

Sentimientos morales en la ética del discurso de Habermas

Moral Sentiments in Habermas's Discourse Ethics

Cristhian Almonacid Díaz*

RESUMEN

El presente trabajo muestra que, si bien la fundamentación de la ética del discurso adquiere su solidez en un cognitivismo fuerte, Habermas no descarta la presencia de los sentimientos dentro del ejercicio comunicativo intersubjetivo. Teniendo el concepto “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) como trasfondo, es posible sostener que, dentro de la ética del discurso, los sentimientos se constituyen en condiciones previas presentes en toda pretensión de validez, permiten sensibilizarse ante el hecho moral y son recurso ineludible en el proceso de aplicación normativa.

Palabras clave:
Habermas, ética del discurso, sentimientos morales, acción comunicativa.

SUMMARY

Our paper shows that although the discourse ethics foundation acquires its solidity in strong cognitivism, Habermas does not rule out the presence of feelings within the intersubjective communicative exercise. Taking the concept of the “world of life” (*Lebenswelt*) as a background, it is possible to argue that, within the ethics of discourse, feelings constitute preconditions present in any claim to validity. They allow us to feel sensitized toward moral facts and are an unavoidable resource in normative application.

Keywords:
Habermas, discourse ethics, moral sentiments, communicative action.

* Chileno. Profesor de Religión y Filosofía y Licenciado en Educación, Universidad Católica del Maule, Chile. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Máster en Ética y Democracia, Universidad de Valencia, España. Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia, España. Profesor Auxiliar del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule. Investigador del Centro de Investigación Religión y Sociedad de la Universidad Católica del Maule. Contacto: calmonacid@ucm.cl Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9428-9623>

1. Introducción

El reto de la acción comunicativa es facilitar argumentos a las sociedades para una cohesión moral dentro de una fundamentación cognitiva que trascienda las directrices jurídicas del derecho. Para ello la racionalidad práctica que rige el mundo de la vida (*Lebenswelt*), cumple un papel fundamental. La acción comunicativa, de la mano de Jürgen Habermas, devela pragmáticamente esta racionalidad práctica facilitando el asentimiento de sus mandatos por parte de todos los implicados y afectados. Esta fundamentación reconstruida y basada en los principios de una racionalidad comunicativa, es para Habermas –en conjunto con Apel– la ética del discurso.

Dentro de este camino, Habermas afirma en *La inclusión del otro* (1999) que se encuentra entre los filósofos que apoyan la fundamentación moral desde una posición denominada por él mismo como cognitivismo fuerte, pues piensa que se debe “dar cuenta cabal también de las pretensiones de validez categórica de las obligaciones morales” (33). Esto quiere decir que desde un cognitivismo fuerte se intenta elaborar el contenido cognitivo de todo el juego del lenguaje moral, bajo un punto de vista en el que se pueden juzgar racionalmente y, por tanto, siempre imparcialmente, todas las normas morales. Para ello se requiere que estas razones no se conciban como motivos relativos a los actores, pues es el único medio en que queda intacta la validez del deber en todo su núcleo epistémico.

No se hace tardar el debate ante esta postura cognitivista fuerte, principalmente desde el pensamiento de Charles Taylor (1994). La objeción mayor de Taylor es que una fundamentación cognitivista abstrae a tal punto a los individuos que terminan perdiendo su identidad social que los motive a comportarse moralmente en la vida concreta. Es decir, aunque se pueda asegurar la validez epistémica mediante un procedimentalismo deontológico, resultará deficitaria la motivación para cumplir las normas morales. Habermas, ante la contundencia de esta crítica, termina revisando sus presupuestos teóricos, atendiendo al déficit de socialización dentro del marco normativo. Para resolver este problema introduce la solidaridad como el factor que nace de aquella socialización en el desempeño

de la eficacia moral¹. Que Habermas introduzca en Aclaraciones a la ética del discurso (2000) el concepto de solidaridad en su entramado teórico para resolver la crítica de Taylor, pensamos que es la manifestación de su preocupación por proponer que, junto con la fundamentación cognitiva, es necesario tener en consideración el entramado que une a las personas en el ejercicio comunicativo:

Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, se aprecia más bien que existe una estrecha relación entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien común: la identidad del grupo se reproduce a través de relaciones de reconocimiento recíproco que permanecen intactas. Por ello, el punto de vista complementario de la igualdad de trato individual no es la benevolencia, sino la solidaridad. (75)

Es decir, para Habermas, además de la fundamentación cognitiva, le interesan las condiciones a partir de las cuales una norma llega a ser universalizable. Para ello requiere tener en cuenta el reconocimiento e identificación *empática* dirigida hacia el otro: sea para poder asumir una perspectiva recíproca en el ejercicio cognitivo de fundamentación discursiva, para aplicar las normas morales resultantes o para motivar el cumplimiento de la norma por parte de los individuos participantes.

Si en el campo de aplicación Habermas incorpora la noción de solidaridad, nos hacemos la pregunta: ¿No podrían tener cabida otros sentimientos morales en la ética del discurso? Teniendo en cuenta que, en principio, no existe un gran desarrollo del tema por parte de nuestro filósofo, perseguimos en este trabajo el siguiente objetivo: explorar el modo en el que Habermas aborda el tema de los sentimientos morales y cómo conecta este tema con la acción comunicativa y la ética del discurso.

