II

LA ÉTICA DEL DEBATE ÉTICO

Cuando los conflictos de intereses pueden elevarse a conflictos de opiniones o de convicciones, y cuando estos conflictos de convicciones o de opiniones pueden llevarse al registro civilizado de un debate de puntos de vista, de una discusión sobre las elecciones que ponen en juego valores, entonces podemos reconocer ya una significación moral a una disposición tal al *debate* ético.

Ahí, puntos de vista morales substanciales se enfrentan en un medio: el del discurso, medio que por sí mismo procura al observador una cierta satisfacción moral solamente por haber presentado las mediaciones que le permiten a la violencia sublimarse, más allá del choque frontal de los intereses brutos, en una conflictualidad llamada ella misma a ser *procedimentalizada.*

La *mediación del discurso* apelará, en efecto, a *procedimientos evolutivos* que se los puede remitir a otros tantos registros discursivos diferenciales:

Narraciones, en primer lugar, donde lo vivido por cada uno es llevado, en la comunicación, al conocimiento y al reconocimiento del otro. Enseguida, *interpretaciones*, que —estrechamente articuladas a los relatos personales, como lo está el sentido a los hechos, la ley a los acontecimientos, la moral a la historia— podrán revelar, más allá de las diferentes vivencias, puntos de vista divergentes; situación que demanda, entonces, *argumentaciones*, proceso durante el cual se exponen y se explican, ante y con la ayuda de razones, los conflictos de las interpretaciones.

La violencia va disminuyendo, mientras que el discurso se endurece lógicamente alrededor de los núcleos más

formales, hasta un punto en el que, tal vez, la argumentación corre el riesgo de operar una nueva forma de violencia, esta "violencia de la razón" que se sospecha reprime lo Particular —aquí cabe todo lo no dicho de las deformaciones, desplazamientos, represiones, censuras internas y violencias estructurales incrustadas en las distorsiones de sentido, disociaciones de símbolos, obscuridad de los motivos y opacidad de las razones mismas, admitidas no obstante en la argumentación—, de manera que, por último, sólo las *reconstrucciones* cooperativas podrían, como una marcha en sentido inverso, retomar, con miras a su resolución, la dialéctica del malentendido que ha podido jalonar los procesos de acuerdo.

He aquí entonces que, sobre la mediación del discurso en general, se despliegan registros específicos: narrativos, interpretativos, argumentativos y reconstructivos, como otros tantos *medios procedimentales* que, portadores de realizaciones propias, nos parecerían llenar, una tras otra, las expectativas o exigencias cada vez más fuertes de lo que se llama "punto de vista moral".

Mediaciones y procedimientos: he aquí, a no dudarlo, los elementos que nos permiten en el presente —y es algo relativamente nuevo— contar con una *ética del debate ético*. Como lo había sugerido, el debate ético tiene ya en sí un valor moral. No porque se trate de contenidos portadores de apuestas morales, sino porque la puesta en juego de esos contenidos, en el curso de los debates, seguiría procedimientos que satisfacen un punto de vista moral.

De esto tenemos la intuición, una intuición al menos tan antigua como nuestra conciencia filosófica de la civilización. Pero esta intuición se refuerza hoy en día en la anticipación más reflexiva de una *ética procedimental*. Se confiere hoy valor a un punto de vista, en últimas, metaético. Y este valor concierne, en el presente, al *procedimiento*: un valor moral se ve cada vez más fuertemente relacionado con la manera como se procede para *resolver discursivamente conflictos de valores*, es decir, para llevar a buen término un debate ético —lo que se expresa en el tema filosófico muy actual de una *ética procedimental de la discusión*—.

Me gustaría desarrollar esta concepción. Este será el propósito del presente capítulo: definir el *principio de discusión*, explicitarlo en tanto que *principio moral*, pero también criticarlo a la luz de sus presupuestos, teniendo en cuenta objeciones con las que él se encuentra, a fin de arrojar claridad sobre sus límites.

Sin embargo, desearía introducir esta reflexión con una consideración que no toca directamente al concepto, sino que interesa más bien al contexto histórico, incluso ideológico, respecto al cual la ética procedimental de la discusión, como forma elaborada de una ética del debate o del diálogo, lleva su pertinencia más allá de las apuestas académicas internas a la filosofía, hasta ganar poco a poco, como se puede comprobar, los ámbitos de la economía, de la política, de la sociedad en general, considerada en el aspecto dinámico bajo el cual ella debe recomponer sus métodos de participación, para la adopción de nuevas normas, así como para la aplicación de normas ya existentes.

A fin de aclarar este concepto evocaré, pues, a vuelo de pájaro, las razones históricas por las cuales habría tenido lugar el debate ético en general, y esto, hasta el punto en el que se nos plantea este problema: ¿cómo reconciliar la libertad individual y la corresponsabilidad colectiva? Una respuesta a esta pregunta surge con el concepto de una "ética de discusión", cuyo principio procedimental sería esencialmente *argumentativo*. Abordando los aspectos sistemáticos, intentaré criticar este concepto a la luz de sus presupuestos, pero también de sus límites, y de ganar con ello una justificación inmanente para el concepto de una ética *reconstructiva* de los discursos.

*

§1. La creciente significación del debate público

¿Por qué habría lugar para el debate ético en general?

Una génesis ha sido intentada por algunos intelectuales, con el fin de explicar la creciente significación del *debate público,* al que se denomina "principio de discusión", o incluso también, "reino de la crítica", en nuestras sociedades occidentales. Esta explicación es gustosamente conducida a un trasfondo temático: la *guerra civil,* desde las guerras de religión hasta las luchas de clases, sin olvidar esta "guerra de los dioses", de la que hablaba Weber haciendo eco a Nietzsche, y del "politeísmo de valores", reputado como característico de nuestra modernidad.

El proceso está estrechamente unido al siglo XVI en Europa. Autores como Carl Schmitt, y en su misma línea Reinhardt Koselleck, confieren una gran importancia a este acontecimiento, las guerras de religión, y a su reflexión, especialmente en la doctrina política de Thomas Hobbes. Retomo aquí de manera condensada los principales momentos de la explicación.

