

XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2022.

La ética del discurso de Jürgen Habermas como respuesta a la dicotomía moralidad-eticidad.

Barbieri, Julian Javier.

Cita:

Barbieri, Julian Javier (2022). *La ética del discurso de Jürgen Habermas como respuesta a la dicotomía moralidad-eticidad*. XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-084/138>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eoq6/Tg1>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA ÉTICA DEL DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS COMO RESPUESTA A LA DICOTOMIA MORALIDAD-ETICIDAD

Barbieri, Julian Javier

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

La propuesta de Habermas parte de la recuperación del discurso ético de la modernidad ilustrada, pero, cribado por una ética del discurso enraizada en la modernidad crítica. Los peldaños categoriales de la tradición kantiana serán resemantizados a partir de la infusión de postulados propios de la concepción aristotélico-hegeliana, como las nociones de tólos y reconocimiento recíproco. La idea kantiana de persona, definida como un sujeto legislador autónomo que a partir de un activismo monológico comprueba la capacidad universalizadora de sus máximas, deviene, en la ética discursiva, en la idea de un ser dotado de competencia comunicativa, a quien nadie puede privar racionalmente de su derecho a defender sus pretensiones racionalmente mediante el diálogo. Las condiciones de posibilidad teóricas del concepto de persona aludido se inscriben en la coyuntura del giro lingüístico, consumado en el pasado siglo, en una de sus perspectivas más fructíferas, el giro pragmático a partir del último Wittgenstein. El lenguaje pasa a ser tematizado e interpretado como acción y la acción mediada por el lenguaje, destacando así la relación de todo signo con sus usuarios, con los hablantes.

Palabras clave

Racionalidad - Universalidad - Incondicionalidad - Discurso práctico

ABSTRACT

JÜRGEN HABERMAS'S DISCOURSE ETHICS AS A RESPONSE TO THE MORALITY-ETHICS DICOTOMY

Habermas's proposal is based on the recovery of the ethical discourse of enlightened modernity, but sifted through an ethics of discourse rooted in critical modernity. The categorical steps of the Kantian tradition will be resemantized from the infusion of postulates typical of the Aristotelian-Hegelian conception, such as the notions of telos and reciprocal recognition. The Kantian idea of person, defined as an autonomous legislating subject, who, based on a monological activism, proves the universalizing capacity of his maxims, becomes, in discursive ethics, the idea of a being endowed with communicative competence, whom no one can rationally deprive of their right to defend their claims rationally through dialogue. The theoretical conditions of possibility of the concept of person referred to are inscribed in the conjuncture of the linguistic turn, consummated in the last

century, in one of its most fruitful perspectives, the pragmatic turn from the last Wittgenstein. Language becomes thematized and interpreted as action and action mediated by language, thus highlighting the relationship of every sign with its users, with the speakers.

Keywords

Rationality - Universality - Unconditionality - Discourse practical

¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la Ética del discurso? [i]

Junto con Apel, Habermas tratará de enmendar las inconsistencias de la teoría moral kantiana desde el marco teórico que tiene a sendos filósofos como principales protagonistas; una "teoría de la comunicación". Siendo más estricto con la propuesta, el intento hace epicentro en la "(...) cuestión de la justificación de las normas" [ii], es decir, en la forma según la cual Kant fundamenta la construcción de una ley imperativa para una voluntad autónoma. Para ello, el franckfurtiano hará un doble esbozo teórico que le servirá de plataforma epistémica de su proyecto reformulador. Por un lado, desde una lógica auto referencial, esclarecerá el significado e intuiciones morales que conllevan su "ética del discurso". Por el otro, tratará de develar el enigma que insinúa el título del trabajo desde la madurez conceptual que entraña la ética discursiva, y que, por extensión, permitirá también la develación de la "cuestión" sugerida en el comienzo de este párrafo.

Habermas comienza a delinear su postura a partir de la respuesta a la pregunta; ¿"Que significa Ética del discurso?" [iii] Como prólogo a la contestación enmarcará la definición de la ética kantiana a partir de los siguientes conceptos; "(...) deontológico, cognitivista, formalista y universalista (...)" [iv]

Para los antiguos, Aristóteles por ejemplo, la Ética tiene como principal preocupación las cuestiones ligadas a la "vida buena" ya que "el hombre feliz vive bien y obra bien" [v] en consecuencia, la eudaimonía es una actividad (*práxis*), en donde lo ético y el bienestar se co-constituyen. Esta creencia filosófica lo conducirá al análisis de los distintos "tipos de vida" donde se ponderrá al que sea el más apto para alcanzar aquella eudaimonía; "No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida." [vi]