1 Es interesante saber que la perspectiva de la fundamentación cognitiva de Habermas recibe también observaciones y críticas a partir de diferentes fuentes, y que nosotros no podemos desarrollar aquí porque se desvía de nuestro objetivo. Se trata en síntesis de dos problemas interconectados: el primero es que la ética del discurso se fundamenta en dos principios contradictorios: a) un presupuesto cognitivo que aspira al reconocimiento de una norma universal, mediante la razón práctica, y b) una fundamentación argumental intersubjetiva que requiere de la participación "real" de los implicados en el discurso. El segundo problema es que la ética del discurso supone una predisposición natural al entendimiento entre semejantes, que aspiran al bien común. Se piensa con ello que Habermas cae en el ya agotado proyecto ilustrado que caracteriza al sujeto humano como un ser racional bueno por naturaleza. Estas críticas se pueden consultar en Alútiz (2010).

Para el logro de nuestro objetivo, primero, presentamos un marco de referencia para hablar de los sentimientos morales en la filosofía habermasiana y que encontramos en el concepto “mundo de la vida”. Posteriormente, seguiremos el camino del propio Habermas, definiendo los sentimientos morales apoyados en el pensamiento de Peter F. Strawson (1995). Ya en el tercer apartado expondremos cómo, a nuestro juicio, los sentimientos morales se conectan con la ética del discurso y, finalmente, mostraremos cómo el propio Habermas vislumbra que los sentimientos podrían tener un papel dentro de la fundamentación moral.

2. Sentimientos y mundo de la vida

La filosofía ética formalista reciente –Rawls, Apel, Habermas– ya no requiere defender con ahínco la distinción de los dos reinos para fundamentar la Ética. Estos autores ya no tienen que aferrarse a aquella contraposición kantiana entre la razón abstracta como dimensión *noumenal* (que establece la universalidad de la determinación *a priori* de la ley moral) y la dimensión *fenomenal* de la actividad moral (sujeta a los vaivenes antropológicos empíricos). Principalmente, porque al recurrir al concepto de una racionalidad procedimental, las éticas formalistas actuales ya no requieren hipotecar la realidad moral con una separación tan abstracta (Habermas 2000 35).

En la perspectiva de la ética del discurso, según Habermas (2000) la validez universal de una norma moral está en estrecha relación con el ejercicio racional dialógico de sus participantes: “Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados” (36).

Mediante esta fórmula piensa Habermas que la ética del discurso puede defenderse como ética formalista, sin separarse de la historicidad que podría pasar inadvertida. La formalidad de la norma se salva por el ejercicio de la razón intersubjetiva y por la historicidad de la satisfacción individual, lograda a través de la participación discursiva de los afectados por aquella norma. Esto significa, entre otras cosas, que la situación de contingencia y multiplicidad de las concretas circunstancias que afectan a los individuos participantes no son bala-

dí, ni quedan fuera del ejercicio discursivo². Para comprender lo dicho, Habermas (1987) realiza una importante distinción. Mientras las normas –o un sistema de normas– se determinan por convencimiento, vía reflexión o por ejercicio de libertad, las formas de vida específicas de los individuos se aprenden vía socialización, de modo que, en estricto rigor, no han sido elegidas libremente y constituyen más bien un *factum* ineludible (156).

Así en el ejercicio discursivo el “mundo de la vida” (Rodríguez 1996) está presente de una manera incuestionada, pero como trasfondo. Pues la fuerza de realidad vivida no puede llegar a constituirse como norma válida universal. Es decir, el mundo de la vida es inherente a los individuos participantes y no se puede eludir, aunque el puro mundo de la vida no puede asegurar validez normativa universal. En palabras de Habermas:

Los valores culturales que se encarnan en las prácticas cotidianas, o los ideales que dejan su impronta en la autocomprensión de una persona, llevan consigo ciertamente una pretensión de validez intersubjetiva, pero están entretejidos con la totalidad de un modo de vida particular, sea colectivo o individual, que no pueden reclamar de suyo validez normativa en el sentido estricto de la palabra. (2000 39)

Esta presencia inherente del mundo de la vida es la que nos parece interesante para conceder un marco de referencia y una entrada para dar cabida al tema de los sentimientos morales en la ética del discurso. Pues si consideramos todos los modos de forma de vida posible y las circunstancias que determinan la acción de los participantes, es evidente que la vida afectiva no puede quedarse fuera. Si los sentimientos morales son parte de la vida, la pregunta que cabe es: ¿Qué lugar poseen en la ética del discurso?

