
¿Naturalismo “blando”? En torno al estatuto epistemológico de la teoría moral de Jürgen Habermas

*Soft naturalism? About the epistemological status of Jürg
en Habermas’s moral theory*

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE

Universitat de València
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía
46002 Valencia
cesar.ortega@uv.es

Abstract: The aim of this paper is to discuss whether the concept “soft naturalism” used by Habermas to define his explanation of freedom and moral consciousness is compatible with his earlier thought. To do so, it will be showed a chronological view of Habermas’s arguments against scientism, secondly Habermas’s traditional explanation of moral consciousness will be outlined, and finally it will be argued that this explanation is incompatible with the position of “soft naturalism”.

Keywords: Naturalism, Habermas, moral consciousness.

Resumen: El presente artículo persigue discutir si la expresión “naturalismo blando”, utilizada por Habermas para definir su explicación de la libertad y la conciencia moral, es o no consistente con su pensamiento anterior. Para ello, se expondrá una visión cronológica de las tesis mantenidas por Habermas en contra de la visión cientificista, se bosquejará su tradicional explicación de la conciencia moral, y se argumentará que tal explicación resulta difícilmente conciliable con la tesis de un “naturalismo blando”.

Palabras clave: Naturalismo, Habermas, conciencia moral.

RECIBIDO: MAYO DE 2015 / ACEPTADO: ENERO DE 2016
DOI: 10.15581/009.51.1.135-159

ANUARIO FILOSÓFICO 51/1 (2018) 135-159
ISSN: 0066-5215

135

INTRODUCCIÓN

En el año 2005, Jürgen Habermas volvía a saltar a la primera línea del debate filosófico con la publicación de *Entre naturalismo y religión*¹. Aunque un análisis global de dicho libro no es el objetivo de este trabajo, especialmente porque la heterogeneidad de las temáticas en él recogidas hace poco recomendable semejante tarea, existe sin embargo una cuestión muy específica cuya controversia y carácter todavía relativamente inexplorado reclama para sí un análisis pormenorizado. Nos referimos a la forma en que Habermas describe su propia posición explicativa del fenómeno de la libertad, y consecuentemente también de la acción y la conciencia moral, en términos de un “naturalismo blando”. El presente artículo pretende discutir si la utilización de esta expresión es o no consistente con la propia explicación que Habermas ofrecía del fenómeno de la conciencia moral en momentos anteriores de su pensamiento.

Para elaborar esta discusión, que habrá de concluir con una matizada respuesta negativa, se va a estructurar el trabajo de acuerdo con la siguiente metodología argumentativa: en primer lugar, se bosquejarán algunos rasgos fundamentales de la actual explicación natural-evolucionista de la conciencia moral (1); se realizará a continuación una sucinta revisión sobre el estatuto epistemológico que ha otorgado tradicionalmente Habermas a las tesis defendidas desde el marco naturalista (2); tal cosa servirá de soporte para elaborar en penúltimo lugar, y como parte central del trabajo, la discusión a propósito de la expresión habermasiana “naturalismo blando” (3). El artículo terminará exponiendo las conclusiones que se derivan de la discusión anterior (4).

EXPLICACIÓN NATURAL-EVOLUCIONISTA DE
LA CONCIENCIA MORAL

Una interesante forma de aclarar qué sea una explicación naturalista de la conciencia moral sería la de contraponerle una aproximación

1. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006).

radicalmente diferente, y tratar de ver sus desemejanzas. Ésta ha sido la estrategia recientemente utilizada por Adela Cortina en su artículo “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”². Las explicaciones naturalistas tienen su origen en el empirismo humeano, según el cual “el origen y la conformación de la moralidad” puede y debe explicarse “contando únicamente con elementos de la naturaleza empíricamente accesible”³. Frente a esta tradición, que encuentra en la teoría evolucionista de Darwin una segunda y fundamental fuente de inspiración, las explicaciones trascendentales que se remontan a Kant descansan en la constatación de un particular fenómeno, a saber, “el hecho de la presencia de imperativos morales en la conciencia”⁴.

La pretensión fundamental de la corriente naturalista pasa por una naturalización de la ética, es decir, por una justificación biológico-evolutiva de los principios morales, de suerte que “los conceptos éticos [...] vendrían a resolverse en términos de ventaja evolutiva”⁵. Philip Kitcher, en esta línea de interpretación típicamente anglosajona, defiende una “historia del proyecto ético” en la que la “elaboración de una capacidad reflexiva para gobernar el comportamiento” se configura evolutivamente como respuesta a los problemas de convivencia social heredados de la vida social de nuestros ancestros homínidos⁶. Que el deber ser de un principio quede remitido a la posibilidad o no que alberga de propiciar determinado éxito evolutivo implica que no puede buscarse una justificación a priori y universal para tales principios. Esta justificación es precisamente la que persigue la perspectiva trascendental.

2. A. CORTINA, *La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía*, “Cuadernos Salmantinos de filosofía” 40 (2013) 249-262.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. P. J. TERUEL, *En torno a la posibilidad de naturalizar la ética*, en L. FLAMARIQUE (ed.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2012) 207-222.

6. P. KITCHER, *Is a naturalized ethics possible?*, en F. B. M. DE WAAL, P. S. CHURCHLAND, T. PIEVANI, S. PARMIGIANI (eds.), *Evolved Morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience* (Brill, Boston, 2014) 109-124. Para un estudio en clave evolutiva del juicio moral véase R. JOYCE, *The origins of moral judgment*, en *Ibidem*, 125-142.

Un caso muy ilustrativo de esta tendencia lo encarna la tentativa de dar respuesta a una tradicional dificultad de la teoría evolucionista —la cuestión de cómo explicar desde el paradigma de la selección natural el hecho constatable de que sean precisamente los individuos altruistas de la sociedad los que sobreviven— recurriendo al fenómeno, igualmente constatable, de la búsqueda de reputación de dichos miembros⁷. Bajo este paradigma, las conductas “pro-sociales” o altruistas se explican mediante una lógica de la reputación o de la “reciprocidad indirecta”⁸: ayudar a una segunda persona retribuye al sujeto cierta reputación dentro del grupo social en que habita, reputación que a la larga habrá de proporcionarle beneficios⁹. También desde esta perspectiva de la reputación, y del dolor experimentado ante la posibilidad de ser rechazados por el grupo de pertenencia, ciertos autores tratan de explicar la “natural” adhesión, por parte de los miembros de un grupo, a las normas sociales de convivencia que rigen en su interior¹⁰.

ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LAS TESIS NATURALISTAS

Existe actualmente una generalizada tendencia a afirmar que el comportamiento moral puede explicarse atendiendo sólo a datos observacionales, es decir, mediante la utilización de técnicas de neuroimagen que permitan localizar una cadena causal entre la activación de ciertas áreas cerebrales y un determinado comportamiento moral. A esta perspectiva, sustentada en la neurobiología, podemos denominarla “naturalismo radical”¹¹.

-
7. Véase H. SIMON, *A mechanism for social selection and successful altruism*, “Science” 250 (1990) 1665-1668; H. GINTIS, *The Hitchhiker’s guide to altruism: gene-culture coevolution and the internalization of norms*, “Journal of Theoretical Biology” 220 (2003) 407-418.
 8. R. D. ALEXANDER, *The Biology of moral systems* (Aldine de Gruyter, New York, 1987).
 9. Véase K. IZUMA, *The social neuroscience of reputation*, “Neuroscience Research” 72 (2012) 283-288.
 10. Un caso muy relevante lo constituye Patricia Churchland. Véase P. CHURCHLAND, *Braintrust* (Princeton University Press, Princeton, 2011).
 11. Gazzaniga constituye un caso paradigmático de dicha tendencia. Véase M. GAZZANIGA, *El pasado de la mente* (Andrés Bello, Barcelona, 1999); *El cerebro ético* (Paidós, Barcelona, 2006).

En este punto se pretende responder, recurriendo a diversos textos de Habermas, a la pregunta de si tales afirmaciones, así como aquéllas que comparten la misma pretensión reduccionista, son afirmaciones empíricas o filosóficas.

Resultaría interesante señalar primeramente una distinción capital entre dos formas distintas de autocomprensión de las explicaciones científicas en relación con el tratamiento de la acción humana, distinción de la que Habermas se hace cargo en *Entre naturalismo y religión*. La primera de ellas se concibe como una aportación de conocimientos teóricos, empíricamente fundamentados, que tratan de participar en una interdisciplinar investigación sobre los fundamentos del comportamiento humano. La segunda se basa en esas mismas aportaciones teóricas, pero se conceptualiza a sí misma como visión correcta y completa del mundo en su totalidad. Habermas acierta a definir como “cosmovisivas” o “metafísicas” aquellas afirmaciones pretendidamente científicas que exceden los límites trazados por los propios criterios de demarcación de la teoría de la ciencia.

Tales afirmaciones suponen “una imagen del mundo de carácter naturalista que debe su existencia a una interpretación especulativa de una serie de conocimientos propios de las ciencias naturales”¹². En otro momento de ese mismo texto Habermas llega a afirmar que “la ontologización de los conocimientos de las ciencias de la naturaleza que forma a partir de estos conocimientos una imagen naturalista del mundo y lo reduce a hechos ‘duros’ no es ciencia, sino mala metafísica”¹³.

Defender una causalidad entre la activación de determinadas regiones cerebrales y el comportamiento moral implica defender que el hecho de activarse dicha región cerebral, y la cadena físico-causal que ello provoca, resulta *suficiente* para dar una explicación correcta y completa de *por qué* determinado agente realiza determinada acción moral.

Pero Habermas no sólo ha sostenido esta tesis en el marco de los actuales intentos *filosóficos* de servirse de los avances *neurocientífi-*

12. J. HABERMAS, *Entre naturalismo* cit., 160.

13. *Ibidem*, 214.

cos para defender una visión naturalista de la libertad y la moral, sino que ya en textos mucho más tempranos, donde naturalmente la neurociencia no ocupaba todavía un papel tan eminente en la discusión filosófica, lucha contra las pretensiones reduccionistas de la filosofía positiva. Un breve repaso a algunas de sus tesis más importantes a este respecto ayudará a mostrar la posición que, en general, ha venido defendiendo Habermas desde los años sesenta.

En su libro *Teoría y Praxis*¹⁴, publicado en 1963, y concretamente en el capítulo octavo, que lleva por título “Dogmatismo, razón y decisión”, Habermas demuestra las indeseables consecuencias del cientificismo. Si en la tradición de la “gran filosofía” la vinculación entre teoría y praxis era total, de suerte que la teoría había de descubrir las esencialidades del mundo y del hombre con el fin de orientar su acción de acuerdo con la justicia y la bondad, en el siglo XVIII, dice Habermas, esto se amplió en el plano de la filosofía de la historia: la teoría no aprehende esencialidades de la especie humana, sino más bien el desarrollo objetivo de una especie que produce su propia esencia. Manteniéndose la pretensión de orientar una acción justa, la teoría se refiere ahora a grados históricos de emancipación “a través de la inteligencia de las relaciones de dominio, cuya objetividad se debe tan sólo al hecho de que permanecen inexploradas”¹⁵. Las críticas de Feuerbach y Marx al idealismo hegeliano, por su parte, tuvieron por objeto abrir el espacio de la emancipación a “una praxis que pudiera ser atribuida a los mismos sujetos que actúan históricamente”¹⁶.

En el momento en que las modernas ciencias empíricas alcanzan la conciencia de su propia exclusividad como saber, es decir, con el triunfo del positivismo, las dos funciones del conocimiento hasta ese momento unidas se desvinculan. Ahora la ciencia moderna se bifurca en dos tareas, ambas impotentes para orientar la acción: una función afirmativa —las construcciones teóricas apoyan racionalmente posibles disposiciones técnicas de la naturaleza y la socie-

14. J. HABERMAS, *Teoría y praxis* (Tecnos, Madrid, 2010).

15. *Ibidem*, 288.

16. J. HABERMAS, *Verdad y justificación* (Trotta, Madrid, 2011) 310.

dad— y una función crítica —cuya crítica consiste en condenar al dogmatismo cualquier teoría que pretenda referirse a la praxis de cualquier otra forma que no sea la de la mera disposición técnica—. La acción instrumental se impone, y “la economía de la elección de medios racionales para fines dados [...] se presenta como coincidente con la racionalidad pura y simple”¹⁷. Habermas trata de describir así una teoría analítica de la ciencia que elimina de la discusión racional las cuestiones prácticas, remitiéndolas a una arbitraria y racionalmente injustificable decisión particular.