Las guerras de religión que desgarraban a Europa, en particular a Francia, habrían revelado a los espíritus de la época el peligro mortal que para la cohesión social entrañan los conflictos por las convicciones morales, religiosas, metafísicas más profundas. Peligro mortal, pero sólo en la medida, sin embargo, en que la religión, así como la ética que la acompaña, podía pretender organizar lo social, y donde, para hablar el lenguaje de hoy, el principio de organización de las sociedades era todavía "teológico-político".

Tal es la intuición que habría alcanzado Hobbes, comprometiendo su doctrina política en una vía típicamente moderna que, aunque absolutista, prefigura en el fondo un espíritu de laicidad. La neutralidad axiológica del Estado está puesta como fundamento de la doctrina de Hobbes, y este principio se mantendrá hasta nosotros.

Se lo encuentra hoy, por ejemplo, en los escritos del último Rawls, con su distinción entre "doctrina comprensiva" y "doctrina política".[1] Vale anotar que Rawls se refiere a las guerras de religión del siglo XVI en Europa, para poner de relieve la neutralidad axiológica de lo político.

Pero regresemos al contexto de Hobbes. El temía que la guerra civil que había desgarrado el reino de Francia pasara del otro lado de la Mancha. Frente al peligro que recelaba para su país —y que por lo demás se verificó en la Inglaterra de Jaime I— la respuesta "práctica", justamente en el sentido rawlsiano de una evacuación de toda ideología *moral* para tratar lo *político*; es ya, en Hobbes, la *neutralización axiológica del poder público*. Esto se puede traducir en una separación constitucional de la Iglesia y del Estado,[2] primera diferenciación *moderna*, la de lo político y lo religioso, que prefigura las diferenciaciones ulteriores: entre lo político y lo económico, después entre lo económico y lo social, lo social y lo cultural, de donde resulta dividida la complejidad de nuestras sociedades contemporáneas occidentales, con sus "esferas de valores" autónomas (Max Weber), sus "subsistemas" funcionales (Talcott Parsons), sus regulaciones específicas, lógicas propias y órdenes de justificación que aparecen tanto como "esferas de justicia" (Michael Walzer), o como "ciudades" (Laurent Thévenot y Luc Boltanski).

Dicho brevemente, lo que importa sobre todo es la nueva constitución simbólica que resulta de esta primera separación. Me refiero al principio según el cual, de ahora en adelante, se privatiza la convicción moral (y religiosa), mientras que lo político sólo tiene como misión, para comenzar, la de asegurar y mantener la paz civil, la paz social en la civilidad. Esto inauguró el fin de lo teológico-político, así como la legitimación del poder público respec-

---

1 J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Éd. Seuil, 1993. Ver igualmente, J.-M. Ferry, *Philosophie de la communication*, 2, *Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Éd. Du Cerf, coll. "Humanités", 1994.

2 Estas no son propiamente las conclusiones de Hobbes, a pesar de sus premisas laicas, pues el Estado, en su concepción, extiende su dominio sobre la religión (religión secular).

to de una razón de Estado opuesta a una opinión desde entonces plural y, por tanto, virtualmente conflictual, pero, por esta razón, expresamente privatizada, y todavía no pública. La división moderna es introducida, al menos simbólicamente, entre el poder público y la opinión privada, entre la razón política y la convicción moral.

Es a partir de allí, justamente, que la conciencia individual emprenderá su vuelo crítico, en tanto que instancia privada y protegida de la conciencia moral. La noción de "fuero interno", que se precisa en esta época, expresa bien la situación de privatización y de protección de una conciencia moral individual, instancia que, más tarde, será sacralizada por Jean-Jacques Rousseau como la piedra de toque íntima de la voluntad general misma.

Pero situémonos nuevamente antes de la época de las Luces. El juicio moral está todavía acantonado en el fuero interno de los individuos así apaciguados. Sin embargo, poco a poco la instancia moral privada se erige en instancia crítica, y esta instancia crítica se convertirá progresivamente en el principio de apertura de un espacio público. La burguesía ascendente, en efecto, constituye su identidad de clase sobre la conciencia del tribunal que representa virtualmente su conciencia moral. Esto vale, en primer lugar, para la evaluación de la vida privada y de los asuntos privados. Después, los juicios morales se extienden a los dominios de consideraciones estéticas, y estas facultades de juzgar individuales, cuyo poder crítico adquiere seguridad, llegan a confrontarse en el seno de esferas (aún) privadas, donde se toma interés en intercambiar sus experiencias y sus evaluaciones. Se forma entonces un sentido común crítico, reflexivo frente a los diversos aspectos de la vida social; una opinión se constituye a prueba de discusiones – discusiones de salones, clubes, cafés, sociedades literarias, lingüísticas, filosóficas.

Estamos en el siglo XVIII. El *espacio público* será pronto consagrado en una prensa de opinión libre; el principio de discusión pronto será institucionalizado, en la cumbre del Estado, bajo la forma de debate legislativo. Entendamos que las esferas privadas del siglo XVIII: salones, clubes, cafés, sociedades de pensamiento, valían desde el

comienzo como espacios cuyos miembros constituían su propio público.

De este modo creció el espacio público bajo la apariencia de esferas privadas. No por difusión de mensajes destinados abiertamente a una sociedad indiferenciada, lo que corresponde más bien a nuestro modelo actual de comunicación pública, sino bajo el principio diferente de la discusión, por la propagación de esferas en las que se intercambian las experiencias de personas privadas que constituyen, digámoslo de nuevo, su propio público.

R. Koselleck cuenta cómo estos espacios públicos de la burguesía pre-revolucionaria (en Francia) tomaron una orientación crítica respecto a la política, aunque ejerciendo esta crítica política *en nombre de la moral.*[3] Así explica él a su manera la creciente significación, todavía marcada por una cierta inautenticidad, del debate público, y esto hasta su apogeo constitucional en las democracias parlamentarias: prensa libre, libertad de opinión y de expresión, debate legislativo, control al gobierno.

