

01058

8

2ej-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA FUNDAMENTACION RACIONAL DE LA ETICA:  
CRITICA A LA PROPUESTA DE KARL-OTTO APEL.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A:

FAVIOLA RIVERA CASTRO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ESTUDIOS SUPERIORES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS  
CIUDAD UNIVERSITARIA, MAYO DE 1992.



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

Introducción.....	4
Capítulo I Necesidad y posibilidad de una ética universal.....	12
1. Necesidad de una macroética.....	13
2. Argumentación contra el escéptico moral.....	26
Notas.....	74
Capítulo II La fundamentación trascendental de la ética.....	87
1. El principio de universalización de J. Habermas.....	90
2. La reflexión como método filosófico.....	97
3. Fundamentación del principio de universalización.....	100
4. Defensa de la fundamentación última: Discusión con el Racionalismo crítico.....	112
5. La norma ética básica.....	134
6. Metacrítica de Apel a la posición hipotético-reconstructiva.....	141
Notas.....	168
Capítulo III Comparación de la Etica del discurso con la Etica crítica de I. Kant.....	191
1. El punto de partida.....	193
2. Dos aproximaciones distintas al mundo moral.....	211
3. El problema de la justificación de la validez universal de las normas éticas.....	221
4. Transformación dialógica del procedimiento de justificación de la validez universal de las normas éticas.....	234
a) Transformación dialógica del canon del juicio moral.....	238
b) La validez incondicionada de la norma ética fundamental.....	255
c) Observaciones sobre la restricción de la teoría moral a la deontología.....	262
5. La fundamentación trascendental de la ética.....	271
a) La fundamentación kantiana de la ética.....	271
b) Crítica de Apel a la fundamentación kantiana de la etica.....	275
c) Alcance de la validez del principio del discurso.....	281
Notas.....	287
Conclusiones.....	298
Obras citadas.....	315

## INTRODUCCION

En este trabajo he realizado un estudio de la fundamentación última de una ética universal propuesta por Karl-Otto Apel. Esta aportación consiste en la identificación y fundamentación de las condiciones necesarias de posibilidad de la justificación de la validez universal de normas éticas. La motivación que ha impulsado a Apel a desarrollar esta propuesta teórica consiste en que, actualmente, la humanidad se encuentra enfrentada a problemas éticamente relevantes de alcance mundial cuya solución precisa de criterios éticos con validez general. Apel entiende su teoría como la fundamentación filosófica de una macroética para toda la humanidad.

A mi juicio, este autor tiene razón al sostener que actualmente nos vemos enfrentados a problemas de dimensión planetaria que nos plantean la exigencia de una responsabilidad solidaria para su solución. Ciertamente, hoy en día, las exigencias éticas que surgen con la situación de pobreza extrema en el tercer mundo, el desastre ecológico y las consecuencias de la guerra, son de una cualidad especial, a saber, la de asumir una responsabilidad cuya justificación sea válida de manera general. Esta cualidad de una "validez universal" se requiere debido al alcance mundial que tienen los problemas mencionados, es decir, a la peculiaridad de que involucran a la humanidad en su conjunto.

Actualmente vivimos en sociedades que en modo alguno son independientes unas de otras. El estrechamiento de la

interdependencia se ha ido agudizando de manera manifiesta con la globalización de la economía, el establecimiento de organismos internacionales que regulan -o por lo menos intentan regular- las relaciones políticas y los conflictos entre los estados, así como con el hecho de que el desastre ecológico además de afectarnos a todos, no puede ser solucionado de manera unilateral.

Es justamente la problemática ecológica la que de manera más clara manifiesta la necesidad de asumir una responsabilidad solidaria para lograr una solución. Se trata aquí de un "hacerse responsable" de las consecuencias que tiene la aplicación tecnológica de la ciencia sobre el medio ambiente, en el sentido de tomar las medidas necesarias para frenar y revertir la destrucción. Sin embargo, esta demanda de responsabilidad solidaria también surge de cara al empobrecimiento que estamos viviendo en el tercer mundo. Lo que debe juzgarse éticamente son los efectos que tienen las políticas económicas sobre la justicia de las relaciones económicas y las posibilidades de una vida digna.

Con el caso de la guerra y la capacidad de destrucción masiva que actualmente se posee, se plantea también la necesidad de exigir una conducta responsable tanto frente a la posibilidad de elegir la guerra como medio para dirimir los conflictos, como respecto al empleo de los armamentos. La necesidad de una macroética es también manifiesta en lo concerniente a la justificación de derechos humanos que se consideren universalmente válidos. La legislación internacional sobre la defensa de los derechos humanos tiene que descansar sobre

fundamentos que justifiquen la validez general de ciertos supuestos éticos básicos. Así, también la validez de un enjuiciamiento de la situación en términos de una exigencia de responsabilidad, descansa a su vez, en elementos éticos de juicio susceptibles de recibir un asentimiento generalizado.

Ciertamente, no es aceptable la continuación de un desarrollo tecnológico que hace caso omiso de la destrucción ecológica que la producción industrial tiene como consecuencia; tampoco lo es la irresponsabilidad en el uso de las armas de guerra, ni la adopción de una actitud de indiferencia frente a la desesperante pauperización en el tercer mundo, la cual lleva a demandar una justicia que posibilite una existencia digna. Sin embargo, la demanda de una responsabilidad solidaria frente a estas tres cuestiones, requiere fundamentos éticos que le confieran al juicio una validez universal.

Esta es la situación de partida en la que se inscribe la preocupación de Apel por sentar los fundamentos filosóficos de una macroética para toda la humanidad. A mi juicio, su propuesta puede ser entendida como un intento de responder a la pregunta siguiente: ¿Cómo justificar la exigencia ética de un actuar responsable frente a las consecuencias de las acciones, de tal modo que la justificación sea universalmente vinculante? O formulada de otro modo: ¿Con base en qué criterios pueden justificarse normas éticas que orienten la solución de problemas que afectan a la humanidad completa y que son éticamente relevantes? La propuesta de Apel consiste justamente en el establecimiento de un fundamento filosófico que posibilite la justificación de normas éticas con validez universal.

Este trabajo constituye un estudio de la fundamentación última de la ética desarrollada por Apel. Esta consiste ante todo en la justificación de un criterio universalmente válido que transforma el aparente carácter opcional de la exigencia de un actuar responsable, en un mandato racional incontestable. Esto último descansa a su vez en que el criterio mencionado resulta ser válido para toda persona capaz de comportamiento racional. La fuerte pretensión de validez universal que Apel sostiene, la defiende mediante una fundamentación de la ética entendida de manera trascendental. El piensa que una ética universalmente válida sólo puede mantenerse gracias a una fundamentación última del deber moral que, en cuanto tal, queda resguardada a priori de todo cuestionamiento.

Apel ha desarrollado su teoría en términos de una "Ética del discurso" (Diskursethik), en lo cual ha colaborado con Jürgen Habermas. Ambos entienden a la ética del discurso como una reformulación dialógica de la ética kantiana. Con ella comparte ciertos aspectos que son centrales: el carácter racional; la pretensión de una validez universal apoyada en un concepto normativo de la razón; el carácter formal, y con él, la justificación de la validez en términos del procedimiento; la restricción a la deontología; y la defensa del status trascendental (mantenido por Apel, más no por Habermas). (Aclaro que entre Apel y Habermas existen diferencias teóricas importantes a las cuales también me referiré en este trabajo).

El término "Ética del discurso" tiene una doble connotación: por un lado expresa que la justificación de las normas éticas sólo puede ser racionalmente válida si tiene lugar al interior

de discursos -argumentaciones- prácticos; y por el otro, indica que la fundamentación de los criterios que orientan los procedimientos concretos de justificación de la validez recurre a los presupuestos universales de la argumentación. La justificación de los criterios éticos universales descansa, en este sentido, en un concepto normativo de racionalidad, es decir, de lo que significa ser racional. Este concepto es formulado a partir de los presupuestos pragmáticos universales de la argumentación, los cuales definen lo que significa argumentar con sentido. La argumentación es entendida como la manera en que se expresa el comportamiento explícitamente racional.

Los objetivos centrales de este trabajo son dos: primero mostrar que Apel alcanza efectivamente una fundamentación última; y segundo, que fracasa en el intento de proporcionar a esta última un papel relevante en las prácticas sociales. En este sentido, distingo entre la justificación de la pretensión universal de validez, y la posibilidad de que las normas justificadas reciban un asentimiento generalizado. Es decir que aunque Apel logre la fundamentación última de la ética, lo hace mediante el cumplimiento de ciertas condiciones (que exigen abstracción y formalismo) que en modo alguno dejan claro cómo pasar al reconocimiento general de la validez de las normas.

A mi juicio, el precio que tienen que pagar la ética del discurso (en la formulación apeliana) para lograr que el mandato del deber ineludible tenga una validez universal -e incondicionada-, es justamente la dificultad de que éste pueda ser transformado en una guía operativa del comportamiento a

nivel concreto.

En la versión de Apel, la ética del discurso está dividida en dos partes. En la primera de ellas -llamada por él parte "A"- se ocupa de la fundamentación trascendental de una norma básica de la ética en cuanto presupuesto pragmático- universal de toda argumentación con sentido; en la segunda parte -"B"- aborda el problema de la concreción histórica de la ética ya fundamentada, es decir, las cuestiones de la aplicación. La mayor parte del trabajo realizado por Apel hasta el momento se centra en el nivel A, y por lo que toca al B es mucho menos lo avanzado. Este trabajo está dedicado únicamente al estudio de esta primera parte "A".