Este cientificismo tiene como consecuencia la imposibilidad de garantizar la obligatoriedad de las normas morales: “todo valor particular aparece como una aglomeración de sentido sin sentido, marcada únicamente con el estigma de la irracionalidad”¹⁸. El progreso de la racionalidad técnica “se compra al precio” de una creciente irracionalidad de la praxis.

La forma de resolver esta indeseable consecuencia de una racionalización del mundo sólo en sentido científico-técnico, es decir, la propuesta habermasiana al reto —diagnosticado tanto por Max Weber como por la Escuela de Frankfurt— de una modernidad “descarrilada”, es un asunto que excede en mucho las pretensiones de este trabajo. Baste decir que en la propuesta de Habermas el impresionante progreso científico-técnico, lejos de eximir al hombre de la acción, lo coloca ante el ineludible compromiso de aprender a dominar sus consecuencias socioculturales, lo cual requiere “poner en marcha una discusión políticamente eficaz, que relacione [...] el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos”¹⁹.

Ubicando ahora este diagnóstico en la pregunta que inicialmente nos motivaba, puede decirse que Habermas, antes igual que ahora, está luchando contra la tendencia a ofrecer una visión reductiva de la realidad en términos naturalistas. Dicha visión encarnaría lo que podemos denominar una *autocomprensión cosmovisiva*.

17. J. HABERMAS, *Teoría y praxis* cit., 298.

18. *Ibidem*.

19. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología* (Tecnos, Madrid, 2002) 128.

Son muchos los textos de esta época en los que Habermas presenta diagnósticos similares. Quizás sea particularmente significativo el caso de *La lógica de las ciencias sociales*²⁰, aparecido en 1967, y en donde el autor procede a una continuación de la célebre disputa entre una teoría analítica de la sociedad —que inicialmente representó Popper, y que posteriormente continuó Albert— y una teoría dialéctica de la sociedad —donde Habermas recoge el testigo de Adorno—. Aunque los artículos recogidos en este volumen pertenecen a distintas épocas y tratan temáticas específicas, a todos ellos subyace el mismo objetivo: disolver el objetivismo propio de las teorías positivistas de la sociedad.

Entendiendo que el sujeto de la investigación sociológica es a la vez sujeto y objeto de estudio, el paradigma del observador que se atiene al mero comportamiento observacional para dar cuenta de la realidad social resulta insuficiente. Frente a ello, y basándose en este punto en las aportaciones del pensamiento hermenéutico²¹, Habermas sostiene que la sociología debe buscar un acceso de tipo comprensivo a su objeto de estudio, dado que dicho objeto queda configurado por los propios procesos de entendimiento que acontecen en su interior. Lo que se propone, pues, es “basar la teoría sociológica de la acción en el concepto de entendimiento y desarrollarla como teoría de la acción comunicativa”²².

También la teoría analítica de la sociedad procede a una reducción del acceso a la complejidad social al mero proceso de observación del comportamiento, y también, en consecuencia, pretende algo más que una aportación en el participativo proceso de investigación sobre dicha realidad social: pretende la exclusividad de tal explicación.

20. J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales* (Tecnos, Madrid, 1990).

21. Un lugar especial ocupa la influencia de Gadamer. Véase H. G. GADAMER, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca, 1977). Un intento de sistematizar ambas tradiciones desde una perspectiva inclusiva lo constituye la obra de Jesús Conill; véase J. CONILL, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad* (Tecnos, Madrid, 2006).

22. J. HABERMAS, *La lógica* cit., 457.

Una intención similar subyace al influyente texto *Conocimiento e interés*²³, publicado en 1968. Encontramos aquí un intento por mostrar la historia del positivismo como historia de un proceso de negación de la propia reflexión. Este proceso va destinado a ocupar no el espacio de una más entre las distintas aproximaciones a la realidad, sino el propio establecimiento de lo que puede o no puede ser considerado como correcta aproximación a la realidad. La autocomprensión positivista de las ciencias empíricas presenta en este sentido un carácter peculiar: es una reflexión filosófica, no científica, destinada a la propia aniquilación de la reflexión filosófica. El pensamiento positivo se permite, por así decirlo, una última reflexión: *la de su propia autonegación*.

En *Conocimiento e interés* Habermas pretende desvelar la imbricación socio-histórica de todo conocimiento, de suerte que “una crítica radical del conocimiento” sólo se muestre posible “como teoría de la sociedad”²⁴. Para defender esta tesis, Habermas procede a una demostración de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, localizando un interés subyacente en cada forma específica de aproximación al mundo: mientras que las ciencias naturales están guiadas por un interés técnico dirigido a aprehender la realidad a fin de instrumentalizarla técnicamente, las ciencias del espíritu están guiadas por un interés práctico dirigido a mantener la intersubjetividad de la comprensión. A su vez, los intereses técnico y práctico sólo pueden comprenderse correctamente en su relación con el interés emancipatorio.

En el Epílogo del texto aparece nuevamente la crítica al cientificismo: “una teoría cientifista de la ciencia fundamenta las pretensiones de exclusividad de las ciencias objetivantes, pero sin poder participar del estatuto de éstas”²⁵. Dicho en una palabra: una teoría cientifista de la ciencia no es científica, sino filosófica.

Quizás resultaría interesante, para concluir con este punto, abandonar este específico campo de estudio —la temprana lucha

23. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Taurus, Madrid, 1982).

24. *Ibidem*, 9.

25. *Ibidem*, 303.

contra el positivismo—, y recurrir a un texto mucho más tardío que continúa sin embargo la misma estela. Se trata de *El futuro de la naturaleza humana*²⁶, publicado en 2001. Aunque en el período que va desde los textos anteriormente aludidos hasta este último las posiciones habermasianas han sufrido cambios significativos, consideramos sin embargo que el ejercicio de ponerlos ahora al mismo nivel no es gratuito: ocurre que en lo tocante al tema estudiado —la lucha contra el cientificismo—, la posición de Habermas se ha mantenido intacta.

En efecto, también aquí se pretende una demostración de las indeseables consecuencias de una *cosmovisión naturalista*, si bien Habermas se refiere ahora a las consecuencias para la propia “autocomprensión ética de la especie”. Nótese que con esta idea, tal y como ha señalado Jesús Conill, Habermas se aproxima a una “versión moral de la naturaleza humana”²⁷. A juicio de Habermas, la intervención genética positiva alcanza a violar la “indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal para la guía de nuestra vida y para nuestra autocomprensión como seres morales”²⁸. El sujeto así manipulado, considera Habermas, terminará por no reconocerse como agente activo de su propia vida.

