio de sus necesidades, por medio de la constitución jurídica como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este estado exterior se retrotrae y reúne en la

C. *Constitución del Estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella."<sup>2</sup>

De esta manera Hegel logra superar el espíritu inmediato o natural y lo hace avanzar a lo universal. Kant, ante los ojos de Hegel, marca un nuevo pensar, pero comete el gran error de colocar al hombre en dos mundos, que al final, y a pesar de su esfuerzo no puede volver a unir, y por ello termina sacrificando lo particular del hombre. Ésta crítica hecha por Hegel a Kant cobra

<sup>1</sup> HEGEL. Friedrich. Principios de Filosofía del Derecho. Buenos Aires; Ed. Sudamericana, 1975. \$ 153.

<sup>2</sup> *Ibid.* \$ 157.

hoy, en el discurso filosófico de la Modernidad, suma importancia, dado que se vuelve a reivindicar una vez que la solución planteada por Hegel, al igual que Kant, se desmorona en mil pedazos. Aquí sólo nos limitamos a mencionar estas características para ver, más tarde, como Habermas tomando los mismos supuestos: por una parte, el aspecto universal de la moral kantiana, y por la otra, las observaciones de Hegel hecha al autor de las tres Críticas, pretende mantener en pie el discurso ético.

## CAPITULO SEGUNDO

### HEIDEGGER CRÍTICO DE LA RAZÓN

En el presente capítulo me propongo mostrar cómo la razón no puede considerarse como legitimadora de la ética como lo proponía Kant, lo que obliga a la ética a cambiar los fundamentos desde los que fue pensada en la filosofía moderna, dando cabida a la pregunta por los posibles fundamentos desde los cuales sea viable seguir hablando de ética.

Con este propósito me sirvo de Heidegger para mostrar que detrás del discurso que sustenta la razón se esconde un poder subyugador que termina considerando al mundo y todo lo que hay en él como meras formas utilizables para el poder técnico. Así mismo, intento mostrar una alternativa que Heidegger vislumbró, pero que, sin embargo, abandono y que serviría para mantener el discurso ético.

En el segundo numeral, pretendo mostrar, siguiendo algunas consideraciones de Habermas, la forma en la que Heidegger no logra escapar de la filosofía que pretendía acabar, y por lo tanto, él mismo sigue preso de la filosofía moderna o de la filosofía de la razón.

#### *Razón Kantiana y razón técnica*

En el capítulo anterior expuse la manera como Kant establecía las categorías racionales bajo las cuales se fundamenta el discurso ético de la Modernidad. A partir de esta exposición se puede colegir que los proyectos filosóficos posteriores no tienen otro objetivo que edificar sobre las ruinas del proyecto kantiano, o sobre sus virtudes. Pero en general ninguno se atrevió a poner en duda la legalidad de las bases en las que reposa la Modernidad. Cuando autores como Karl Marx se revelan contra las categorías idealistas, lo hace con el único propósito de reencauzar el proyecto kantiano y terminar lo que a sus ojos, hasta ese momento, estaba inacabado, más que revelarse contra la modernidad; Marx pretende terminar el proyecto moderno, por lo que él sigue siendo filósofo de la modernidad. No sucede así con autores como

Nietzsche, quien es el primero en poner en duda, no sólo un aspecto del proyecto moderno; sino su totalidad. Para Nietzsche, no tenía sentido seguir hablando de la razón como posibilidad de legitimación, perdiendo la razón el lugar privilegiado que desde Kant había tenido. Por lo que desde los planteamientos de este pensador, el discurso filosófico toma un rumbo inesperado, cuyo énfasis predominante será el desenmascaramiento de la razón y de todo el proyecto ilustrado al que ella dio lugar.

Hay dos formas de entender ésta despedida de la modernidad; una que se identifica bajo el título Neoconservador y otra bajo el título del Anarquismo. En el primer sentido se hace referencia a la forma como se ha desprendido la modernización social de la modernización cultural. Se entiende por modernización social la encargada de ejecutar las leyes funcionales de la economía, del estado, de la ciencia y la técnica; que han formado con el paso del tiempo sistemas cerrados no influibles. Por otra parte, la modernización cultural que tendría como objetivo la realización de todas las potencias humanas y las satisfacciones básicas de los hombres, se encuentra, bajo la óptica Neoconservadora, calificada como obsoleta, por considerarse una promesa no cumplida de la Modernidad. Así mientras que la modernización social discurre autárquicamente, sin control y dominando cada vez más terreno, la modernización cultural queda enterrada en su imposibilidad de cumplimiento. Ésta crítica a la Modernidad hace referencia a la imposibilidad de frenar la lógica interna de la razón instrumental.

Cualquiera sea el tipo de crítica, ya sea la Neoconservadora o la Anarquista, ambas apuestan por el fin de la Ilustración y con ello hacen énfasis en la imposibilidad de la razón como fundadora de procesos normativos que concluyan en la plena realización de todas las facultades humanas. Esta idea que otrora eran el sueño de la Ilustración inaugurado por Kant, aparece ahora bajo un aspecto negativo, esto es, como el incesante y continuo dominio de la razón instrumental en todos los ámbitos de la vida humana.

En el presente capítulo, pretendo analizar la crítica hecha por Heidegger a la Modernidad, puntualmente la manera como este autor desenmascara la razón, y con ello la imposibilidad que tiene ésta de fundar la ética. Más que

discutir en una posible propuesta ética de Heidegger, lo que me interesa en el presente capítulo es analizar la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, sin que tal intento nos lleve a aporías.

Heidegger desde sus primeros escritos pretende superar el paradigma que desde Descartes, pero sobretodo con Kant, centra toda la discusión filosófica en el conocimiento racional. De ahí que Heidegger proceda reivindicando la pregunta por el Ser, pregunta que fue olvidada desde que el ente se tomo en prioridad. Reivindicar la pregunta por el Ser, es desplazar la causa por la cual fue olvidada. Sin embargo, hay quienes siguen pensado que, a pesar del esfuerzo de Heidegger, éste sigue atrapado en las redes de la filosofía de la subjetividad, tal es la opinión de Habermas, que no sólo des-hace la crítica de Heidegger a la razón, sino que sigue pensando en ella como posibilitadora de legitimación. Para Habermas, es la razón entendida en términos comunicativos la que permite salir de la subjetividad reinante en la Modernidad.

Dentro de los objetivos que me propongo desarrollar en este capítulo está mostrar que el autor de "Ser y Tiempo" vislumbró este concepto, pero tan sólo para abandonarlo después. Partiendo de ello, intentaré mostrar la forma cómo Heidegger entiende y se enfrenta a la filosofía de la subjetividad, para luego señalar la manera, según la cual Habermas considera que éste autor no logra superarla.

### *La pregunta por el ser, como superación de la filosofía del sujeto*

Para Heidegger, en la filosofía de occidente han existido dos tipos de preguntas: aquellas en las que se interroga por la esencia del ser; y las preguntas que interrogan por el qué del ente. A su vez piensa, este autor, que la segunda pregunta es la que se ha impuesto desde Platón hasta Nietzsche. Por esto afirma que la metafísica es por ello un olvido progresivo y continuo del Ser. La forma como ha sucedido éste olvido Heidegger lo presenta por lo menos en dos grandes períodos: el antiguo-medieval y el moderno: la metafísica antigua-medieval piensa el ente en su conjunto y en sus relaciones

más universales y por ello lo determina desde un ente supremo, sea el bien en Platón, el primer motor en Aristóteles, o, el Dios creador pensado por los medievales. Un caso diferente pasa en la metafísica moderna, ésta pone al hombre como el ente supremo desde el momento en que lo establece como sujeto:

“Este rasgo domina las diversas versiones de la metafísica moderna, desde la *res cogitans* de Descartes, pasando por el sujeto trascendental de Kant y el espíritu absoluto de Hegel, hasta la voluntad de poder de Nietzsche”... y para ser totalmente justo con la visión histórica de Heidegger habría que añadir: “aquella época auroral de la filosofía, representada por los pre-socráticos, que, en su inocente premetafísica juega el papel de “edad de oro” o de “paraíso perdido.”<sup>1</sup>

En el análisis que Heidegger hace de Descartes; y con él al comienzo de la Modernidad, considera que la pregunta por el ente se transforma en la búsqueda del fundamento incondicional de la verdad. Dicho fundamento es una novedad en el pensamiento de occidente. Ante lo cual cabe preguntarse ¿Qué paso entonces, para que la Modernidad se planteara ésta pregunta en semejantes términos?

El fundamento que en la antigüedad había sido buscado en la Metafísica, en la Modernidad Descartes lo encuentra en aquel ente del que no se puede dudar, una vez se ha dudado de todo; este acontecimiento marca una ruptura, y el hombre se vuelve un *subjectum*, es decir, en el primer fundamento. Al considerar al hombre bajo ésta característica, al ver en él lo subyacente, no se afirma otra cosa que él será el fondo de toda re-presentación del ente y su verdad. Y así, el ente tendrá existencia concisa en la medida en que el re-presentar que se dirige a él. De lo anterior Heidegger deduce 4 proposiciones que van dirigidas al corazón de la Modernidad.