De partida, para Habermas (2000) los sentimientos no poseen un rol dentro de la fundamentación ética, pues la afectación sentimental

2 Evidentemente este supuesto de intereses y circunstancias múltiples no es posible mantenerlo en todo el procedimiento discursivo, ya que, de ser así, sería imposible llegar a soluciones prácticas universalizables. En algún momento el procedimiento discursivo tiene que realizar una suerte de selectividad para establecer la validez de la norma discutida. Según Habermas (2000 39) esta selectividad se resguarda con el principio de universalización, en el que la justicia posee un rol fundamental.

es posterior a la validez deóntica de una norma. Aquello a lo que los sentimientos reaccionan es la vulneración de una expectativa legítima y ello presupone una validez deóntica subyacente de las normas (152). De modo que el fundamento de la validez normativa se basa en ciertas razones que las justifican y no en los sentimientos originados en su cumplimiento o incumplimiento. Por ello, siguiendo a Kant, el deber posee una preeminencia sobre las consecuencias de su cumplimiento, y por lo mismo, preeminencia sobre los sentimientos resultantes. En palabras de García Marzá:

los deberes morales no poseen su carácter vinculante gracias a los sentimientos con los que necesariamente siempre aparecen. Más bien al contrario. Es la pretensión de validez que acompaña a las normas la que las convierte en obligatorias, estableciendo así la fuerza de la convicción moral. Los sentimientos representan reacciones ante su cumplimiento o infracción. Los dos intervienen en la conducta moral, pero de forma diferente. Yo puedo tener razones para actuar y los sentimientos que las acompañan ayudarme o perjudicarme para convertir estas razones en acciones. (252)

Aunque se descarte fundamentar a la ética en los sentimientos, un ejercicio mínimo de fenomenología nos evidencia que en cualquier tipo de experiencia moral se manifiestan componentes cognitivos y razonamientos que justifican acciones, y al mismo tiempo, se manifiestan componentes afectivos y sentimentales que colorean, por decirlo metafóricamente, el hecho moral. Por ello la filosofía práctica no puede sostener un estricto rigor filosófico si descarta de plano la presencia de los sentimientos morales en su objeto de estudio.

3. ¿De qué hablamos cuando hablamos de sentimientos morales?

Apoiados en el análisis de P. F. Strawson³ en su libro *Libertad y Resentimiento* (1995) podemos decir que los sentimientos morales son parte

3 Peter Frederick Strawson (1919-2006) es un reconocido filósofo analítico inglés que contribuyó dentro de la Escuela de Oxford a renovar la filosofía británica contemporánea. Nos sorprende desde la filosofía analítica con este ensayo sobre los sentimientos (publicado originalmente en 1974), pues este estudio va más allá de los asuntos de lógica, para referirse a temas que abarcan la ética, la filosofía moral, e incluso la filosofía estética. Lo traemos a colación en este trabajo, porque es Habermas quien lo considera

de un marco general de la vida humana. Es decir, los sentimientos no son algo contiguo o anexo a la configuración de todo desenvolvimiento humano. Los conceptos (y por ende todo juicio) están influidos por los sentimientos y las emociones. La actitud objetiva que se origina en la construcción de conceptos se mezcla íntimamente con el sistema de sentimientos que emergen subjetivamente ante las cosas y las acciones de los demás en nosotros. Y a la inversa, los sentimientos pueden modificarse con una carga conceptual, ya sea para ampliarse o reducirse en la afección sentimental.

Vistas así las cosas, es posible afirmar que los sentimientos poseen el *status* de un *a priori material* en tanto conforman al sujeto con anterioridad a toda situación concreta en las relaciones interpersonales de la vida cotidiana. Se constituyen en una predisposición para la captación de los hechos morales a los que nos enfrentamos, de modo que si no cumplen un papel en la fundamentación al estar presentes en la vida moral concreta, como una manera de entrar en el hecho moral, tal como sugiere Kant en sus prenociones estéticas (Almonacid 2013).

Por otro lado, la estructura de sentimientos que emerge está naturalmente definida. Existe una gama de sentimientos que hacen evidente la imposibilidad de una total objetividad hacia una determinada cosa o persona. Se dispone de un abanico, más o menos restringido, de reacciones sentimentales ante las personas y los acontecimientos. Por ejemplo, ante la mentira de un amigo de la infancia no se reacciona con alegría, sino con tristeza. O ante la acción solidaria de un hijo hacia su compañero de salón no emerge la rabia, sino el orgullo o la satisfacción. En consecuencia, no está en nuestras manos elegir modificar el marco de sentimientos y actitudes reactivas que se activan ante los hechos. La observación de Strawson es que poseemos de suyo un compromiso natural con este equipamiento sentimental: “lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto

referencia en su propia posición respecto a los sentimientos morales. Los planteamientos de Strawson permiten demostrar que la validez del deber ser de las normas se relacionan a las acciones comunicativas.

en *sus* actitudes y reacciones” (48)⁴. El convencimiento de Strawson es que los sentimientos, como el resentimiento y la indignación, tienden a inhibir o limitar la buena voluntad hacia el objeto que ha suscitado la actitud, ya sea parcial o temporalmente (63). Sucede así porque los sentimientos de polo negativo nublan la buena voluntad con la carga oscura que significa la consecuencia de no completarse la expectativa que se poseía de un tercero. Es interesante pensar que, en principio, *mutatis mutandis*, los sentimientos con polo positivo (solidaridad, compasión, simpatía), pueden influenciar la buena voluntad para estimularla o facilitarle motivos que enriquezcan la dimensión cognitiva de una acción moral.