Es el *reino de la crítica*, el cual induce así una mutación del pensamiento metaético, a saber, una transformación en las concepciones filosóficas de la ética, *desde la ética de la convicción hasta la ética de la discusión.*

Reino de la crítica: es el título de la versión francesa (en traducción) del libro de Koselleck. Originalmente, sin embargo, esta obra se titula *Kritik und Krise*. Dos palabras de etimología común y que, desde este punto de vista, nos remiten a las categorías primitivas del conflicto con ocasión de la repartición de los botines. De ahí las ideas ligadas de litigio jurídico, de repartición procedimental con intención pacificadora, nociones todas retomadas por Kant. Pero hay también otras connotaciones, las cuales remiten a lo que lleva el destino de la lesión, de la ofensa, de la venganza, del crimen y del castigo, dialéctica que, por su lado, Hegel reconstruyó.

En las palabras "crisis" y "crítica" se encuentran entonces incluidas a la vez las ideas del derecho y de la lucha a muerte por el reconocimiento. Ahora bien, nosotros

---

[3] R. Koselleck, *Le Règne de la critique*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

pensamos que nuestras sociedades civilizadas —siendo la civilidad la categoría burguesa por excelencia—, que nuestras sociedades civiles han sabido, en mayor o menor medida, manejar el combate para la afirmación de sí —incluso cuando los principios universalistas de la Publicidad burguesa han fallado volviéndose contra ella, precisamente con la irrupción, en el siglo XIX, de la "cuestión social" en la escena política—.

Allí se juega algo importante. Lo que en el siglo XVIII —por ejemplo en Sieyès— se llamaba "opinión pública", tenía una función federativa para la sociedad civil burguesa, la *bürgerliche Gesellschaft* en el sentido de Hegel. La opinión pública se comprendía, según la ideología de la época, como esta opinión ilustrada, formada en la razón, la de las Luces, cuyo vocabulario penetrará paulatinamente los diferentes registros de lo escrito, desde los tratados filosóficos, en primer lugar, que corresponden a los estratos sociales cultivados, hasta los almanaques populares, pasando por los niveles intermedios de la literatura y el teatro, además de la correspondencia, y en fin, de las demandas de estado civil, todo esto marcando los progresos, a través de Europa, en la difusión social o vertical, pero también geográfica u horizontal, de esta "civilización de lo escrito", que Pierre Chaunu, en su realmente bello libro, *La civilización de la Europa de la Ilustración,*[4] identifica como la "civilización" sin más.

La base de recepción de las ideas nuevas, en efecto, son los lectores. Esto se confirma, entre otras cosas, en la definición que Kant daba de la publicidad, de la *Öffentlichkeit*: "uso público de la razón", pero, más exactamente, "el uso que se hace de ella como *sabio* frente a un público *que lee*".[5] Ahora bien, la opinión pública así concebida, en esta época, portaba de alguna manera la imagen de un consenso crítico de toda la sociedad civil en contra del Estado y su absolutismo.

---

[4] P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières,* Paris, B. Arthaud; Flammarion, 1892.

[5] I. Kant, "¿Réponse a la question: qu'est-ce que les lumières?", en *Kant. La philosophie de l'histoire,* Paris, Gonthier, 1947. (tr. *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1941).

Tal es la ideología de la Revolución Francesa. La sociedad civil burguesa, como la llamaban Hegel y Marx, podía entonces aparecer tanto más unida cuanto menos dividida estuviera en su interior, como si una compulsión de emancipación política la dirigiera masivamente contra el Estado. Pero, por supuesto, todo ocurrió de un modo completamente diferente, después que la burguesía hubo ganado el poder y hubo tomado posesión del Estado. En ese momento, la escena política podía nuevamente convertirse en el teatro, esta vez público, de la división y del conflicto civil que acarreaba la cuestión social. El conflicto de clases no podía seguir siendo encubierto, es decir, privatizado a la manera anterior a la que había recurrido el absolutismo para neutralizar políticamente las guerras de religión.

Esa es la crisis: la publicidad del conflicto, mientras que su crítica es la civilidad, mediando una libertad de expresión que tiene su asiento en la legalidad. Por lo demás, no se ha permanecido en los análisis de Marx y del marxismo: el conflicto civil, en efecto, es de otro modo más complejo, más opaco y más impredecible que lo que cae bajo un análisis adelantado en términos de lucha de clases y de contradicción capitalista fundamental.

En relación con su tesis de una "división originaria de lo social", Claude Lefort ha mostrado convincentemente que el conflicto puede surgir de no importa dónde, socialmente hablando: mujeres, estudiantes, ecologistas, minorías. Es justamente lo que niegan los regímenes totalitarios para quienes Solzhenitsin sólo puede ser "un hombre de más". Por el contrario, el conflicto, la división, serían consubstanciales a lo social en general. Quizás Claude Lefort trascendentaliza un rasgo sobresaliente de las sociedades modernas. Sería como un énfasis ontológico puesto sobre ese hecho sociológico que es el hecho pluralista de nuestras democracias occidentales contemporáneas. Sea lo que fuere, es este hecho, develado tal vez por Maquiavelo, dramatizado, en todo caso, por Max Weber bajo los temas nietzscheanos del politeísmo de los valores y de la guerra de los dioses —guerra "pagana" hoy interiorizada en cada uno bajo la forma de conflictos de valores—, es esta división de lo social, sobrellevada

por el individuo, la que, sin duda, habría incitado a Max Weber, uno de los grandes diagnosticadores de la época contemporánea, a considerar una superación de la "ética de la convicción" en una "ética de la responsabilidad".