Para Kant, la ética "(...) solo se refiere ya a problemas relativos a la acción correcta o justa. Los juicios morales explican cómo

pueden zanjarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. En un sentido amplio sirven para justificar acciones a la luz de normas validas (...) pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deontológica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética deontológica”. [vii] La semántica de lo ético no se encuentra en la reflexión sobre los “fines” (*télos*) sino en la indagación de las “principios” (*deón*) que animan a todo obrar moral. Tarea llevada adelante por una racionalidad intra subjetiva, a partir del establecimiento de un “deber ser” como criterio unívoco de una “acción correcta o justa”. Ahora bien, una ética deontológica entiende la “(...) rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica”, esto es, una oración (juicio) que afirma o niega algo como verdadero sin que necesariamente lo sea (a diferencia del apodíctico). Sin embargo, “(...) la verdad moral de las oraciones de deber no debe asimilarse (...), a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. Kant no confunde la razón teórica y la razón practica”. [viii] El cognitivismo sostiene que los juicios morales deberían ser considerados como aserciones acerca de las propiedades morales de las acciones, personas o disposiciones, así como de otros elementos susceptibles de un juicio moral. Sostiene igualmente que los predicados morales pretenden hacer referencia a las propiedades de tales objetos, que los juicios morales (o las proposiciones que ellos expresan) pueden ser verdaderos o falsos y que los sujetos pueden tener la actitud cognitiva de la opinión hacia las proposiciones que los juicios morales expresan. Es por ello que Habermas entiende “(...) la validez normativa, como una pretensión de validez análoga a la verdad. En este sentido hablamos de una ética cognitivista”. [ix] Ética que deberá dar cuenta sobre la cuestión de “(...) cómo fundamentar los enunciados normativos”. A tal propósito acude el imperativo categórico, adoptando “(...) el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tiene que poderlo querer todos los seres racionales. En este aspecto hablamos de una ética formalista” [x]. Se podría sostener que el imperativo categórico ordena por su forma porque permite a toda máxima o acción individual, evaluar su estatus moral al elevarse como una ley que goza de autarquía coyuntural y es anterior a los móviles de la subjetividad sensible.

“En la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral”. [xi] La propuesta de cambio puede ser comprendida desde el resaltamiento de las dicotomías que surgen entre las categorías que enmarcan las concepciones morales de Kant y Habermas: De la propuesta de máximas para obrar a la presentación de teorías de acción, de la corroboración lógica a la comprobación discursiva, de querer sin contradicción a reconocer como válido, de una imposición categórica a un categórico acuerdo, de una reflexión intrasubjetiva a un argumento intersubjetivo, en definitiva,

de la conciencia moral a la acción comunicativa.

Por lo expresado, estamos ya en condiciones de establecer, a partir del “procedimiento de argumentación moral”, el principio “D”: “(...) solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”. [xii] / [xiii] Por otro lado, el imperativo categórico es reducido a principio de universalización “U”, teniendo como finalidad, en el discurso práctico, el papel de una “regla de argumentación”, que los participantes del mismo discurso no deberán vulnerar: “(...) en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observación general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos”. [xiv] Con “D” se prioriza la participación y consentimiento dialógico, mientras que con “U” la lógica de su dialogicidad. El discurso práctico es la condición de posibilidad de la validez, mientras que el principio de universalización da a aquella condición una regla de argumentación, sin la cual, la validez carecería de realidad material. El rasero principialista y consecuencialista constituye un auténtico “procedimiento de argumentación moral”, al exigirle a la validez de las normas una precaución bicéfala, donde se atiende tanto al principio del deber como a las consecuencias en el ser. Para asentir es necesario participar desde la previsión de los efectos de mí asentir. Este constructo se co-constituye en la dinámica procedimental de la ética del discurso, dándole a la comunidad de hablantes [xv] el imperativo poder de su categórica realidad.

