

# De la acción comunicativa a la sociedad democrática

---

J. Félix Ángulo Rasco <sup>1</sup>

RASCO, J. F. A. From communicative action toward a democratic society. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 2, n.3, 1998

This essay is a reflection on the fundamentals of Habermas' communicative ethics, defending the ethics of communication as the underlying condition for the construction of a democratic society of free individuals, based on the distinction between two fields of discourse development: the theoretical and the practical.

KEY WORDS: ethics, communication, democracy.

Defendendo uma ética da comunicação como condição da construção de uma sociedade democrática de indivíduos emancipados, o texto traz uma reflexão sobre os fundamentos da ética comunicativa de Habermas, a partir da distinção entre dois campos de desenvolvimento discursivo: o discurso teórico e o discurso prático.

PALAVRAS-CHAVE: ética, comunicação, democracia.

---

<sup>1</sup> Facultad de C.C. de La Educación, Campus Puerto Real. Departamento de Didáctica, Cádiz, Spain.  
E-mail: felix.angulo@uca.es

### La acción comunicativa



Las acciones comunicativas son acciones en cuya base se encuentran procesos sociales de interacción encaminados y orientados -directa o indirectamente- al entendimiento o la comprensión mutua entre los sujetos. Esta orientación, que invoca cierta normatividad en la relación, viene sustentada, según Habermas (1970a, 1976a, 1976b, 1979, 1983), por una serie de suposiciones que en última instancia se remiten a los actos de habla entre interlocutores que comunican. Las acciones comunicativas implican, por sí mismas, un “acatamiento” inherente de “normas de validez intersubjetivas” (1976a, p.33). En efecto, cuando los sujetos interaccionan en su vida cotidiana y tienen realmente la intención de comunicarse, necesitan presuponer ‘siempre e inevitablemente’ en su relación, ciertas pretensiones de validez (Habermas 1976a, 1979, 1983). Estas normas, que no son meramente invocadas por la voluntad de los sujetos que comunican entre sí, están presupuestas por el mismo carácter normativo del lenguaje, “enquistadas”, como afirma Habermas (1976a, p. 307), en las estructuras lingüísticas de que tienen que hacer uso los hablantes: se las introduce pragmáticamente en la comunicación por el mero hecho de querer comunicarse.

Dicha validez normativa de los actos de habla, transmitida a la acción comunicativa, como acción sustentada en el lenguaje humano, está determinada por los cuatro requisitos siguientes (Habermas 1976a, 1979): la comprensibilidad de las locuciones; la verdad del contenido enunciado; la veracidad (o sinceridad) de las intenciones de los hablantes; y la corrección de la relación misma. Comunicar (lingüísticamente) algo, implica por lo tanto, que los sujetos enuncien claramente sus ideas, que el contenido de las mismas no sea falso o erróneo, que la intención que mueva a ambos sea sincera, y que la relación asegure, al menos, el derecho de cada hablante a comunicarse.

Los hablantes - afirma Habermas - tienen que seleccionar una expresión lingüística comprensible en orden a que hablante y oyente puedan comprenderse el uno al otro; el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero en orden a que el oyente pueda compartir el conocimiento del hablante; el hablante tiene que querer expresar sus intenciones verazmente en orden a que el oyente pueda creer en sus locuciones (confiar en él); y finalmente, el hablante tiene que seleccionar una locución que sea correcta a la luz de las normas y valores vigentes en orden a que el oyente la acepte, para que ambos puedan llegar a un acuerdo entre sí en lo que se refiere al transfondo normativo reconocido (1979, p. 2-3).

Esta normatividad implícita se detecta con relativa claridad en los actos de habla que tienen lugar dentro del marco de un consenso, es decir, cuando la acción comunicativa se desarrolla en una situación en la que dicho consenso se da por hecho y es aceptado como terreno firme y legítimo de comunicación; pero también está ya invocada, cuando los interlocutores

comunican buscando el entendimiento y la comprensión, cuando el consenso tiene que ser establecido. Mientras que en el primer caso las pretensiones de validez constituyen el sentido del consenso alcanzado que incluye el reconocimiento común y 'objetivo' de las mismas, en el segundo actúan como una estructura general presupuesta (aunque intencional) para lograrlo. Esta es una distinción importante porque, como advierte McCarthy (1978, p. 287 y ss.), son precisamente las acciones comunicativas consensuales, las que Habermas toma como marco de investigación y, en general, como marco de fundamentación de su perspectiva ética. La razón es obvia: la acción comunicativa consensual representa por su acatamiento explícito, y no sólo supuesto, de las pretensiones de validez, una base sólida de comparación <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Véase Habermas (1983, p. 77-157).