Como ya hemos dicho, la reacción sentimental se efectúa internamente en vínculo con el marco de sentimientos que nos viene dado. Para Strawson estas reacciones siguen fundamentalmente tres caminos:

El camino de las reacciones que emergen cuando soy yo el ofendido o beneficiado por la acción de un tercero. Es decir, son actitudes que nacen por la expectativa que uno mismo tiene sobre un determinado respeto o no indiferencia que espera recibir de los demás. En este camino soy yo el interesado ante las transacciones recíprocas. (41-44)

Un segundo camino es el camino desinteresado, donde las reacciones sentimentales son producto de las expectativas que se dirigen hacia los demás. Son actitudes que emergen en nombre de los demás, por lo que poseen un carácter vicario e impersonal, que es precisamente el carácter que le imprime su cualidad moral. Por ejemplo, la indignación que produce el abuso policial sobre un joven desarmado. Dicha indignación es un modo de reactividad sentimental social que descansa en la vinculación no meramente lógica que existe entre todos los seres humanos, sino en otro vínculo que trasciende los intereses particulares:

Los análogos generalizados o vicarios de las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, exactamente la misma expectativa o demanda, pero de una forma generalizada; es decir descansan

4 La cursiva pertenece al texto. Con el “sus”, Strawson destaca la imposibilidad de la teoría del determinismo, gracias la carga subjetiva y la espontánea manifestación de las actitudes y las reacciones emotivas del sujeto.

sobre, y reflejan, la demanda de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o de interés, por parte de los demás, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral - con otras palabras, y como ahora diríamos hacia todos los hombres. (Strawson 54)

Por último, así como hay actitudes sentimentales reactivas y vicarias que uno hace a los demás o que otros hacen a terceros, existe un tercer camino en el que emergen sentimientos reactivos. Nos referimos a aquellos que se asocian a demandas que los demás le hacen a uno. Como, por ejemplo, los sentimientos que los demás me exigen para sentirme obligado, compelido, sentir remordimiento o sentirme responsable por haberse ajustado o no a las expectativas que los demás tienen hacia mí.

Cabe destacar que estos tres caminos de respuesta sentimental tienen algo en común. Se relacionan entre sí por vínculos humanos y no por un egocentrismo moral individual. Es decir, lo habitual es que, dentro de razonables límites, demandemos de los demás lo mismo para todos en general, así como lo demandamos para nosotros mismos. De cualquier otra forma, sería contradictoria a nuestra naturaleza pues “todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas” (55).

En el contexto de esta perspectiva antropocéntrica, a través de la cual se relaciona la razón y la naturaleza bajo el aspecto ético, Habermas (1997 431) asume un acuerdo con J. Whitebook⁵, en términos que una fundamentación de la ética del discurso permite entrever el antropocentrismo que le es inherente. Y en ese contexto, Habermas visualiza la repercusión que posee la predisposición sentimental para una ética del discurso:

El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la criatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la

5 Whitebook (1979 52) analiza el concepto de naturaleza y expresa que por oposición a las teorías éticas naturalistas (aquellas que se basan en un cierto derecho natural que está inscrito en la naturaleza), la teoría de la comunicación se basa en un antropocentrismo, porque se comprende que el ser humano es el único centro de valor y el único ser que exige cabal respeto en el universo.

repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: las intuiciones que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos. Sin duda, la compasión y la solidaridad aparecen, a lo menos como conceptos límites, en una ética del discurso pensada consecuentemente hasta el final. (431-432)

Habermas asienta la veracidad de las normas y de los asuntos prácticos en la razón y se distancia de las teorías no cognitivistas como lo son el emotivismo y el decisionismo, que son teorías que, a su juicio, ignoran los fenómenos morales que exigen explicación e igualan imperativos y vivencias (1994 60). Lo importante de la cita que traemos a colación es hacer notar que, aunque la fundamentación de la ética discursiva se resuelva mediante cognición, Habermas no ignora la presencia de los sentimientos en el hecho moral.

En este sentido, Habermas sigue el camino argumentativo incubado en el imperativo categórico kantiano que parte de máximas subjetivas para llegar al reconocimiento de leyes universales. Habermas identifica los sentimientos morales como vivencias personales que se constituyen en un punto de partida o una suerte de condición previa para la acción comunicativa y la intersubjetividad. Mediante un proceso de inducción dichos sentimientos pueden hacerse “transpersonales”. Es decir, dichas experiencias morales subjetivas llegan a constituirse, mediante el ejercicio discursivo, en motivos para la constitución de leyes con validez intersubjetiva y racional (Hoyos 624). Dicho de otro modo, Habermas piensa que gracias a la presencia de los sentimientos morales es posible ingresar en la argumentación moral. Veamos cómo desarrolla este asunto a continuación.