No me demoraré en esta oposición conceptual, que hoy se ha vuelto clásica. La palabra compuesta alemana *Gesinnungsethik*, que para nosotros traduce la expresión "ética de la convicción", remite a las connotaciones de intuicionismo moral y de adhesión exclusiva que caracterizan a una ética espontánea. Ahora bien, a los ojos de Max Weber es claro que en política la ética de la responsabilidad, la *Verantwortungsethik*, debe imponer el paso: el responsable político pone sus convicciones entre paréntesis, o mejor, las relativiza bajo otras consideraciones cuando debe tomar una decisión que compromete a la colectividad, mientras que las normas que regulan las interacciones de los individuos en las sociedades modernas, no obstante que se trate de derechos, deben ser drásticamente separadas de la moral.

Estas son las normas del derecho formal, mientras que los valores éticos, por su parte, son substanciales. Por el hecho de que Weber no haya llegado a pensar la racionalidad formal, moderna, a partir de un modelo distinto del funcional, de una racionalidad del cálculo, próxima a la racionalidad instrumental —mientras que la modernización estaría, de un lado a otro, codificada por este tipo de racionalización—, no podía, en consecuencia, considerar otro futuro para la razón práctica que su destrucción. De ahí los temas pesimistas de una "pérdida de sentido" que, al proceder del "desencanto del mundo", preparaba una "pérdida de libertad" que se cumpliría en la "jaula de hierro" de las organizaciones.

Esta visión ha suscitado luego los pronósticos más alarmistas sobre la civilización y sobre el destino del principio occidental: "sociedad administrada", "fin del individuo", "triunfo del espíritu instrumental", "reino de la técnica". Pero ¿no sería esto desconocer el hecho de que el *reino de la crítica*, herencia moderna por excelencia, encierra de todas maneras otras promesas racionales distintas a las de un *reino de la técnica,* instrumentalismo generali-

zado que no dejaría al dominio ético sino la irracionalidad de las elecciones existenciales o de los actos de fe? —que es lo que preconiza el decisionismo—. Y la razón práctica ¿no podría desplegarse otra vez a la altura de esta racionalidad formal moderna, de la que la "razón instrumental" sólo sería, en este caso, una figura, pero no la única? Esta otra figura posible de una racionalidad moderna, no substancial, aunque válida para la ética, esta figura renovada de una razón práctica, es, pues, cuestión de pensarla.

Actualmente se la piensa cada vez más sobre el fondo de una racionalidad comunicacional que, movilizada en las prácticas de discusión, puede pretender, frente a la llamada *razón instrumental*, ofrecer la alternativa de una *razón procedimental*. Ahí, la ética de la responsabilidad, demasiado instrumentalista en Max Weber, se hace conocer como *ética de la discusión*.

§2. La ética procedimental de la discusión: objeciones y límites

El concepto de una *ética procedimental de la discusión* ha sido esencialmente desarrollado en el contexto alemán reciente, en especial por la escuela de Erlangen, con Lorenzen y Schwemmer, y por la (nueva) escuela de Frankfurt, con Apel[6] y Habermas. En Habermas, la ética procedimental resulta de la adhesión a un principio de discusión (*Diskursprinzip*), su "principio D", el cual se puede formular así: "Sólo pueden pretender validez las normas susceptibles de recibir el asentimiento de todos los interesados, en tanto que participantes de una discusión práctica".[7] Se trata de un principio participacionista, inclusionista o antiexclusionista, e intersubjetivista.

---

[6] K.-O. Apel, *Éthique de la discussion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Humanités", 1994.

[7] J. Habermas, *De l'éthique de la discusión*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, coll. "Passages", p. 17.

Algunas observaciones sobre sus implicaciones, antes de pasar a las objeciones.

En primer lugar, ningún contenido axiológico (o contenido de valor ético) es prejuzgado, en cuanto a lo que es bueno o justo desde un punto de vista substancial o positivo. Sólo cuenta el procedimiento —discursivo— de adopción de la norma.

En segundo lugar, la relación con lo universal es, no obstante, presupuesta, de una parte (1), con la idea de una apertura por principio de la discusión práctica a todos los interesados; de otra parte (2), en función de las virtudes descontextualizantes y universalizantes reconocidas al principio de la *argumentación* misma, sin que sea necesario introducir especialmente una regla de universalización, o incluso, un procedimiento heurístico del tipo "velo de ignorancia" (John Rawls); y, finalmente (3), a condición de que haya realmente una ética de la argumentación, según la cual los participantes en discusiones prácticas se colocan bajo la ley común del argumento mejor (o juzgado como tal): el desplazamiento eventual de las posiciones, como la adhesión a normas candidatas a la adopción, así como el rechazo eventual de esas normas, sólo se hace, siguiendo a la ética, en atención a las razones juzgadas como mejores, y no a motivos empíricos que resultan de intimidaciones, manipulaciones, resistencias psicológicas y otras posturas estratégicas.

Si se reúnen las características (1) y (3) que acabo de mencionar, a saber: la apertura por principio de la discusión práctica a todos los interesados (característica [1]), la sumisión autónoma de cada participante a la ley del argumento mejor (característica [3]), entonces se comprende mejor, pienso, lo que sostiene y justifica la característica (2), a saber las virtudes descontextualizantes y universalizantes de la práctica discursivo-argumentativa.

Se ve, de acuerdo con la característica (1), que todos los interesados deben ser tenidos en cuenta. Es un aspecto necesario pero no suficiente. También la característica (3) se requiere para mostrar cómo no se queda en una simple suma de estos intereses, o incluso, en una reglamentación de la divergencia de intereses por compromiso

formal, de tipo analítico, en el sentido de un equilibrio aritmético o combinatorio, que no hace entrar el juicio moral.

En efecto, la característica (3), relativa a la ley del argumento mejor, representa un principio de razón sin el cual no se podría, según parece, pensar la transformación de los intereses en normas éticas y jurídicamente válidas, es decir, una síntesis de la razón práctica —precisamente la del interés y la del argumento—. *Mutatis mutandis*, el argumento sería al interés lo que, en Kant, es el concepto a la intuición para la síntesis objetiva. Hablaríamos entonces de una "síntesis normativa".