Pero evidentemente las pretensiones de validez pueden no cumplirse, tanto porque son pretensiones ideales y no factuales, como porque no todas las formas de comunicación se rigen *de facto* por dichas pretensiones. Especialmente en las formas 'estratégicas' de comunicación existe una manifiesta suspensión de las mismas. La manipulación, la mentira o el engaño, por ejemplo (McCarthy, 1978, p. 287) destruyen desde el principio la confianza en la veracidad de lo manifestado y atentan a la corrección de los valores introducidos. Está claro que cuando una forma estratégica tiene lugar acarrea consigo una voluntad manifiesta de no comunicación; es decir, quien actúa estratégicamente se niega por principio a comunicar válidamente e introduce, en su relación con el otro, una forma muy cercana a la opresión. Como veremos más tarde, esta cuestión es esencial para entender en todas sus dimensiones la ética de la emancipación.

Pero la interrupción de la comunicación consensual puede ocurrir por otras razones, distintas a la deformación manifiesta que acabamos de ver. En los casos más elementales (cuando por ejemplo, las emisiones de cada sujeto resultan ininteligibles o la sinceridad de las intenciones del hablante es cuestionada) la comunicación puede restituirse de manera inmediata en el proceso mismo de interacción (Habermas, 1974, p. 18; McCarthy, 1978, p. 286); pero cuando la verdad de lo afirmado, y el derecho de cada sujeto a expresar sus ideas, queda en entredicho, a los hablantes no les quedan otras opciones que o bien derivar hacia formas estratégicas de relación, o proseguirla a un nivel diferente, el nivel del discurso. En el primer caso, cualquier posibilidad de consenso y de reconocimiento comprensivo queda automáticamente descartado. Como acabamos de decir, optar por una forma estratégica es negarse explícitamente a comunicar, en cuanto que se niega la identidad del otro como interlocutor válido. Sin embargo, el que los sujetos decidan proseguir su comunicación en la esfera del discurso, implica una manifiesta voluntad de reconocimiento mutuo y una esperanza de entendimiento.



### El discurso

La esfera del discurso, que Habermas (1974, p.19), no sin cierta ironía, define como una forma "particularmente improbable" de comunicación, es el único ámbito posible en el que pueden llegar a ser validadas

racionalmente la verdad de lo afirmado y la corrección de las normas de acción. Éstas - señala Habermas - *"son peticiones de validez que solamente pueden ser probadas en el discurso. Su reconocimiento factual está basado él mismo en cada caso, incluso en caso de error, en las posibilidades de validación discursiva de las afirmaciones hechas. Los discursos son actuaciones en las que intentamos mostrar los fundamentos de nuestras declaraciones cognitivas"* (1974, p. 18).

Pero para que en la esfera de la comunicación discursiva sea posible asegurar los fundamentos de nuestras normas y nuestras afirmaciones es necesario asumir una doble "virtualización". (Habermas, 1974, p. 18). En primer lugar, se requiere que los comunicantes se extraigan de las coerciones de la acción. Esto quiere decir que los sujetos, embarcados en la restitución del consenso perdido o en la búsqueda del mismo, no se vean determinados por las perentorias demandas de la acción. En segundo lugar, también se requiere que se suspendan las pretensiones de validez mismas.

La primera virtualización es fácilmente comprensible. No se puede llegar a un consenso si los interlocutores se sienten coaccionados por exigencias o motivaciones externas al discurso mismo. El único requisito que una situación discursiva demanda es la disposición de todos los participantes "a llegar a un acuerdo racionalmente motivado". (McCarthy, 1978, p. 292).