Bajo el título de "fundamentación trascendental" Apel designa el carácter que tiene el criterio que él proporciona para la justificación de la validez de las normas del deber en todo discurso práctico. Y mediante el otro título de "ética de la responsabilidad" (parte B) distingue su propuesta de las "éticas de la intención" en las cuales no se toman en cuenta las consecuencias de las acciones con respecto a la justificación de las normas.

El trabajo está organizado del modo siguiente. En el primer capítulo expongo la motivación central que impulsa a Apel a buscar el fundamento filosófico de una macroética para toda la humanidad, así como su argumentación contra el escéptico ético que niega la posibilidad de una fundamentación racional de la misma. Aquí mismo me sirvo del concepto de "racionalidad comunicativa" desarrollado por Habermas con el fin de mostrar la posibilidad de considerar racionalmente las cuestiones

éticamente relevantes -mostrar el carácter práctico de la razón-.

En el segundo capítulo hago una exposición de la fundamentación trascendental de la ética en términos de una pragmática trascendental, y me ocupo también de la discusión que han sostenido Habermas y Apel con respecto a si la fundamentación puede o no ser entendida en términos trascendentales.

En el tercer capítulo llevo a cabo una comparación de la estrategia de argumentación seguida en la Ética del discurso con la que Kant nos presenta en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres. El objetivo es realizar un balance de lo que se gana y lo que se pierde con la reformulación lingüística del imperativo categórico. Aquí he considerado ante todo tres puntos: el papel que juega el punto de partida de la reflexión en la justificación del carácter práctico de la razón; los rasgos del procedimiento de justificación propuesto; y el alcance de la fundamentación trascendental de la ética. En este último capítulo también he considerado algunas de las críticas más importantes hechas a la ética del discurso.

Finalmente, sólo me resta agradecer el apoyo recibido en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM para la realización de este trabajo, en particular al Dr. León Olive por todas sus observaciones y sugerencias. Agradezco también al Dr. Fernando Salmerón por su paciencia y sus indicaciones al leer mis ensayos sobre Kant y los borradores de esta tesis. Mi estimación y gratitud a la Dra. María Herrera por el interés con

el cual ha leído mis trabajos y por el cuidado puesto en las discusiones del seminario.

## CAPITULO I

## NECESIDAD Y POSIBILIDAD DE UNA ETICA UNIVERSAL

El objetivo central de este primer capítulo de mi trabajo es mostrar cuáles son las motivaciones centrales que conducen a Apel a abordar el estudio de la ética de tal modo que él llega a juzgar como necesaria una fundamentación última de la misma. En la primera parte me ocuparé del planteamiento general de la necesidad de una macroética para toda la humanidad, y en la segunda de la discusión contra el escéptico que rechaza la posibilidad de una fundamentación última. Quiero aclarar que no he seguido este orden porque así se encuentre en los trabajos de Apel sobre el tema (1), sino porque su punto de partida juega un papel determinante en el camino que siguen sus investigaciones hasta llegar al inconveniente resultado al que me referí en la introducción, a saber, que la fundamentación racional de un criterio de discernimiento para la justificación intersubjetivamente vinculante de las normas éticas no es suficiente para que ellas reciban un asentimiento generalizado. Así como tampoco la mera justificación racional puede servir al mismo tiempo como motivación para que los agentes adopten efectivamente tales normas como guías que orienten su acción (relevancia práctica).

## 1. Necesidad de una macroética.

Su punto de partida -o motivación central- es justamente un hecho que a él le parece indiscutible, a saber, el hecho de la necesidad actual de una ética que tenga validez para toda la especie humana. Al margen de si una ética tal es o no teóricamente posible, y al margen también de su viabilidad práctica, Apel parte del carácter irrefutable de esta necesidad (2). No es difícil aceptar con él que los problemas de alcance mundial actualmente presentes significan un desafío para la moral de cada sociedad, pues en la medida en que la destrucción ecológica -por ejemplo- es cada vez más alarmante, se requiere que los directamente responsables se hagan cargo de las consecuencias de la aplicación industrial de la ciencia y de las de la satisfacción de las necesidades de las modernas sociedades de consumo. Debido a que actualmente estamos viviendo esas consecuencias a un nivel planetario, y a que en ocasiones éstas mismas no repercuten directamente (en sus efectos mayores) sobre los causantes directos, se requiere de la participación solidaria en favor de los más afectados.

Como ya se mencionó en la Introducción, en el mismo caso nos encontramos de cara a las consecuencias planetarias del empleo de los modernos armamentos, así como frente a las acciones que redundan en la creciente pobreza en el tercer mundo. Con problemas de este tipo que trascienden la esfera de alcance de decisiones locales -específicamente dentro del ámbito nacional-, se requiere la participación del conjunto de naciones para tomar decisiones de alcance mundial. Debido a ello se hace necesario

tener la capacidad de trascender en cada caso los intereses particulares inmediatos y de actuar responsablemente y en solidaridad con los más afectados. Sin embargo, para que ello sea posible, se requiere adoptar algo así como un punto de vista mundial al tomar decisiones que son éticamente relevantes. De este modo, hacen falta criterios universalmente válidos capaces de guiar la acción responsable (3).

Hasta aquí es preciso aclarar tres puntos:

i. El primer punto se refiere al carácter ético de las decisiones de que aquí se habla, y puede plantearse de esta forma: ¿porqué la situación actual del hombre se nos plantea como un problema ético? O para ponerlo con las palabras de Apel: "...¿en qué medida podemos deducir de la situación general del hombre...algo así como la necesidad de una responsabilidad ética? ¿No supone esto la deducción de un deber-ser a partir del ser, es decir, una falacia naturalista?" (4)

Según Apel, no puede tratarse de una falacia naturalista si se demuestra la existencia de una norma ética fundamental universalmente reconocible, y a la luz de la cual podríamos ver la situación actual y realizar una reconstrucción de la historia de la humanidad. Su tesis consiste en que no derivamos implicaciones éticas a partir de un hecho -cometiendo así una falacia naturalista-, sino que partimos de una situación que reviste ella misma un carácter ético. Ello puede probarse si a la vez se muestra que existe el criterio arriba mencionado, el cual abre la posibilidad de considerar la historia del género desde una perspectiva normativa hasta el momento actual. La

prueba depende de que tal criterio tenga efectivamente un carácter universal, es decir, que sea susceptible de reconocimiento por todo ser con competencia racional (5).

Pero este mismo punto puede plantearse de otra forma. Puede ser aclarado a la luz de la distinción ya clásica entre medios y fines. De acuerdo con esta distinción, la pregunta por los medios adecuados para el logro de un objetivo (fin) ya establecido, requiere de una respuesta cualitativamente diferente que la otra pregunta por el fin mismo, es decir, por el establecimiento de un objetivo de acción. Dicho de manera escueta, cuando ya se tiene decidido el fin que se pretende alcanzar, la elección de los medios introduce un problema que es básicamente técnico -en un sentido muy general-. Cuando lo que hay que elegir, en cambio, es el fin mismo, entran en juego valoraciones sobre lo que se desea lograr, sobre lo que es mejor o más conveniente en una situación dada. Si bien estas valoraciones vienen en parte condicionadas por las posibilidades técnicas que fijan lo que realmente puede lograrse, también están determinadas -y es esto lo que me interesa destacar- por la comprensión valorativa que los sujetos tienen de la situación. Aquí pueden ser consideradas de manera explícita ciertas convicciones éticas, o bien pueden darse por supuestas como un trasfondo no cuestionado. La diferencia que hay entre la elección de medios posibles para un fin dado, y el establecimiento de un fin deseable reside en que, sobre los medios disponibles puede, al menos en principio, llegarse a un acuerdo con base en argumentos que motivan el asentimiento racional; respecto de la elección entre distintas alternativas

valorativas -que conducen a fines también diferentes- no cabría la posibilidad, según Weber, de convencer a otros mediante razones (6). La cuestión que se plantea es ¿Cómo convencer a otros -con base en qué razones- que mi decisión por una cierta posición evaluativa (posiblemente ética) es la que debe ser aceptada de manera generalizada? Al parecer, se carece aquí de criterios objetivos que permitan un acuerdo racional, y con los cuales, al menos en principio, sí se cuenta en la elección de los medios adecuados.

Ahora bien, en los tres problemas de alcance mundial ya mencionados -destrucción ecológica, guerra y pobreza- no se trata únicamente de encontrar los medios adecuados para su solución. Es decir que no se trata exclusivamente de un problema técnico en el que la solución dependa de encontrar los medios adecuados para un fin dado, a saber, frenar el desastre ecológico, detener la destrucción debida a la guerra, o tomar las medidas económicas adecuadas con vistas a un intercambio económico más justo a nivel mundial. De lo que se trata más bien es de justificar el establecimiento del fin mismo, lo cual requeriría evaluar entre distintas opciones para decidir qué es lo que debe hacerse en cada situación.