“Finalmente llamamos universalista a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general”. [xvi] Una de las críticas al universalismo kantiano adquiere sus basamentos en fundamentos históricos y socio-culturales, en el sentido de acusarlo de ser la expresión del etnocentrismo europeo, con arraigo en la sociedad burguesa dieciochesca-decimonónica y con génesis en los varones, adultos y blancos. Perspectiva que, como consecuencia de sus asertos, conducirá la mirada de lo ético a una suerte de relativismo. Destino que Habermas quiere eludir a partir de la resignificación del universalismo. Para ello deberá evitar recurrir al añejado *factum* de la razón, de naturaleza trascendental y monológica, para hacer pie en el hogaño procedimiento de argumentación moral, construcción inmanente y dialógica, defendido por la ética del discurso en los siguientes términos; “(...) todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción”. [xvii] En una suerte de *Ecclesia* social, los ciudadanos de la *polis* lingüística participan con sus argumentaciones de una actividad *logos-lúdica*, reglada

por ciertas “pretensiones” de validez que oficiaran de condición de posibilidad pragmático-trascendental del discurso práctico. En concreto, estos ciudadanos-hablantes cuanto “participan de una argumentación” lo hacen desde ciertos presupuestos marco; verdad para el contenido preposicional, corrección para realizarlo, veracidad en la intención e inteligibilidad. Los cuales, lejos de meras formas vacuas, poseen un contenido normativo del que se puede deducir el principio moral. El sentido y génesis sociohistórica de la verdad, corrección, veracidad e inteligibilidad son la expresión de intuiciones culturales epocales, pero, no por ello pierden validez general sino, más aún, la ganan gracias a su riqueza comunitario-dialógica y coherencia racional.

Queda entonces por esbozar con mayor detalle el procedimiento del discurso práctico (Principio “D”). Se parte del siguiente supuesto; “En las argumentaciones los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos”[xviii] Evidentemente, el discurso práctico sólo puede ser posible en una coyuntura histórico-política democrática, fruto de la decantación ideológica de dos cosmovisiones; liberalismo y socialismo. Sistemas de ideas que integran en su armazón categorial las nociones de libertad e igualdad, más allá de la disímil ponderación que cada uno de los sistemas hará de sendos conceptos. El *lógos-politikón* que participa con sus argumentos en la construcción dialógica de la “verdad”, presupone que el otro con el que polemiza goza de autarquía intelectual y moral (libre), como también, *de isegoría* e *isonomía* social y jurídica (igual), como miembro de esta *pólis* moderna e idealizada. Dado el carácter “cooperativo” y consensual que entraña la búsqueda, el hallazgo normativo será la única forma de “coerción” que pueda determinar sus voluntades. La formación de esta “voluntad común” es el *télos* del discurso práctico y su teleología no es otra que “(...) garantizar, merced sólo a presupuestos universales de la comunicación, la rectitud de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones”[xix] La *práxis* argumentativa es la génesis de este “punto de vista moral” (regla de argumentación -principio de universalización-), la cual le priva, merced a su naturaleza dialógica, del mote formalista, propio del imperativo kantiano de la universalización, expresión de una razón monológica. “Por otro lado, el discurso práctico puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a todos los participantes simultáneamente a una asunción ideal del rol”. [xx] Asunción que no es privada e individual sino algo público, “(...) practicado intersubjetivamente por todos”, exigiendo a todos los sujetos involucrados en la argumentación el ponerse en el lugar de todos aquellos que se verían afectados por la entrada en vigor de la norma. De esta forma, el espíritu deontológico es atenuado, en su peligrosidad abstractiva, por un consecuencialismo de matriz social y preocupación comunitaria.

Como se podrá advertir por lo expuesto hasta ahora, Habermas

deposita en un “procedimiento” la explicación del “punto de vista moral o de la imparcialidad del juicio moral”. La dificultad que se presenta a ello es: ¿Como es posible que las intuiciones morales, de naturaleza sustancial, sean explicadas por su antónimo filosófico, lo procedimental?

Como primera aproximación a la respuesta definirá lo que entiende por “morales”; “(...) todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas”. [xxi] El hombre, como ser destinado a lo social, encuentra que las parcas no le han concedido una realidad sociocultural paradisíaca sino, muy por el contrario, estratificada, desprotegida y signada por las necesidades. Ante el realismo de este espectáculo, las intuiciones morales permiten doblegar o atenuar la virulencia de la “vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida” del hombre en su comunidad de pertenencia. Y dado que sólo pueden individuarse los seres humanos a partir de la mediación que entraña su socialización, y como la misma “(...) no viene regulada por un mecanismo genético que directamente vaya de la especie al individuo particular” [xxii]/ [xxiii], se hace moralmente necesario la atención y consideración del otro, tanto para la constitución y despliegue de su identidad como también la propia; “En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen cooriginariamente la identidad del individuo y la de la colectividad”. [xxiv] Procesos que supone el “extrañamiento de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas” lo cual hace más evidente la “(...) vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad (...)”. [xxv] En socorro de esta condición humana de lasitudo identitaria acuden las “éticas de la compasión”, tratando de garantizar “la atención y consideración recíproca” [xxvi]. Activismo justificado por la necesidad del otro en la constitución de la identidad, lo cual merece el cuidado ético de lo relacional. La alteridad, como condición de ser otro, es la condición de posibilidad de mi sí mismo, por lo que el mundo de las relaciones intersubjetivas no es una opción para el hombre, sino un destino a ser resguardado por nuestras conductas que hacen del respeto recíproco su norte en el obrar. En definitiva, lo ético acude en auxilio de lo ontológico, haciendo de la compasión la medida de regulación de mi comportamiento. Estas morales deben cumplir dos tareas que hacen a su vocación altruista; “(...) hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad”. [xxvii] Sendas faenas morales solo pueden realizarse desde su complementación, excluyendo así toda posible escisión unilateralizante que haga de la ponderación de una la cercenación de la otra. El espíritu de cada una está representado por dos principios que se convocan en el cuidado de los hombres; “justicia y solidaridad”. El primero reclama “(...) igual respeto e iguales derechos para cada indi-