1. El concepto de sujeto, entendido como *subjectum*, pasa a ser el nombre propio del hombre, es el que describe esencialmente a éste ente; ello obliga, necesariamente a diferenciar, entre un sujeto y un

---

<sup>1</sup> COLOMER, Eusebi. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo 3. Barcelona; Ed. Herder, 2001. Pág. 576

objeto; todo ente que no sea el hombre será entendido desde ahora como objeto al que hay que dirigirse:

"El modo de la cogitativo, de la representación pensante, es la única forma según, la cual el hombre moderno deja presentarse ante sí a las cosas. La representación deviene el juez que juzga sobre el ser del ente. Las cosas no son reconocidas en su ser, sino en la medida en que pasan por el juicio del cogito, en la medida en que se convierte en objeto para el sujeto. La relación objeto-sujeto resulta la única condición de la comunicación del hombre con las cosas. La idea platónica desciende de su lugar celeste y se instala en la conciencia humana, la verdad se transforma en certeza. El mundo deviene en imagen y visión del mundo."<sup>1</sup>

2. Al establecer al ente como representación del sujeto (no afirmando con ello, que el ente sea mero pensamiento), podemos entender la forma como el ente debe ser alcanzado y analizado; recordemos que tanto sujeto como objeto están separados; por lo que el representar debe entenderse como calcular:

3. En tercer lugar, Heidegger muestra como debe ser entendida la esencia de la verdad si se concibe al hombre como subjectum. En aras de ello, trae a colación la idea de verdad que se constata a través de las proposiciones veritativas, esto es, la adecuación entre la proposición y el ente. Heidegger deduce de esto una profunda consecuencia; y es que el conocimiento, en tanto que representación, está remitido al sujeto, lo cual lo hace ser indudable una vez que halla sido alcanzado por un cálculo minucioso, por lo que la verdad del ente será aquella de lo que el hombre está seguro, y si ello es así; nuestro autor concluye que desde Descartes la verdad se concibe como certeza. Ahora bien ¿Cómo podemos obtener certeza?, ¿Qué debemos hacer para tener certeza? En Descartes, argumenta Heidegger, la verdad como certeza debe ser entendida esencialmente como un pro-ceder, como un asegurarse-de-antemano; el método obtendrá, por lo tanto un peso metafísico no alcanzado anteriormente, ya que se encuentra inscrito en la misma subjetividad, desde este momento el método será entendido como pro-ceder para asegurarse-de-antemano al objeto. Por

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Barcelona: Ed. Destino, 2000. Pág. 577.

lo que el método será: "necesario (esencialmente necesario) para encontrar y asegurar las huellas de la verdad (certeza)."<sup>1</sup>

4. Por último, y se deduce fácilmente de los tres argumentos anteriores, pensar al hombre como *subjectum* no significa otra cosa que decir que éste es la medida de todo el ente; y en cuanto medida del ente, dispondrá de él en su totalidad. De ahí que la Modernidad se caracteriza por el avasallador crecimiento técnico, que en aras de proceder en la conquista y dominio del mundo, por la vía de la representación y el cálculo, se ha olvidado del ser del ente.

Ahora bien, si Descartes, con su cogito, hace del hombre el centro de la verdad, Kant aportará a la metafísica moderna el ingrediente que luego Hegel elevará a la categoría de absoluto: la subjetividad. Subjetividad que una vez desencadenada que terminará dando, al final, cuando la metafísica muere, el dominio e imperio de la técnica. A juicio de Heidegger éste es el estado actual de nuestro mundo, la objetivación del ente, llevada a cabo por la filosofía moderna y en complicidad con el humanismo, cuya pretensión de llevar al máximo las capacidades humanas, terminó en la manipulación y en el continuo dominio de la naturaleza. Cabe anotar que Heidegger ve en la técnica moderna, el resultado inevitable del continuo desarrollo de la subjetividad, el olvido del ser, ya que al haber sido remplazado por el ente, dejó un vacío que es necesario llenar, viendo en la técnica y en su ininterrumpida producción la única posibilidad de colmar éste vacío:

"En todas partes donde el ente nos parece deficiente, y todo parece pobre y deficiente para el insaciable querer del hombre moderno, es necesario que se introduzca la técnica y, abusando de las primeras materias que la tierra nos ofrece, produzca en masa sucedáneos industriales que alimentan nuestras voraces apetencias. Y así se origina ese círculo infernal del producir para consumir y el de consumir para producir que ha llegado a ser el único acontecimiento de la historia de un mundo convertido en antimundo."<sup>2</sup>

En este punto es necesario preguntarse ¿Qué entiende nuestro autor por técnica?, Y, ¿En qué se concentra su crítica a la técnica moderna? Para

<sup>1</sup> *Ibíd.* Pág. 141.

<sup>2</sup> COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* tomo 3. Barcelona; Ed. Herder, 2001. Pág. 580.

Heidegger, la *técne*, tal como la entendieron los griegos, también era una forma de *poiesis*, también pertenecía al producir. El producir tiene como fin traer al desvelamiento lo que antes estaba velado, es decir, que el producir se mueve dentro del campo del des-ocultar; aspecto al que los griegos llamaron *aleteia* y que nosotros heredamos como verdad. Por lo que la *técne* es también una forma de des-ocultar, y por lo tanto, también podemos entenderla como una forma de *aleteia*

“La técnica es un modo del des-ocultar, la técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, *aleteia*, verdad.”<sup>1</sup>

Lo anterior vale, sin embargo, para la técnica, tal como la entendieron los griegos, pero, ¿podemos decir lo mismo de la técnica moderna? A este respecto Heidegger señala la enorme diferencia que existe entre la forma en que los griegos entendieron la *técne* y la forma como los modernos entienden la técnica; lo que sin embargo, según la consideración de nuestro autor, no es obstáculo para percatarse de que al igual que la antigua, la técnica moderna también es un desocultar “¿Qué es la ciencia moderna? Es también un desocultar.”<sup>1</sup> La diferencia radicaría en que el desocultar moderno es totalmente diferente del que se entendía antiguamente, al respecto son tajantes las palabras de Heidegger:

“El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en al experiencia de liberar energía, que en cuanto tales pueden ser explotadas y acumuladas” (...) “la tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales.”<sup>2</sup>

Con estas palabras Heidegger afirma que en la Modernidad todo es factible, manipulable, ya que ese desocultar provocante, no se hace otra cosa que ver en la naturaleza un almacén de fuerzas y energías, que como tal, pueden ser calculadas y utilizadas en el futuro. Se abusa de los recursos naturales y la tierra se envuelve en una continua y degradante explotación; la técnica termina incluso determinando las expresiones culturales como: el

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martín. “la pregunta por la técnica” en: ciencia y técnica. Chile; Ed. universitaria, 2da edición, 1993. Pág.122.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág.123.



lenguaje, el pensamiento y el arte. Heidegger, para expresar el conjunto que caracteriza nuestra técnica Moderna utiliza la palabra dispositivo, palabra que sugiere que vivimos en un mundo donde todo es susceptible de explotación y manipulación, siendo ésta la esencia de la técnica moderna.

Por estas razones el esfuerzo de Heidegger se concentra, por lo tanto, en superar la filosofía moderna, y lo hace precisamente recuperando la pregunta por el ser, asunto que se puede apreciar desde la introducción de "Ser y Tiempo": "Hoy esta pregunta (la pregunta por el ser) ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una afirmación de la metafísica."<sup>1</sup> Preguntarse por el ser marcaría una ruptura con la metafísica que se ocupó tradicionalmente de la pregunta por el ente. Por lo que desde el comienzo de "Ser y Tiempo" Heidegger se propone superar la filosofía del sujeto, para ello no empieza afirmando al hombre, sino la pregunta por el Ser. Nótese que nuestro autor pone el acento en la pregunta por el ser, y no en el ser como olvidado. ¿Qué quiere decir Heidegger, cuando afirma que se ha olvidado la pregunta qué interroga por el sentido del ser? y ¿Qué entiende Heidegger por pregunta?

No debemos entender por pregunta un estado de incertidumbre y duda del subjectum, que por medio del método busca tener certeza, para Heidegger, lo importante de la pregunta es que en ella está determinado aquello por lo que pregunta: "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar esta guiado previamente por aquello que se busca."<sup>2</sup> De lo que se deduce que el centro del interés filosófico será desde ahora la pregunta por el Ser y su sentido. De igual forma, debemos tener en cuenta que: "todo preguntar por... es de alguna manera interrogar a... al interrogar le pertenece, además de lo puesto en cuestión; algo puesto en cuestión."<sup>3</sup> Por lo que surge la necesidad, dada la importancia de la pregunta por el Ser, preguntar al ente, ya que ser es, ser del ente. Pero ¿qué ente es este?, ¿a qué ente hay que interrogar? Para poder responder a estos interrogantes, debemos entender antes la forma como debe ser planteada la

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martín. Ser y Tiempo. Chile; Ed. universitaria, 1997. Pág. 25.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág. 28.

<sup>3</sup> *Ibíd.* Pág. 28.

pregunta por el Ser. Aquí la cita de un largo párrafo del Ser y Tiempo nos dará muchas luces al respecto:

"Si la pregunta por el Ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para si misma, una elaboración de está pregunta exigirá, según aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el Ser, de comprender y poder captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender, y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también *ello, modos de ser de un determinado ente, del ente que somos en todo caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente elaborar la pregunta por el ser significa hacer de un ente-el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que él se pregunta-por el ser. A éste ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el termino Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo respecta a su ser.*"<sup>1</sup>

A partir de la cita anterior podemos apreciar la forma como el hombre, Dasein en este caso, ya no se plantea seguro de si mismo, se plantea el mismo como un ser para quien existe la pregunta por el ser. Lo cual evidencia las implicaciones que subyacen en la pregunta, en tanto que yo soy (existo) y no en tanto que yo pienso.

Heidegger hace suyas dos tesis, que le permiten escapar y superar la filosofía del sujeto. La primera de ellas consiste en dotar el planteamiento trascendental, imperante desde Descartes y profundizado por Kant, con términos ontológicos. Para en segundo lugar otorgarle al método fenomenológico de Husserl, un sentido de hermenéutica ontológica.

Así, con relación a la primer tesis, Heidegger analizará que al Kant haber establecido la posibilidad de conocer el mundo a partir de las ideas a priori del hombre, la ciencia se convertía en el resultado de un sujeto auto referencial que sacaba de sí mismo las categorías que explicaban los fenómenos de la naturaleza. Con relación a esta tesis, Heidegger estará de acuerdo con Kant,

---

<sup>1</sup> (ibíd. Pág.30.

en que las ciencias positivas se ocupan de problemas ónticos, puesto que ellas exponen enunciados sobre la naturaleza y la cultura, es decir sobre rasgos del mundo, pero no obstante esta concordancia, le echa en cara la imposibilidad de fundamentar la ciencia a partir de un sujeto autoreferencial, que investiga por condiciones a priori. Así mismo, señala Heidegger que, al Kant formular que los conceptos trascendentales eran aquellos que nos permitían conocer no el objeto de investigación, sino la forma como se conoce el objeto de investigación, desconoce que el mismo está implicado en esta forma de conocimiento, ya que: "el ser del ente no "es" él mismo, un ente" por lo tanto "el ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente."<sup>1</sup> Pero para Heidegger, a diferencia de Descartes y Kant, el hombre no puede desprenderse del mundo, que en todo caso lo antecede. Al Dasein le pertenece el estar esencialmente en un mundo, la comprensión que tiene el ser-ahí del ente, se le da en la medida en que se encuentra sumergido dentro del mundo. Heidegger se detiene a analizar éste hecho desde el parágrafo 12 de "Ser y Tiempo" llegando a concluir que el Dasein lo constituye, fundamentalmente, el estar-en-el-mundo. Lo cual no mienta el estar meramente junto-a, sino que ambos se fundan de manera inseparable, el hombre no es para Heidegger, aquel sin mundo que imagino Descartes, no es aquel que se relaciona eventualmente con la naturaleza, como el sujeto kantiano, que sólo saldría a la naturaleza a buscar lo que él mismo ha puesto en ella.