Dentro de una ética de la responsabilidad se propone la elección en cada caso de asumir la responsabilidad por las consecuencias de las acciones que signifiquen en cada caso un mayor deterioro ecológico, destrucción debida a la guerra, o injusticia económica y política. En el contexto de esta opción por la solidaridad y la acción responsable, tendrían que relegarse a un segundo plano las consideraciones de orden

estratégico correspondientes a los intereses particulares y discriminar en cada caso cuál es la manera correcta de proceder, si ha de hacerse responsablemente. Pero el hecho mismo de optar por un comportamiento semejante significa valorarlo más altamente que un proceder contrario (en el que se valoran más altamente otros fines, como por ejemplo, el enriquecimiento sin consideración a la destrucción del medio ambiente que tiene como consecuencia cierta producción industrial; o el dirimir los conflictos con medios bélicos sin atender a la destrucción que se causa; o en otro contexto, optar por una regulación de la economía en la cual no se tome en cuenta la cuestión de la justicia en la distribución de los recursos). En la medida en que se trata aquí de la pregunta de porqué se debe ser responsable, se trata de una situación que tiene un carácter ético (7).

ii. La segunda aclaración se refiere a las características que debe tener una ética capaz de fundamentar como un deber innegable para todo ser humano la exigencia de responsabilidad (8). De acuerdo con Apel, solamente una justificación racional puede resultar universalmente vinculante. El la distingue de las otras que históricamente han sido suministradas por autoridades como la religión o la tradición, las cuales carecen ciertamente de validez universal, pues o bien se tendría que ser creyente, o bien formar parte de la tradición que se trate. Apel supone que, en la medida en que todo ser humano puede en principio ser considerado como capaz de conducirse racionalmente (9), entonces en caso de encontrar un fundamento racional para la ética de la

responsabilidad solidaria (un criterio para el juicio moral), cada persona tendría que reconocerlo como válido. La forma en que Apel procede y los problemas a que se enfrenta serán el tema del capítulo dedicado a la fundamentación última (Cap. II).

Por lo pronto baste decir que Apel da por supuesta la comprensión de la razón como dialógica, esto es, que la racionalidad se muestra a sí misma en la capacidad de presentar argumentos que defiendan o critiquen pretensiones de validez cuestionadas. El procedimiento de justificación racional es discursivo (o dialógico) dentro de una comunidad de comunicación. Esto significa que lo distintivo del ser racional es su competencia argumentativa (no necesariamente explícita, pero sí siempre virtual, de modo que, dado el caso, pueda justificar con razones las propias acciones o creencias frente a los demás). Es debido a ello que su teoría se llama "ética del discurso": porque por un lado, la fundamentación última se lleva a cabo por recurso a los presupuestos pragmático-trascendentales de todo discurso argumentativo; y por el otro, porque la justificación misma de las normas concretas tiene lugar de manera discursiva dentro de un discurso argumentativo (10).

Por otra parte, se trata de una ética deontológica porque se restringe a la consideración de las cuestiones del deber y deja de lado las correspondientes al bien y la felicidad (11). Apel ha efectuado esta restricción -en la que guarda un paralelismo con Kant-, aunque para éste todavía se hacía necesario introducir un postulado que garantizara la coincidencia del deber con la felicidad (12). La razón reside en que es imposible encontrar un criterio que nos permita discernir una forma de:

vida que valga universalmente como una vida "buena" que conduzca a la felicidad. Ciertamente, lo que cada quien haya de considerar como una existencia feliz depende mucho de intereses y preferencias individuales, de lo que se considere como tal en cada formación cultural y aun en cada grupo social, así como de concepciones del bien que varían de una sociedad a otra. No se le deja pues al margen porque sea algo irrelevante, sino porque no puede ser universalizado, y lo que justamente se busca es una ética con validez universal.

Sin embargo, es preciso hacer notar que esta exclusión tiene consecuencias muy nocivas porque por un lado, una ética centrada exclusivamente en lo correspondiente al deber resulta por lo menos parcial, y por el otro, lo que al parecer puede motivar a los sujetos a actuar no es una noción abstracta del deber, sino una noción justamente incorporada dentro de un marco que incluye una o varias concepciones del bien y la felicidad con las cuales sea consistente (13).

iii. Con el tercer punto quiero enfatizar que el interés de la ética discursiva está puesto en la misión práctica de la ética, esto es, en que después de haberse descubierto el criterio ético básico que se busca, sea posible descender al nivel de las acciones concretas, y lograr la operatividad de las normas que hayan resultado válidas tras el proceso discursivo. De no existir esta posibilidad, la profundidad teórica del trabajo de Apel quedaría flotando sin poder adoptar un papel social.

Apel divide su propuesta ética en una parte "A" en que

desarrolla la fundamentación trascendental, y otra "B" en que toma en consideración los problemas de aplicación. La parte A se divide a su vez en dos planos: en un plano se justifica el carácter incondicionado de una norma ética básica que es un presupuesto pragmático del sentido de la argumentación; y en un segundo plano se aborda la justificación de las normas concretas en discursos prácticos (14). En la parte B se conecta la fundamentación con la historia: se trata de la aplicación de las normas racionalmente justificadas a las situaciones concretas. Más que eso, se trata aquí de la justificación de normas en que se consideren no sólo la incondicionalidad exigida por la norma ética básica, sino también las circunstancias dadas que definen la situación de partida y las consecuencias posibles (15).

La relevancia práctica de esta combinación de una ética de normas incondicionadas por un lado, y la ética de la responsabilidad por el otro, depende del éxito que se consiga en el paso del nivel A al B. Si este puente no se tiende de manera exitosa, entonces quedará en entredicho la posibilidad de cumplir la misión práctica que tiene la macroética defendida por Apel.

En relación con la justificación racional, si bien es cierto que ni la religión ni las tradiciones particulares pueden servir de base para justificar normas universalmente válidas, también es cierto que, en la medida en que un individuo crece y es formado dentro de una comunidad con ciertas creencias religiosas y de una tradición cultural específica, él es movido a actuar orientándose según las pautas de conducta que le han sido

transmitidas. Esto lo menciono porque desde ahora quiero señalar que es extremadamente difícil que un conjunto de normas consideradas como válidas según un criterio exclusivamente racional, puedan efectivamente mover a la acción si carecen de un anclaje cultural (16). Esta misión práctica es lo que en última instancia le interesa a un teórico como Apel, pues sería vano el esfuerzo teórico realizado si la macroética que defiende no pudiera concretarse en prácticas sociales concordantes con ellas. (Bajo el título de "prácticas sociales" me refiero tanto a las acciones concretas llevadas a cabo por los individuos, como a los cursos de acción elegidos de manera institucional).

A este respecto me interesa reiterar que la ética de Apel tiene una intención prescriptiva, esto es, que se propone mostrar lo que, de acuerdo con el modo de ser racional, constituye un deber moral. Esto lo menciono porque en el prólogo del libro de Adela Cortina sobre la ética del discurso ella dice que "...el ético ...'no tiene un acceso privilegiado a las verdades prácticas' y no se encuentra por tanto, facultado para reemplazar en su tarea a las tradiciones morales..." (17). Pero a mi modo de ver, en la medida en que una cierta tradición moral se oponga abiertamente a la ética del discurso en lo que toca al procedimiento reconocido de justificación de normas -además del contenido- (18), Apel adopta una posición que es fuertemente prescriptiva en la que pretende justamente tener "un acceso privilegiado a las verdades prácticas", y se coloca por encima de esa tradición moral. Es cierto que tiene sus razones y que además son compartidas por quienes aceptan para sí mismos la justificación discursiva como la más aceptable en última

instancia (grupo en el que me incluyo). Pero es importante reconocer por un lado, que no tiene que ser así para todos (y de hecho no lo es); y por el otro, que asumir por completo la postura de este autor significa pretender prescribir a un nivel universal.

\* \* \*

Dado que, de acuerdo con Apel, la necesidad de una ética universal constituye un supuesto que ya no se cuestiona, es evidente que tenga que ser zanjada la aparente imposibilidad teórica de la misma. Desde este punto de vista, Apel se coloca abiertamente contra quienes pretenden de alguna u otra forma demostrar la imposibilidad de una fundamentación racional. Así que es importante tener presente que él no parte del supuesto de que ya existan ciertas normas que tengan una validez universal reconocida (como las que expresan derechos humanos básicos). Por ello no constituye objeción alguna el afirmar que cada conjunto de prácticas morales es restrictiva a una comunidad cultural, y que, dado que no existe algo así como una "comunidad cultural universal", no puede hablarse de una moral universal o de normas válidas para todo ser humano.

Su punto de partida es justificar la necesidad de tal universalismo, y toda afirmación en favor de cualquier tipo de relativismo moral no alcanza a cuestionar este supuesto básico. Así, por ejemplo, cuando MacIntyre afirma que la cultura occidental actual es emotivista (19), y que por tanto, de hecho no encontramos nunca criterios racionales que sean válidos para todos (en la justificación de normas del deber), ello no puede

negar la necesidad de una macroética sobre la que Apel llama la atención, sino que se coloca del lado de una evidencia fáctica -que por supuesto es contraria a los intereses de la ética del discurso, y que se torna relevante en la cuestión de la posibilidad de la fundamentación-.

A mi juicio, el trabajo realizado por Apel alcanza para dejar bien sentada la necesidad de una "macroética" para toda la humanidad (20), aun en contra de todas las pruebas empíricas en favor del relativismo moral. Su doble punto de partida consiste en afirmar esta necesidad y consecuentemente, argumentar en contra del escéptico moral que niega la posibilidad de la misma (título bajo el cual comprende a todo crítico de su proyecto de fundamentación). Mi tesis es que justamente por tomar el camino de lucha contra el escéptico y cerrarse a toda otra posibilidad diferente de la pureza de una justificación racional (por la exigencia de validez universal), Apel ya no podrá tender un puente que conduzca de las alturas teóricas a la aplicación concreta de las normas. Si bien es cierto que la argumentación contra el escéptico es completamente necesaria, Apel se concentró en el carácter racional de la justificación, de tal modo que, finalmente, éste y la prueba de universalidad resultan ser los únicos criterios legítimos en el discurso práctico. La razón de ello la encontramos en el reiterado argumento de que, dando por aceptada la necesidad de una ética universal, sólo la razón puede sustentar una validez tal, así que es necesario ceñirse a sus criterios. La consecuencia es que se hace caso omiso de que una justificación exclusivamente racional no basta de ninguna manera para mover a los sujetos a la acción (21).