4. Sentimientos morales y ética del discurso

Como ya mencionamos, Habermas es cognitivista en la fundamentación de la Ética porque, siguiendo una larga tradición desde Kant, piensa que la razón puede darse a sí misma los fines para una vida ética. Para ello la razón práctica analiza las condiciones comunicativas que hacen posible una fundamentación de las normas éticas. Piensa Habermas que la ética del discurso tiene en este ámbito una fuerte aportación que dar, pues a partir de los contextos las normas son

tratadas desde el ejercicio dialógico de la razón. Desde allí emanan la normatividad con una validez suficiente para convencer a cualquiera, pues en la acción comunicativa que subyace a estas interacciones, “los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez” (1994 77).

Según nuestra perspectiva, el punto de inflexión en la ética discursiva para el tema que nos interesa es que Habermas tiene en consideración que cualquier ejercicio de reflexión ética de fundamentación no puede dejar de lado la realidad moral en todo su espectro, lo que incluye las intuiciones morales que se expresan en la vida cotidiana. En esta vida cotidiana la dimensión cognitiva y la dimensión afectiva se entremezclan. Por eso Habermas, siguiendo a Strawson (1995), hace cuatro observaciones importantes que le sirven para su ética discursiva.

La primera observación es que todo sentimiento moral se desarrolla o se aplaca a través de un ejercicio de cognición. Habermas explica que ese ejercicio de cognición opera influyendo las reacciones sentimentales principalmente de dos modos. Ante la ofensa o el desagravio de un tercero la intensidad del sentimiento de indignación puede disminuir si las disculpas incluyen las muestras de no intención de la acción: “no podía hacer otra cosa” o “jamás imaginé que mi acción tendría estas consecuencias” o “no estaba en mis cabales cuando lo hice”. Evidentemente estas expresiones que acompañan la disculpa no dispensan de la responsabilidad del acto. Sin embargo, disipan o aminoran en parte la lectura moral de la persona agraviada por la acción negativa. El segundo modo es cuando a la persona agraviante se le identifica como una persona que está fuera de sí o no tiene sus capacidades racionales desarrolladas: un niño, un loco o un ebrio. En esos casos, la persona afectada, realiza un ejercicio de objetivación que lo lleva a establecer un juicio que podemos llamar “neutral”. El punto a destacar es que este proceso conlleva, según Habermas (1994), el esfuerzo de objetivación de la situación por parte del afectado que, si bien puede no aplacar cabalmente su sentimiento, sí le permite juzgar con mayor asertividad el resultado de una acción. La deducción de esta observación es que la actitud objetiva es en parte posible en la acción comunicativa. Sin embargo, una completa y permanente actitud objetiva hacia alguien, será un impedimento para el razonamiento con esa persona (63). Pues

alguien que objetiva a la persona de menor capacidad racional (por llamarlo de algún modo) imposibilita la relación de correspondencia entre ellas, eliminando la condición básica para una adecuada y mutua participación en una acción comunicativa. Por añadidura, se colige que subyace en toda acción comunicativa capacidades de intuición afectiva o actitud sentimental de los participantes. Ello significa que, si una objetividad cabal es posible mediante factores de “fuerza mayor” que dispensan a la contraparte, ante una persona con todas sus capacidades normales se alcanza un reconocimiento mutuo, y por lo mismo no se neutralizan los procesos sentimentales implicados.

Una segunda observación es que la filosofía práctica debe considerar la presencia de los sentimientos morales, pues están imbricados en todas las relaciones morales. Como ya dijimos, pensar que la realidad moral se acaba en una objetividad moral neutra es un imposible. La vida humana y las relaciones interpersonales incluyen de suyo las actitudes de las personas y, por ende, sus sentimientos. Bajo esta perspectiva lo que cabe es una reinterpretación de las intuiciones morales que tenga en cuenta las actitudes de los participantes en los procesos reflexión moral. Expresa Habermas (1994):

mientras la Filosofía Moral se plantee la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, obtenidas por vía de socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana. (65)

La tercera observación es que todo sentimiento resultante de una acción moral es una actitud dirigida a un tercero concreto. Por ejemplo, la indignación se dirige como sentimiento hacia la persona material que nos ha ofendido. Este sentimiento no posee carácter moral por estar dirigido a una persona concreta. Adquiere su moralidad porque la acción de ofensa ha minado una expectativa, que Habermas llama “esperanza normativa”. Esta esperanza normativa subyace no solo a las dos personas involucradas en la acción, sino que a todos los pertenecientes a un grupo social, y en este sentido, la esperanza normativa es impersonal. Dice Habermas (1994):

Si las reacciones afectivas, dirigidas contra personas concretas, no estuvieran vinculadas a este tipo de desengaño *impersonal* que se orienta contra el quebrantamiento de esperanzas de comporta-

miento generalizadas, o contra normas, aquéllas perderían su carácter moral. Únicamente la pretensión de alcanzar la validez *general* concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma. (66)⁶

Por un lado, los sentimientos morales poseen –junto con las normas de comportamiento generalizadas– una pretensión de validez, permitiendo con ello justificar su presencia o ausencia dentro de una acción determinada; y, por otro lado, no todos los sentimientos poseen un carácter moral, pues bajo el prisma de Habermas los sentimientos solo son morales si afectan las normativas que los orientan en el marco moral cognitivo específico. Interesante es preguntarse al respecto: ¿Qué sucede con sentimientos que podrían vehiculizar normas generalizadas o generalizables? Es decir, si los sentimientos de carácter negativo (la indignación, por ejemplo) son morales porque emergen al romperse una norma generalizada como expectativa o esperanza moral, puede sospecharse, inversamente, que existiendo sentimientos “positivos” estos pueden reafirmar las normas de conducta generalizable o pueden emerger como respuesta a la realización exitosa de una expectativa normativa. Por ejemplo, la empatía puede facilitar una norma de solidaridad entre los participantes en el primer caso, o puede provocar admiración hacia una persona que ha realizado lo correcto en una situación moral compleja, en el segundo caso.