Ciertamente, el argumento utilizado por Habermas para oponerse a la eugenesia positiva —la mejora genética logra socavar la conciencia de autonomía—, parece requerir alguna justificación ulterior. Aunque Habermas podría haber defendido su rechazo a la eugenesia recurriendo a la teoría discursiva —no puede garantizarse una virtual aceptación del afectado—, considera necesario introducir una segunda hipótesis cuya justificación resulta mucho más problemática. No se ve en qué sentido sustituir la arbitrariedad natural por la decisión de los padres podría distorsionar la conciencia de autoría²⁹.

26. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Paidós, Madrid, 2002).

27. J. CONILL, *¿Regreso a la naturaleza humana? Una reflexión bioética*, en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Bioética, entre la medicina y la ética* (Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005) 101-114.

28. J. HABERMAS, *El futuro* cit., 37.

29. Adela Cortina formula esta crítica en A. CORTINA, *Ética de las biotecnologías*, “Isogoría” 27 (2002) 73-89.

Al margen de la pertinencia argumentativa, lo dicho hasta aquí sirve para corroborar la hipótesis de partida: también en el campo de las biotecnologías la explicación científica va acompañada de esa peculiar conciencia de exclusividad, a la que venimos llamando “cientificismo”. Tampoco una tal explicación naturalista parece ser un simple conjunto de aportaciones teóricas destinadas al esclarecimiento de una cuestión precisa, sino más bien un nuevo avance en el afianzamiento de una visión global del mundo bajo el punto de vista de la nuda observación empírica y la disponibilidad técnica.

Las consideraciones precedentes parecen contestar a la cuestión de la que se partía. Las actuales autocomprensiones neurocientíficas, al igual que las antiguas proposiciones del positivismo, la teoría analítica de la sociedad o la biotecnología, no parecen poder participar del estatuto de “proposiciones científicas observacionalmente delimitables”, sino que son más bien “interpretaciones especulativas” que, partiendo de afirmaciones científicas, construyen una visión global del mundo y la sociedad *sólo* bajo la óptica naturalista. En base a esta conclusión se abordará el tercer y principal punto del trabajo.

EL “NATURALISMO BLANDO” DE HABERMAS

Para examinar la adecuación o no de la expresión “naturalismo blando” en la filosofía habermasiana procederemos a: analizar el término “naturalismo blando”, vinculándolo con la teoría discursiva de la verdad y la corrección normativa [a]; bosquejar la tradicional posición de Habermas relativa a la configuración de la conciencia moral, posición que ha partido sistemáticamente de la teoría de Kohlberg acerca de las etapas evolutivas del juicio moral [b]; ubicar el paradigma explicativo naturalista en esa propuesta de evolución de la conciencia moral, así como el paradigma que el propio Habermas, junto con Apel, ha propuesto bajo el nombre de “ética del discurso” [c]; responder a la pregunta: ¿es coherente la expresión “naturalismo blando” en el seno del pensamiento de Habermas? Si se logra demostrar que el paradigma naturalista sólo explica una determinada etapa evolutiva, y el paradigma que Habermas ha defendido tra-

dicionalmente da cuenta de una etapa diferente —más elevada—, entonces se habrá mostrado que el término “naturalista”, aunque vaya matizado con la expresión “blando”, no es consistente con la explicación habermasiana originaria [d].

[a]

Habermas parte del famoso experimento de Benjamin Libet acerca de la libertad, desarrollado durante los años sesenta del siglo pasado. Tal experimento, junto con las posteriores y prolijas interpretaciones desde el ámbito filosófico, pareció confirmar la hipótesis de que era posible explicar todo proceso mental, y también la libertad, recurriendo exclusivamente a datos fisiológicos observables —procesos neuronales ajustados a las leyes de la naturaleza—. La vivencia o conciencia de la libertad de la voluntad apareció ante la conciencia científica como vivencia de un autoengaño.

Este determinismo, que Habermas considera fruto de una precipitada interpretación especulativa de un experimento en realidad no extrapolable a cualquier modo de acción libre, resulta incompatible con la autoconciencia cotidiana de libertad y responsabilidad. Alejándose de la concepción determinista, el autor se esfuerza por encontrar una moderada forma de “naturalizar el espíritu”, y es aquí donde emerge la expresión que nos ocupa.

Se entiende por “naturalismo blando” una visión explicativa del fenómeno de la libertad que sea consistente tanto con una imagen coherente del mundo en el que el ser humano es un ser natural, como con la evidencia de una conciencia de libertad que acompaña a toda acción humana. Para defender esta posición Habermas critica con dureza los programas de investigación reduccionista defensores de un naturalismo radical, proponiendo en su lugar un dualismo de perspectivas metodológicas coherente con un monismo de la evolución natural.

Yo defiendo un naturalismo “blando”, no científicista. Según esta concepción, sólo es “real” lo que puede ser expresado en enunciados verdaderos. Pero la realidad no se agota en el con-

junto de enunciados regionalmente limitados que, según los estándares actuales, cuentan como verdaderos enunciados científicos de la experiencia³⁰.

Esta categorización del naturalismo exige introducir algunas anotaciones adicionales sobre el concepto de “verdad” en que se apoya. La teoría consensual de la verdad, que Habermas viene defendiendo en diálogo con Peirce, Putnam y Apel³¹ desde los años 80, encuentra en el texto de 1999 *Verdad y justificación* su formulación más actual y desarrollada³². En discusión con las tesis contextualistas de Richard Rorty³³, Habermas se acerca al mismo tiempo que se aleja a la rortyana equiparación entre “verdad” y “aseverabilidad racional”. Coincide con Rorty en que el proceso de corroboración de la pretensión de verdad de un enunciado sólo puede depender, tras el giro lingüístico, de una justificación argumentativa que agote todas las posibles objeciones a dicha pretensión —esto es: no puede depender de un proceso de concordancia con una parcela del mundo *que no esté ya mediatizada* por el lenguaje, pues de otra forma habríamos de poder “salirnos del lenguaje mediante el lenguaje”³⁴—; sin embargo, al contrario que Rorty, Habermas no está dispuesto a reducir el concepto de “verdad” al de mera “aseverabilidad racional” dentro de una determinada comunidad de justificación; es decir, cree posible y necesario aislar la verdad de un enunciado del contexto de su justificación. Para hacer esto, el autor vuelve a recurrir, como en la problematización ético-discursiva de las normas morales, a la idealización de las condiciones de justificación: “verdadero es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales”³⁵;

30. J. HABERMAS, *Entre naturalismo* cit., 161.

31. Véase K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Paidós, Barcelona, 1991); K. O. APEL, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* (Visor, Madrid, 1997); H. PUTNAM, *Philosophical Papers* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983).