Esto se propone - afirma Habermas - *"para dejar inoperantes todos los motivos excepto la sola búsqueda cooperativa para el logro de comprensión"* (1974, p. 18).

La segunda virtualización requiere, por el contrario, una explicación más detallada. La introducción por Habermas de este requisito no significa que se suspendan las pretensiones de validez generales del propio discurso (algo que en realidad sería imposible), sino las pretensiones de validez de las afirmaciones y las normas individuales.

Cuando los sujetos comprometidos en una acción comunicativa 'deciden' introducirse en la esfera del discurso y apartarse momentáneamente de la acción, lo hacen con el sano propósito de analizar y resolver racionalmente sus divergencias. En este sentido han de tematizar discursivamente (a través de argumentaciones) sus pretensiones individuales de validez (la validez individual de la verdad de la información y la validez individual de la corrección de las normas por las que se rigen), pero al mismo tiempo han de asumir inevitablemente la validez general de la comunicación discursiva; es decir, la inteligibilidad, la verdad, la veracidad y la corrección del discurso. El propio acto de participar en un discurso - señala McCarthy - *"implica la suposición de que es posible un consenso genuino y de que es posible distinguirlo de un consenso falso. Si no supusiéramos esto, entonces quedaría en cuestión el propio significado del discurso"* (1978, p. 306).

Mientras que el consenso genuino se alcanza cuando prevalece la fuerza del mejor argumento, el significado del discurso se mantiene por la fuerza de las pretensiones de validez 'actualizadas' en el discurso.

Es decir, se puede dudar sobre la verdad de una afirmación particular o sobre la corrección de una norma, y por ello los sujetos expresan sus razones argumentativamente y defienden sus interpretaciones y valoraciones individuales, pero, por así decirlo, no se puede dudar de que el

discurso sea en sí mismo una comunicación válida en la que han de prevalecer la inteligibilidad, la verdad, la corrección y la sinceridad. Y justamente porque en el discurso las pretensiones de validez se realizan, es cuando menos potencialmente posible que prevalezca entre los interesados la mejor de las justificaciones y argumentos presentados, discutidos y analizados.

Dicho de otra forma: si el acuerdo adoptado discursivamente “ha de ser producto de una ‘con la única fuerza aceptable de la’”; y si el único “motivo permisible” es la búsqueda “cooperativa de la verdad” (McCarthy, 1978, p. 306) entonces, la participación en el discurso invoca por lo menos, y para cada uno de los interesados, las pretensiones de validez de la comunicación discursiva. La mentira, la manipulación, el engaño etc., todas ellas deformaciones (estratégicas) de la comunicación en las que las pretensiones de validez son desfiguradas, impiden absolutamente que el consenso racional aparezca.

En la acción comunicativa se presupone la base de validez del discurso. Las pretensiones universales de validez (verdad, corrección, veracidad), que los participantes en él plantean cuando menos implícitamente y se reconocen con reciprocidad, hacen posible el consenso que sirve de base al común obrar. Semejante consenso de fondo falta en el caso de la acción estratégica: allí no se espera la veracidad de las intenciones observadas y la conformidad de un aserto con las normas (en su caso, la corrección de la misma norma subyacente) se presupone en un sentido distinto de aquél con el que se presenta en el caso de la acción comunicativa, concretamente: en forma contingente” (Habermas, 1976a, p. 33).

Por lo tanto, al sobreentenderse los requisitos de validez, la comunicación discursiva se convierte en un ámbito de libertad argumentativa, en el que los participantes desembarazados de coacciones externas e internas ( sin amenazas de violencia y sin deformaciones ideológicas), pueden expresar, justificar y problematizar libremente sus opiniones, sus normas de acción y las de los otros, en una, como la llama McCarthy (1978p, 306 y ss), “distribución simétrica de oportunidades”.

Ahora bien: entender de este modo el diálogo implica forzosamente concebirlo como una situación ideal de habla, como una acción comunicativa pura y privilegiada, en el mismo sentido en el que la competencia comunicativa de un hablante refiere también inevitablemente a dicha situación ideal (Habermas, 1970a, p. 369; Thompson, 1981, p. 92 y ss).