viduo (...)", el segundo exige "(...) empatía y preocupación por el bienestar del prójimo".[xxviii] Sólo en apariencia la justicia y solidaridad se alzan como ramas separadas, ya que la savia que las vivifica se nutre de una misma raíz moral; "(...) la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece".[xxix] Las dicotomías éticas que dan sentido a la exposición de este trabajo, han patentizado el desgarramiento dicotómico que tiñe la historia de la ética; "Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de los bienes se han especializado en el bien común". [xxx] El mundo moderno se ha enfrentado con el antiguo teniendo, cada uno, como principales pugilistas argumentativos a Kant y Aristóteles, respectivamente. Hegel y su especulación dialéctica denuncian esta falsa dicotomía valiéndose de dos principios ontológicos, identidad y contradicción, postulando una realidad sociopolítica como geografía dialógica que diluirá, concentrando el atomismo ilógico con la unidad indiferenciada, la eticidad. En el parnaso de su despliegue, el Estado, se da la unidad de los contrarios, la conciliación de los opuestos, la universalidad concreta que supera albergando la universalidad-abstracta de la justicia (individualismo moderno, iusnaturalismo y moral kantiana) y la particularidad-concreta de la solidaridad (bien común, *éthos* de la *pólis* y ética aristotélico-tomista). El proyecto ético discursivo habermasiano "(...) hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos".[xxxi] Proyecto que debe resolver el sortilegio teórico entre posiciones que se han presentado históricamente como antinómicas, a saber; lo sustancial vs. lo procedimental, Aristóteles vs. Kant, comunidad vs. universalidad. Mostrando el carácter complementario de la justicia y la solidaridad, cree la ética del discurso expresar procedimentalmente nuestras intuiciones morales, que son sustanciales, disipando así el hechizo aludido; "El discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de una voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos".[xxxii] La verdad, corrección, veracidad e inteligibilidad ofician de condición de posibilidad pragmática de la formación de una auténtica voluntad común. La transparencia de la misma se sustancia en el origen público y dialógico de su antroponomía, esto es, de un contenido normativo que exprese al *ánthros* en su dual existencia; por un lado como individuo libre y autónomo y, por el otro, como miembro inescindible de una comunidad concreta; "Pues como participante en la argumentación cada uno se ve remitido a sí mismo y se representa a sí mismo y permanece, sin embargo, inserto en un contexto universal ("comunidad ideal de comunicación") (...) Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones

de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdadero carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general. (...) la calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo".[xxxiii] El equilibrio como criterio evaluativo de la universalidad supone el resguardo e integración de los dos rostros que permiten dar identidad real a una voluntad común. La ética discursiva oficia de festividad *Agonalia*, honrando los entrambos semblantes del *Homo-Jano* al contemplar, con vistazo vinculante, la cara *Patulsio* por la que se ingresa a la subjetividad, justicia y libertad autónoma (ética del deber), para luego enfrentar en el egreso el perfil intersubjetivo, solidario e igualitario de Clusivio (ética de bienes).

NOTAS

[i] En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona 1991. Publicado en W. Colman (comp.). *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986.