32. Para esta problemática, véase J. HABERMAS, *Conciencia moral* cit., cap. III; J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trotta, Madrid, 2000), cap. VI; J. HABERMAS, *Verdad y justificación* cit., cap. V y VI.

33. Véase R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1* (Paidós, Barcelona, 1996).

34. J. HABERMAS, *Verdad y justificación* cit., 276.

35. *Ibidem*, 246.

es decir, aquello que podría superar cualquier intento de refutación bajo las exigentes condiciones de un discurso racional —algunos de cuyos presupuestos contrafácticos de argumentación son la inclusión sin reserva de participantes y temas, la inmunización contra toda coacción como no sea la del mejor argumento o la búsqueda cooperativa de la verdad—. La autoridad para utilizar el predicado “verdadero” en una proposición reside pues en que dicha proposición *podría* contar con la aceptación racional de todos los participantes *en cualquier contexto de justificación*. Este gesto idealizador apeliano-habermasiano ha sido objeto de numerosas críticas. Albrecht Wellmer muestra en qué sentido una “comunidad ideal de interpretación” (Apel) o “situación ideal de habla” (Habermas), en la que acontece la superación de todo disenso posible, estaría al margen del lenguaje real, es decir, se haría a costa de “una petrificación del lenguaje, de una extinción de sus fuerzas productivas”³⁶.

En analogía a este concepto de “verdad” (*Wahrheit*), Habermas desarrolla, con modificaciones, sus tesis de los años ochenta sobre la corrección normativa (*Richtigkeit*) de los juicios morales. Esta analogía abona la por otra parte fundamental concepción cognitivista de la moral que caracteriza a la ética del discurso, y cuya defensa debería constituir hoy, a nuestro modo de ver, una de las principales herramientas para una teoría crítica de la sociedad: “la capacidad de distinguir juicios verdaderos de juicios tenidos por verdaderos se corresponde claramente con la capacidad de distinguir juicios morales válidos de juicios morales simplemente vigentes *de facto*”³⁷. La analogía, no obstante, encuentra su límite en la no referencia a un mundo de objetos para el caso de la corrección normativa. Al contrario de lo que ocurre con la verdad, la aseverabilidad idealmente justificada que exige la corrección normativa no remite en ningún caso al mundo objetivo, a no ser que utilicemos *inflacionistamente* el concepto de “mundo objetivo” para referirnos a la proyección de una sociedad bien ordenada de relaciones de reconocimiento recíproco, proyección de la que sí hicieron uso tanto Kant como Marx.

36. A. WELLMER, *Ética y diálogo* (Anthropos, Barcelona, 1994) 117.

37. J. HABERMAS, *Verdad y justificación* cit., 268.

Partiendo de esta aclaración epistémica estamos en condiciones de profundizar en el naturalismo de Habermas. El autor propone una explicación racional de la acción, según la cual la motivación de la decisión mediante razones exige que el agente se deje determinar por sus propias convicciones. El actor se puede entender a sí mismo como autor en tanto se ha identificado con su propio cuerpo, que le capacita para actuar; en tanto vive su naturaleza subjetiva como fuente de poder. Es interesante observar en qué sentido Habermas está sirviéndose en este punto de la doble significación que en alemán tiene la palabra “cuerpo”. El ser humano se relaciona de forma bifronte con su propio cuerpo: al mismo tiempo que *posee* cuerpo (“Körper”), *es* ese cuerpo (“Leib”). Según se otorgue más o menos significatividad a una u otra de las acepciones, la autoconcepción que el sujeto tenga de su propio organismo se verá profundamente modificada. En *El futuro de la naturaleza humana* Habermas no deja dudas sobre su posición al respecto:

Tener cuerpo (*Körper*) es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso de ser cuerpo (*Leib*), aptitud que se adquiere en la juventud. Lo primario es el modo de experiencia del ser cuerpo (*Leib*), “del” que también vive la subjetividad de la persona humana³⁸.

Si en el contexto del debate bioético la reducción del *Leib* al *Körper* es consecuencia de una planificada programación de los caracteres genéticos, y tiene la forma de una a juicio de Habermas insoportable instrumentalización del ser humano, en el contexto de la explicación neurobiológica de la libertad tal reducción, o “desdiferenciación de la diferencia” (Habermas), conduce a eliminar la propia y cotidiana conciencia de libertad.

Tratando de evitar semejante consecuencia propone Habermas su explicación racional de la acción: los procesos cerebrales que el observador neurológico entendía como determinaciones inconscientes se vivencian ahora como condiciones posibilitadoras de la

38. J. HABERMAS, *El futuro* cit., 71.

decisión —razones propias configuradas deliberativamente a partir del sustrato orgánico, historia vital, entorno social, etc.—, de tal suerte que “ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como causas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre”³⁹. Habermas propone así un concepto de libertad “enraizada en el organismo y en la historia vital”⁴⁰. Mediante la alusión a la intercambiabilidad de perspectivas, Habermas describe cómo cada autor queda incluido en un ámbito público de razones, “donde los individuos socializados se posicionan en relación con las exigencias de la validez y pueden actuar, como autores responsables, de una forma deliberada, es decir, pueden actuar con libertad”⁴¹. El naturalismo, entendido en conexión con la teoría discursiva, remitiría así a la natural constitución de los sujetos capaces de habla y de acción.

Esta propuesta queda completada con la idea de un “dualismo epistémico” —o dualismo de perspectivas explicativas— que no puede ser rebasado: no puede reducirse ni la perspectiva explicativa causal a la perspectiva explicativa mediante motivos (razones), ni ésta a aquélla.