La cuarta y última observación de Habermas (1994) es que los sentimientos que están vinculados a normas morales generalizables impersonales solo pueden apoyarse en un contenido cognitivo. Lo que significa que un sentimiento para que sea moral requiere estar justificado: el “reproche supone que, de alguna forma, el culpable puede justificarse, por ejemplo, demostrando que la esperanza normativa a la que apela la persona que sufre la indignación es injusta. *Deber* hacer algo implica *tener razones* para hacer algo” (66).

La compleja red de actitudes y sentimientos morales no posee un origen disperso y antojadizo, son parte esencial de la vida moral y completan el sentido total de las acciones morales, en especial cuando ha-

6 La cursiva pertenece al texto.

ceмос referencia a merecimientos, responsabilidades, condenas e incluso lo que atañe al ejercicio de la justicia. Además, las justificaciones cognitivas se fortalecen cuando son coherentes con aquella red de sentimientos inherente a la *praxis* comunicativa cotidiana (67). En otras palabras, como los sentimientos responden a un marco normativo (como esperanza normativa), las actitudes van a emerger coherentemente a partir de determinadas acciones que se ajusten o no a aquella norma, contribuyendo con ello a una mejor captación de la validez de aquella norma generalizada.

Resulta interesante al respecto el paralelismo que Habermas realiza entre las percepciones y los sentimientos, recurriendo a Toulmin (1979). Así como las percepciones son el punto de arranque de un proceso epistemológico, los sentimientos poseen una vocación para la captación de la realidad moral. Todavía más, gracias a los sentimientos los fenómenos morales se constituyen en tales, pues dichos sentimientos permiten sentir la “gravedad” de los actos, desestabilizando la quietud de cualquier posible neutralidad moral en la vida. En palabras de Habermas en *La necesidad de revisión de la izquierda* (1991)⁷:

Los sentimientos morales desempeñan un importante papel en la constitución de los fenómenos morales. No percibiríamos determinados conflictos de acción como moralmente relevantes si no sintiésemos que la integridad de una persona está amenazada o ha sufrido menoscabo. Los sentimientos constituyen la base de nuestra percepción de algo como algo moral. Quien es ciego para los fenómenos morales, también es ciego en lo tocante a los sentimientos. Le falta el sensorium, como decimos, para el sufrimiento de una criatura susceptible de menoscabo y quebranto, que puede reclamar se proteja su integridad, su integridad personal no menos que su integridad corporal, y este sensorium tiene evidentemente, que ver con la simpatía y la compasión. (206)

Paralelamente, mientras las percepciones pueden conducir a error en la captación de la realidad dentro de un conocimiento, el proce-

⁷ Este texto reúne una serie de trabajos específicos de Habermas y entrevistas que se le realizaron en el marco de su permanente esfuerzo filosófico por referirse a problemas concretos y para responder a la actualidad política de fines de los años 80.

so epistemológico incluye explicaciones teóricas de los hechos, de tal manera que dichas percepciones se pueden corregir, mejorar o fundamentar mediante un ejercicio crítico. Del mismo modo, los sentimientos, al originar un acceso al fenómeno moral, también pueden captar correcta o erróneamente la realidad moral, pero será la fundamentación moral cognitiva la que determine el grado de ajustamiento de esa captación del mundo moral a las normas que lo rigen (Habermas 1994 69). En otras palabras, si bien los sentimientos cumplen una importante función cognitiva, ella no es definitiva a la hora de establecer el grado de verdad de la acción moral, ya que los juicios morales requieren una validez que no puede salvaguardarse con un mero ejercicio emocional.

Los juicios morales en la Ética, por tanto, arriban a la universalidad e imparcialidad siguiendo un procedimiento que si bien parte en un ejercicio subjetivo actitudinal –por medio del cual se percibe un valor material presente en una acción determinada–, finaliza en una resolución cognitiva intersubjetiva. En este sentido, los sentimientos morales se constituyen en base psicológica que percibe una experiencia particular, pero que se eleva, mediante un proceso de inducción crítica, a leyes que manifiestan principios de acción racional y dialógica: “Mientras que la crítica teórica de hechos a las experiencias cotidianas desorientadoras sirve para corregir opiniones y esperanzas, la crítica moral sirve para cambiar formas de acción o para justificar los juicios que merecen”. (Habermas 1994 69).