Al entrar en un discurso con la intención de resolver sobre una pretensión de verdad, suponemos que somos capaces de hacerlo así, que la situación de discurso es tal que sólo esos méritos serán los determinantes - esto es, que estamos en una situación ideal de habla (McCarthy, 1978, p. 309).



Pero, de la misma manera que las acciones comunicativas no están excluidas de perturbaciones y limitaciones, los discursos tampoco se dan en toda su 'pureza'. Raramente la comunicación discursiva tiene lugar en la forma supuesta de una situación ideal de habla. Lo importante en este caso, sin embargo, es que frente a esa imperfecta realidad comunicativa, el ideal se presenta como "guía para la institucionalización" efectiva del discurso y como "estándar crítico con que medir cualquier consenso alcanzado de hecho". (McCarthy, 1978, p. 309)

Esto tiene una importancia decisiva para nuestros intereses. En primer lugar, al concebir el discurso como una situación de habla supuesta y anticipada por la mera voluntad comunicativa de búsqueda del consenso en los hablantes, estamos presentando el proceder legítimo para 'racionalizar' la acción comunicativa. Apoyar y promover en los ámbitos vitales y cotidianos de la interacción, o en la resolución de los problemas prácticos, la creación y extensión de formas comunicacionales regidas por la validez del discurso, significa comenzar a abolir las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas (Habermas, 1970b) y a eliminar las relaciones violentas y de opresión entre los seres humanos.

Racionalización significa aquí cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos. Racionalización significa la superación de semejantes comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, en las que el consenso sustentador de la acción, en torno a las pretensiones de validez elevadas por unos y por otros, en especial la de veracidad de la manifestación intencional y la de corrección de la norma subyacente, sólo es mantenido aparentemente, esto es: de manera contrafáctica (Habermas, 1976a, p. 34-35).

En segundo lugar, el ideal del discurso en cuanto "hipótesis práctica" (McCarthy, 1978, p. 310) de realización es, al mismo tiempo y en consecuencia, una promesa de vida buena y verdadera; es a su modo, un 'deber ser', un principio ético, que anuncia una sociedad libre y justa, en la que los sujetos se comunican desde el reconocimiento mutuo y no desde su supresión, en la que los sujetos organizan su realidad social consensualmente a partir de la racionalidad y la fuerza del mejor argumento y no a partir de la coacción externa de argumentos fundados "nomológicamente" por intereses instrumentales o simplemente por la degradante utilización de la violencia. En fin, la comunicación discursiva es, con respecto al orden social, el ideal de una sociedad democrática de individuos emancipados.

Tomando como transfondo la riqueza racional del discurso, Habermas traza las líneas maestras de su ética comunicativa.



Trajano Sardenberg



### La fundamentación de la ética comunicativa

El proceso que sigue Habermas para fundamentar su ética comunicativa, que ha expuesto McCarthy (1978) con inusitada claridad, es el siguiente: Una vez introducido y restituído el discurso con la cualidad propia de ser un ámbito comunicativo ideal de cumplimiento de las pretensiones de validez, Habermas distingue, a su vez, dos campos de desarrollo discursivo: el discurso teórico y el discurso práctico.

La función epistemológica de estas dos vertientes del discurso puede ser explicada por el tipo de pretensiones de validez que respectivamente tematizan. En este sentido, el 'discurso teórico' se encarga de determinar las condiciones bajo las cuales un enunciado o una afirmación son verdaderas o, por decirlo con mayor propiedad, bajo qué condiciones está justificada la aserción de un enunciado (McCarthy 1978, p. 298 y ss). Por el otro lado, en el 'discurso práctico' se cuestionan las condiciones y los supuestos bajo los cuales una norma o un postulado ético es correcto o es justificable su aceptación (Habermas, 1983, p. 76 y ss; Apel, 1986, p. 171 y ss).

<sup>3</sup> Véase Albert (1961) y Cortina (1985).