Heidegger menciona las dos formas de determinación del Dasein. En primer lugar, menciona que, "la esencia del Dasein es su existencia (existenz)"<sup>2</sup>, y la cuestión de la existencia no se puede liquidar sino por el existir mismo. En segundo lugar, "el ser que ésta en cuestión para este ente en su ser es cada caso el mío"<sup>3</sup>, por lo que, tiene ello que connotar siempre pronombres personales: "yo soy", "tú eres". Pero estas determinaciones del Dasein se deben ver y comprender a priori sobre la base de aquella estructura esencial

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 29.

<sup>2</sup> Ibíd. Pág. 67.

<sup>3</sup> Ibíd. Pág. 68.

del Dasein que Heidegger llamara "ser-en-el-mundo", por lo que, ello debe ser el punto de partida de la analítica del Dasein.

Así pues, el "ser-en-el-mundo", no debe entenderse como una simple relación espacio-temporal, como por ejemplo: el agua "en" el vaso, ya que éste "en", es entendido como una categoría referida a los "entes-antes-los-ojos". El "ser-en" del Dasein como estructura fundamental de él, debe entenderse como: "Residir, habitar, quedarse en; "en" significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo."<sup>1</sup> Por lo que, de acuerdo con Heidegger, el-estar-en-el-mundo del Dasein no mienta jamás un mero estar-junto-a las-cosas que están ahí. El estar-en-el-mundo del Dasein es absorberse en él. El dirigirse-a y aprehender no sale de una esfera interna por la que empieza estar incrustado el Dasein sino que es siempre ya, por obra de su ser primario, estar ahí afuera.

De igual manera, el concepto de verdad nos servirá para entender de forma más adecuada el "en" de ser-en-el-mundo. Ya hemos señalado que, en lugar de un sujeto cognoscente relacionándose consigo mismo lo que ocupa a la interpretación es una comprensión pre-ontológica que posee el Dasein. A su vez, es en-el-mundo donde el ente se oculta y se le des-oculta al Dasein existencialmente preocupado por su ser. Dado que es el mundo el que constituye el horizonte alumbrador, éste antecede siempre al sujeto que se acerca al objeto con la pretensión de dominarlo mediante el conocimiento y la acción. Podemos decir que no hay una relación que emana del sujeto hacia el objeto, ya que es el mundo el que empieza fundando relación o formando el contexto a partir del cual se nos des-vela el ente. Por lo cual podemos concluir que el Dasein se halla en un plexo de relaciones con el mundo y ocupa un lugar privilegiado frente al resto de los entes intramundanos. Y dadas las formas del ser-en-el-mundo del Dasein, este ente (Dasein) está entre tejido con los procesos formadores de contexto; que constituyen la apertura o des-velación del ser. Con ello, Heidegger marca una gran diferencia frente a la filosofía del sujeto, pues logra mostrar que el conocimiento y la acción no deben ser entendidos como una relación de sujeto-objeto. Esto es así gracias a

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 80.

que el conocimiento es un modo de ser del Dasein fundado en el ser-en-el-mundo.

A manera de resumen de esta primer tesis de la que se apropia Heidegger podemos decir que, antes de que la ciencia tenga un conocimiento preciso y riguroso del ente, es necesario que el hombre tenga una comprensión de este ente en la vida cotidiana, ya que a todo conocimiento riguroso de la ciencia, lo antecede una pre-comprensión del mundo de la vida, por lo que éste es el fundamento de la ciencia y el lugar de donde ella obtiene su contenido categorial:

“Y como esta estructura antecede a las categorías del ente en su totalidad y específicamente a las categorías de aquellos ámbitos del Ser acerca de los que los científicos se han en términos objetivante, la analítica existencial del ser-en-el-mundo merece el nombre de ontología fundamental. Pues ésta es la que empieza haciendo transparente los fundamentos existenciales o los fundamentos que tienen en el mundo de la vida las ontologías existenciales elaboradas a su vez en actitud transcendental.”<sup>1</sup>

La segunda tesis de la que se apropia heidegger está relacionada con la anterior, ya que se desprende de ella en la medida en que, para Heidegger, la pregunta por el sentido del Ser, que es la cuestión fundamental de la filosofía, sólo puede ser abordada a través de la fenomenología. De ahí que afirme que: “La ontología sólo es posible como fenomenología.”<sup>2</sup> Heidegger toma como guía las investigaciones que al respecto Husserl realizó, y va más allá afirmando que se debe hacer presente la esencia a través de la intuición. Ésta idea, a los ojos de Heidegger, conserva en su seno los supuestos básico de la filosofía del sujeto que concuerda con el análisis realizado en “Ser y Tiempo” dándole un nuevo sentido al método fenomenológico.

Para nuestro autor, la fenomenología se diferencia de las demás ciencias, por el hecho de no dársele un fenómeno particular de investigación, y entiende por fenomenología el método que: “hace ver desde sí mismo aquello que se

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófica de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1991. Pág.177.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martín. Ser y Tiempo. Chile; Ed. universitaria, 1997. Pág. 58.

muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.”<sup>1</sup> Heidegger considera que, lo que se muestra primeramente, el ente, obstruye el acceso o la manifestación del Ser que es lo que inmediatamente y regularmente no se muestra en el conocimiento óptico, y que cuando lo hace, sólo se da de forma disimulada. Por lo que, a juicio de Heidegger, la fenomenología debe esforzarse por hacer manifiesto el Ser del ente, que a su vez no es un ente. Y es en éste esfuerzo donde Heidegger difiere totalmente de su maestro Husserl. Para éste último, las esencias (que conserva una fuerte carga de ideales en el sentido platónico) debían hacerse manifiesta de forma intuitiva, Heidegger, en cambio le otorga al método fenomenológico el sentido de una hermenéutica ontológica que desvela un plexo complejo de sentido y con ello hace manifiesto el Ser; de lo que se trata es interpretar los sentidos que están escondidos o disimulados en los fenómenos.

Por último, quisiera hacer explícita la motivación que dio origen al presente trabajo de grado y es la posibilidad o imposibilidad de fundamentación de la ética en la Modernidad. Como expuse en el primer capítulo, la Modernidad o los filósofos que en ella se destacaron se empeñaron en fundamentar la ética sobre los supuestos de la razón. En el presente capítulo, y tomando como base las reflexiones de Heidegger, he mostrado que la razón o, lo que entendió la Modernidad por tal, oculta en su seno una avasalladora voluntad de poder que conlleva al dominio ilimitado de la naturaleza y por supuesto del hombre. Si bien en Heidegger no podemos señalar una propuesta ética, si podemos hallar una crítica frontal a la razón y por lo tanto a todo aquello que pretenda fundamentarse en ella, y si tomamos en consideración lo que hemos hablado hasta el momento, podemos concluir que si hemos de seguir hablando de ética, no lo podemos seguir haciendo sobre los supuestos de la razón.

### *Heidegger: preso de las categorías de la filosofía del sujeto*

Una vez, que hemos analizado la forma como Heidegger entiende y enfrenta la filosofía del sujeto, podemos ocuparnos de las críticas que le opone

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 57.

Habermas. Para éste autor, a pesar de los fuertes intentos de Heidegger por superar la filosofía del sujeto, al final, no lo logra. En lo que sigue, pretendo mostrar los principales argumentos que Habermas desarrolla en contra de Heidegger.

En primer lugar, Habermas considera que Heidegger restaura a la filosofía a su posición de dominio, de la que fue despojada por los discípulos hegelianos. Recordemos que para Hegel la historia de la filosofía era la clave para entender la filosofía de la historia, de ahí el que Hegel afirmara que todo lo real debía ser racional, y todo lo racional debía ser real. Sentadas estas bases, se buscará restaurar lo externo frente a lo interno, lo material frente a lo espiritual, dando ello como resultado una des-potenciación de la filosofía. Esto es particularmente evidente con Marx, quien sostiene que la superestructura no es más que lo que se desprende la estructura, a la cual subyace la ideología de la clase dominante. Habermas argumenta que, Heidegger sin embargo cree que el poder histórico de la cultura viene fijado en cada caso, en lo que a sentido se refiere, por una precomprensión colectiva vinculante de aquello que puede acaecer en el mundo. Una precomprensión ontológica, de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto sentido pre-juzga el sentido del ente.

Posterior a este señalamiento, Habermas sostendrá, que Heidegger integra a su filosofía la idea nietzscheana del dios Dionisio. Cuando Heidegger realiza la diferenciación entre el ser y el ente, el ser debe volverse, de cierta manera, autónomo frente al ente: "El ente ha sido abandonado del ser. Éste abandono por parte del ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre."<sup>1</sup> Por lo que el retorno al origen esencial, se piensa como posibilidad de un futuro. Futuro que despuntará cuando se haya consumado la época del olvido del ser.

Otro aspecto que subraya Habermas respecto a Heidegger es que, para que éste pueda hacer una crítica sin caer en la autoreferencialidad, debe reclamar un saber especial. Es decir que sus postulados deben tener un acceso privilegiado de la verdad, que no caigan en las formas de discurso

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1989. Pág. 188.

fundado en la autorreflexión, tales como el pensamiento científico e investigativo, efectuadas en términos metódicos. Para ello, Heidegger acentúa el sentido no estratégico del acuerdo intersubjetivo alcanzado en la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo. En este punto es preciso aclarar que entenderse sobre algo, significa pensar lo mismo sobre ello y en caso de división de opiniones, discernir los aspectos donde hay acuerdo de aquellos en los que hay disenso. Dado que el mal entendido y la incompreensión son formas degeneradas de entendimiento, sólo en el entendimiento es posible fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad. Lo que lamenta Habermas, es que esta idea la acepta Heidegger sólo como crítica a la metafísica, ignorando por ello, que planteamientos similares han servidos como metodología de las ciencias comprensivas del espíritu y la sociedad. Por lo que, concluirá Habermas, que el intento de Heidegger por escapar del discurso perteneciente a la filosofía del sujeto lo lleva a verla como un "poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y solo permite escapar hacia a la inmediatez del arrobamiento místico"<sup>1</sup>.