Sea lo que fuere, en el medio de la argumentación, la expresión de los intereses materiales y morales es llevada hacia la razón práctica por una prueba inmanente de universalización. Se supone aquí, en efecto, que la argumentación es, por *sí misma*, apropiada para examinar el carácter universalizable o no de los intereses presentes.

¿Cuál es este examen de universalización, operado de manera inmanente en la argumentación?

Difiere, por ejemplo, del que implica la regla de oro: "No hagas a otro lo que no quisieras que él *te* haga". De manera diferente, en la ética de una discusión práctica real se debe partir, más bien, de lo que el otro no quisiera que *le* fuera hecho. Pero el deseo de otro no es, evidentemente, la *ultima ratio*: no podría hacer ley de la voluntad política común, ni, menos aún, de la moralidad. Queda que ninguno puede hablar válidamente y, si se corre el riesgo de decirlo, con certeza, en lugar y desde la posición de otro o de otros —*a fortiriori*— si, como está implícito en la regla de oro, se remite a los únicos criterios propios de evaluación sensible para establecer lo que el otro no podría querer o admitir.

La ética procedimental de la discusión toma, pues, radicalmente en serio el hecho pluralista: no prefigura ninguna unicidad antropológica como base del razonamiento moral. Partiendo de este supuesto, extrae sus consecuencias con la exigencia de una participación de todos los interesados en las discusiones prácticas, es decir, en las discusiones que deben desembocar en deci-

siones comunes o en normas comunes de acción. Apunta, sin embargo, a superar la simple expresión pluralista de intereses materiales, pero también psicológicos, sociales, morales, en dirección a una disciplina de justificación y de discusión racionales. En efecto, pragmáticamente hablando, argumentar quiere decir, de una parte, discutir; de otra parte, justificar, y esto con la ayuda de razones que se consideran por lo menos casi buenas. No se queda, entonces, en el *hecho* de los intereses expresados, pues la argumentación —tales son su apuesta y su virtud— debe poder llevar a reconocer su *derecho*, en caso necesario.

Así se produce la norma. Lejos de *regular* los intereses que se enfrentan, la norma *expresa* lo que resulta de una confrontación, siempre argumentativa, de los intereses. Es el procedimiento argumentativo el que autoriza el paso del interés expresado al interés fundado, del hecho al derecho, es decir, la transformación de los intereses en normas. Y cuando surge un litigio sobre una norma vigente, especialmente en un caso de aplicación, el procedimiento argumentativo permitirá también revelar, detrás de la factualidad aparente de la norma, su pretensión de validez racional.[8]

¿Cuáles son ahora las objeciones y los límites a los cuales se enfrenta la ética procedimental de la discusión?

En cuanto el estatuto de la norma ha podido ser objeto de un acuerdo en las condiciones procedimentales indicadas, una objeción viene a la mente:

– O bien la ética de la discusión procede de una concepción *cognitivista* de la normatividad: en este caso, se puede hacer un acuerdo sobre lo justo como sobre algo de lo que se puede decir algo verdadero; pero esto supone entonces un sentido común, el cual es sin duda contextual. ¿No se perdería entonces lo universal? Esto supone también una eticidad o moralidad objetiva *ya ahí*, o sea una *Sittlichkeit* no pervertida, lo que no está garantizado.

---

[8] Ver, sobre este punto, las penetrantes reflexiones sistemáticas de M. Hunyadi, *La vertu du conflit*, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Humanités", 1995.

– O bien la ética de la discusión prefiere asumir una concepción *convencionalista* de la normatividad: la fuerza normativa, en este caso, no sigue hipotecada por un potencial de razones que remiten a algo así como un saber moral compartido, contextual o no, o al menos susceptible de ser compartido, y esto lleva entonces a sospechar que semejante acuerdo sobre las normas es eminentemente precario, inestable, frágil, aleatorio, e incluso arbitrario. Además, nada impediría, aparentemente, que el contenido de un tal acuerdo fuera inmoral, incluso suponiendo que las partes comprometidas, interesadas y participantes a la vez, se sientan obligadas a respetar el acuerdo realizado entre ellas, en razón, simplemente, a que fue lo que se convino.

Otro tipo de objeciones reside en el racionalismo, juzgado como demasiado estrecho, del procedimiento argumentativo.

– Por una parte, no todo el mundo accede por igual a la argumentación racional. En efecto, los elementos experienciales y motivacionales primarios, que remiten a lo vivido espontáneamente —con toda la opacidad de estas "relaciones vitales", en el sentido de Dilthey—, afectan al ser incluso antes de que disponga de símbolos para expresarlo; tales elementos parecen reprimidos por el registro de la argumentación, registro descontextualizante pero también "desconectante", mucho más que otros registros más expresivos, tales como, por ejemplo, la narración. De este lado, hay también elementos semióticos presimbólicos, esos elementos icónicos e indexicales, en el sentido de Peirce, los cuales no entran en la dimensión proposicional, gramaticalmente articulada, de los discursos, y que sin embargo pertenecen a dimensiones de la comunicación, llamadas ilocutorias y expresivas, que aseguran una forma esencial de intersubjetividad en la ausencia misma del discurso en general, sea éste llevado en un registro narrativo, argumentativo u otro.

– Por otra parte, contrario a lo que parece implicar la definición del principio D, los *interesados* pueden muy bien no contarse como *participantes* posibles de una discusión práctica. Pensemos en los animales, los embriones

humanos, los niños muy pequeños. ¿Habría que renunciar, en relación con ellos, al único procedimiento aparentemente legítimo para la adquisición de derechos? ¿O es más bien la legitimidad universal de tal procedimiento la que se encuentra en falta?

Llegamos a los límites. En respuesta al primer tipo de objeciones, es posible, sin entrar en explicaciones detalladas, hacer valer que el respeto de los acuerdos realizados sobre las normas, para su adopción, procede de una adhesión fundada sobre el punto de vista moral aquí supuesto, es decir, sobre el punto de vista de lo que sería *procedimentalmente justo*, independientemente incluso de nuestras convicciones éticas más positivas, las que, para sintetizar, son relativas a lo que estaría *substancialmente bien* (o mal)

Nos las tenemos que ver con un cognitivismo moral, pero de un tipo particular. Se podría hablar de un cognitivismo metaético, el cual no es ni un cognitivismo substancial, ni un convencionalismo formal.