Para ello hace falta un convencimiento que a decir verdad, no es completamente racional -por no mencionar los casos en que la razón no juega ningún papel (22)-, sino que es producto de la formación de los sujetos al interior de tradiciones culturales.

Por otra parte, hay otra razón por la cual se plantea la necesidad del carácter último de la fundamentación. En última instancia, cualquier decisión en favor de una solución comprometida de los problemas aquí referidos tendría que adoptar la forma de un acuerdo intersubjetivo sobre la pertinencia de acciones concretas, la obligatoriedad de las cuales podría adoptar la forma de normas del derecho. Pero justamente Apel ve que en el estadio final del liberalismo tardío, las normas del derecho positivo resultan ser convenciones o acuerdos -públicamente válidos- entre los ciudadanos, cuyas decisiones privadas en favor de los mismos ya no pueden ser fundamentadas. Esto significa que "...tampoco puede ser fundamentada ninguna obligatoriedad de normas legales positivas para los hombres que las acordaron" (23). Esto es muy relevante para la cuestión de la necesidad de justificar la exigencia de una responsabilidad solidaria frente a las consecuencias de las acciones, pues al parecer, al nivel del derecho así entendido, no es posible, en última instancia, justificar la obligatoriedad. Lo máximo que podría alcanzarse es un acuerdo estratégicamente motivado por el interés de frenar los efectos destructivos directos. Pero en este tipo de consensos no puede garantizarse la inclusión de los intereses de todos los afectados, que en los problemas de alcance mundial incluye a toda la humanidad. Es por esta razón que Apel rechaza

dejar la última palabra al "convencionalismo" (establecimiento de convenciones ya no fundamentales):

"Sin embargo, si las decisiones individuales de conciencia llamadas "libres", están aisladas entre sí a priori -tal como sugiere la idea de la moral privada puramente subjetiva- y si, por consiguiente, tales decisiones no obedecen prácticamente ninguna norma de solidaridad, tendrán pocas probabilidades de éxito en el mundo de la praxis social pública, del que hoy en día proceden los macroefectos." (24).

Lo que Apel se pregunta es si es correcto identificar la validez de las normas con su vigencia jurídica, y si el procedimiento de justificación tiene necesariamente que consistir en una negociación de intereses (25). El tiene razón al señalar que ciertamente no puede realizarse la identificación entre vigencia jurídica y validez social, pues en ese caso no podrían ser criticadas las normas de derecho vigentes (26). Pero aun así, la validez quedaría dependiendo de un acuerdo entre voluntades arbitrarias. La pregunta que hay que responder es si existe algún criterio -diferente de la decisión de conciencia- que permita fundamentar la obligatoriedad. Justamente por ello el proyecto de fundamentación de Apel tiene el carácter de "ultimidad" porque se trata de un criterio para el juicio moral irrefutable, respecto del cual no quepa decidirse o no, sino que obliga por sí mismo.

Para resumir, lo que por lo pronto importa es destacar el punto de partida de Apel. Al percibir la necesidad urgente de

fundar una macroética de toda la humanidad (72), lo que a él le interesa es establecer firmemente un criterio racional de discernimiento con alcance universal para el razonamiento práctico. No se trata pues -al menos en la intención- de universalizar una moral particular, sino de encontrar criterios racionales que sean útiles para discriminar en cada caso particular si una norma es o no válida frente a la razón. Sin embargo, tal y como él mismo lo señala, la necesidad de la misma se nos presenta al mismo tiempo que su aparente imposibilidad teórica. En esta situación paradójica (de necesidad e imposibilidad a la vez) encontramos los dos puntos de partida de su teoría (28).

## 2. ARGUMENTACION CONTRA EL ESCEPTICO MORAL.

Es muy importante aclarar que, lo que aquí se entiende bajo el título de "argumento contra el escéptico moral", no es más que la discusión en contra de quienes suponen imposible una fundamentación de la ética, discusión que se desarrolla contestando posibles objeciones que se plantean a varios niveles. A continuación desarrollaré los argumentos presentados por Apel para hacer plausible la fundamentación, sin embargo no abordaré los problemas que esta última plantea directamente, sino que los reservaré para el capítulo II. Por lo pronto debo aclarar que no me restringiré a hacer una exégesis de los argumentos de Apel sobre este tema, sino que los presentaré en un contexto un poco más amplio dentro del cual mencionaré otras

respuestas posibles a las objeciones escépticas.

1) El primer nivel de discusión no es muy digno de ser tomado en cuenta, pues se trata de aquel caso en que el escéptico duda de la existencia de los fenómenos morales. Una respuesta a esta duda ha sido proporcionada por J. Habermas mediante una referencia a la fenomenología de la moral, en la cual, según él, se describen actitudes tales como la indignación y el resentimiento que muestran, por lo menos, la existencia de fenómenos morales (29).

2) El segundo nivel es aquél en que el escéptico objeta la posibilidad de discutir racionalmente los problemas relativos a la validez o pertinencia de normas morales, de tal modo que fuese posible convencer a otros mediante argumentos en favor de la propia posición y de alcanzar un consenso al respecto. Lo que se niega es que las normas puedan pretender una validez intersubjetiva (30).

3) Una tercer objeción da por supuesta la posibilidad de una racionalidad ética, pero aquí se cuestiona la existencia de criterios universalmente válidos que hagan posible universalizar justificadamente las normas que tras una discusión se consideren válidas. Se supone que es eventualmente posible llegar a acuerdos contingentes (localmente circunscritos) sobre la pertinencia o validez de las normas morales en casos particulares, sin que tenga relevancia el hecho de si el acuerdo es motivado por el interés de fundamentar racionalmente la

validez, o por creencias compartidas provenientes de la tradición, o si es acaso el resultado de una negociación de intereses estratégicos. Lo que se niega es la existencia de algún criterio válido para todo razonamiento práctico, de modo tal que fuera reconocido por todos los agentes pertenecientes a tradiciones culturales distintas como el punto de referencia que les permite orientar sus discusiones éticamente relevantes (31).

En lo que sigue me referiré solamente al segundo punto, pues para una explicación del primero remito al trabajo de Habermas ya citado, y una discusión del tercero se encontrará en el capítulo II.

La objeción del escéptico en contra de la posibilidad de discutir racionalmente sobre la validez de las normas morales puede verse desde dos puntos de vista: o bien se basa en el supuesto de que toda norma es aceptada o rechazada dependiendo de la autoridad que tenga sobre nosotros la fuente de que provenga (como en el caso de creencias religiosas); o bien en aquel otro supuesto más general según el cual la razón no puede ser práctica. En el primer caso, el argumento depende de la tesis de que una pretendida racionalidad práctica sólo puede tener sentido dentro de tradiciones culturales en las que históricamente se han cuestionado las justificaciones provenientes de la religión o cualquier recurso a la autoridad (excepción hecha de la "autoridad de la razón"). La pretensión de una prueba racional de la validez de normas morales no tendría siquiera sentido en contextos culturales dentro de los

cuales tal validez está respaldada por la autoridad de la tradición: este es el caso en que la religión tiene un papel muy fuerte en la regulación de las relaciones sociales como proveedora de normas de comportamiento, pudiendo estas últimas tener un pequeño alcance (dentro de comunidades religiosas por ejemplo, o dentro de una formación social que incluye a otras comunidades), o bien un alcance mucho mayor (la totalidad de una formación social, p.ej. una comunidad étnica primitiva). En este contexto se afirma que la razón no juega ningún papel en la aceptación de las normas como válidas, sino que la capacidad de éstas de ser adoptadas como criterios de discernimiento válidos para la acción concreta depende del hecho de que formen parte de una tradición cultural dentro de la cual el agente ha sido formado.

Como puede observarse, la tesis no niega la posibilidad de una justificación racional, sino sólo su relevancia para ciertas formaciones culturales. Sin embargo, quien se ha tomado en serio la tesis de Apel de la necesidad actual de una ética universal, y con ella la de una justificación racional de la misma, tendría que enfrentarse a esta objeción, pero la pasa por alto. El no contempla siquiera una objeción como la que aquí se presenta, sino la otra más radical que niega el carácter práctico de la razón. Por este camino llega a una fundamentación trascendental que considerada abstractamente tendría que ser válida para todo ser racional, esto es, para todo ser humano capaz de comportamiento racional (de argumentar). Pero si la consideramos en concreto, tendría que enfrentar la objeción según la cual es incorrecto suponer que en toda cultura la justificación racional

de las normas es, en última instancia, la que debe tener preeminencia sobre cualquier otra.

En el segundo caso mencionado se afirma que la razón no puede ser práctica, es decir que la aceptación o rechazo de las normas es un acto subjetivo, pre-racional, solipsista, que no puede ser objeto de argumentación alguna. El escéptico puede afirmar que se trata de una decisión individual, de un mero convencimiento arbitrario, o de una toma de postura de la cual ningún individuo puede convencer con argumentos a otro de que se está haciendo lo correcto (32). Aquí ya no se niega la relevancia de la racionalidad práctica, sino su posibilidad en general. Lo que el escéptico está dando por supuesto es que el ámbito de la argumentación racional no incluye pretensiones de validez éticas, sino que se restringe a las cuestiones de hecho, esto es, a descripciones acerca de cómo es el mundo. O en otras palabras, se da por supuesto que solamente las constataciones empíricas y las inferencias lógicas pueden ser válidas intersubjetivamente.