De manera puntual el aspecto en el cual Habermas sostiene que Heidegger sigue atrapado de la filosofía del sujeto es en la imposibilidad que tiene este último para zafarse de los antecedentes de la Fenomenología de Husserl. Ciertamente es que Heidegger abandona la pretensión que tiene la Fenomenología de hacer ciencia, y como lo he señalado antes, le otorga a ésta el carácter de hermenéutica ontológica. De suerte que Heidegger mantendrá, por lo menos en "Ser y Tiempo", la pretensión del método que ostenta la fenomenología, dirá de ella que su objetivo es "Hacer de sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenológica"<sup>2</sup>. De igual forma, subraya Heidegger que si bien la fenomenología no señala al objeto que se debe estudiar, si es una ciencia que enseña la forma como deben ser captados los objetos. Pero ¿qué es lo que debe ser captado en los objetos? ¿Qué es lo que la fenomenología debe hacer ver? Heidegger inmediatamente

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág.170.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. Ser y Tiempo. Chile; Ed. Universitario, 1997. Pág. 53.

responde: "aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra"<sup>1</sup>. De lo que Heidegger fácilmente concluirá que: "la ontología sólo es posible como fenomenología"<sup>2</sup> ya que el ser del ente es lo que menos puede ser conocido.

Habermas argumenta que a pesar de las posibles diferencias que hay entre Husserl y Heidegger, en ambos casos la mirada fenomenológica se dirige al mundo como correlato del sujeto cognoscente<sup>3</sup>.

Debemos recordar la forma como entra el hombre o el Dasein en el Ser y Tiempo. Decíamos que por medio de la pregunta por el ser; el Dasein, es el único ente que se pregunta por su ser, por lo que es un ente pre-ontológico, pero está característica del Dasein, no es, ni debe ser patente en todo los hombres, ya que no todos se angustian con la misma profundidad como lo hace el Dasein, por lo tanto, en un mundo de la vida racionalizado, donde existe una patente deformación de las prácticas comunicativas cotidianas; y donde hay un olvido, y por ello, un inaccesible destino del ser. La administración del ser le competará sólo a la los filósofos. Al mismo tiempo; deja de lado las prácticas comunicativas cotidianas, ya que las considera como una praxis olvidada del ser, vulgar, orientada al cálculo del aseguramiento del patrimonio del sujeto; y niega todo interés la desgarrada totalidad ética del mundo de la vida.

Cierto es, que hemos dicho al comenzar esta exposición que el ser-en-el-mundo es la estructura fundamental del Dasein pero si le antepoemos a la participación intersubjetiva el ser-en-cada-caso-mío seguimos por ello atrapados en el subjetivismo, y por lo tanto la intersubjetividad esta construida de forma parecida a Husserl: "la existencia en cada-caso-mía constituye el "ser-con" de forma parecida al como el yo trascendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y los otros. De ahí que no se

---

<sup>1</sup> *Ibíd.* Pág. 58.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág. 58.

<sup>3</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1989. Pág. 171.

pueda hacer uso del análisis del "ser-con" para el eludir la cuestión de cómo constituye y mantiene el mundo mismo."<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1989. Pág. 183.

### **CAPITULO TERCERO: HABERMAS: LA MODERNIDAD COMO UN PROYECTO INACABADO**

Para nosotros como herederos de la Modernidad es ya frecuente escuchar el discurso post-moderno que proclama el fin de la Modernidad, con su subyugadora voluntad de poder que se esconde detrás de la razón. Son varias las vías por medio de las cuales es posible evidenciar este fin, ya sea por la crítica de la metafísica de Heidegger, o por el cuestionamiento de las Ciencias Humanas hecho por Foucault, o por algún otro camino que al final termina conectando con Nietzsche. Y aunque las críticas a la razón provienen de diferentes direcciones, todas ellas coinciden en que tienen que ver con el agotamiento del paradigma de la subjetividad y en consecuencia abogan por su superación. Aclarando que superación puede entenderse de diferentes formas: ya sea en la forma mesiánica (Nietzsche), o en el retorno al origen esencial (Heidegger), o en la forma de darle palabras a aquello que no la tiene, hablando de lo otro, de la razón y de la sinrazón (Foucault).

Esta despedida apresurada de la Modernidad deja profundas consecuencias, por lo que detenerse a reflexionar en ella se vuelve, en nuestro tiempo, una cuestión esencial y de envergadura filosófica. Al respecto, son iluminadores algunos de los escritos de Habermas. Éste autor, coincide con los críticos de la Modernidad en la necesidad de superar la filosofía del sujeto, pero, a diferencia de ellos ve en la propia razón los medios necesarios para la reconciliación.

Habermas comienza mostrando que al reducir la razón a su carácter meramente instrumental se olvida con ello su carácter reconciliador, que era de los axiomas que desde Kant se hallaba presente en el discurso de la Modernidad. Es así como para Habermas la defensa de la Modernidad se convierte en un referente necesario a la hora de tratar el tema. Por lo que el presente capítulo tiene como objetivo analizar la obra de éste autor en un doble sentido. En primer lugar me propongo destacar aquellos argumentos que tienen

como fin la defensa del proyecto de la Modernidad: entre ellos la manera cómo la razón deberá ser pensada como herramienta de legitimación y lo que se deberá entender por razón tras la crítica post-moderna. Una vez hecho esto, analizaré la nueva sistematización que elabora Habermas conservando los supuestos básicos de la ética kantiana. Esto me permitirá mostrar la posibilidad de seguir hablando de ética bajo los supuestos racionales, tal y como la Modernidad los entendió, a la par que señalar que las críticas que se han hecho, han sido motivadas por una mala comprensión del proyecto ilustrado, del cual no cabe decir que se encuentra en un callejón sin salida, sino más bien que se encuentra inacabado y no superado. Para ello seguiremos manejando la doble característica hasta ahora dominante en éste trabajo, la cual consta del análisis de la razón y del análisis de la ética.

### *La defensa habermasiana a la modernidad*

En el capítulo anterior mostré una de las alternativas que Heidegger tuvo ante sí, y que sin embargo no hizo suya. Heidegger, siguiendo a su maestro Husserl introdujo en su analítica del Dasein una categoría que le permitió superar el paradigma de la subjetividad. El concepto que elabora de ser-en-el-mundo recoge, lo que Husserl antes había expuesto en su concepto de mundo de la vida. Sin embargo, el autor de "Ser y Tiempo" pone de manifiesto su desdén por el mundo de la vida de una existencia cotidiana, dado que en éste la pregunta por el ser se ha olvidado, las prácticas comunicativas se han deformado y se acrecienta una racionalidad con miras al cálculo, por lo que el Dasein tiene una existencia inauténtica dentro del ámbito de la cotidianidad.

Ésta idea que Heidegger rechaza de plano, Habermas la utiliza posteriormente para su defensa de la Modernidad, ya que le sirve como supuesto básico para mostrar el contenido normativo de la Modernidad y para fundamentar el cambio de paradigma, que aunque fundado en la razón, transforma fundamentalmente lo que suponía el paradigma de la subjetividad. Habermas afirma categorialmente que en la Modernidad:

"Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Más si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo

han de poder quedar disuelto también tales síntomas de agotamiento (...) En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizada de participante en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo.”<sup>1</sup>

Ahora bien, el paradigma del entendimiento intersubjetivo puede tener realidad dentro del marco que le constituye el mundo de la vida. En lo que sigue explicitaré una conceptualización que le sirve a Habermas para demostrar el contenido normativo de Modernidad.

En sus primeros escritos<sup>2</sup> el análisis de Habermas referido a la acción es bilateral, es decir que contrapone acción teleológica y acción comunicativa. Y aunque este análisis contiene en esencia lo que posteriormente desarrollará bajo esos títulos, deja de lado importantes cuestiones analíticas y tipos de acciones que sobrepasan el marco restringido de la acción teleológica y de la acción comunicativa. En su obra de madurez “La Teoría de la Acción Comunicativa”, Habermas se extiende en otros tipos de acción que muestran la estructura general de su argumentación, de la cual me interesa resaltar dos consecuencias:

En primer lugar demuestra la posibilidad de llevar a cabo varios tipos de acciones racionales, que no se puede encasillar bajo un solo título, dado que su naturaleza es más compleja de lo que nosotros mismos pensamos. Y en segundo lugar señala, de manera simultánea, la mala comprensión que tuvieron los críticos de la Modernidad al considerarla exclusivamente desde el paradigma de la subjetividad y al creer que el único tipo de acción con carácter racional es el que está guiado por las acciones instrumentales.

En la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas señala por lo menos cuatro tipos de acción: Acción Teleológica, Acción regulada por normas, Acción Dramatúrgica y Acción Comunicativa.

Respecto a la Acción teleológica, nuestro autor remonta la acción teleológica a Aristóteles, y dice de ella que ocupa el centro de la reflexión filosófica: “El concepto central es el de una decisión entre alternativas de

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1989. Pág. 354.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. Ciencia y Técnica como “ideología”. Madrid; Ed. Tecno, 2002.

acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máxima y apoyada de una interpretación de la situación.”<sup>1</sup> Éste tipo de acción se convierte en acción estratégica

“cuando el calculo que el agente hace de su éxito, interviene la expectativa de decisiones de a lo menos de otro agente, que también actúa con vista a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas, entonces, se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de la expectativa de utilidad.”<sup>2</sup>

El estatus ontológico de este tipo de acción, supone un mundo objetivo al que el actor se aproxima en actitud cognitiva-volitiva, o, en otras palabras, este tipo de acción supone un sujeto agente y a un objeto al que el sujeto se le acerca en actitud empírica y del que espera sacar el mayor provecho con el menor esfuerzo. Este tipo de acción se orienta por reglas técnicas, lo que permite que los pronósticos que se realicen sobre este tipo de acciones puedan ser catalogados como verdaderos o como falsos. De acuerdo con Habermas, este tipo de acción, en un primer momento, es la única que demuestra un carácter racional, dado que, presenta un mundo objetivo previsto para la utilización con arreglo a fines, los cuales pueden ser enjuiciados por terceros como más o menos racionales.