Pero ¿suscita esto la objeción de un acuerdo procedimentalmente correcto y, no obstante, inmoral en cuanto a su contenido? Se tiene la impresión, en efecto, de que es por una ilusión del método que lo apropiado del procedimiento nos parece dar garantías suficientes en cuanto a la justicia del contenido.

Diciendo esto, sin embargo, nos ubicamos por fuera de este procedimiento. Nos situamos subrepticiamente en posición de observadores y ya no de participantes de discusiones prácticas; pues, en tanto que participantes, tenemos, gracias justamente al procedimiento, toda la libertad de denunciar la injusticia del contenido. Sin embargo, es difícil intelectualmente renunciar completamente a un cognitivismo ético substancial, como primer regulador del debate ético, en beneficio de un cognitivismo metaético, es decir, en este caso, procedimental. Es verdad, sobre todo para el que se encuentre en la situación, ciertamente excepcional, y hasta única en el mundo, de ser estatutariamente exterior a las comunidades intramundanas de discusiones prácticas, donde los participantes deben al mismo tiempo ser los interesados.

Así, el Papa, el Santo Padre, se encuentra en una situación parecida. Allí, la renuncia al cognitivismo ético substancial o tradicional es más difícil o improbable a que la *Sittlichkeit* sea vista como sospechosa de estar pervertida u obscurecida.[9] Los crímenes son regularmente cometidos según los procedimientos democráticos.[10] En su última encíclica, a propósito de las ofensas legales a la vida de personas o cuasi-personas humanas inocentes, Juan Pablo II afirma que la ley civil se mantiene en una relación de subordinación a la ley moral, la cual contiene, como ley natural, derechos imprescriptibles cuyo no-respeto por parte del legislador resta todo valor jurídico a las leyes positivas correspondientes.[11] Desde este punto de vista, la democracia es un valor de segundo rango, pues "su valor se mantiene o desaparece en función de los valores que encarna o promueve [...]", mientras que esos valores de primer rango, tales como la dignidad humana, no podrían encontrar su fundamento

> [...] en las 'mayorías' de opinión, provisionales y fluctuantes, sino solamente en el reconocimiento de una ley moral objetiva que, en tanto 'ley natural' inscrita en el corazón del hombre, es una referencia normativa para la ley civil misma.[12]

---

9 Juan Pablo II, *L'Évangile de la vie*, Paris, Cerf-Flammarion, 1995, p. 90: "La aceptación del aborto en las mentalidades, en las costumbres y en la ley misma es un signo elocuente de una crisis muy peligrosa del sentido moral, que se vuelve cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando el derecho fundamental a la vida está en juego". En la argumentación de Juan Pablo II, la prohibición de suprimir la vida de un ser humano inocente no está simplemente fundada en las Escrituras. Esta doctrina está también fundada "en la ley no escrita que todo hombre descubre en su corazón a la luz de la razón" (p. 89). Entre los síntomas más alarmantes de lo que Juan Pablo II llama la "cultura de la muerte", están, en el primer lugar, las prácticas del aborto y la eutanasia.

10 *Ibid.*, p. 111.

11 "Pues, 'la misión esencial de toda autoridad política es proteger los derechos inviolables del ser humano y proceder de forma tal que cada uno cumpla de la mejor manera su función particular'. Por esta razón, si los poderes públicos llegan a desconocer o a violar los derechos humanos, no solamente faltan al deber de su cargo, sino que sus disposiciones están desprovistas de cualquier valor jurídico" (*ibid.*, p.114).

12 *Ibid.*, p. 112.

Ahora bien, si las leyes civiles, en particular en las democracias actuales, hacen burla regularmente de la ley moral, ellas también están ampliamente soportadas por la opinión. En un contexto políticamente degradado, el legislador se imagina, en efecto, que "la ley debería siempre reflejar la opinión y la voluntad de la mayoría de los ciudadanos".[13] Para Juan Pablo II, "la raíz común de todas estas tendencias es el *relativismo ético* que caracteriza a gran parte de la cultura contemporánea".[14] Es, pues, en cuanto al fondo, la eticidad, la *Sittlichkeit*, la que allí es sometida a juicio. En este caso, ¿qué podrá garantizar la moralidad del contenido del acuerdo realizado entre los miembros de una comunidad semejante, más o menos pervertida, depravada u obscurecida moralmente?

Ahora, si la *Sittlichkeit* estuviera profundamente pervertida, entonces de todas maneras, desde ningún punto de vista *moral*, cualquiera que sea, y tampoco desde el punto de vista específicamente requerido por la ética procedimental misma, la adopción de la norma podría estar prácticamente fundada de manera válida.

En efecto, el principio de discusión, reclamado por Habermas, no tiene menos presupuestos morales que el principio de convicción, invocado por Juan Pablo II. Con relación a una ética substancial de la convicción, la ética procedimental de la discusión presenta, sin duda, una doble ventaja: 1) la de procedimentalizar los conflictos de convicciones en dirección hacia consensos pluralistas;[15] 2) en esta dirección, la de ofrecer un recurso práctico contra las pérdidas o déficits eventuales de sentido moral.[16] Pero el *respeto* —aquí, el respeto específico al

---

[13] *Ibid.*, p. 109.

[14] *Ibid.*, p. 110.

[15] La expresión "consenso pluralista" es prestada a John Rawls. Se apunta aquí a la idea de un consenso que no versaría sobre los contenidos de las convicciones (supuestos como divergentes), sino sobre las condiciones procedimentales de adopción de normas comunes, teniendo en cuenta estas divergencias, y la resolución de los diferendos.