Para contestar a esta objeción se pueden seguir cuatro vías:

a) La primera consiste en poner dentro de su contexto a las normas morales para mostrar a partir de ahí que ellas conllevan un contenido cognitivo discutible con razones; b) en segundo lugar es posible hacerle ver al escéptico que su exclusión de las valoraciones del terreno de la discusión racional puede ser entendida como una exigencia de neutralidad valorativa para todo saber objetivo, la cual no puede ser sostenida en las ciencias

humanas; c) en tercer lugar puede mostrarse que las afirmaciones objetivamente válidas de la ciencia ya suponen la validez y el reconocimiento de una ética mínima dentro de la comunidad de lo científicos; d) o bien por último, se puede argumentar diciendo que se está partiendo de una noción restringida de racionalidad en la que se excluye a la razón práctica.

Son justamente las argumentaciones contenidas en la segunda y tercera vías las que Apel sigue en su empresa de negar la tesis de imposibilidad de una fundamentación última de la ética. Pero antes de referirme a ellas me detendré en la primera.

a) Para defender la tesis según la cual las cuestiones éticamente relevantes pueden ser discutidas con razones, es necesario situarlas dentro del contexto de acciones en que las normas operan como orientadoras de la conducta. De acuerdo con Habermas, lo que confiere a las normas su carácter moral es la pretensión de validez general que las acompaña, y que se considera vigente dentro de un determinado grupo social (33). Por ello es coherente reaccionar con indignación frente a lo que se tome como una injusticia por ejemplo, justamente porque se considera que han sido quebrantadas ciertas expectativas normativas de comportamiento generalizadas. Lo que le confiere a la norma una validez que está por encima de los sujetos particulares (en este sentido es impersonal) es la suposición de que cada individuo es capaz de reconocer tal validez y ello porque dado el caso, es posible mostrarla con razones (34). De lo que aquí se trata es de que si no partimos de un individuo aislado que solipsistamente (35) tiene que decidir si acepta o

no un mandato moral, sino que tomamos como punto de partida un contexto social, únicamente dentro del cual es posible hablar de normas morales que regulan el comportamiento, entonces podremos percibir que la pretensión de validez general de una norma viene implícitamente acompañada por la suposición de que es posible defenderla o criticarla con razones. De otro modo tendríamos que afirmar que gran parte de las relaciones personales normativamente reguladas dentro de grupos sociales o sociedades enteras carecen de un apoyo en razones que permite defenderlas frente a propios o extraños cuando han sido puestas en cuestión -aunque ciertamente, lo que cuente como razón dependerá en cada caso de los recursos que proporcione el trasfondo cultural-.

Considero que es un planteamiento erróneo el partir de un individuo aislado que intenta tomar una decisión, pues no es de una mera decisión de lo que se trata, sino de lo que en general es aceptado como correcto o incorrecto, de si la norma es o no justa, y de si es aceptada de hecho o que puede serlo mediante razones dentro de un contexto social (36).

Según Habermas, el reconocimiento de que gozan las normas por parte de todos los agentes involucrados sólo puede apoyarse en un contenido cognitivo (37). Ello implica que es posible discutir con razones si la norma es o no válida, y que "...deber hacer algo implica tener razones para hacer algo" (38). Sin embargo, la cuestión se traslada a qué es lo que ha de valer como razón, pues ciertamente, en muchos casos tiene que reconocerse que el conjunto de prácticas normativamente reguladas se apoyan en autoridades de uno u otro tipo, y que algo vale como razón justamente por referencia a ellas. Pero si

aceptamos en principio que un argumento racional es aquél que puede ser aceptado como válido o criticado por cualquier agente sin tener que suponer previamente creencias religiosas o el respeto por ciertas autoridades, entonces habría que concluir que hay casos en que el procedimiento de justificación de las normas no consiste en una argumentación racional. Esto remite al punto anterior mencionado como la irrelevancia -en algunos casos- de la fundamentación racional.

Es importante señalar que esta cuestión no es de ninguna manera secundaria, y que expresa una restricción a los argumentos de Habermas aquí presentados. Pues en todo caso, el contenido cognitivo implícito que él detecta en la pretensión de validez de las normas sólo estaría presente en aquéllos casos en que, tras un cuestionamiento del mismo viniera la referencia a buenas razones, y no la referencia a algún tipo de autoridad, caso en el que se encuentra la así llamada cultura occidental tras la ilustración. Por lo demás, estas observaciones son pertinentes por lo menos para considerar las pretensiones universalistas de Apel -pues Habermas sí hace referencia a la justificación proveniente del mundo de la vida (39)-, y para ponerse en guardia frente a toda fundamentación que pase por alto los procedimientos reales mediante los cuales los agentes se convencen de las pretensiones de validez normativas y actúan en consecuencia. Si bien es cierto que las cuestiones referentes a la validez se ubican teóricamente en un nivel distinto de las descripciones empíricas, tampoco se debe hacer una abstracción completa de ellas (40).

En todo caso, hasta aquí sólo se ha aportado un argumento en

favor de que tiene que suponerse la posibilidad de ofrecer razones que justifiquen la validez de las normas dentro de los contextos en que éstas gocen de reconocimiento intersubjetivo. Pero nada se ha dicho respecto a cómo puede funcionar el discurso práctico, esto es, a qué tipo de criterios se utilizan en tal proceso argumentativo. Lo que se afirmó es que tenemos que suponer en las normas un contenido cognitivo discutible con razones, pero nada más. En realidad, Apel no ha desarrollado una teoría del discurso práctico, sino sólo ha esclarecido los presupuestos formales del mismo; a saber, ha mostrado su posibilidad y un criterio normativo del mismo (la norma ética básica) (41), a partir del cual deriva otros. Pero con lo dicho hasta aquí todavía no puede afirmarse en qué sentido la razón puede ser práctica.

b) La segunda vía anteriormente mencionada para objetar la tesis de la imposibilidad de que las cuestiones éticamente relevantes sean tema de una discusión racional, está centrada en el rechazo de la tesis de la neutralidad valorativa en las ciencias humanas (42). A partir de este punto haré una exposición del primer paso que da Apel para rebatir la tesis de la imposibilidad de una fundamentación última de la ética. Esta empresa la ha emprendido principalmente en dos textos, uno publicado por primera vez en 1972 titulado "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" (43), y el otro en 1980 titulado "Necesidad, dificultad, y posibilidad de una fundamentación última filosófica de la ética en la época de la ciencia" (44) a los cuales ya se hizo referencia en este

trabajo.

En ambos textos se hace una exposición de la situación paradójica de la necesidad e imposibilidad teórica de una macroética en la época actual (45). En los dos se dan razones para mostrar en primer lugar la urgente necesidad, y luego se argumenta en contra de la pretendida imposibilidad. De un texto a otro se notan cambios significativos en la estrategia argumentativa seguida por Apel. En el primero de ellos, el problema se plantea como la necesidad de criticar ciertos "presupuestos fundamentales de la filosofía analítica que casi parecen imposibilitar una fundamentación de la ética normativa" (p.359); en el segundo, se trata más específicamente de tres "presupuestos cuasi-axiomáticos" de la "meta-ética (lingüístico-analítica)" (46) que particularmente dentro del terreno de la ética, no permiten argumentar en favor de una fundamentación de la misma.

En 1972 enunció como sigue los tres presupuestos de la filosofía analítica:

1. La distinción de Hume entre ser y deber ser y la imposibilidad de derivar normas a partir de hechos (p.359;378).
2. Dado que la ciencia sobre versa sobre hechos, se sigue la imposibilidad de fundamentar científicamente una ética normativa (Ibidem).
3. Dado que la ciencia sólo proporciona saber objetivo (= validez intersubjetiva), es imposible una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa (Ibidem).

Todavía en este trabajo Apel entendía la fundamentación de la ética como ciencia, esto es, reclamando para ella validez objetiva a la manera de la ciencia. La situación cambia en 1980 cuando ya no reclama para la misma un status "científico". Pero en 1972 emprendió dos estrategias argumentativas en contra de los tres presupuestos mencionados (procediendo selectivamente) con el fin de "fundamentar racionalmente la ética normativa" (p.359;378). La primera de ellas consiste en mostrar la irrelevancia epistemológica de la distinción de Hume mediante el cuestionamiento de la neutralidad valorativa de toda ciencia. Esto lo realiza en dos pasos: primero pone en cuestión la neutralidad valorativa de las ciencias humanas en general, y después la de la ética analítica. La segunda estrategia consiste en mostrar que la ciencia objetiva, aunque sea entendida como axiológicamente neutral tiene que presuponer la validez intersubjetiva de una ética mínima dentro de la comunidad de los científicos.

En el texto de 1980 Apel refina su posición y ya no intenta atacar la distinción humeana entre ser y deber ser (que a decir verdad tampoco había sido rechazada en la postura anterior, sino que más bien había sido entendida en el sentido de la separación lógica de ambas esferas, traduciéndola al supuesto de la neutralidad valorativa de toda ciencia, el cual si fué rechazado). Igualmente, los presupuesto de la meta-ética analítica (aunque ya no de la filosofía analítica en general) siguen siendo tres:

1. La distinción de Hume (p.125).
2. La limitación del campo de lo intersubjetivamente válido

a las constataciones empíricas y a las inferencias lógicas (p.125).