Con la actitud reactiva sentimental se facilita el acceso al fenómeno moral, pero también nos permite una orientación a la hora de enjuiciar casos particulares, determinando así su relevancia moral. Los sentimientos se constituyen en una base para los primeros juicios intuitivos, pues reaccionan a perturbaciones de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo o de las relaciones entre las personas implicadas. Como dice Habermas (1991), los sentimientos sensibilizan ante los fenómenos morales, cumpliendo con ello un rol heurístico en la aplicación práctica. Ahora bien, lo interesante es que para Habermas no solo en la aplicación, sino también en la fundamentación moral, los sentimientos podrían cumplir un papel de descubrimiento (208).

5. Sentimientos morales. ¿Quedan fuera de la fundamentación de la ética discursiva?

Dentro del marco que venimos desarrollando, la observación que hacemos a continuación no podemos considerarla definitiva ni completamente desarrollada por Habermas. En efecto, hasta ahora solo contamos con una referencia en la que Habermas insinúa que los sentimientos morales podrían tener un rol en la fundamentación ética. Esta referencia la encontramos dentro de una entrevista a Habermas llevada a cabo por el sociólogo Hviid Nielsen y publicada en *La necesidad de revisión de la izquierda* (1991). Al tener un carácter de entrevista, los dichos de nuestro filósofo, a lo sumo, considerarlas una intuición de su parte y no una cuestión totalmente desarrollada. Sin embargo, no deja de ser sugerente analizar una perspectiva novedosa en la posición de Habermas acerca del rol de los sentimientos morales dentro de una fundamentación de la ética discursiva.

Algunas de las preguntas en la entrevista de Nielsen a Habermas son las siguientes:

¿Qué posición ocupan los sentimientos morales? ¿No tienen los sentimientos e “inclinaciones del corazón” un valor intrínseco? ¿O sólo cumplen una función catalizadora para el desarrollo de la conciencia moral, de suerte que se tornan superfluos una vez que han desarrollado una determinada competencia moral? (205)

Habermas responde con diferentes indicaciones a estas preguntas. Dentro de su respuesta, sugiere la posibilidad de que los sentimientos morales cumplan un papel en la fundamentación ética. Veamos cómo.

La ética discursiva, como sabemos, exige la participación argumentativa de todos los afectados. El procedimiento para el acuerdo discursivo parte de ciertas bases universales de validez del habla, lo que permite identificar y reconstruir las condiciones universales del acuerdo en la interacción dialógica (Cortina 1988 97). El acuerdo intersubjetivo resultante de la acción comunicativa será posible si cumple con los principios rectores de validez, verdad y corrección. En esa línea Habermas, argumentando contra las objeciones empiristas, es cuidadoso para fundamentar una ética del discurso apoyando el principio moral en el contenido normativo inherente a toda praxis argumentativa (2000 140). Dicho contenido normativo se manifestará mediante

una serie de condiciones dentro del intercambio dialogante: “nadie puede entrar seriamente en una argumentación si no da por supuesta una situación conversacional que garantice la publicidad de acceso, la participación con igualdad de derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc.” (2000 140). Esto quiere decir, entre otras cosas, que los participantes son un punto clave dentro de la *praxis* argumentativa, pues se requiere que los afectados materialicen, por decirlo de algún modo, las condiciones universales de validez.

Entonces cabe la pregunta: ¿De qué manera entran los participantes a un intercambio dialógico para cumplir con las condiciones de universales de validez? Si observamos la experiencia comunicativa, aquella manera de incluir a los participantes nunca será neutra ni tendrá un carácter cabalmente objetivo, ya que ser afectado implica estar *viviendo* el conflicto. Según Habermas (1994), “Sin el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico” (128-129). En otras palabras, estamos ante una condición previa inevitable: el modo sensible de participación de los implicados. Pues, la actitud de los participantes juega un rol en el ejercicio argumentativo en la medida en que dicha actitud justifica la convocatoria, pues los asuntos que se van a dialogar *importan* a las partes. En este sentido, dichos sentimientos de implicación y los valores culturales que pueden expresar pretenden validez intersubjetiva, aunque no alcancen validez normativa posteriormente en los concesos universalizables (129).

Ahora volviendo a la respuesta de Habermas (1991), y teniendo en consideración la presencia de este mundo vital inherente a los participantes, nuestro filósofo expresa:

Los sentimientos morales no solamente desempeñan un papel en el caso de aplicación de normas, sino también en la fundamentación de éstas. Al menos la empatía, es decir, la capacidad de, superando distancias culturales, saber ponerse en circunstancias de vida, formas de reaccionar y perspectivas de interpretación extrañas y que *prima facie* nos resultan incomprensibles, es condición emocional para esa asunción ideal de rol, que exige de cada uno

asumir la perspectiva de todos los demás. Pues considerar algo desde un punto de vista moral significa que no elevamos nuestra propia comprensión del mundo y de nosotros mismos a criterio de universalización de una forma de acción, sino que examinamos su universalizabilidad también desde la perspectiva de todos los demás. (207)

Ponerse en el lugar de otro es, sin duda, una manera de resolver fundamentadamente la universalidad de una norma o de una acción moral común. Asumir la perspectiva de los demás, según Habermas, solo es posible mediante esta empatía generalizada que trasciende nuestros vínculos afectivos con las personas más cercanas. Pues la empatía, como capacidad de saber ponerse en circunstancias de vida de los demás, se convierte en una condición emocional para la asunción ideal de un determinado rol. En el ejercicio argumentativo, la empatía puede extenderse –mediante sublimación– a todos los participantes para permitirles examinar la universalizabilidad desde la perspectiva de todos los implicados. Según Habermas (1991), los sentimientos de este tipo “nos abre los ojos para la ‘diferencia’, es decir, para la peculiaridad y peso propio del otro que se atiene a su ‘otredad’” (207).

