

2000, así como en la doctrina procesal –particularmente en la italiana– y en las indagaciones de la teoría de la argumentación jurídica, el autor delinea un modelo de motivación que se estructura, en síntesis, en torno a tres ejes centrales: racionalidad, coherencia y razonabilidad. Aunque la explicación de esos criterios resulta a veces reiterativa y otras insuficiente y poco clara (en buena medida, me parece, porque si bien toma en cuenta la distinción teórica entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación y acepta un concepto justificativo de la motivación, rechazando el tradicional concepto psicologista, que entiende a la motivación como un relato del iter mental del juzgador, luego no es del todo coherente con esa opción conceptual y se concentra más en el proceso de deliberación que en la motivación como producto lingüístico), el ensayo de Ignacio Colomer abre interesantes perspectivas.

Abre interesantes perspectivas para trabajos futuros porque establece al menos dos vínculos que resultan, en mi opinión, iluminadores: el vínculo entre la estructura de la motivación y la estructura del procedimiento judicial contradictorio y el vínculo entre el alcance de la motivación y el grado de libertad de apreciación y de elección disfrutado por el juez. Por otra parte, abre también perspectivas de diálogo y colaboración entre la dogmática procesal y la teoría de la argumentación jurídica, cuyos cultores parecen haber comenzado por fin en España a leerse recíprocamente.

*Daniela Accatino Scagliotti*

DOI: 10.4067/S0718-09502004000100015

NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA: *Análisis de la ética habermasiana*. Editorial Torres Asociados, México, D. F., 2003 (127 pp.).

Esquivel es un estudioso de la llamada “Escuela de Frankfurt” y de ello hay evidencia en varios de sus escritos. Particularmente interesante es, a este respecto, el estudio cuidadoso y bien informado que hace de la racionalidad científica a la luz de las tesis de Habermas y Apel, principalmente, en su libro *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (Universidad Autónoma de México, 1995) en donde muestra, de una manera clara y profunda, el punto de vista de estos autores respecto de la racionalidad científica y su poderosa influencia en el mundo político y científico, con una deliberada marginación de la dimensión social y humana que debiera poseer toda ética destinada a orientar la vida práctica del hombre contemporáneo.

A esta obra, y en la misma dirección general, se suma el libro que ahora es objeto de nuestro comentario. La primera parte del trabajo está dedicada a indagar en el origen, formación y consolidación de la escuela frankfurtiana. Queda enton-

ces claro, a la luz de los antecedentes exhibidos, que este pensamiento se origina en un rechazo de la sociedad capitalista contemporánea a la luz de las críticas y enseñanzas, principalmente, de Marx. La “Escuela” tiene un primer período representado por Marcuse, Horkheimer y Adorno, fundamentalmente, en donde la dirección crítica se orienta y fundamenta sociológicamente. Las dos figuras más jóvenes de este movimiento son precisamente Apel y Habermas quienes comienzan asumiendo la dirección crítica y promarxista diseñada por sus primeros fundadores, pero, a medida que comienzan a reinterpretar la situación política y social de Europa y, especialmente, la experiencia socialista de la Unión Soviética y sus satélites, estos pensadores se desmarcan de la primera etapa de la “Escuela” para dar origen, por decirlo así, a una segunda en la que las categorías sociopolíticas son interpretadas con el auxilio de nuevos recursos del pensamiento filosófico y sociológico contemporáneo. Gran influencia metodológica tendrá, en este sentido, la teoría del discurso como actividad propiamente racional, y la pragmática lingüística traída al mundo filosófico de una manera tan original por el pensamiento de Wittgenstein, Austin y otros autores anglosajones.

Con esto, y vale la pena decirlo, comienza a tenderse un puente en el pensamiento del siglo veinte entre la tradición filosófica europea continental y la británica que, como fácilmente se puede advertir, vivieron durante siglos de espaldas ignorándose mutuamente. En el pensamiento de la renovada “Escuela” suele estar presente con fuerza la influencia de Austin y Wittgenstein, pero también, y principalmente en lo sustantivo, el importante pensamiento filosófico práctico de Rawls y Dworkin, por nombrar algunos autores solamente. Con estos antecedentes, más la notable influencia de la nueva sociología alemana de Luhmann, quedan echadas las bases para la propuesta habermasiana de una ética cualitativamente diferente de las éticas antiguas y modernas.

En la segunda parte de su libro, Esquivel, encara con decisión y con un admirable sentido de claridad el pensamiento propiamente nuevo del pensador alemán cuya filosofía –y sobre todo su forma de expresión– no es, como se sabe, precisamente, un modelo de cortesía, según la célebre exigencia de Ortega y Gasset. Presenta, pues, un modelo alternativo de ética cuya esencia reside en ser solamente formal o procedimental, dialógica, pluralista y eminentemente racional. Una ética para la democracia, podríamos agregar. El concepto de racionalidad es el eje en torno al cual gira y se organiza la nueva propuesta habermasiana. “Llamamos racional dice Esquivel, citando directamente un texto de la Teoría de la acción comunicativa I, a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Pero sobre todo llamamos racional a aquel que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, no dejándose llevar por pasiones ni entregándose a sus intereses inmediatos, sino esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente” (p. 44).