3. Identificación de la fundamentación filosófica de la validez con la deducción lógica de proposiciones (p.125).

A diferencia del primer texto, el autor ya no incursiona aquí en el terreno de la neutralidad valorativa de las ciencias, sino que cambia su estrategia argumentativa y agrega un punto (el tercero) que conduce a la fundamentación última. Ahora identifica dos tesis de imposibilidad (que le parecen paradigmáticas de la filosofía analítica) (p.126) en la vinculación selectiva de los tres presupuestos: 1) De la conjunción de las dos primeras premisas se sigue la imposibilidad de la fundamentación última de la ética:

"Pues es claro que no es posible una fundamentación última de las normas éticas si, por un parte, sólo pueden ser intersubjetivamente válidas las constataciones empíricas neutras al valor y las eventuales inferencias lógicas a partir de ellas y, por otra, es imposible la derivación lógica de normas a partir de constataciones empíricas."  
(p.126)

2) De acuerdo con la tercer premisa es imposible todo tipo de fundamentación última (p.126) (Este punto será desarrollado en el capítulo II).

Retomando nuestro hilo conductor, habíamos dicho que la segunda vía para defender la inclusión de las cuestiones éticamente relevantes dentro de lo discutible con razones era cuestionar el supuesto de la neutralidad valorativa. Pero ello mismo supone ya la identificación de la ciencia con el saber

intersubjetivamente válido, y la restricción de éste al campo de las cuestiones de hecho, dejando fuera todo lo referente a las valoraciones (lo cual es una conjunción de la segunda y tercera premisas del texto de 1972). Es decir que Apel no puede argumentar en contra de la primer premisa sin suponer las otras dos. El argumento de Apel tiene como fin mostrar la irrelevancia epistemológica de la distinción de Hume, pues según él, dentro del conocimiento científico no cabe separar tajantemente las cuestiones de hecho de aquellas otras de valor. Dando por supuesto que las ciencias de la naturaleza pueden "constituir su objeto fenoménico sin una cierta valoración moral" (p.360;379), desde una perspectiva fenomenológica, no puede afirmarse lo mismo de las ciencias humanas, porque aun en las ciencias descriptivas de la conducta "...se presupone una valoración heurística de la comprensión valorativa de la conducta que se conforma a normas o se desvía de ellas" (p.361;380). De acuerdo con Apel, resulta ilegítimo trasponer un supuesto de neutralidad axiológica propio de las ciencias de la naturaleza a las ciencias humanas. Aquéllas no proceden comprensivamente ni valorativamente en la captación del fenómeno porque pueden renunciar en principio a la comprensión comunicativa (47). En ellas predomina un interés por la manipulación de los procesos para su aprovechamiento como medios al servicio de fines humanos (p.360;379). Pero en las ciencias humanas, cuando se pretende prescindir de la comprensión comunicativa con el fin de manipular también experimentalmente los "objetos" humanos, ello constituye, a decir de Apel, una "mera simulación", porque resulta imposible constituir el fenómeno social sin suponer la

relación intersubjetiva de comunicación ya siempre presente (48). Ello es válido para todas las ciencias humanas, —incluso para las que pretenden describir la conducta en términos causales—, y claramente lo es para las ciencias que proceden mediante una reconstrucción comprensiva de las acciones en las que "...es ya imposible eliminar con sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto." (49)

Si bien es cierto que los argumentos de Apel aquí resumidos tienen el tono de una vieja discusión en la que todavía era paradigmático el libro Conocimiento e interés de Habermas (50), decidí hacer una breve referencia por razones de completud de la estructura del argumento. Con el tiempo esta postura con respecto a la neutralidad valorativa ha sido ya más refinada y ha perdido necesidad el seguirla reiterando, pues es prácticamente imposible sostener la vieja exigencia de unidad metodológica de las ciencias. En este texto de 1972 Apel todavía argumenta en contra de la "tesis de la neutralidad" —como él la llama en la p.363;382— presente en la meta-ética analítica (51), pues su interés se dirige justamente a fundamentar una ética normativa y no meramente descriptiva (la cual por lo demás resulta ser una empresa imposible):

"Considero, por tanto, que la dificultad metodológica de la metaética 'analítico-lingüística', debida a la tesis de la neutralidad, está condicionada en último término —...— por lo siguiente: no estamos tratando con una teoría, cuyo objeto esté ya constituido como fenómeno en la relación no valorada sujeto- objeto; más bien tratamos con una metateoría que tiene el carácter reflexivo de la

reconstrucción hermenéutica; por tanto, la 'constitución' primaria 'de su objeto' debe estar codeterminada por un compromiso que puede realizarse comunicativamente y que no sólo es metodológicamente normativo, sino también moralmente normativo." (52)

Finalmente, Apel cumple con su cometido de mostrar la irrelevancia epistemológica de la distinción de Hume en cuanto ésta es entendida como la separación tajante entre "hechos puros" y "puras normas" (p.366;384) en la formulación del postulado de la neutralidad valorativa. Pero no puede decirse que la rechaza en cuanto tal, pues prueba de ello es que en el texto de 1980 no la toca.

En relación con lo anterior es posible distinguir tres niveles en los que se sitúa la neutralidad valorativa: 1) En la constitución del objeto; 2) en el distanciamiento de la situación para que, aún suponiendo una pre-comprensión valorativa sea posible describir el comportamiento ético de las personas, pero sin prescribir; y 3) en la fundamentación de la ética normativa mediante la formulación de un criterio racional que permita discernir en todos los casos relevantes cuando una norma es válida. En la argumentación precedente se rechazó el primer nivel; tal y como Apel menciona, la meta-ética se sitúa en el segundo nivel, pero él la entiende más bien como un "distanciamiento teórico" (p.373;392) de la situación que permite poner entre paréntesis la validez de las exigencias de deber de las proposiciones prácticas; pero con ello se pasa ya al terreno de la ética normativa en el cual se sitúa el trabajo de Apel (53).

Con lo avanzado hasta este punto sólo se ha mostrado que por lo menos en las ciencias humanas tiene que suponerse una comprensión valorativa de las situaciones proporcionada por la comunicación en el lenguaje ordinario. Pero nada se ha dicho en favor de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre la valoración ética de las situaciones mediante el razonamiento práctico. Esto es, no se ha aportado ninguna prueba en favor del carácter práctico de la razón, de la posibilidad de discutir racionalmente la validez o invalidez de las normas de la ética. El siguiente paso que da Apel, si bien no alcanza tampoco a satisfacer este objetivo, por lo menos muestra que toda validez objetiva tiene que presuponer la validez intersubjetiva de normas éticas.

c) El tercer argumento mencionado que responde a la objeción según la cual es imposible discutir racionalmente las cuestiones éticamente relevantes corresponde a la segunda estrategia argumentativa de Apel (en el texto de 1972) que consiste en poner en cuestión la tesis científicista "...según la cual toda validez intersubjetiva de argumentos es reducible a la validez objetiva de los enunciados no-valorativos" (p.372;391) mostrando que aun la objetividad de la ciencia presupone la validez intersubjetiva de normas morales (una ética mínima). Aquí ocupa el lugar de la tercera vía que es posible seguir para mostrarle al escéptico el carácter práctico de la razón.

En el texto de 1980 plantea este mismo punto de una manera algo diferente. Como ya se mencionó anteriormente, en él la argumentación de Apel está orientada a cuestionar selectivamente

las premisas de la meta-ética analítica para rechazar las dos tesis de imposibilidad que se siguen de ellos. La primera tesis se refiere a la imposibilidad de una fundamentación última de la ética la cual se sigue de la conjunción de las dos primeras premisas: la distinción de Hume y la identificación de la validez intersubjetiva con las constataciones empíricas valorativamente neutras y las inferencias lógicas. Ya se mencionó más arriba que Apel rechaza aquí argumentar en contra de la distinción de Hume, así que inicia su discusión en contra de la segunda premisa mostrando que la validez intersubjetiva de la ciencia presupone ya una ética mínima dentro de la comunidad de los científicos. El argumento es muy similar en los dos textos y se basa en la idea de Peirce según la cual la validez objetiva se basa en el acuerdo intersubjetivo sobre la validez alcanzado por la comunidad de científicos (55). Aquí cabe hacer notar que Apel da por supuesto -con Peirce- el entendimiento de la razón como dialógica y ya no como monológica, así que la refutación del solipsismo metódico pasa a ocupar un lugar central (56).

Apel asume el paso que va de Kant a Peirce en la transformación semiótica de planteamiento trascendental, pues no piensa que los supuestos epistemológicos del conocimiento consistan exclusivamente en las atribuciones a priori del conjunto de facultades de una conciencia trascendental, sino también en lo que necesariamente tiene que suponerse en la comunidad de argumentación en relación con la cual algo puede valer o no como conocimiento (57). El hecho de que las conclusiones sean alcanzadas por un sujeto aislado no constituye

objeción alguna, pues él forma parte de una tradición de conocimiento mediada comunicativamente en la cual se ha formado y a la cual presenta sus resultados. A esto alude el predicado trascendental, a saber, a que no se trata solamente de la pertenencia a una comunidad empírica (de la cual se puede salir en un momento dado), sino de que necesariamente tiene que presuponerse tal comunidad en cuanto depositaria de un acuerdo metodológico sobre el sentido de las investigaciones; esto es, sobre el sentido de la validez y lo que ha de entenderse por justificación o refutación (58). Sólo en relación con esta comunidad de argumentantes pueden los enunciados ser justificados como válidos.