La introducción de esta distinción no es tan obvia como parece. Hay que recordar que una de las críticas más fuertes a la que se ve sometido todo planteamiento ético-moral de la práctica humana por la racionalidad tecnológica se encuentra en la acusación de falta (o imposibilidad) de fundamentación de las normas éticas de acción desde la misma ética, en razón de lo cual resulta necesario apelar a un, o a la traducción del enunciado ético en enunciado tecnológico <sup>3</sup>. La vía que Habermas adopta para evitar tanto esta acusación como su inevitable resultado, está en constituir el discurso práctico (el discurso de la argumentación moral) con propiedades semejantes, o al menos paralelas, a las del discurso teórico. Es decir, ambos son discursos y esto quiere decir que en ellos, y por ellos, las pretensiones de validez 'generales' tendrían que ser cumplidas. Este cumplimiento asegura que siempre predomine la fuerza del mejor argumento, en un caso con respecto a la verdad del enunciado y en el otro, con respecto a la corrección de la norma. Dicho de otra forma: al ser tanto el uno como el otro ámbitos de comunicación discursiva, comparten formas epistemológicas semejantes; pero difieren concretamente en la 'naturaleza cognitiva' de las afirmaciones resultantes. Si, vendría a decir Habermas, es posible y lícito en el discurso aceptar provisionalmente la verdad de un enunciado que afirme algo sobre la realidad a partir de la sola fuerza del mejor argumento, es a su vez posible y lícito que las argumentaciones sobre la corrección de las normas de acción sean aceptables, y aceptadas, con la misma fuerza, siempre que las cuestiones éticas se atengan al ideal discursivo.

Como advierte McCarthy (1978), Habermas se ha visto de esta manera impelido no sólo a mantener la distinción sino a analizar primero las propiedades formales del discurso teórico y 'trasladarlas' luego a la constitución del discurso práctico. Desde luego este proceder, que repito tiene significación medular en el pensamiento de Habermas, no está exento de ciertas dificultades. Tomado en profundidad, parece que nos devuelve el acatamiento estricto de la 'falacia naturalista'<sup>4</sup>. Tendríamos, por un lado,

enunciados neutrales sobre la realidad (verdaderos o falsos), y enunciados valorativos o normativos (correctos o incorrectos), por el otro. Y no sirve frente a esta consecuencia afirmar sólo que en el nivel más radical de argumentación (la crítica del conocimiento) los límites entre ambos contextos discursivos se diluyen (McCarthy, 1978, p. 305).

<sup>4</sup> Sobre este problema véase el excelente trabajo de Muguerza (1977); la relación entre 'falacia naturalista' y racionalidad tecnológica está trabajada por mí en Angulo (1990).

Sin embargo, incluso en su forma más abstracta, resulta difícil sustraerse a las implicaciones de las pretensiones de validez del mismo discurso. Aunque en verdad los interlocutores pudieran entrar en un discurso teórico puro, tienen al menos que presuponer la corrección de las normas por las que se rigen (por ejemplo, el derecho de todo hablante a expresar sus afirmaciones); por lo mismo, en un discurso práctico puro, los hablantes han de aceptar la verdad de las locuciones proferidas. Quiero decir que en todo discurso, sea éste cual fuere, 'cuestiones de valor' y 'cuestiones de hecho' se encuentran indefectiblemente entrelazadas. Esto resulta especialmente agudo, como es fácil reconocer, en las ciencias sociales para las que no resulta tan sencillo en principio distinguir un enunciado de hecho de un enunciado de valor o un problema teórico de un problema práctico (Muguerza, 1977; Lamo, 1975; Dreitzel, 1972). Concluiré aquí esta pequeña digresión.

El discurso práctico se suscita para dar respuesta a la pregunta 'qué debo hacer', que es esencialmente una pregunta moral (Habermas, 1983, p. 91), y cuya respuesta es un 'deber ser' de cumplimiento. El significado inmediato de tal interrogación no es otro que el de, como afirma Habermas, "tener razones para hacer algo" (1983, p. 66). Es decir, un 'deber hacer' invoca siempre el supuesto de que quien se interroga tiene 'suficientes razones para hacer'. De la misma manera, como apunta agudamente Muguerza (1985, p. 31), se ha de plantear la cuestión en lo relativo a la colectividad, en tanto que el significado también inmediato de la pregunta 'qué debemos hacer', que es extensión de la pregunta individual original, supone a su vez aclarar "qué razones tenemos para hacer algo". En ambos casos la preocupación de la ética comunicativa sería 'demostrar' o 'confirmar' que las razones que se han supuesto, o las razones que se han tenido en cuenta, son las adecuadas; de tal manera que tanto el sujeto como la colectividad que acatan y aceptan la corrección de la norma, se sientan racionalmente comprometidos y motivados en su cumplimiento.