Esta estrecha vinculación entre los participantes en una acción comunicativa no se reduce exclusivamente a un vínculo lógico-discursivo, ya que posee otras dimensiones que enriquecen la perspectiva habermasiana, para convertirse en un “nosotros argumentamos” que brota, como expresa Adela Cortina (2010), del “reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a la autolegislación conjunta” (88). Esta es la línea que sugiere la autora al proponer que más allá de los procedimientos se tome en cuenta las posibilidades que la ética discursiva posee para desarrollar una ética cordial (2007; 2009).

6. Conclusión

La moral no se reduce exclusivamente a una fundamentación cognitiva, pues requiere para ser efectiva en la *praxis* social de vínculos previos, como la solidaridad y la empatía, que sirven para convocar el diálogo y para establecer una disponibilidad de entenderse recíprocamente.

En contrapartida a las perspectivas empiristas –que ubican a los sentimientos morales a espaldas de los procesos de la razón–, Habermas, apoyado en Strawson, afirma que los sentimientos morales poseen en realidad un fundamento cognitivo. Esta perspectiva se basa en la figura de aquel que se indigna por el ataque a una expectativa moral normativa subyacente y que se comparte intersubjetivamente o en el sentimiento de culpa que se origina a partir de un sentido normativo y socializado de lo que se “debe”. De esta manera, los sentimientos morales se manifiestan como calibradores de las relaciones interpersonales, influyendo (en algunos casos, determinando) el sentido de nuestro comportamiento social. Al mismo tiempo, los sentimientos morales se constituyen en una “intuición valorativa” que nos permite captar con cierta sensibilidad los hechos, previendo la bondad o maldad de ciertas acciones y abriendo la puerta para el enjuiciamiento moral cognitivo racional que será siempre el culmen universalizable de un ejercicio de argumentación dialógico y moral.

Por último, intentamos mostrar en este trabajo que los sentimientos morales pueden constituirse en obstáculos para determinadas acciones morales (como, por ejemplo, la ira, el resentimiento, la indignación), pero también sugerimos que pueden llegar a ser motivos para la realización de acciones justas (como, por ejemplo, la solidaridad, el agradecimiento, el reconocimiento y el amor).

Aunque nuestra época quiera olvidarlo, sentimientos y razones no son incompatibles. Resultan más bien momentos y manifestaciones del todo humano. Nuestros conceptos racionales democráticos se originaron en la sensibilidad del reconocimiento de aquel que es distinto y en la necesidad de una convivencia en la que todos se sientan implicados. Una educación de los sentimientos morales, en especial de la simpatía, permitiría rehabilitar el convencimiento de que la razón es sensible. Probablemente porque se ha olvidado esta imbricación de sentimientos y razones, pueden explicarse las desafecciones y disconformidades que hoy aquejan a las sociedades. El éxito económico y material no ha logrado una plena satisfacción de las necesidades humanas para la integración cultural y el desarrollo de las personas en sus múltiples dimensiones. Si se canalizaran correctamente los sentimientos acompañando hechos, se podría construir democracias sobre las bases de ciudadanías más comprometida.

Bibliografía

- Almonacid, Cristhian. *El lugar de las prenociones estéticas en la ética kantiana: el papel de los sentimientos morales en la receptividad del deber ético*. Saarbrücken: EAE, 2013.
- Alútiz, Juan Carlos. "Una revisión y balance crítico de la teoría normativa postconvencional de J. Habermas". *Política y Sociedad* 47/2 (2010): 175-193.
- Cortina, Adela. *Responsabilidad comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K. O. Appel*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Cortina, Adela. "Ethica cordis". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 37/julio-diciembre (2007): 113-126.
- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2009.
- Cortina, Adela. *Justicia Cordial*. Madrid: Trotta, 2010.
- García-Marzá, Domingo. "¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral". *Diálogo Filosófico* 62 (2005): 241-256.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ed. Península, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Habermas, Jürgen. *La Inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- Hoyos, Guillermo. "Ética fenomenológica y sentimientos morales". *Fenomenología y Ciencias Humanas*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicación e Intercambio Científico, 1998.
- Rodríguez, Tania. "El itinerario del concepto de Mundo de la Vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa". *Comunicación y Sociedad* 27 (1996): 199-214.
- Strawson, Peter Frederick. *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1995.

Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

Toulmin, Stephen. *El puesto de la razón en la ética*. Madrid: Alianza, 1979.

Whitebook, Joel. "The Problem of Nature in Habermas". *Telos* 40 (1979): 41-69.