Pues bien, al interior de esta comunidad de científicos tiene que suponerse una ética mínima para garantizar el progreso del conocimiento (59). Así, queda prohibida la mentira, la exclusión de algunos miembros en cuanto argumentantes (debida a motivos extraños a la incompetencia argumentativa, tal como el desconocimiento del tema), el rechazo de la crítica, o la negación a justificar las propias afirmaciones. Positivamente, para que la comunidad pueda trabajar adecuadamente, se hace necesario el reconocimiento de todos los participantes en cuanto argumentantes con los mismos derechos. A partir de aquí formula Apel la exigencia de "...reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica..." ("El apriori..." p.380-1;400). Se habla aquí de una exigencia ética de reconocimiento porque no se trata solamente de un intercambio de informaciones sobre estados de cosas entendido proposicionalmente, sino de una serie de acciones comunicativas

en las que los sujetos se relacionan entre sí (p.381). Estas acciones llevan implícitas exigencias éticas de comportamiento. De acuerdo con Apel, en este nivel del diálogo,

"...no podemos comprender argumentos prescindiendo de la dimensión pragmática, como hace el cálculo lógico moderno (sintáctico-semántico): siempre tenemos que entenderlos, a la vez, como pretensiones de sentido y validez, que sólo pueden explicitarse y decidirse en el diálogo interpersonal." (p.381;401)

El solipsismo metódico se ve entonces superado en cuanto se admiten los presupuestos comunicativos del pensamiento válido. Así mismo, está justificado hablar de una ética mínima dentro de la comunidad de los científicos en cuanto presupuesto de la validez intersubjetiva de los argumentos (60). Pero las normas a que aquí se hace referencia resultan ser imperativos hipotéticos, pues su cumplimiento no es incondicionado, sino que depende de que se esté comprometido con el progreso de la ciencia. Al parecer, y a decir de Apel, la ética así entendida queda finalmente dependiente de una decisión pre-racional en favor de la ciencia (de que cada científico se decida por colaborar: que renuncie a ocultar los propios descubrimientos, que acepte la crítica bien fundada, etc.), con lo cual el decisionismo existencialista se coloca nuevamente adelante. Pero entonces el problema de la fundamentación última de la ética se traslada a la pregunta por las razones en virtud de las cuales debemos querer la ciencia ("Necesidad..." p.137). Apel responde a esta pregunta en términos de una "fundamentación racional del comprometimiento ético por la ciencia" como "exigencia de la

razón práctica en el sentido de una ética de la responsabilidad" (p.137). Pero ahora la pregunta se traslada a las razones de porqué se debe ser racional y responsable. Finalmente, la cuestión queda abierta como la necesidad de un autocercioramiento de la razón misma en cuanto exigencia de un deber ser racional, y entonces se trata de una fundamentación última de la razón. Así las cosas, la solución del problema depende del cuestionamiento de la tercera premisa mencionada en el texto de 1980, al cual me referiré en el Capítulo II.

En suma, podemos decir que el supuesto que está detrás del escepticismo al que aquí me he referido es el del solipsismo metódico (61), pues las tres vías de crítica ya exploradas constituyen, en última instancia, una crítica al decisionismo en ética (a la idea de que la aceptación o rechazo de la validez de las normas morales depende de una decisión arbitraria individual). Ello es muy claro en el primer caso en que se critica la abstracción en que se coloca la aceptación de la validez y el seguimiento de las normas, pues ahí se pide que éstas sean contextualizadas con el fin de mostrar que expresan expectativas generalizadas de comportamiento. En la segunda vía lo que en el fondo se hace es rechazar el supuesto de la unidad metodológica de la ciencia, y mostrar que el modelo del observador solitario no involucrado que describe el mundo no es de ninguna manera apropiado para las ciencias humanas. Allí se vió que todo científico social tiene que suponer su pertenencia a una comunidad de comunicación dentro de la cual se ha llegado a un acuerdo (siempre renovado) sobre el sentido del mundo social y de las investigaciones sobre él. El último argumento de

Apel, mediante el que muestra que la validez objetiva del conocimiento científico tiene que suponer una ética mínima dentro de la comunidad de los científicos, recurre al mismo supuesto de una comunidad de comunicación como necesaria para toda validez objetivo-intersubjetiva. Este último caso nuevamente constituye una crítica al solipsismo metódico. Pero todavía restan los dos pasos decisivos y últimos de la argumentación. El primero está encaminado a mostrar la posibilidad de la razón práctica mediante una teoría de la racionalidad "ampliada" (para esto recurriré a algunos trabajos de Habermas) (inciso d); y el segundo se refiere a la fundamentación última de la ética -de un criterio normativo y racional pretendidamente válido para todo discurso práctico-, y al autoaseguramiento de la razón -donde ella da cuenta de sí misma- (Capítulo II).

d) Hemos dicho que es posible seguir cuatro vías alternativas para mostrarle al escéptico la posibilidad de justificar racionalmente las normas de la ética. La cuarta de ellas consiste en hacerle ver que parte del supuesto de una racionalidad restringida. En efecto, tanto la tesis de que la elección de una norma como guía de la acción depende en última instancia de una decisión arbitraria de conciencia, como la equiparación (que es en realidad su contraparte) de la validez intersubjetiva con la objetividad de enunciados descriptivos (sobre hechos en el mundo o inferencias lógicas) dan por supuesta una comprensión estrecha de la racionalidad.

Podemos entender lo racional como aquéllo en favor de lo cual es posible aportar razones que lo justifiquen (62) -ya se trate de ciertas acciones de las personas o de sus emisiones lingüísticas. En la medida en que sólo valen como razones aquéllas sobre las cuales es posible llegar a un acuerdo sobre su pertinencia (o se da por supuesto), resulta que una acción o una afirmación cuentan como racionales si su justificación puede alcanzar una validez intersubjetiva. Dicho de otra manera: una acción, una emisión lingüística o una persona se consideran racionales si el agente que actúa o habla puede presentar razones en favor de su comportamiento o emisión. Pero algo cuenta como razón si vale como tal para las personas a las que es presentada, y si ellas pueden a su vez enjuiciarla objetivamente, esto es, criticarla (63). Así pues, tiene que ser posible llegar a un acuerdo intersubjetivo sobre la pertinencia de las razones que el agente alega. El problema justamente está en que de acuerdo con los presupuestos de la filosofía analítica expuestos por Apel, sólo las afirmaciones descriptivas de hechos en el mundo y las inferencias lógicas pueden alcanzar una validez objetivo-intersubjetiva. Es decir que solamente ellas pueden ser enjuiciadas objetivamente. Si la racionalidad se restringe entonces a la posibilidad de enjuiciamiento objetivo de que pueden ser objeto este tipo de afirmaciones, resulta que caen fuera de su ámbito todas las emisiones cuyo contenido son juicios de valor sobre lo que se considere correcto hacer en una situación dada, sobre la belleza de una obra de arte o sobre las emociones privadas de los individuos. Los tres casos mencionados quedan reducidos a ejemplos de un mismo tipo de juicios:

aquellos que son de carácter privado y cuya validez no puede ser racionalmente argumentada (64). Esta concepción estrecha de la racionalidad es la que subyace a la tesis del decisionismo ético y a su contraparte, la tesis científicista que identifica la validez intersubjetiva con la objetividad de afirmaciones no valorativas. Con el objetivo de hacer plausible la posibilidad de justificar racionalmente por lo menos los juicios morales es importante presentar una teoría de la racionalidad ampliada en la que hay que investigar si el ámbito de las acciones y emisiones lingüísticas susceptibles de enjuiciamiento crítico es más amplio.

En su larga "Introducción" a la Teoría de la acción comunicativa (TAC-I), Habermas se ocupa del concepto de racionalidad. En una determinación provisional del concepto, indica que existe una relación estrecha entre racionalidad y saber (p.24). Este saber se expresa explícitamente en las manifestaciones lingüísticas, e implícitamente en las acciones teleológicas (orientadas al logro de un fin propuesto). Racionales pueden serlo las personas que disponen de este saber, así como sus manifestaciones simbólicas y sus acciones (p.24). Obviamente, la racionalidad de las personas se mide por el carácter racional de sus emisiones y acciones, y el de estas últimas a su vez, por la posibilidad de justificarlas con razones: en un caso en favor de la validez del saber lingüísticamente expresado, y en el otro, en favor de la posibilidad de éxito de la acción garantizado por la validez del saber implícito que supone, así como de la pertinencia y correcta aplicación de la regla de acción. La amplitud o

estrechez del concepto de racionalidad queda así dependiente de los tipos de saber que existan y cuáles de ellos sean fundamentables con razones susceptibles de crítica, así como de los tipos de acciones que puedan ser igualmente justificables. Un error manifiesto consistiría en identificar lo racional con un tipo particular de saber y/o de acción, y a partir de ahí discriminar todos los demás. Tanto Habermas como Apel se pronuncian explícitamente contra esta forma de proceder (65) que tiene como consecuencia la restricción del concepto que aquí me ocupa.

En su determinación provisional del concepto de racionalidad, Habermas mismo parte de un tipo de saber: el descriptivo sobre el mundo objetivo, así como de un tipo particular de acciones: las teleológicas. Pero él mismo señala que con ese punto de partida se llega a una versión cognitivo-instrumental del mismo (p.27). El carácter parcial de este enfoque puede apreciarse en que si el concepto de racionalidad ha de desarrollarse a partir del concepto de acción teleológica, resulta que las notas propias de lo que ha de entenderse por racional -en sentido normativo- serán las mismas que los criterios conforme a los cuales se enjuicia el carácter racional de este tipo de acciones. El criterio central aquí es el de éxito en el logro de un objetivo propuesto, y con él, el de la adecuada elección de los medios para la obtención del mismo y su manipulación apropiada, así como la validez del saber descriptivo que se tiene sobre la situación de partida.