¿Cómo lograr que éticamente puedan ser defendidos y aceptados juicios de 'deber ser' sin que pierdan un ápice de racionalidad y sin que sean relegados al subjetivismo? ¿Cómo fundamentar los enunciados y razonamientos morales para que gocen de la misma fuerza cognitiva que, por así decirlo, poseen -al menos provisionalmente- los enunciados y razonamientos sobre la verdad de los acontecimientos, sin caer en el 'utilitarismo tecnológico'?

Según Habermas, la ética comunicativa ha de estar anclada en dos tipos de postulados: el postulado ético discursivo (D) y el postulado de la universalidad (U). El primero pertenece directamente al mismo orden del discurso en el que se inscribe la ética o el razonamiento ético: el discurso práctico. El segundo es, sin embargo, una regla (o norma) de argumentación (Habermas, 1983, p. 86).



El postulado ético discursivo no hace más que asegurar que para la fundamentación racional de normas (de su deber ser) los interesados tienen que entrar en un discurso práctico.

De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida (Habermas, 1983, p. 86, 117).

La garantía que representa para el razonamiento ético la adopción por los participantes e implicados del discurso práctico es la misma garantía (ideal) que representa en general la esfera del discurso para dirimir los problemas suscitados en la acción comunicativa: la voluntad de *“neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución”* (McCarthy, 1978, p. 312). El discurso práctico, como discurso ético, no tiene otro fin. Los resultados respecto a la aceptación de normas problemáticas son acuerdos “racionalmente motivados” y libres; acuerdos que comprenden a todos los participantes debidos al peso de la evidencia y de la argumentación y no a coacciones o violencias internas o externas. Habermas define el postulado ético discursivo, en los siguientes términos:

...únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico (1983, p. 117).

Pero con la sola inclusión del discurso es insuficiente. Una norma puede ser aceptada libre y ‘racionalmente’ por los participantes en un discurso práctico y sin embargo estar circunscrita a los intereses exclusivos de dicho colectivo. Si sólo tuviéramos este postulado en vigencia, difícilmente podríamos rechazar la corrección de una norma “fácticamente existente” (McCarthy, 1978, p.314). Esto es así porque las normas (o los valores, los principios, las convenciones etc.) son intersubjetivamente vinculantes (p.314). La intersubjetividad no puede estar especificada en un conjunto particular de individuos. La vinculación ha de ser generalizable. La racionalidad de la vinculación descansa en el poder de generalización de la norma, en la posibilidad de que sea una norma ‘correcta’, no sólo para aquellos que la han formulado, sino para cualquier otro sujeto que pueda verse afectado por ella o que comunicativa y libremente pueda conocer y aceptar los argumentos y la evidencia en la que se sustenta; es decir, en que comprometa a todos. Aquí es donde el principio - ‘cuasi-kantiano’ (McCarthy, 1978) - de universalidad tiene su lugar.

Si todo el que participa en argumentaciones entre otras cosas - afirma Habermas - tiene que hacer presupuestos, cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de reglas discursivas... y si, además,

entendemos que las normas justificadas tienen como objeto regular materias sociales en el interés común de todas las personas posiblemente afectadas, en tal caso todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo discursivo las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito (1983, p.116).

La universalidad, es también, por lo tanto, una cualidad que suscita la dependencia de la corrección de la norma aceptada en el “mejor argumento”. Un argumento susceptible de ser aceptado por todos los participantes, tanto los que han intervenido en el acto, como los que hipotéticamente pudieran hacerlo. El principio de universalidad es una “regla de argumentación”, que como tal regla se encuentra implícita en los “presupuestos de cualquier argumentación” (Habermas, 1983, p. 110).