[b]

En este punto ha de desarrollarse la explicación de la conciencia moral que Habermas ha defendido desde los años setenta. En *La reconstrucción del materialismo histórico*⁴², y concretamente en el capítulo tercero de dicho texto, que lleva por título “Desarrollo de la moral y conciencia del yo”, Habermas trata de abordar la idea del desarrollo de la identidad del yo y la conciencia moral basándose en los estudios de la psicología evolutiva cognitivista de Piaget y Kohlberg. Veamos los tres niveles de desarrollo de la conciencia moral, tal y como han sido expuestos por Kohlberg⁴³:

39. *Ibidem*.

40. J. HABERMAS, *Entre naturalismo* cit., 169.

41. *Ibidem*, 187.

42. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Taurus, Madrid, 1992).

43. Aunque a cada uno de los tres niveles corresponden dos estadios diferentes, de suerte que el total de estadios que categoriza Kohlberg son seis, creo que para la

- Nivel preconventional: el niño es receptivo a las normas culturales, pero interpreta dichas normas en función de las consecuencias físicas de su acción —son justas o buenas las acciones cuyo cumplimiento le reporta placer o premios, son injustas o malas las acciones cuyo cumplimiento le reporta castigos—. “La acción justa es la que satisface instrumentalmente las necesidades del yo”⁴⁴.
- Nivel convencional: ya no se considera valioso en sí la evitación del castigo o la procuración de recompensas, sino el propio mantenimiento de las normas familiares, grupales o sociales. El buen comportamiento es aquél que se adecúa con el comportamiento mayoritario o “natural”; es aquél que complace a los demás y consigue la aprobación del grupo. “El comportamiento justo consiste en cumplir con el deber propio, mostrar respeto por la autoridad y mantener el orden social dado porque es valioso en sí mismo”⁴⁵.
- Nivel posconvencional: se persigue definir la validez de los valores y los principios morales independientemente de la autoridad de los grupos. “Lo justo se define por una decisión de la conciencia de acuerdo con principios éticos que ella misma ha elegido y que pretenden tener un carácter de amplitud, universalidad y consistencia lógicas”⁴⁶; no se trata de normas morales concretas, sino de principios abstractos —imperativo categórico, principio de universalización—. “En esencia, éstos son principios universales de *justicia*, de *reciprocidad* e *igualdad* de los *derechos* humanos y de respeto por la dignidad de los seres humanos como *individuos*”⁴⁷.

argumentación que nos ocupa resulta suficiente con enumerar exclusivamente los tres grandes niveles.

44. L. KOHLBERG, *From Is to Ought*, en T. H. MISHEL (ed.), *Cognitive Development and Epistemology* (Academic Press, New York, 1971) 151-236.

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*.

Mientras que en el nivel preconventional el universo simbólico del niño sólo se compone de “expectativas de comportamiento”, “acciones concretas” y “consecuencias” (sanción, premio); y en el nivel convencional el niño aprende a desempeñar un rol social, entendiéndose sus acciones como el “cumplimiento” o la “transgresión” de expectativas de comportamiento generalizadas (normas); sólo en el nivel posconvencional el niño aprende a cuestionar la validez de los roles y las normas de acción: “surgen ahora principios en cuya virtud se pueden enjuiciar normas opuestas”⁴⁸, lo cual exige la “entrada en discursos” argumentativos.

Explicitado el paradigma evolutivo, que Habermas suscribe, se define la conciencia moral como la “capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración *consciente* de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral”⁴⁹. Para solucionar consensualmente un conflicto de acción se requiere un punto de vista generador de consenso, y este punto de vista se deriva a juicio de Habermas de las propias “estructuras de la interacción posible”: “tal punto de vista lo representa la reciprocidad entre los sujetos agentes”⁵⁰.

Aunque Habermas admite que todo individuo ha de proceder a un monólogo consigo mismo a fin de comprobar la *generalizabilidad* de una norma, sólo en el nivel de la justificación discursiva pueden estas mismas interpretaciones particulares —que podemos llamar “pretensiones normativas de validez”— convertirse en objeto de discusión, es decir, entrar en un “proceso público de formación de la voluntad, ligado al principio de una comunicación irrestricta y a la obtención de un consenso libre de dominio”⁵¹. En esta renovada versión pragmático-lingüística de la ética kantiana, donde se transita hacia un concepto de racionalidad “desarrollado en términos de comunicación por la filosofía de la intersubjetividad”⁵², el imperativo

48. J. HABERMAS, *La reconstrucción* cit., 72.

49. *Ibidem*, 77.

50. *Ibidem*.

51. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos* (Taurus, Madrid, 2000) 104.

52. A. CORTINA, *Ética del discurso y bioética*, en D. BLANCO, J. A. PÉREZ TAPIAS, L. SÁEZ (eds.), *Discurso y realidad* (Trotta, Madrid, 1994) 83.

categorico, por así decirlo, se hace dialógico, surgiendo en su lugar el principio del discurso.

Lo que en resumidas cuentas han tratado de demostrar Habermas y Apel mediante su estrategia pragmático-trascendental (Apel) o pragmático-universal (Habermas), es que cualquier participante en un discurso que trata de comprobar determinadas pretensiones normativas de validez debe aceptar intuitivamente ciertos presupuestos procedimentales de la propia estructura de la argumentación, presupuestos que equivalen al propio principio de universalización (U). De esto se sigue que una norma problematizada sólo podrá ser válida cuando encuentre la aceptación de todos los participantes en el discurso, es decir, “cuando todos puedan aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirían previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*”⁵³. En esta medida, Habermas cree poder fundamentar al mismo tiempo la ética discursiva⁵⁴, cuyo núcleo quedaría encarnado en el principio del discurso (D): “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”⁵⁵.

En un ensayo escrito en 1970 bajo el título “Un remedio de sustancialidad”, y publicado en la obra de 1971 *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas discute las tesis de Arnold Gehlen⁵⁶ a propósito de las raíces biológicas del comportamiento moral. La discusión pretende mostrar la unidad de la conciencia moral, expresada en una evolución sociocultural que nace del ethos familiar, escasamente inclusivo, y que culmina en la moral universalista —despreciada por Gehlen como “humanitarismo”—. Con este gesto Habermas niega todo fundamento biológico de la moral:

53. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Trotta, Madrid, 2008) 103.

54. Para una versión más actualizada de las tesis ético-discursivas de Habermas véase J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* cit., cap. VI.