[ii] Habermas, J.; op. cit., p. 97

[iii] Apel y Habermas han designado a su ética con diversos nombres: "Ética dialógica", "ética comunicativa", "ética de la responsabilidad solidaria", "ética discursiva". "El primero de ellos pretende expresar el hecho de que nuestra ética conceda a un principio dialógico el puesto de principio moral, mientras que con la denominación 'ética comunicativa' reflejan el intento de formular de nuevo la teoría moral kantiana sobre la fundamentación de normas, utilizando para ello elementos de la teoría de la comunicación. Con la expresión 'ética de la responsabilidad solidaria' sitúan a su ética en las filas de la weberiana ética de la responsabilidad, pero también en las del 'socialismo pragmático' que, sin caer en la falacia abstractiva del pensar monológico, descubre en la solidaridad la actitud racional propia del *lógos* humano, por esencia dialógico. Sin embargo, aun siendo estos nombres adecuados para la ética que nos ocupa, se ha impuesto en los últimos tiempos el de "Ética discursiva". Con el se refieren a una fundamentación de la ética que no se reduce a la racionalidad estratégica, sino que recurre a la razón práctica sui generis, a una racionalidad consensual-comunicativa, presupuesta en el uso del lenguaje -y por tanto en el pensamiento- y que accede a la reflexión a través de la racionalidad discursiva. En definitiva, el principio de su ética se mostrará en la estructura del discurso racional, que prolonga reflexivamente el acto de habla'.

Camps, V.; *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona 1989, pp. 537-538.

[iv] Habermas, J.; *Escritos...* p. 100.

[v] Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, 1098b 21-22.

[vi] *Ibid.*, 1095b 16-18.

[vii] Habermas, J.; op. cit., p. 100.

[viii] *Idem.*

[ix] *Idem.*

[x] Habermas, J.; *Escritos...* p. 101.

[xi] *Idem.*

[xii] Ídem.

[xiii] “El saber práctico-moral es encarnado por las acciones reguladas por normas. Es susceptible de crítica en el aspecto de la rectitud. La orientación al entendimiento, en caso de que tal pretensión se torne problemática, se logra mediante el discurso práctico. Con argumentaciones práctico-morales se examina, en un primer momento, la rectitud de una acción en vinculación con una norma determinada. En un segundo momento, se examina la validez de la norma misma. Las representaciones morales y jurídicas constituyen el saber que estas acciones materializan”.

Heler, M.; *Jurgen Habermas y el proyecto moderno*, Biblos, Bs. As. 2007, pp. 80-81.

[xiv] Habermas, J.; op. cit., pp. 101-102.

[xv] Para Habermas, la acción comunicativa es un tipo específico de acción social donde los planes de acción de los distintos actores sociales son coordinados a través de acciones de habla en que los hablantes pretenden inteligibilidad para lo que dicen, verdad para el contenido de lo que dicen o para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la acción de habla no es un acto de aserción; rectitud para sus acciones de habla con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para ese contexto normativo, y veracidad para sus actos de habla como expresión de lo que piensan.

[xvi] Habermas, J.; op. cit., p. 102.

[xvii] *Ibid.*, p. 102.

[xviii] *Ibid.*, p. 104.

[xix] Ídem., p.104.

[xx] Ídem.

[xxi] *Ibid.*, p. 105.

[xxii] Ídem.

[xxiii] Durkheim establece una distinción entre “especies sociales” y “especies biológicas” de utilidad para la comprensión de la necesidad del otro y de sí en la constitución de la identidad, claro es que él lo

plantea en términos de sociedades y no de individuos: “(...) en los animales un factor especial viene a dar a los caracteres específicos una fuerza de resistencia que no tienen los otros (hombres), la generación. (...) Hay una fuerza interna que los fija (a los caracteres) a pesar de las excitaciones para variar que puedan venir del exterior; es la fuerza de los hábitos hereditarios. (...) En el reino social está ausente esta causa interna. Los caracteres no se pueden reforzar por la generación, porque no duran más que una generación. Es normal, en efecto, que las sociedades engendradas sean de otra especie que las sociedades generatrices, porque estas últimas, al combinarse, dan nacimiento a estructuras totalmente nuevas”.

Durkheim, E.; *Las reglas del método sociológico*, Hyspamerica, Buenos Aires 1986, p. 112.

[xxiv] Habermas, J; op. cit., p.105.

[xxv] Ídem.

[xxvi] *Ibid.*, p. 107.

[xxvii] Habermas, J; op. cit., p. 108.

[xxviii] Ídem.

[xxix] Ídem.

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

[xxxi] Ídem.

[xxxii] *Ibid.*, p. 111.

[xxxiii] *Ibid.*, pp. 112-113.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid 1995.

Camps, V., *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona 1989.

Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Hyspamerica, Buenos Aires 1986.

Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona 1991.

Heler, M., *Jurgen Habermas y el proyecto moderno*, Biblos, Bs. As. 2007.