Sin embargo, como en los discursos prácticos se tematizan las ‘cuestiones de interés común’ y el orden normativo de las relaciones sociales, ‘el mejor argumento’ para una norma regulativa ‘universal’ es aquél con el que los participantes pueden ‘comprometerse’ con respecto a las consecuencias y efectos que en su vida, o en su acción social comunicativa general (en su práctica social), su adopción acarrea. Así es como Habermas lo define:

Una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando es válida, esto es, - cuando todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno (1983, p. 116).

<sup>5</sup> Véase al respecto Weber (1922-69) y (1976), y Habermas (1968) y (1979). En otro lugar (Ángulo 1990) he señalado con detenimientos la estructura y las implicaciones de la racionalidad medios-fines, y también en su aplicación a la educación (Ángulo 1989).

Si recordamos, la admisión de las ‘consecuencias secundarias’ era una de las cualidades que Weber atribuía a la racionalidad medios-fines<sup>5</sup>. Pero ahora, y esto es muy importante, la aceptación de dichas ‘consecuencias secundarias’ viene precedida, al contrario que en el razonamiento tecnológico, de requisitos substancialmente divergentes. En la fundamentación discursiva de las normas éticas, no sólo la libre vinculación de los participantes autoriza la racionalidad del resultado, sino además es imprescindible que, cuando menos hipotéticamente, el resultado argumentativo vincule a todo posible participante o afectado. Pero esto sólo puede decidirse, a su vez, por el diálogo, por la asunción consciente de los requisitos del discurso.

La cuestión de si una norma es universalizable, susceptible de un consenso racional, sólo puede decidirse dialógicamente en un discurso no restringido y no sometido a coacciones (McCarthy, 1978, p. 326).

Universalidad y diálogo están pues interpenetrados. Mientras que la universalidad asegura la generalización de la norma aceptada, el diálogo

discursivo asegura su aceptación argumentativa. Por ello los argumentos éticos no son argumentos *ad hoc*, válidos en las circunstancias concretas en las que tiene lugar la discusión, o válidos según los intereses particulares predominantes en un momento dado. La fundamentación de la ética, no se realiza a través de una comunicación mediatizada estratégicamente por la violencia relativa del posibilismo al que arrastran los acontecimiento y mucho menos por la violencia absoluta ejercida explícitamente en la suspensión del reconocimiento de los otros, de su subjetividad, de las legítimas aspiraciones de validez de las que son portadores. La racionalidad de la ética estriba en la racionalidad ineludible de una comunidad de diálogo ideal.

### La ética comunicativa y la sociedad democrática

La proyección social del ideal que representa la ética comunicativa no es difícil de suponer. Sólo dicha ética, viene a decirnos Habermas, precisamente porque consolida la validez y universalidad de las normas, asegura la autonomía de los sujetos que comunican...

...por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas; admitiendo como válidas aquellas en que todos los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacción alguna, como participantes en un discurso, cuando entran (o podrían entrar) en un proceso de formación discursiva de la voluntad (Habermas, 1973, p. 111).

La autonomía se mantiene porque en el discurso cada sujeto es reconocido por los otros como sujeto de argumentación. Esto es, porque cada sujeto goza de la libertad de exponer sus argumentaciones. La ética comunicativa es una región dialógica en la que convergen posturas valorativas divergentes con el único requisito de argumentar bien y no llegar a un entendimiento estratégico y particularista. Los intereses y las inclinaciones no son suprimidos, sino 'insertados' y 'formados' en dicha "comunicación no deformada". (McCarthy, 1978, p. 328). Ningún interés o inclinación particulares se imponen porque todos son problematizados en el discurso; pero el interés general afianzado por el mejor argumento, la norma válida en su corrección, es el resultado de la voluntad discursiva de los participantes. En la ética comunicativa como proceso de formación de la voluntad, como proceso de ilustración, sólo puede haber participantes (Habermas, 1974, p. 40). El respeto a lo individual, que conlleva a su vez la crítica reflexiva, asegura el respeto a lo general que trasciende en lo social como comunidad de diálogo.