Se trata pues, como se dedica a explicar el autor, de un tipo de racionalidad ética especial y diferente que se vincula al lenguaje y que supone pretensiones de validez universal. El lenguaje es, por tanto, el lugar propio donde reside y se expresa la racionalidad, tanto que fuera del lenguaje la racionalidad se hace imposible. Por eso precisamente se trata de una racionalidad comunicativa y consensual en donde las pretensiones de validez que comporta toda propuesta ética, deben ser, previa a su aceptación universal, problematizadas para averiguar, precisamente, hasta donde alcanza su fuerza argumentativa y su grado de racionalidad. Esto lleva a Esquivel a explicar la diferencia entre el requisito de la universalidad, que concibe Habermas como *conditio sine qua non* del diálogo ético, y el de trascendentalidad, que plantea Apel. El punto es importante, por cuanto puede llevarnos a confundir la exigencia habermasiana-apeliana con la trascendentalidad kantiana ya que son cosas diferentes. Mientras para Kant la racionalidad (Vernunft) con la que opera la ética es “pura” y “a priori”, la racionalidad habermasiana es histórica y socialmente construida, lo que no le resta su necesaria pretensión de tender a ser totalizante y totalizadora.

En otros términos, Esquivel muestra con claridad que para Habermas se trata de una tarea intelectual de construir una ética universal que repose por entero en la estructura dialógica del lenguaje humano. De esta suerte el autor demuestra que la pretensión de Habermas implica que quien intente participar de una ética discursiva no tiene más remedio que aceptar, al menos implícitamente, ciertos presupuestos pragmático-universales con contenido normativo. En esta dirección algunas de las propiedades esenciales de esta propuesta ética implican que:

1. Es competencia de la ética filosófica aclarar las pretensiones de validez que se plantean y sostienen discursivamente y que respaldan el deber ser de las normas.
2. Frente a las cuestiones prácticas discutibles se puede fundamentar el principio de universalidad que es el que posibilita el acuerdo argumentativo.
3. El carácter obligatorio de las normas debe estar respaldado por razones que la sostengan, y que en la práctica se expresan en los siguientes términos: “Cuando “deber hacer algo”, implica “tener buenas razones para hacer algo”, entonces han de ser “veraces” las cuestiones que se remiten a la decisión entre acciones orientadas por las normas y a la elección de las mismas normas de acción”.
4. Las pretensiones de validez dependientes de las argumentaciones no pueden vincularse con los enunciados descriptivos referentes a objetos, ni con los principios tomados arbitrariamente.

La resolución, pues, de los problemas de moralidad tiene que ver con intereses comunes y particulares; por lo mismo, la solución de tales conflictos requiere de un entendimiento racionalmente motivado. “Los puntos de vista distintos, en lo tocante a las cuestiones prácticas, dan lugar a la comunicación intersubjetiva, con el único propósito de consensuar las pretensiones de validez que se encuentran en estado de desacuerdo. De ahí la necesidad del recurso a una racionalidad dialógica y no a una monológica” (p. 49), punto en el cual Habermas se aparta precisamente de Kant y su imperativo categórico para proponer, en cambio, un imperativo que no se valide trascendentalmente, sino dialógicamente.

Finalmente en la parte tercera de su libro, Esquivel trata de las relaciones entre la ciencia y la tecnología, según la visión de Habermas. Muestra aquí cómo Habermas ha hecho un trabajo cuidadoso y omnicomprendido para diferenciar los distintos tipos de racionalidad que operan en el mundo contemporáneo. Entre éstas hay que distinguir la racionalidad teleológica, cuyo único objetivo es alcanzar determinados fines, la racionalidad científico-tecnológica, que convierte los medios en el fin, con lo cual olvida gravemente al hombre inmerso en su vida cultural y social. Muestra en este punto cómo Habermas reprocha a la razón política haber abdicado de sí misma al adoptar el criterio y el discurso de la razón científico-tecnológica con olvido de su obligación principal, esto es, atender al hombre mismo.

Concluyo mi comentario rescatando las virtudes de este libro lúcido y profundo a la vez, en cuanto el autor ha sido capaz de dar con las claves estructurales del pensamiento de Habermas, exponerlo con claridad y, no obstante, dejar espacios abiertos a la crítica al mostrar ciertos sectores débiles de la filosofía del pensador alemán, que dan ocasión a continuar avanzando en la construcción ya socializada de una nueva manera de entender la ética frente a los clásicos modelos representados por la ética de las virtudes, la ética del deber, y las éticas consecuencialistas.

*Juan O. Cofré*

ROBERT P. GEORGE: *Para hacer mejores a los hombres. Libertades civiles y moralidad pública*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002 (trad. cast. de *Making men moral. Civil liberties and public morality*, Oxford U. Press, Oxford, 1993) (226 pp.).

La que fuera la primera obra exclusiva del ahora muy divulgado –al menos en los círculos académicos angloparlantes– *professor* de Princeton Robert P. George puede ser ahora leída en español gracias a la estupenda traducción