Por su parte las acciones reguladas por normas son aquellas que, a diferencia de las teleológicas, no suponen al comienzo un sujeto solitario que intenta actuar sobre un mundo objetivo, sino que se entiende por tal: “a los miembros de un grupo social que orienta sus acciones por valores comunes.”<sup>3</sup> Estos valores comunes, son normas o “expectativas generalizadas de comportamiento” que no tienen el sentido cognitivo de las acciones teleológicas. De las acciones reguladas por normas se espera un determinado

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la Acción Comunicativa. España; Ed. Tauro, 2003. Pág. 122-122.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág.122-123.

<sup>3</sup> *Ibíd.* Pág.123.

comportamiento dirigido por patrones normativos que todos aceptan como validos.

Es por esto que Habermas afirma que: "El concepto de acción regulada por normas presupone relaciones entre un actor y exactamente dos mundos."<sup>1</sup> Los dos mundos a los que Habermas hace referencia, son, por un lado, el mundo objetivo, (al que antes hacíamos referencia) y por otro lado, el mundo social, que es compartido por todos los actores que aceptan como valido un conjunto de normas vigentes. Normas que son reconocidas como legítimas por todos los posibles afectados. La validez social, se funda por lo tanto, en el conocimiento intersubjetivo. De ahí se desprende que:

"El modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un comportamiento conforme a la norma." Que a su vez "va asociada a un modelo de aprendizaje que da cuenta de la interiorización de valores."<sup>2</sup>

El análisis de Habermas, con referencia a éste tipo de acción apunta a concluir que al igual que las acciones teleológicas, éstas pueden ser consideradas racionales, debido a que el actor puede establecer relación con un mundo, en este caso un mundo social. De igual manera, el actor puede ser enjuiciado en un doble sentido: en primer lugar, si sus motivos y acciones concuerdan o se desvían de las normas vigentes y aceptadas como válidas por todo el conjunto social. En segundo lugar, las propias normas pueden ser enjuiciadas y ver en ellas si éstas realmente encarnan intereses que puedan ser susceptibles de universalización y obtengan el asentimiento de todos los posibles afectados por ellas.

Con respecto a la acción dramatúrgica, Habermas dirá que este tipo de acción representa una verdadera novedad dentro de la tradición filosófica. Si bien es cierto que él no es el primero en hablar de ella<sup>3</sup>. A diferencia de las dos acciones antes analizadas, esta acción no hace referencia ni a un actor solitario

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág.127.

<sup>2</sup> Ibíd. Pág.129.

<sup>3</sup> El trabajo del sociólogo Goffman se le atribuye el haberla introducido por primera vez en el año de 1956.

que planifica su acción entre una variedad de alternativas como la acción, ni tampoco tiene que ver con el actor que hace parte de un grupo social como en la acción regulada por normas, sino "a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismo en escena."<sup>1</sup> El actor se relaciona con su propio mundo subjetivo. Entendiéndose por mundo subjetivo la totalidad de las vivencias subjetivas, respecto a las cuales el agente tiene un acceso privilegiado en relación a los demás. En tal caso, este "mundo" puede ser comparable al mundo social que antes analizábamos, el actor intenta escenificar su mundo subjetivo de la forma más transparente posible, por lo que su pretensión tiene carácter de verdad, al igual que en las acciones teleológicas.

Frente a este tipo de acciones, bien puede suceder que el actor no sea sincero al expresar sus deseos y sentimientos; sin embargo, no les quita a este tipo de acciones su carácter de verdad, más bien, el sólo hecho que el actor intente actuar de forma no sincera, significa que pueden ser catalogadas como verdaderas en caso de sinceridad.

Habermas afirma que la acción dramatúrgica, como relación de un actor con un mundo, puede ser enjuiciada de forma objetiva:

"La cuestión que se plantea es la de si el actor expresa también en el momento adecuado las vivencias que tiene, si piensa lo que dice, o simplemente se limita a fingir las vivencias que expresa."<sup>2</sup>

Cada una de las acciones analizadas anteriormente tienen diferentes pretensiones, de igual forma, presentan una actitud y una relación con el mundo que las diferencian unas de otras, y por último, cada una ésta orientada a diferentes criterios de "verdad".

Como hemos visto, en la acción teleológica, el actor tiene la pretensión lingüística de influir sobre un oponente en aras de cumplir con sus pretensiones egoístas; es decir, sus acciones están orientadas al éxito, con una actitud objetivante, que lo lleva a relacionarse con el mundo como objetivamente

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág.123.

<sup>2</sup> Ibíd. Pág.135.

existente, y de lo que se deduce que sus pretensiones de validez se evalúan a través de la eficacia o ineficacia de acuerdo con cada caso particular.

Por otra parte, en la acción orientada por normas, el actor cumple un rol diferente. La función del lenguaje que en ella se presenta pretende establecer relaciones interpersonales, donde la acción está orientada al entendimiento intersubjetivo, sobre un mundo que, en este caso no es el objetivo, sino un mundo social. Por ello, la actitud que se adopta ante el mundo no es una actitud objetivante, sino que debido a que el mundo con el que se establece relación es social, la actitud debe ser de conformidad con las normas vigentes cuya pretensión de validez se evalúa a través de la rectitud normativa.

Por último, en la acción dramática, hemos visto que el actor tiene una relación privilegiada con su mundo subjetivo al cual él sólo tiene acceso, por lo que ésta es la única relación que el actor tiene con su mundo subjetivo. De lo que se deduce que la función que desempeña el lenguaje en esta acción es la de presentación de uno mismo, y donde también se busca establecer un entendimiento entre el actor y el público que evaluará las pretensiones de sinceridad del actor a través de la veracidad de la actitud expresiva éste.

El siguiente cuadro nos muestra los tipos de mundos que suponen cada una de las acciones antes analizadas.

Mundo objetivo	Mundo social	Mundo subjetivo
Como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos	Como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público

Por último, Habermas analiza el concepto de acción comunicativa, entendiendo por tal la interacción de por lo menos dos actores capaces de lenguaje y acción. Estos actores buscan entenderse sobre una situación para coordinar en común acuerdo sus acciones. La forma como estos actores se entienden sobre

algo está mediada por el lenguaje. Por lo que la filosofía del lenguaje ocupara un lugar privilegiado en este análisis. Además, nuestro autor, incluye en esta acción la estrecha visión que tiene cada una de las acciones antes analizadas con relación al mundo. Lo que significa que la acción comunicativa supone los tres tipos de mundo (ver cuadro) de los que antes hablábamos, de forma que cada uno de los criterios que suponían las acciones de forma individual quedan integrados en la acción comunicativa:

*"Fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes u oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores."*<sup>1</sup>

La última parte del párrafo antes citado, muestra a grandes rasgos, lo que entiende Habermas por acción comunicativa A), la relación que establecen los actores con el mundo B), y la pretensión de validez C) que estos presentan al tratar de entenderse.

A. Ya hemos dicho que nuestro autor entiende por acción comunicativa la interacción de por lo menos dos actores capaces de lenguaje y acción. Estos actores buscan entenderse sobre una situación, y de esa forma coordinan, en común acuerdo, sus planes de acción. En el momento en que se entra en la coordinación de los planes de acción se:

*"Relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad que la validez de éstas puedan ser puestas en tela de juicio por otros actores. Que el entendimiento funcione como mecanismo de coordinación de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que se presentan unos a otros."*<sup>2</sup>



<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Complementos a estudios previos. Madrid; Ed. Cátedra, 1989. Pág. 493.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la Acción Comunicativa. España; Ed. Tauro, 2003. Pág. 122-143.

B. Por otra parte, ya indicamos, que el concepto de acción comunicativa supone, dentro de sí, los tres conceptos de mundo que antes veíamos de forma aislada en cada una de las acciones. Los actores que entran al entendimiento intersubjetivo procuran entenderse sobre algo en el mundo objetivo, y hacen manifestaciones que lo suponen, pero además de ello, en dicho entendimiento entra en juego las vivencias de su mundo subjetivo, de igual forma, tienen en cuenta el contexto normativo vigente o el mundo social.

C. Por último, y dado que en esta acción entra en juego los tres tipos de mundo, los criterios de validez se plantean en tres pretensiones:

“-de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen, en efecto, las condiciones de existencia del contenido preposicional cuando estas no se afirman si no sólo se <menciona>);

-de que el acto de habla pretendida es correcta por referencia a un contexto normativo vigente (o de que el contexto normativo a que la acción se atiene es él mismo legítimo), y

- de que la intención manifiesta por hablante coincide realmente con lo que éste piensa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de exigencia, rectitud para las acciones legítimamente regulada y para el contexto normativo de estas.”<sup>1</sup>

Por último, la verdad, dado que incluyen los tres criterios antes mencionados, no debe entenderse como una copia de la “realidad” a la cual se refieren los argumentos de los participantes en el discurso, sino que, es un resultado sobre el cual no actúa ninguna influencia que lo distorsione. Ese consenso se logra cuando se dan cuatro condiciones de validez aceptadas por todos los participantes: a) que el enunciado que hace un hablante sea comprensible; b) que el hablante sea fiable; c) que la acción pretendida sea correcta por referencia a un contexto normativo vigente; y d) que la intención manifiesta del hablante sea, en efecto, la

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág.144.

que él expresa. De lo que se deduce que los acuerdos alcanzados comunicativamente tienen que tener la base racional de no venir impuesto por ninguna de las partes:

"Ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en o la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente. Ciertamente que puede ver acuerdo que objetivamente sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia, no puede constar subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en convicciones comunes."<sup>1</sup>

Hasta esta altura, no hemos señalado un concepto que es fundamental para la estructura general de la teoría de Habermas, ya antes habíamos indicado la forma como Heidegger, bajo la categoría de ser-en-el-mundo, recoge y amplía lo que su maestro Husserl entendía por mundo de la vida (Lebenswelt). Habermas adopta este concepto y lo pone en la base de los acuerdos intersubjetivos, es decir, para Habermas sólo es posible la acción comunicativa dentro de un mundo de la vida, que en todo caso antecede a los actores; es el mundo de la vida el que crea los horizontes dentro de los cuales los sujetos se entienden y el que se presenta dentro del marco del diálogo susceptible a crítica de forma acrítica. Para nuestro autor el mundo de la vida está básicamente constituido por tres componentes:

**La cultura:** Habermas define la *cultura* como un acervo de saber, en que los participantes en la comunicación, se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su *dimensión semántica*, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes. *Se trata de asegurar la continuidad de la tradición*. Sin embargo, esta continuidad y esta coherencia tiene su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido.