¿No es entonces la ética de la comunicación la estructura normativa de legitimación de la democracia política? ¿No es acaso, la comunidad de diálogo implícita en ella, una necesidad vinculante de seres humanos autónomos y libres? ¿No es el diálogo genéricamente una región en la que la comunicación está emancipada de las cosificaciones y deformaciones? ¿No es

la misma formación discursiva de la voluntad un proceso democrático de ilustración? En realidad la respuesta indudablemente afirmativa a estas preguntas, implica que la proyección social de la ética comunicativa posee una doble inflexión. Mientras que con ella los fines normativos por los que se sustenta la ordenación de la sociedad son fundamentados racionalmente en razón de la fuerza generalizadora del mejor argumento, la ética comunicativa en cuanto comunidad de comunicación es un fin social generalizable, un deber ser racional.

La exigencia política del libre acuerdo, en tanto condición necesaria de la fundamentación pública de las normas, - afirma Apel - es ella misma una consecuencia de la exigencia ética de formación de consenso bajo condiciones de reglas de una comunidad ideal de comunicación. Por lo tanto, la democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática: tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación, que ya es siempre reconocida en el argumentar. Los procedimientos democráticos de la fundamentación de normas a través del acuerdo - al igual que los procedimientos de las convenciones internacionales presupuestos y previstos en la idea del derecho internacional - tienen pues su 'idea regulativa' en la concepción del 'discurso práctico', tal como está implicado en la ética del discurso argumentativo (1986, p. 170).

La comunidad de comunicación impulsa un ideal democrático realizable como orden social en el que los sujetos se reconocen autónomos y libres y en el que los fines que regirán sus destinos son sustentados y aceptados racionalmente. La sustentación de fines y normas auténticamente democráticas para la práctica social es asimismo la realización de una auténtica democracia político-social sustantiva. Pero sólo una ética de la comunicación representa la participación y construcción democrática de los ciudadanos en el porvenir de la sociedad y la cultura en la que viven, en tanto que la misma ética comunicativa sea la aspiración y el garante de la democracia. Dicho de forma más contundente y definitiva: únicamente es posible a través de la ética comunicativa la fundamentación racional del 'deber ser' con el que organizar las acciones y el conjunto de las relaciones sociales, si es ella misma como comunidad de comunicación el 'deber ser' modelo de sociedad al que aspiramos y tenemos la voluntad de realizar.

## Referências bibliográficas

- ALBERT, H. (1961) *Ética y metaética*. *Revista Teorema*. Valencia, 1978.
- ÁNGULO, J. F. "La estructura y los intereses de la tecnología de la educación: un análisis crítico". *Revista de Educación*, 1989.
- *Racionalidad tecnológica y tecnocracia. Un análisis crítico*. In: ENGUITA M. F. (Comp.) *Homenaje a Carlos Lerena*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid. (En prensa).
- APEL, K. O. *Towards a transformation of philosophy*. London: Routledge, 1980.
- *Estudios eticos*. Barcelona: Alfa. 1986.
- CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. *Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- CORTINA, A. *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel, 1985.
- DREITZEL, H.P. "Social science and the problem of rationality: notes on the sociology of technocrats". *Politics and society*, v. 2, part 2, p. 165-82, 1972.
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1968.
- "Towards a theory of communicative competence". *Inquiry*, v. 13, n. 4, p. 360-75, 1970.
- "On systematic distorted communication". *Inquiry*, v. 13, n. 3, p. 205-18, 1970b.
- *Theory and practice*. London: Heineman, 1974.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1976a.
- "Some distinctions in universal pragmatics: a working paper", *Theory and Society*, v. 3, p. 155-67, 1976b.
- Some aspects of the rationality of action. In: GERAETZ, F. (Ed.) *Rationality today*. Ottawa: 185-212, 1979a.
- What is universal pragmatics? In: HABERMAS, J. *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1983.
- LAMO, E. *Juicios de valor y ciencia social*. Valencia: Fernando Torres, 1975.
- McCARTHY, T. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge-Oxford: Polity Press-Basil Blackwell, 1978.
- MUGUERZA, J. *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus, 1977.
- "Ética y Comunicación", *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, n. 149, p. 26-33, 1985.
- THOMSON, J.B. *Critical hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WEBER, M. *La acción social: ensayos metodológicos*. Barcelona: Península, 1969.
- *Política y Ciencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1976.