55. J. HABERMAS, *Conciencia moral* cit., 103.

56. Véase A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik* (Athenaeum, Frankfurt am Main, 1970). Con respecto a la antropología de Gehlen y los conceptos de “biología” y “técnica”, véase J. A. LOMBO, *El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen*, “Anuario Filosófico” 41/2 (2008) 363-381.

La lógica interna de este proceso pone finalmente en primer plano, como fundamento de la moral, al ethos de la reciprocidad inscrito en las relaciones de simetría de la situación ideal de habla. La moral no tiene una raíz biológica. Todas las éticas dependen más bien de la eticidad inmanente al habla⁵⁷.

El carácter progresivamente inclusivo, abstracto y universal de la moral ofrece la clave para apresar el proceso de aprendizaje socioevolutivo.

[c]

Si ésta es la tradicional concepción habermasiana de la conciencia moral, debemos esforzarnos ahora por ubicar el paradigma explicativo naturalista en este marco; es decir, debemos tratar de averiguar si dicho paradigma da cuenta del nivel preconvencional, del nivel convencional, o del nivel posconvencional. Asimismo, habremos de tratar de mostrar, siguiendo la propia argumentación de Habermas, que la ética del discurso trata de correlacionarse con la explicación de la psicología evolutiva, emparejando el núcleo de su teoría — el discurso racional como modo de justificar pretensiones de validez problematizadas— con el nivel más avanzado de desarrollo en la teoría de Kohlberg: la etapa posconvencional. No en vano, el propio Habermas caracteriza la ética discursiva como una suerte de “reconstrucción racional” destinada a explicar el “punto de vista moral”, que ya se da de hecho en cierto nivel como el objetivo cumplido del desarrollo de la conciencia —según la teoría, que Habermas acepta, del desarrollo del juicio moral de Kohlberg⁵⁸—.

Desde el punto de vista del naturalismo evolucionista, la conciencia moral remite tanto a la “voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos”, como a la identificación con los valores y reglas del grupo, y en consecuencia al “dolor que experimen-

57. J. HABERMAS, *Perfiles* cit., 107.

58. Véase J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* cit., cap. III y IV.

tamos al ser rechazados, placer de pertenecer a un grupo e imitación de aquéllos a los que admiramos”⁵⁹. Desde esta perspectiva, que se basa en la neurobiología, “la conciencia nos ayuda a tomar decisiones para mantener nuestra reputación social”⁶⁰. Evidentemente, un estudio que trate de profundizar en el comportamiento social de los seres humanos ha de reservar un lugar central al concepto de reputación, toda vez que este fenómeno, y en concreto los complejos procesos cognitivos de meta-representación que le subyacen, incide en algo específicamente humano, tal y como muestra Izuma⁶¹ siguiendo las investigaciones de Josep Call y Tomasello⁶². Pero lo que aquí tratamos de cuestionar es si un tal estudio puede pretender, con éxito, agotar el fenómeno específico de una moralidad posconvencional, a saber, el hecho de su *incondicionalidad universalista*.

Desde el paradigma evolutivo de Kohlberg, y del que Habermas se sirve a fin de lograr una confirmación indirecta de su teoría moral, la explicación naturalista, tal es la tesis que tratamos de defender, puede dar cuenta o bien del nivel preconventional, donde la “lealtad” o “vinculación a la autoridad” se apoya bien “en el carácter complementario del mando y la obediencia” bien “en la simetría de las compensaciones”⁶³; o bien del nivel convencional, donde la lealtad a las normas responde a un respecto intrínseco hacia dichas normas, en tanto garantizan ciertas expectativas recíprocas de comportamiento en el seno de un determinado mundo social de la vida *que quiere preservarse*.

Sin embargo, y he aquí el núcleo de la argumentación, la explicación naturalista no parece poder correlacionarse con el nivel posconvencional de desarrollo, y por tanto no parece poder explicar convincentemente el fenómeno de la *incondicionalidad* de la conciencia moral. En este nivel el mundo social ya no aparece como conjunto de normas a interiorizar por el sujeto, sino más bien como

59. A. CORTINA, *La conciencia moral* cit.

60. *Ibidem*.

61. K. IZUMA, *The social neuroscience of reputation* cit.

62. J. CALL, M. TOMASELLO, *Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later*, “Trends in Cognitive Sciences” 12/5 (2008) 187-192.

63. J. HABERMAS, *Conciencia moral* cit., 173.

un trasfondo de convenciones necesitadas de justificación discursiva por parte de los participantes, al mismo tiempo que como espacio en el cual acontece efectivamente la acción comunicativa: “la existencia fáctica de normas heredadas [...] ya no aparece respaldada por las evidencias del mundo de la vida y han de justificarse a la luz de los principios”⁶⁴. La conformidad con los roles y las normas sociales, propias de la etapa convencional, queda aquí condicionada al cumplimiento, por parte de dichas normas, de las ideas de justicia discursivamente justificadas. En lo que toca al naturalismo específico de Habermas, que desde luego no puede compararse con estas otras formas de naturalismo mucho más biologicistas, ¿podría sostenerse la misma tesis? Sobre esto habremos de incidir en el siguiente punto.

Pero si el paradigma naturalista da cuenta de las etapas preconvencional y convencional, la siguiente pregunta, ciertamente inmediata en vistas a contestar a la cuestión fundamental —¿es la expresión “naturalismo blando” coherente con el pensamiento de Habermas?—, sería la de con qué etapa pretende correlacionarse el nivel de la justificación ético-discursiva. Naturalmente, no es difícil entrever que dicha etapa es la posconvencional. A juicio de Habermas, en el procedimiento de justificación crítica de normas “tienen lugar las operaciones que exige Kohlberg para los juicios morales en la esfera posconvencional”⁶⁵, a saber, la reversibilidad de los puntos de vista de los participantes, la universalidad o inclusión de todos los afectados y la reciprocidad de un igual reconocimiento de las pretensiones de cada participante. El premio —reputación— o el castigo —pérdida de crédito social— pierden aquí su específica significatividad.

[d]

¿Qué consecuencias tiene esta asimilación, pretendida por el propio Habermas, entre la etapa posconvencional y el nivel de la justificación discursiva de pretensiones de validez problematizadas, que

64. *Ibidem*, 72.

65. *Ibidem*, 127.

constituye el núcleo de la ética del discurso? A mi juicio, precisamente la imposibilidad de definir en términos de *naturalismo* la teoría moral de Habermas.