**La sociedad:** Sociedad se define como aquel conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Como en el caso anterior,

---

<sup>1</sup> Ibid. Pág. 368-369

también aquí la integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas queden conectadas con los estados del mundo ya existentes. Pero, y a diferencia de la cultura, no se trata aquí de la dimensión semántica, sino del *espacio social*.

**La personalidad:** es el conjunto de competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, en capaz de tomar parte en procesos de entendimiento. Se distingue de los anteriores en que aquí se trata de *asegurar la novedad* con lo ya existente a partir del *tiempo histórico*.

Por otra parte, en este punto resulta de suma importancia recordar lo que decíamos con respecto a Heidegger cuando estábamos analizando la categoría de ser-en-el-mundo. Decíamos entonces que las ciencias, en su formación rigurosa y metódica, se movían previamente en el mundo de la vida, ello quiere decir, que antes que la ciencia se forme como tal; en el mundo de la vida hay de ellas una comprensión, lo que viene a decir que las ciencias nacen de las preocupaciones que se originan previamente en el mundo de la vida. Habermas adopta esta idea, pero le añade las investigaciones que al respecto elaboran los sociólogos E. Durkheim, T. Parsons y N. Luhmann. Estos autores, como es sabido, ven la forma como la sociedad funciona por medio de sistemas que se vuelven autónomos y autoreferenciales; Habermas hace una diferenciación entre los subsistemas funcionales de la sociedad y el mundo de la vida; los sistemas tienen sus raíces en el mundo de la vida, pero en última instancia, desarrolla sus propias características estructurales. Entre estas estructuras figuran la familia, la judicatura, el estado y la economía. A medida que estas estructuras evolucionan se distancian cada vez más del mundo de la vida. Al igual que ocurre en el mundo de la vida, la racionalización en el nivel del sistema implica una diferenciación progresiva y una mayor complejidad. Aumenta también la autosuficiencia de estas estructuras. Cuanto más poder tienen, más y más capacidad de gobierno ejerce sobre el mundo de la vida. En otras palabras, estas estructuras racionales, en lugar de aumentar la capacidad de comunicación y lograr la comprensión, amenazan esos procesos al ejercer control externo sobre ellos. Cada una de las acciones analizadas anteriormente (A. Teleológica, A. Regulada por normas y A. Dramatúrgica) aunque nace

dentro del marco del mundo de la vida, a medida que su nivel de racionalización avanza y se independiza más de él; se convierten en subsistemas funcionales de la sociedad.

La acción teleológica, se convierte en el subsistema de las ciencias: donde el problema de las ciencias experimentales, pueden discutirse y elaborarse según criterios de verdad internos, con independencia de las doctrinas teológicas y separadas de las cuestiones práctico-morales básicas. La acción regida por norma se convierte en el subsistema del derecho: donde se dan elaboraciones intelectuales especializadas en cuestiones de éticas y en cuestiones relativas a la teoría del estado, relativas a las ciencias jurídicas y en la esfera de la opinión público jurídica. Y por último, la acción dramatúrgica se convierte en el subsistema del arte: donde la producción artística se libera progresivamente de las ataduras eclesiástico-culturales y de las que después le impuso el mecenazgo en las cortes principescas, y en donde la recepción de los productos artísticos por el público gozador del arte, constituido por oyentes, lectores, espectadores y oyentes queda mediatizada por una crítica del arte de carácter profesional.<sup>1</sup> Y como ya hemos señalado la acción comunicativa que parte del mundo de la vida, tiene la pretensión no tanto de convertirse en un subsistema funcional de la sociedad sino influir en los ya constituidos, bien es cierto que los subsistemas una vez institucionalizado se cierran sobre sí mismo Habermas, sin embargo, cree posible que la acción comunicativa producida en el mundo de la vida puede de alguna forma penetrar en ellos.

El análisis de Habermas al respecto es rico en matices. Basta sólo señalar aquí que para este autor no todos los espacios está dominado por la razón instrumental, como creía Heidegger y los críticos de la modernidad, algunos, piensa él, se sustraen a la razón objetivante y producen entendimiento racionalmente motivados. En lo que sigue mostraré brevemente la forma como el paradigma del entendimiento intersubjetivo supera el paradigma de la subjetividad.

Cuando cambiamos el paradigma de la conciencia por el paradigma del entendimiento: "Sólo entonces se presenta la crítica al pensamiento controlador

---

<sup>1</sup> *Ibíd.* Pág. 434.

que caracteriza a la razón centrada en el sujeto, en forma determinada – a saber como una crítica al “logocentrismo” occidental, crítica que no diagnostica un exceso sino un defecto de la razón.”<sup>1</sup> En primer lugar, la relación que el sujeto establece consigo mismo en el paradigma del entendimiento, se entiende de forma diferente de cómo lo entendía el paradigma de la subjetividad. Ya no se trata de un sujeto que sale al encuentro de entidades objetivas a las que pretende, en actitud meramente objetivante, encasillarla dentro de su sistema de pensamiento. Esta alternativa cae al suelo cuando prima la “intersubjetividad generada lingüísticamente.”<sup>2</sup> Dado que el sujeto se encuentra en una relación interpersonal, que cuando se refiere a sí mismo lo hace desde la perspectiva del otro, que en todo caso puede criticar las pretensiones del primer participante. Al tratar de entenderse sobre algo en el mundo, los sujetos presentan <sus argumentos> que son susceptibles de críticas por los otros sujetos participantes del diálogo. De lo que se concluya del entendimiento será lo que se acepte como válido. Al final no podemos identificar de quien se desprendió originariamente el argumento, debido que fue el resultado de una confluencia de opiniones. Por otra parte, la crítica que hace ver como la filosofía de la conciencia cae en la duplicidad empírico-trascendental recurrente en Kant, el paradigma del entendimiento logra superar debido que:

“Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, al análisis intuitivo de la conciencia, pasa ahora a la jurisdicción del cálculo de las ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito <el saber de reglas> (regelwissen) preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de de *elocuciones o manifestaciones distorsionadas*. Puesto que tales intentos de reconstrucción no se enderezan ya a un reino de lo inteligible allende a los fenómenos, sino al <saber de reglas> efectivamente ejercitado, que se expresan en las manifestaciones generales conforme a ellas, cae en la separación ontológica entre lo trascendental y lo empírico. Como puede muy bien mostrarse en el estructuralismo genérico de Jean Piaget, los supuestos

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid; Ed. Tauro, 1989. Pág. 368.

<sup>2</sup> *Ibid.* Pág. 354.

reconstructivos y empíricos pueden articularse en una misma teoría. Con ello queda roto el sortilegio de ese irredento ir y venir entre esos dos aspectos de la autotematización, tan inevitable como incompatibles. De ahí que ya no sea menester tampoco recurrir a teorías híbridas para salvar la sima entre lo trascendental y lo empírico.”<sup>1</sup>

Sin embargo hay una estructura pre-predicativa de la que no se puede decir nada, la cual la constituye el mundo de la vida. Este espacio que se presenta implícito, apblemático e indescomponible; permanece a espaldas de los participantes y es el que constituye los contextos en el proceso de entendimiento. Pero no solamente ofrece el horizonte de entendimiento, sino también provee las provisiones de autoevidencias culturales. Quitando por ello la idea del sujeto solitario (como lo entendió la filosofía de la conciencia) que siempre empieza constituyendo desde él mismo al mundo.

Recordamos que el desdén de Heidegger por el mundo de la vida de una existencia cotidiana se centra que en éste, la pregunta por el ser se ha olvidado, las prácticas comunicativas se han deformado y se acrecienta una racionalidad con miras al cálculo por el que el Dasein tiene una existencia inauténtica. Habermas opina, sin embargo, que en el mundo de la vida la racionalidad que impera no es la racionalidad con arreglos a fines, es decir, no es la forma de conocimiento cognitivo-instrumental; ya que éste tipo de racionalidad debe ser entendida; considerando al lenguaje y la acción dentro de la filosofía del sujeto, como un saber exclusivamente hacia algo en el mundo objetivo, la racionalidad colocada en estos términos es la forma como se orienta el sujeto solitario guiado por el contenido de sus representaciones y enunciado. Para evaluar el nivel de racionalidad de la acción instrumental o teleología se hace bajo los criterios de verdad y éxito. Mas que en el mundo de la vida, dicho comportamiento medio-fin se presenta en los subsistemas funcionales de la sociedad en los términos de Luhmann; Habermas es consiente que los subsistemas funcionales de la sociedad amenazan con romper con la totalidad ética del mundo de la vida, pero también es consiente que los participante del mundo de la vida pueden influenciar en los

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág. 355.

subsistemas. Y que no es la racionalidad instrumental la que se da prioritariamente en el mundo de la vida, Habermas considerará que la racionalidad Comunicativa o razón Comunicativa debe ser entendida como la disposición por excelencia en éste ámbito; entiende por ello la facultad que tienen los participantes en la interacción y que al tiempo son capaces de dar razones de sus actos y además tienden a orientarse con pretensiones de validez enderezada a ser intersubjetivamente reconocida; a su vez éste tipo de racionalidad comporta connotaciones relativas a la capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, y al tiempo supera a la subjetividad.

La intuición heideggeriana del "ser-en-el-mundo" le sirve a Habermas para demostrar cómo aquellos procesos de entendimiento (nótese que hemos dicho "entendimiento" y no "conocimiento" o "representación") se mantienen en el mundo de la vida en un trasfondo intersubjetivamente compartido; como un mundo de la vida sabido implícitamente en común, éste mundo se reproduce comunicativamente con sujetos que orientan sus acciones al entendimiento; reconstruye, con ello, la totalidad ética que Heidegger mira como un espacio del olvido del ser.

Por último, lo hemos sostenido a lo largo de esta tesis, el paradigma de la subjetividad supone un carácter cognitivo-instrumental del sujeto al objeto que se fundamenta por el desesperado intento de la conservación o supervivencia, pero si tenemos que seguir el mismo principio epistemológico ¿qué sucede cuando el sujeto no se dirige a un objeto ahí-afuera sino a sí mismo?, la respuesta debe ser necesariamente que el sujeto se objetiviza, se vuelve instrumento de sí mismo. Siendo también el hombre y su conciencia víctima del conocimiento. Esta conclusión es la que podemos extraer de la Dialéctica de la Ilustración, de Adorno y Horkheimer, estos autores terminan confiriendo a la modernidad en un callejón sin salida por la visión estrecha que se tuvo de la racionalidad.