[16] En efecto, el procedimiento está aquí comprometido en una práctica de discusión, que presupone ella misma la activación permanente del reconocimiento del otro y, en consecuencia, el elemento primero de la moralidad.

mejor argumento— supone él mismo una moralidad comunitaria, aunque a un nivel reflexivo y profundo. Ahora bien, sin el respeto aportado por nuestras intuiciones morales más profundas, a saber esas "intuiciones gramaticales del mundo de la vida", invocadas por Habermas, no se ve cómo el argumento mejor podría hacer ley sobre motivos autónomos, es decir, en tanto que argumento de validez y no de autoridad, o de poder o de interés bruto.

Es tanto como decir que también esta vez tocamos enteramente los *límites* de una ética procedimental de la discusión. Esos límites aparecen aquí, en efecto, en el supuesto de intuiciones morales de base, que, en tanto que "intuiciones gramaticales del mundo de la vida", están siempre por reactivar. Notemos, sin embargo, que ellas no pueden ser relacionadas sin más con las limitaciones contextuales culturales, "histórico-contingentes". Es este un error de Apel.[17] Entendida en un sentido profundo, la gramática es el elemento que permite la comunicabilidad del discurso, más allá de las diferencias de contextos culturales. La gramática es lo que permite la traducción, unas a otras, de las lenguas —y esto quiere decir—: la comunicación de las culturas, más allá o pese a la diferencia de las lenguas. El punto de vista moral-procedimental está, por consiguiente, más profundamente anclado que el punto de vista moral-substancial, en la medida en que éste está culturalmente preinterpretado.[18] Más profunda-

---

[17] Me permito remitir sobre este punto a mi discusión con Karl-Otto Apel, J.-M. Ferry, "Philosophie de la communication", 1, en *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Humanités", 1994.

[18] Esto no quiere decir que la afirmación de convicciones morales substanciales, tales como, por ejemplo, el carácter sagrado de la vida, no pueda elevar una pretensión de universalidad. Esta exigencia está por demás presente también en la argumentación de Juan Pablo II, así como en tentativas recientes (por ejemplo, en Hans Küng) de fundamentar una ética planetaria substancial. Pero allí lo universal está fundado sobre la base de una evidencia, la de una ley natural inmediatamente accesible a la conciencia, de suerte que, bajo la apariencia de una intuición intelectual, se tiende a ocultar las mediaciones simbólicas siempre operantes: la invocación de la naturaleza niega la mediación de la cultura. Por el contrario, fundando la universalidad como una pretensión presupuesta de entrada para la práctica de la argu-

principio de separación de los poderes, sería dudoso que el *derecho objetivo* que resulta de la adopción —procedimentalmente correcta— de la norma, autorice por sí mismo un ejercicio, digamos, "salvaje", no mediatizado y no procedimentalizado, del *derecho subjetivo* correspondiente.

Esta consideración, que toca más bien al derecho civil, es todavía mucho más clara a propósito del derecho penal. En este caso, las evoluciones recientes a favor de una procedimentalización del derecho están netamente comprometidas en la vía reconstructiva. Tal es el caso de la *mediación*.

§3. La mediación en el pensamiento del derecho

En un artículo dedicado a la evolución del derecho penal, y que ilustra la intuición de una ética reconstructiva, Flora Leroy-Forgeot considera que la mediación

> [...] se caracteriza por un doble tipo de reglas: por una parte, el postulado fundamental de que la resolución no puede surgir sino del encuentro solemne entre víctima y agresor; de otra parte, las reglas de comportamiento por inventar por las partes presentes.

Ella indica con detalle los procedimientos a los cuales se recurre para aplicar el derecho, pero en el espíritu de una reconstrucción que retorna a la particularidad de las situaciones vividas, siempre apuntando a la restauración del diálogo roto. El procedimiento está explícitamente argumentado con relación a una lógica de la comunicación, cargada de desafíos éticos para el reconocimiento recíproco:

> Es porque una comunicación ha sido rota, o no ha existido jamás, en un contexto de cotidianidad, que un procedimiento de mediación se hace necesario. Nos encontramos frente a tres momentos y a tres sentidos diferentes de la comunicación:
> – La comunicación rota o inexistente en el pasado (origen de la mediación).

- La comunicación por restablecer (hecho posible por la regla fundamental de la mediación: el reencuentro)
- La comunicación futura a partir del regreso de las partes al contexto cotidiano. Se trata de prevenir una reparación futura, tomando en cuenta, de la manera más estrecha posible, los deseos de la víctima y llevando a las partes a tomar conciencia de sus divergencias.
- El proceso está próximo a la conciliación, aunque el conflicto y el potencial conflictual sean más graves. "Cuando cada uno de los interlocutores espera una decisión impuesta por autoridad, se ven sorprendidos al escuchar a los conciliadores decirles que la solución les pertenece, que deben encontrarla juntos, hablando y buscando entre ellos el mejor medio para terminar el conflicto.[19]

La procedimentalización del derecho es un tema que, de manera explícita, toma buena nota de los límites inherentes a la forma jurídica convencional, debiendo comprometer la resolución del litigio por otras vías distintas a la aplicación de reglas formales.[20] Se trataría así de retomar el origen mismo de la experiencia vivida por los interesados, y, al hacerlo, suscitar procedimientos discursivos que suponen la narración y la interpretación, registros todos que están situados lógicamente río arriba de una argumentación que se limita a justificar la regla o a articular la confrontación de las partes de un modo contradictorio.

Se hablará, en esta medida, de una *vía reconstructiva*. Con ella el relato formador de las identidades personales se hará cargo realmente de los elementos reflexivos susceptibles no solamente de llevar esta identidad a la altura de la normatividad moderna, sino también de hacerla fluida.

Ahora bien, esto insinúa un límite a la concepción moderna del derecho formal y, más profundamente, al prin-

---

19. F. Leroy-Forgeot, "La victime, du jugement pénal à la médiation", en *Revue psychologique de la motivation,* "Repenser la justice?" 2e. Semestre 1995, N° 20, p. 46-47. La reflexión citada por el autor entre comillas está extraída de un artículo de G. Apap sobre la conciliación penal en Valencia.