En efecto, la argumentación es una forma de plantear reflexivamente pretensiones de validez que ya se dan implícitamente en toda praxis comunicativa cotidiana; el discurso práctico, como *prosecución de la acción comunicativa por otros medios*, ofrece un punto de vista crítico, desnaturalizado, que permite distinguir las normas socialmente vigentes de las normas válidas y dignas de reconocimiento. Habermas llega a decir que el tránsito al discurso “resulta algo antinatural”, en tanto implica “una ruptura con la ingenuidad de las aspiraciones de validez formuladas”⁶⁶. Por supuesto que estas certezas problematizadas son sólo temporalmente despojadas de su “ingenuidad inicial”, de suerte que una vez concluido el examen crítico-argumentativo regresan al contexto de acción como “verdades aceptadas”⁶⁷.

Si esto es así, ¿puede decirse que la expresión “naturalismo blando” es coherente con el pensamiento de Habermas? A nuestro entender, sólo si con dicha expresión no se socavan los fundamentos de la incondicionalidad de la conciencia moral, que Habermas había descubierto en el principio kantiano de universalización, es decir, sólo si el carácter naturalista de la explicación no pretende *agotar* la explicación completa del fenómeno de la conciencia moral —sino más bien *limitarse* a los niveles preconventional y convencional—, parecería posible aceptarla como expresión consistente.

Quizás el naturalismo de Habermas sea tan blando que pueda albergar todavía una tal fundamentación. Desde luego que la teoría consensual de la verdad y la corrección normativa a que hicimos referencia más arriba, y que ciertamente cumple un papel clave a la hora de entender el naturalismo “blando” de Habermas, parece ofrecer un argumento a favor de esta posibilidad. La pretensión de *trascender* la comunidad específica de justificación, en el caso de la corrección normativa, habla en favor de la defensa del universa-

66. J. HABERMAS, *Conciencia moral* cit., 131.

67. J. HABERMAS, *Verdad y justificación* cit., 245.

lismo moral. En este sentido el naturalismo de Habermas sí parecería compatible con el momento posconvencional. Pero es que justamente en este sentido el naturalismo de Habermas deja de ser naturalismo en su acepción primigenia.

Cómo cabría conjugar acertadamente la expresión “naturalismo”, aunque venga apostillada con el ambiguo término “blando”, con una teoría moral cuya defensa del universalismo —oposición al relativismo ético—, el formalismo —limitación a las cuestiones de justicia— y el cognitivismo —susceptibilidad de veracidad de los juicios morales— se encuentra en el propio programa de fundamentación es una tarea compleja, de la que aquí sólo hemos apuntado algunos de sus problemas.

CONCLUSIONES

Una mirada retrospectiva a lo dicho hasta el momento nos pone ante los ojos dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el ininterrumpido poso anticientificista en el pensamiento de Jürgen Habermas, herencia notable de la tradición de Frankfurt. En segundo lugar, una especie de excesiva concesión a la actualmente imperante visión natural del fenómeno de la libertad y la conciencia moral, concesión que corre el riesgo de producir colisiones con las propias pretensiones del autor —pasadas y presentes—.

Resulta de justicia, sin embargo, decir que el esbozo habermasiano de una explicación interdisciplinar del fenómeno de la libertad y la conciencia moral, que queda elaborado bajo la forma de un sugerente dualismo de perspectivas explicativas, complementa un programa ético-discursivo que desde luego no puede sino oponerse a la actualmente imperante tendencia reduccionista. Naturalmente, Habermas es de la opinión de que la filosofía puede y debe todavía participar en el proceso explicativo, más aún cuando el objeto de dicho proceso es la conciencia moral. En suma, Habermas defiende una “división del trabajo entre la ética filosófica y una psicología evolutiva”⁶⁸, lo cual va claramente en contra de una concepción ex-

68. J. HABERMAS, *Conciencia moral* cit., 123.

cesivamente naturalista de la conciencia moral. Pero también va en contra, y esto es preciso tenerlo en cuenta, de una filosofía excesivamente trascendentalista orientada a las fundamentaciones últimas⁶⁹.

Tal vez en el contexto de esta renuncia a una fundamentación última adquiera mayor sentido el naturalismo “blando” de Habermas. Por otra parte, resulta sumamente significativo observar cómo Habermas utiliza en otros lugares la expresión “trascendentalismo débil”, abogando por el proceso de una correcta “destrascendentalización” de la razón que no renuncie a su “irreductible sentido normativo”⁷⁰.

De las dos posibles aproximaciones teóricas al fenómeno de la conciencia moral —naturalismo *versus* trascendentalismo— con que abríamos el primer punto, parece que Habermas admite tanto la categorización de un “naturalismo blando” como la de un “trascendentalismo débil”. Sea como fuere, parece al menos seguro que la primera categoría implica ciertos problemas de consistencia interna, por mucho que tales problemas puedan ser salvados reduciendo el peso específico de la expresión “naturalismo”. Acaso el motivo de esta tendencia a reducir el papel de la expresión resida en que uno se resiste a creer que Jürgen Habermas haya abandonado la pretensión de dar cuenta de un fenómeno tan inherente a su teoría como es la incondicionalidad de la conciencia moral; acaso sea, en fin, porque consideramos que la ética del discurso no se puede permitir renunciar a lo que, en nuestra modesta opinión, constituye su patrimonio más valioso: un procedimiento para seguir afirmando, todavía hoy, el carácter universal de los principios de justicia.

69. El objeto de esta crítica es Karl Otto Apel. Para la crítica de Habermas a la pretensión apeliana de una *fundamentación última* de la ética, véase J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* cit.; *Conciencia moral* cit. (especialmente capítulo 3); *Entre naturalismo* cit. (especialmente capítulo 3). Para un esclarecedor comentario a esta disputa, véase G. SALERNO, *Rigorismo y pluralidad de principios en ética*, “Anuario Filosófico” 40/3 (2007) 697-717. Para un profundo recorrido por el concepto de impertatividad absoluta del deber moral, bajo la perspectiva kantiana, véase J. CRUZ, *Impertatividad absoluta del deber. El argumento deontológico de la existencia de Dios*, “Anuario Filosófico” 27 (1994) 279-295.

70. J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* (Paidós, Barcelona, 2002).

BIBLIOGRAFÍA