Los discursos filosóficos que desde Hegel han hecho consiente el problema de la filosofía del sujeto creen encontrar aun una praxis reconciliadora que se desvincule de la subjetividad

"los unos ponían sus esperanza en la fuerza reflexiva de la razón-o a lo menos en una mitología de la razón; los otros invocan la fuerza mitopoiética de un arte que había que constituir el centro de una regeneración de la vida pública. Lo que Hegel había llamado necesidad de la filosofía se tronco de Schleger a Nietzsche en la necesidad de una nueva mitología, defendida en termino de una crítica de la razón."<sup>1</sup>

Sin embargo todas estas tentativas terminan fracasando, todas ellas al querer saltar por sobre la filosofía del sujeto se vieron atrapadas en algunas de las trampas que ésta tiene.

Hemos visto que Heidegger sienta las bases en el Ser y Tiempo para lo que, al final de su filosofía, se demostrará como modo de la imposibilidad de hallar aun el mundo de la vida alguna praxis reconciliadora, Habermas, por el contrario, cree poder hallar un mundo de la vida articulado intersubjetivamente, con procesos de entendimiento mediados lingüísticamente y a la vez la praxis reconciliadora.

Toda esta discusión nos ha llevado a la posibilidad de seguir hablado en términos de la razón, aunque ésta se entienda de forma diferente como se entendió antes, sin embargo no hemos aun comprobado la manera como queda articulada la ética bajo los nuevos supuestos de la razón comunicativa. Por lo que es necesario entrarnos en el trabajo de Habermas para analizar su propuesta ética y mostrar los supuestos que, según él, nos sirven para poder seguir hablando de ética. Ese será el objetivo del siguiente numeral.

### *La ética, entendida como ética del discurso*

Jürgen Habermas, una vez que cree poder encontrar el contenido normativo de la modernidad basada en la razón, procede a fundamentar la ética en términos kantianos pero atravesada por las críticas de Hegel. Antes señalábamos algunas de las características del proyecto ético kantiano; Habermas compartirá con Kant algunas de estas características, pero intentará despojar la ética de la filosofía de la subjetividad, predominante en la modernidad, para instalarla en el paradigma de la comunicación. La Ética del

---

<sup>1</sup> Ibíd. Pág.172.

Discurso, como él la titula, consiste en la construcción de una ética universal que descansa en la estructura del lenguaje humano intersubjetivamente compartido. En lo que sigue mostraré las similitudes y diferencia de esta propuesta ética con la de Kant y analizaremos la forma como Habermas, a pesar de compartir algunos supuestos fundamentales con Kant, logra escapar del paradigma de la subjetividad.

Habermas afirma:

*“La ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetiva del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad. Insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace con el espíritu kantiano.”<sup>1</sup>*

Nuestro autor la asigna cuatro propiedades a la ética del discurso, que de alguna forma ya están presentes en Kant, pero la forma como la interpreta lo hace desde la óptica hegeliana. Las propiedades que caracterizan a la ética del discurso son: su cognitivismo, universalismo, formalismo y su carácter deontológico. Por lo que analizaremos cada una de estas características.

**Cognitivista:** la ética del discurso es cognitivista porque tiene pretensión de validez normativa o veritativa. Ello significa que pretende fundamentar sus proposiciones bajo el carácter de verdad. Ya analizamos antes que la verdad no se restringe a las teorías físico-matemáticas, o a las proposiciones que tienen algo que decir sobre el mundo empírico (A. teleológica). Sino que hay otros tipos de pretensión de validez que deben ser considerados dentro del ámbito de la racionalidad. Por ello debemos aquí hacer una importante diferencia entre el cognitivismo manejado por la ética y el manejado por las ciencias empíricas: “No nos es lícito equiparar sin más las convicciones morales al saber empírico, pues las primeras nos dicen que debemos hacer, mientras que conocemos algo en el sentido estricto cuando sabemos cómo son las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teorías.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. Frankfurt; Ed. Erläuterungen, 1991. Pág.1.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid; Ed. Trotta, 2000. Pág. 128.

Por lo que no debemos reconocer el carácter cognitivista de la ética bajo los mismos términos de la episteme de las ciencias naturales, es decir, la ética no extrae la verdad de un estado de cosa existente en un mundo natural objetivo, "lo debido no es una entidad ni una mera vivencia"<sup>1</sup> Pretender someter nuestros juicios morales a la reflexión científica, simplemente los destruiría, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida. Por lo que la noción de saber, racionalidad y verdad si son visto desde el punto de vista empírico, asimilándolo sólo a la noción que tienen las ciencias físico-matemáticas, se vuelven demasiado estrecho.

A pesar de lo anteriormente dicho, argumenta Habermas, la ética tiene su carácter cognitivista en que:

"La teoría moral ha defendido desde el principio una posición cognitivista pero antirrealista. La ética del discurso explica el contenido cognitivo de las oraciones del <deber> sin necesidad de recurrir a un orden evidente de hechos morales que estuviesen abierto a algún tipo de descripción. Las afirmaciones morales, que nos dicen las cosas que nos es justo hacer, no deben asimilarse a las afirmaciones descriptivas, que nos dicen como se articulan las cosas. La razón práctica es una facultad para la cognición moral sin representación.

Mientras que la verdad de una proposición expresa un hecho, no hay en el caso de las proposiciones morales, nada equivalente a que un estado de cosas <sea el caso>. Un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libre e inclusiva de debate práctico, establece una norma valida (o confirma su validez). Las normas validas no <existen> sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como valida. La <validez> de una norma moral significa que merece reconocimiento universal a acusa de su capacidad para vincular la voluntad de sus destinatarios únicamente por medio de razones. El mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado contractivo. Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo caracterizado por una relación interpersonal bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una asociación que se autodetermina-una traslación de los reinos de los fines de Kant- sirve como sustituto para la referencia ontológica de un mundo objetivo."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ibid. Pág. 130.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen. La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Barcelona; Ed. Paidós, 2003. Pág. 84-85, 87-88.

De lo que se deduce que el carácter de verdad de la ética del discurso se desprende de lo alcanzado intersubjetivamente, y al mundo al que hace referencia no es el objetivo, sino el social y lingüísticamente construido.

**Universal:** Es universal en cuanto aspira a proponer un principio universal de validez que no sea vulnerable al relativismo cultural e histórico. Para entender éste carácter universal, debemos primero aclarar los supuestos pragmáticos que según Habermas están presentes en todas las argumentaciones:

"Nadie puede entrar seriamente a un argumentación sino da por supuesto una situación convencional que garantice en principio la publicidad del acceso, la participación con igualdad de derecho, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc. Las partes sólo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su <si> y su <no> van a estar determinado por la coacción del mejor argumento."<sup>1</sup>

Lo que significa que la pragmática universal supone a) publicidad para el acceso al diálogo, b) igualdad de derechos para los participantes en el diálogo, c) veracidad, y por último, d) ausencia de coacción, o que la única coacción sea el de mejor argumento. Ahora bien si todos los que entran al diálogo lo hacen suponiendo el contenido normativo antes mencionado, argumenta Habermas, a la hora de fundamentar normas suponen implícitamente una regla de argumentación universal:

"Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno pueda ser aceptados sin coacción por todos los afectados."<sup>2</sup>

*Ésta es según Habermas, el principio moral que apoya la ética del discurso.*

Por otra parte, el universalismo habermasiano escapa a las posibles objeciones de las que fue víctima el imperativo categórico de Kant. A Kant se le acusa de no reconocer la particularidad de cada cultura, en aras de

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid; Ed. Trotta, 2000. Pág. 140.

<sup>2</sup> *Ibid.* Pág.142.

fundamentar normas universales de acción, por lo que la moral de Kant, concluye la crítica, es ahistórica y supratemporal. Ello se debe que la moral kantiana se fundamenta a partir de la filosofía del sujeto. La pragmática universal de Habermas convierte el imperativo categórico kantiano en objeto de discusión con los demás; en vez de atribuir como válida a los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en ley universal, se trata de someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. No se trata de hacer ley universal lo propio pensando que los demás lo querrán, sino acordar que se convierta en una norma universal lo que todos acepten la discusión. Habermas reivindica una ética procedimental que proporciona una estructura para acordar una normativa común establecida por todos los implicados por medio de una discusión racional que buscase la generalizabilidad de sus intereses. La normativa universal no pondría en cuestión la pluralidad de formas de vida: no entra en los contenidos concretos de éstas, ni en la forma de buscar la felicidad por parte de los individuos y grupos. Por tanto la aceptabilidad racional reposa en determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación.

Por último, dado que el principio moralidad exige universalidad y éste está dado a seres finitos que juzgan de acuerdo a su contexto y a su conocimiento. Debemos tener en cuenta una importante observación que hace Habermas. Para éste autor, todos estamos limitados histórico-existencialmente, por lo que la universalidad del principio moral debe entenderse no como querer que los mismos principios o normas sean válidas siempre, a pesar del transcurso histórico, por ello al principio moral sólo le es lícito exigir:

"Que al fundamentar una norma se tenga en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que, con base en la información y a las razones disponible en un momento dado, sea previsible que se deriven del seguimiento universal de dicha norma para los intereses de todo y cada uno."<sup>1</sup>



*Lo que intenta dejar en claro nuestro autor que nuestras limitaciones esenciales no deben ser excusa para alegar la imposibilidad de universalidad*

<sup>1</sup> *Ibíd.* Pág.146-147

de la ética. Ya que lo que se eleva a universal no es una norma en concreto, sino la forma como legítimamente debemos fundamentar nuestras normas

Este aspecto de la ética del discurso va íntimamente asociado al formalismo que la caracteriza, y que nos proponemos a analizar en lo que sigue.