20. J. Lenoble, *Droit et communication*, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Humanités", 1994.

cipio argumentativo que la subtiende, como sostiene igualmente a la ética procedimental de la discusión en su versión oficial. Más allá del registro argumentativo del discurso, se recomienda una apertura suplementaria más comprensiva: la del registro reconstructivo. El requisito para ello aparece igualmente con una objeción que había mencionado más arriba sin entrar a discutirla: la de una "ex-comunicación" por principio de los directos interesados. Ahora bien, esta objeción puede, si no ser superada, por lo menos sí relativizada con relación a una óptica recordatoria. Se trata de una actitud y de un discurso que eventualmente adoptan los que discuten, cuando los interesados no pueden ser asociados al debate normativo.

La exclusión es, en efecto, a veces inevitable, como en el caso de los animales o de los embriones humanos. Pero esto no significa que los participantes en discusiones prácticas deban desinteresarse de aquellos excluidos por principio del debate.

De la misma manera, cuando debemos hacer justicia a víctimas inocentes, como las de los grandes crímenes genocidas, una *justicia histórica*, diferente de la justicia política, debe producirse. Ciertamente, siempre en el medio del discurso; pero allí el discurso debe movilizar los elementos que evocan tanto el espíritu de la religión como el del derecho: estas "débiles fuerzas mesiánicas" de las que disponemos para la memoria y la asunción de una responsabilidad con relación al pasado, con el fin de que por lo menos puedan ser dichas y reconocidas las ofensas y las injusticias que constituyen lo trágico de la historia. En este sentido, las naciones son responsables, y no es un signo menor de estos tiempos, el que Alemania Occidental se haya comprometido con este espíritu, procediendo solemnemente a este *gesto reconstructivo* que se esperaría también de otras naciones.[21]

---

[21] Ciertos gestos políticos, por lo general recientes, descubren otros tantos *acontecimientos de la ética reconstructiva* en un campo importante, si es que lo es: el de las relaciones internacionales. Entre estos gestos políticos éticamente significactivos, se puede citar, además de los de

La óptica recordatoria *reconoce,* pues, según sus fuerzas de evocación y de empatía, el reclamo que las víctimas no pueden elevar por sí mismas. Una *ética de la reconstrucción*, más allá de la argumentación, debería ser asumida también por quienes discuten, en la medida en que estos se consideren moralmente designados para hablar en nombre de los interesados, naturalmente cuando estos últimos no puedan, por principio, participar en la discusión.

En un sentido —pero, por lo demás, cuánto menos trágico— cada uno de nosotros, incluidos los más competentes para la argumentación, está más o menos afectado por la ex-comunicación, y esto incluso suponiendo que hayamos podido por azar estar cerca de algo como una situación ideal, donde todos los argumentos a disposición de cada uno hubieran podido igualitariamente ser llevados a la consideración de todos, y tomados en serio, serenamente discutidos, libremente examinados, racionalmente sopesados y, en consecuencia, justamente sancionados, por rechazo o por aceptación, en el curso del proceso.

Incluso en esta situación ideal de argumentación podríamos siempre reclamar una reconstrucción. El argumento para ello es un tanto sutil: *las razones con respecto a las cuales se acepta una norma, en la argumentación,*

Alemania Occidental, inaugurados por el Canciller Brandt y continuados por el Canciller Kohl, el gesto de contrición de Juan Pablo II en un pueblo protestante de Eslovaquia, así como el reconocimiento reciente, por el presidente francés Jacques Chirac, de la responsabilidad del Estado francés en la persecución a los judíos bajo el régimen de Vichy. Sigue siendo muy esperado el reconocimiento del genocidio armenio por parte del Estado turco. Este, como otros del mismo género, debe valer ante todo como un acto de reparación simbólica, cuya exigencia debería distinguirse idealmente de todo reclamo llevado al plano material de las reparaciones pecuniarias. Parece además importante que tales gestos sean realizados por los Estados, más bien que por algunos medios de las sociedades civiles. Así, no es evidente que las numerosas producciones cinematográficas que, en los Estados Unidos, escenifican de manera autocrítica la conducta de los colonos americanos frente a los Amerindios, tengan un significado tan unívoco y unívocamente moral, en el sentido de la ética reconstructiva, como lo tendría una declaración solemne del Estado norteamericano.

no abarcan temáticamente las razones por las cuales se han podido aceptar esos argumentos.

Una tal tematización se hace moralmente necesaria por la exigencia de comprender mejor y de comprenderse mejor, a sí mismo y los unos a los otros, en consecuencia, reconocerse mejor recíprocamente. Esta tematización es ciertamente *pedida* por la argumentación misma cuando, por ejemplo, ésta se despliega para recusar la norma. Ahí, en efecto, se debe también hacer valer las razones por las cuales se rechazan las razones invocadas en el curso de la argumentación. Pero estas justificaciones no permiten todavía dilucidar lo que, aquí y ahora, limita la aceptación retrospectiva de historias singulares, portadoras de experiencias que se supone son susceptibles de ser compartidas. Su tematización, no obstante, permitiría a la vez reducir la dureza de las tomas de posición, y ampliar los márgenes de tolerancia, es decir, los datos del reconocimiento. Ahora bien, por lo que a ella respecta, una tal tematización no puede ser *llevada a buen fin* sino en los términos de una reconstrucción.

La reconstrucción es entonces pensada como un registro ulterior a la argumentación. Pero este desarrollo esconde una ambigüedad: si la identidad argumentativa sitúa el objetivo de lo universal en una trascendencia típicamente moderna, desconectada de las historias singulares, la inmersión en los contextos vividos, por el contrario, expone a la identidad reconstructiva a la sospecha de inmanentismo. Asumiendo ese riesgo, la reconstrucción abre sin embargo a la razón una vía de activación de sus cargas utópicas, diluídas a través de las prácticas secularizadas. Más comprensiva con respecto al otro, y más reflexiva con respecto a sí, la reconstrucción establece, junto con los límites de la argumentación, los de una ética procedimental que se ajustaría a este principio.