**Formalista:** la ética del discurso es formalista porque no establece un contenido explícito de comportamiento, ello es, no prescribe la forma de comportamiento moral a cada individuo, indicábamos anteriormente una diferencia importante que Kant había establecido y que no está de más recordar en este momento. Kant muestra la asimetría que hay entre la ética material y la ética formal. Kant entendía por ética material, aquellas que afirman la maldad o bondad de la conducta humana, depende de algo que se considera "bien supremo" para el hombre, por lo que los actos serán buenos cuando nos acerquen a la consecución del "bien supremo" establecido; y malo cuando nos aleje de él. Las éticas materiales suponen que hay bienes, cosas buenas para el hombre y determinan cuál es éste "bien supremo" o fin último del hombre (tal es el caso de Aristóteles al establecer la felicidad virtuosa) según sea el "bien supremo", la ética establece norma o preceptos con el fin de alcanzarlo. Toda ética material tiene contenido en éste doble sentido: 1) hay un "bien supremo" 2) se propone los medios para alcanzarlo. Kant rechaza las éticas materiales, pues presentan deficiencia. En primer lugar, son empíricas, es decir, a posteriori, su contenido está extraído de la experiencia. Esto impide que sus principios sean universales y necesarios, pues sólo lo a priori puede serlo. En segundo lugar, sus preceptos son hipotéticos o condicionales, no valen absolutamente, sino de modo condicional, para conseguir ciertos fines. Esto impide también que sea universalmente válida. Por lo tanto, son heterónomas, es decir la voluntad es determinada a obrar de un modo u otro por el deseo o inclinación a algo. Visto lo anterior Kant afirma que una ética que pretenda ser universal y racional no puede ser material, ha de ser, por lo tanto formal; la ética ha de estar vacía de contenido, es decir: 1) no debe establecer ningún bien o fin que haya de ser perseguido y 2) no nos dice que debemos hacer,

sino como debemos actuar. La ética formal se limita señalar como debemos obrar siempre, se trate de la acción concreta que sea.

Habermas comparte con Kant la esencia del pensamiento anteriormente expuesto, pero hay una importante característica que los diferencia. Mientras que Kant contrapone el mundo de lo neumático al mundo de los fenómenos e histórico, ello es, sostiene la doctrina de los reinos. Habermas sostiene que toda ética formalista debe proponer un principio que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre cuestiones controvertidas de moralidad práctica. La diferencia radica en que el formalismo kantiano ésta inscrito en el reino de lo a priori, en reino de la pura razón, por lo que su moral, tal como lo señalo Hegel, no tiene ningún carácter motivacional; y es precisamente en este punto en el que Habermas hace énfasis. La ética del discurso no se instala en la doctrina de los dos mundos, se realiza dentro de contextos históricamente construido, y de donde pretende resolver los problemas práctico-morales concretos.

Como ya lo señalamos antes, las éticas formalistas, no nos dicen que debemos hacer, sino la forma como debemos proceder para elegir y decidir lo que es más correcto hacer, ello es, ella legitima la validez de la norma no su contenido. Para ello debemos tener en cuenta dos requisitos fundamentales; en primer lugar, que las consecuencias que se sigan del acuerdo sean de interés común para todos los implicados, y en segundo lugar, que dicho procedimiento se lleve a efecto sin coacción de alguno de los afectados.

**Deontológica:** decir que una ética es deontológica, es afirmar que pone más énfasis en las cuestiones de justicia que en las cuestiones de la vida buena, ello es, pone entre paréntesis lo que tiene que ver con la cuestiones éticas( tal como la entendieron los griegos), para hacer énfasis en la justicia de las normas y forma de acción.

De lo anterior no podemos deducir que la ética del discurso caiga en el mismo error que señalo en su tiempo Hegel con referente a la moral kantiana; como ya hemos señalado, el contenido normativo de la modernidad Habermas lo haya en el mundo de la vida donde la racionalidad que impera no es siempre la instrumental; y de donde los participantes del diálogo extrae el trasfondo

incuestionable de todas las experiencias posibles. El mundo de la vida forma a las personas por lo menos en tres niveles, que ya hemos mostrado; el nivel cultural que permite que todos los implicados en el mundo de la vida puedan encontrar una praxis cultural, tradicional y ricas en creencias. A su vez permita la continuidad de las tradiciones, valga decir, que las tradiciones y creencias son por lo menos aceptadas por la mayoría de los miembros del mundo de la vida como válido. El nivel social es el que tiene que ver con aquel conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Como en el caso anterior, también aquí la integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas queden conectadas con los estados del mundo ya existentes. Pero, y a diferencia de la cultura, no se trata aquí de la dimensión semántica, sino del *espacio social*. Y por último, el nivel de la personalidad que es el conjunto de competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, en capaz de tomar parte en procesos de entendimiento. Se distingue de los anteriores en que aquí se trata de *asegurar la novedad* con lo ya existente a partir del *tiempo histórico*. Si tenemos en cuenta cada uno de estos niveles en la formación de los sujetos morales podemos afirmar que los contenidos normativos de justicia que son universales pertenecen en última instancia al contexto ético de cada uno de ellos.

La preocupación por las cuestiones de justicia en lugar de los de la vida buena, se debe al pluralismo de formas de vida buena que caracteriza a las sociedades modernas. Característica que diferencia nuestro periodo al período antiguo, no podemos, sin discriminar, escoger una vida buena que sea universalmente aceptada por todos. A lo sumo debemos escoger las normas donde todos podamos convivir con cada una de nuestras creencias particulares; en sociedades altamente complejas y sin que por ello nos sintamos discriminados. Ésta es precisamente las cuestiones que las éticas deontológicas se ocupan en hallar principios universales de justicia donde puedan encajar todas las formas de vida buena que encajen con la democracia.

Son estas características las que nos permiten, desde la óptica de la ética del discurso, hablar de moral bajo supuestos racionales. Habermas rescata la universalidad de la moral kantiana, le añade el aspecto ético sugerido por Hegel y con lo supuesto de la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, Austin y Serle, por un lado, y por el otro, bajo la óptica de la pragmática universal de Peirce. Puede nuestro autor reformular el imperativo categórico que originalmente dio Kant:

“En vez de prescribir a todos los demás como válida una máxima que yo quiero que sea una ley general, tengo que ofrecer mi máxima a todos con el propósito de comprobar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis que desplaza de lo que cada uno puede desear sin contradicción que sea una ley general, a lo que todos pueden desear, puesto de acuerdo, que sea una norma universal.”<sup>1</sup>

La ética del discurso se presenta como una alternativa, que resolviendo las críticas realizadas por los contradictores de la modernidad, nos presenta una nueva opción de hablar de moral.

---

<sup>1</sup> COHEN, Jean. LARATO, Andrew. Política deliberativa y sociedad civil. México; Ed. 1ª edi fondo de cultura económico, 2000. Pág. 399.

## CONCLUSIÓN

Mostrar el estado actual de una discusión filosófica que tiene una venerable tradición no es aportar nada al respecto. A la luz de esta consideración cabe decir que la pretensión del presente trabajo no es decir nada que ya no haya sido dicho. Mi única intención, y la que animó todo el trabajo, es resaltar los principales argumentos a favor y en contra del discurso que se articuló en la Modernidad como eminentemente racional, y a partir de allí rastrear la forma como la crítica a la razón moderna se podía trasladar a su vez en una crítica a la ética que de ella se derivó.

Esta crítica a la razón pudo haberse extraído por diferentes vías, pero aquellas por las cuales me interesé hacían énfasis en esta doble dimensión que Kant le otorgó a la razón en el plano cognitivo y en el plano práctico. En ambos casos la razón servía como legitimante de los procesos y de las relaciones entabladas a partir de ella, dando validez y universalidad a todos los juicios que se desprendieran de un uso metódico de ella.

En el caso del conocimiento, éste encontró su propia fundamentación universal en el método científico, válido para todos los hombres en todos los lugares y momentos. En este caso particular es indiscutible el éxito alcanzado por la razón instrumental. Sin embargo, como mostré, al exponer las reflexiones llevadas a cabo por Heidegger, la técnica es la forma que asume la razón en la Modernidad, convirtiéndola en dominadora y subyugadora. Estos aspectos al ser trasladados a la ética, que se fundó en la misma razón que dio origen al conocimiento, tienen como consecuencia que ésta ya no debe ser pensada como legítima para los hombres modernos, ya que éstos se definieron precisamente por su emancipación de toda autoridad y de todo poder subyugador. Así la propuesta pensada por Heidegger fue la de retomar la pregunta por el ser y por sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, el haber utilizado las reflexiones de Heidegger me permitió mostrar que una crítica a la razón no está desvinculada de la crítica al sujeto mismo que la posee, extendiéndose por lo tanto a todas las relaciones que éste entabla, bien sean

referidas al mundo como el conocimiento o referidas a sus relaciones interpersonales como la ética.

Llegados a este punto del análisis de la discusión parecía que era inevitable escapar de la crítica a la razón sin caer en las mismas categorías discursivas sobre las que ésta se erigió, por lo cual parecía que nos enfrentábamos a una disyuntiva; o seguíamos repitiendo el discurso ético fundado en la Modernidad y nos olvidábamos de las críticas al uso instrumental de la razón en la vida en sociedad o nos despojábamos de la razón y buscábamos otros fundamentos desde los cuales fuera lícito seguir hablando de ética en términos universales. Es por esto que, siguiendo a Habermas, muestro que para superar la disyuntiva anterior, es necesario acercarse desde otros enfoques a la razón para vislumbrar otros tipos de racionalidad, entre ellas la ya famosa racionalidad comunicativa que dará lugar a lo que Habermas denomina "ética del discurso".

Dicha ética del discurso, no solamente nos coloca frente a una forma de racionalidad, sino que abre las posibilidades de pensar las relaciones intersubjetivas como relaciones comunicativas, en donde las bases del acuerdo no estarán fundamentadas en principios a priori o en conceptos restringidos de que debe contar como verdadero, sino que reposarán sobre el el consenso logrado en comunidades de diálogo. Lo cual permitirá arrojar una nueva luz a la discusión al evidenciar que no necesariamente debemos mantener el discurso ético bajo los supuestos en los que fue propuesto en la Modernidad, pero que tampoco podemos renunciar al uso de la razón cuando se trate de legitimar los procesos de interacción social.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1959.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* tomo I, II, III. Herder, Barcelona 2001.
- Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a las ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. Erläuterungen*, Frankfurt, 1991.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófica de la modernidad*, Tauro, Madrid, 1991.
- Habermas, Jürgen, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tauro, España, 2003.
- Heidegger, Martín, "La pregunta por la técnica" en: *ciencia y técnica*, Universitaria, 2da edición, 1993.
- Heidegger, Martín; *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000.
- Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, Universitaria, Chile, 1997.
- Hegel. G.W.F (1975): *Principios de Filosofía del Derecho*. Ed. Sudamericana Trad.castellana de J. L. Vernal, Buenos Aires.
- Hegel. G.W.F, *Lecciones de estética*, Provenca, Barcelona, 1989.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económico, México, 2004.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002.