Con el interés de introducir un concepto de mayor alcance que incluya distintos tipos de racionalidad, Habermas parte de

la diferenciación de tipos de acción social en los cuales es posible identificar qué es una conducta racional, y qué criterios se utilizan para enjuiciarla como tal. El caracteriza esta distinción según la manera en que en ellas es empleado el saber proposicional, lo cual le conduce a la definición de dos tipos de racionalidad.

En general, las acciones pueden dividirse en dos tipos elementales: las no-lingüísticas y las lingüísticas. A las primeras las llama teleológicas y las segundas son las orientadas al entendimiento (66). Las acciones teleológicas son aquellas en que el agente se sirve de su conocimiento sobre cómo es el mundo (en lo cual puede acertar o estar equivocado) para intervenir en él y producir ciertos estados de cosas deseados. Mediante actos de habla, en cambio, los agentes se comunican entre sí para entenderse sobre alguna pretensión de validez emitida. Pero el tipo de meta que se persigue, así como los medios que se movilizan para su consecución, son cualitativamente distintos en los dos tipos de acción (67).

Ambos tipos de acciones dan por supuesta alguna clase de saber, así como distintas formas de utilización del mismo. De acuerdo con Habermas, los criterios para evaluar la racionalidad de la acción dependen de la manera en que se emplee el saber implícito, a saber, de manera no-comunicativa, o comunicativa: "...el tipo de utilización específica de ese saber decide sobre el sentido de la racionalidad por la que se mide el buen o mal suceso de la acción" (68). En las acciones teleológicas el agente supone un cierto saber sobre el mundo el cual es empleado de manera no-comunicativa; el modelo aquí es el de un sujeto

solitario que tiene fines y deseos privados que desea cumplir, y que para ello se sirve del conocimiento que tiene sobre el mundo y de las reglas de acción pertinentes con la intención de producir los estados de cosas deseados. En las acciones orientadas al entendimiento, los sujetos suponen algún tipo de saber (que puede ser sobre el mundo objetivo, el mundo social que comparten, o sobre las experiencias subjetivas) que es empleado de manera comunicativa; el modelo aquí es el de varios sujetos que se sirven del lenguaje como medio para llegar a un acuerdo sobre pretensiones de validez y coordinar sus planes de acción.

Una acción teleológica es enjuiciada como más o menos racional dependiendo del éxito que se obtenga. Aquí el enjuiciamiento tiene por objeto la validez del conocimiento del mundo que se presume, la pertinencia de la regla de acción y su correcta aplicación. Así se llega a un concepto de racionalidad con arreglo a fines, la cual "...remite a las condiciones que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo de estados de cosas existentes..." (69). Por otro lado, una acción orientada al entendimiento es racionalmente enjuiciada según las condiciones de aceptabilidad de pretensiones de validez, lo cual incluye una adecuada referencia al mundo, la corrección de la emisión dentro de un contexto normativo, y la veracidad del hablante. Este empleo comunicativo del saber en actos de habla conduce al concepto de racionalidad inherente al entenderse, la cual "...se mide por el plexo que forman las condiciones de validez de los actos de habla, las pretensiones de validez que se entablan con los actos de habla y

las razones con que pueden desempeñarse discursivamente tales pretensiones" (70).

Estos dos tipos de racionalidad son básicamente diferentes y ninguna puede ser reducida a la otra. En ambos casos las condiciones de satisfacción de la conducta racional (sea o no lingüística) están ligadas con la idea de enjuiciamiento por parte de otros sujetos, el cual consiste en una evaluación de las razones que justifican la acción. Por eso, a mi juicio, ni siquiera la racionalidad con arreglo a fines puede ser entendida según el modelo de un actor completamente solo que no tiene que justificarse ante nadie ya que a él no puede plantearsele siquiera la posibilidad de un enjuiciamiento racional de sus acciones (a menos que se trate de alguien temporalmente separado de una sociedad al interior de la cual aprendió a hacer este tipo de argumentaciones que ahora podría llevar a cabo como un diálogo internalizado). Lo que me importa destacar es que no puede plantearse con sentido la cuestión de la racionalidad si no es presuponiendo una interacción de sujetos que juzgan y evalúan razones sirviéndose del lenguaje que les permite entenderse entre sí. Así llegamos a la necesaria conexión entre racionalidad e interacción comunicativa, lo cual no significa que las acciones no-lingüísticas (teleológicas) no puedan ser enjuiciadas como más o menos racionales, sino que el hacer esto supone necesariamente una conexión con la interacción comunicativa (ya sea explícita o presupuesta en un diálogo consigo mismo).

En la determinación del concepto de racionalidad, Habermas nos previene que si partimos de la utilización no-comunicativa

del saber proposicional en acciones teleológicas tomaremos una predecisión en favor del concepto de racionalidad cognitivo-instrumental o con arreglo a fines. En cambio, si consideramos la utilización comunicativa del saber proposicional en actos de habla, accederemos a un concepto de racionalidad comunicativa. Este ya no tiene la connotación de "...una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a un entorno contingente.." (71) propia de la racionalidad con arreglo a fines, sino otras connotaciones "...que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa..." (72).

Para introducir adecuadamente este concepto, Habermas analiza las interacciones lingüísticamente mediadas (acciones comunicativas) según el mecanismo del que los agentes se sirven para coordinar la acción: puede ser que el lenguaje se utilice como un mero medio de transmisión de informaciones, o bien como un medio de integración social lograda por la vía del entendimiento. En el primer caso se trata de una acción estratégica y en el segundo de una comunicativa (73). En realidad, las primeras son acciones teleológicas lingüísticamente mediadas, es decir, en las que no es posible prescindir de la dimensión interactiva posibilitada por el lenguaje para culminar exitosamente el fin propuesto. El agente tiene que entenderse con otros sobre la correcta definición de la situación, aunque no con el interés primario de llegar a un acuerdo con ellos, sino para obtener informaciones que le son

necesarias para producir los estados de cosas deseados. En cambio, en las acciones comunicativas, el interés primario es justamente la obtención de un acuerdo (aunque posteriormente éste pueda ser usado de manera estratégica para la ejecución de planes privados de acción). Lo que caracteriza a este tipo de acciones es que los participantes en la interacción se enfrascan en un proceso argumentativo cuya meta es el logro de un acuerdo racional, en el cual renuncian (por lo menos momentáneamente) a una posible manipulación estratégica de la situación (mediante una imposición de puntos de vista que resultan ventajosos para intereses privados), la cual conduciría o bien a un consenso fáctico no fundado racionalmente, o a la suspensión del proceso argumentativo (74). De acuerdo con Habermas,

"La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica en el respecto de que el buen suceso en la coordinación de la acción no se basa en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planes de acción individuales, sino en la fuerza racionalmente motivadora que tienen las operaciones de entendimiento, en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado." (75)

Lo que en el contexto de este trabajo importa ante todo es la distinción entre las condiciones de racionalidad propias de cada tipo de acción. Una acción teleológica puede ser calificada como racional si el saber sobre la situación que se da por supuesto puede ser tenido por verdadero, y si se usan adecuadamente los medios necesarios para lograr el fin deseado.

La racionalidad del conocimiento que se presume (que puede ser verdadero o falso) y de las acciones (que pueden ser más o menos eficaces), se mide por las razones que es posible aportar para fundamentar tanto la verdad como las reglas de acción. "Estas consideraciones -escribe Habermas- tienen por objeto reducir la racionalidad de una emisión o manifestaciones a su susceptibilidad de crítica o de fundamentación" (76).

Las afirmaciones y las acciones pueden ser evaluadas como racionales o irracionales si son susceptibles de un enjuiciamiento objetivo, esto es, si las razones que las justifican pueden valer como tales para cualquier destinatario -y para el actor-, y si es eventualmente posible argumentar en favor de porqué se piensa que una u otra razón no tienen el papel de tales en el contexto relevante. Habermas advierte que si reducimos la posibilidad de enjuiciamiento objetivo a las afirmaciones sobre el mundo objetivo y a las acciones teleológicas, entonces sólo serán evaluables como más o menos racionales el saber descriptivo y la acción medio-fin. Es de este modo como se llega al concepto de racionalidad cognitivo-instrumental. Su propuesta en cambio, es desarrollar el concepto de acción comunicativa para acceder a un ámbito de diferentes maneras de enjuiciamiento.

Para estimar un comportamiento como más o menos racional (sea teleológico u orientado al entendimiento) es necesario conocer las condiciones que los agentes tienen que cumplir para comportarse racionalmente: condiciones "...que el agente tiene que cumplir para poder proponerse fines y realizarlos...", y condiciones necesarias para poder entenderse (77). El conjunto

de estas condiciones constituyen una concepción normativa de la racionalidad, esto es, de lo que significa ser racional en determinados contextos (78). En relación con ésta es posible en cada caso someter a las acciones a un juicio crítico.

Para orientarse en este terreno es fructífero prestar atención a la manera en que este enjuiciamiento se lleva a cabo a propósito del saber proposicional implícito en las acciones teleológicas y en las estratégicas. La verdad o falsedad de este conocimiento de la situación es posible bajo el supuesto de un mundo objetivo con el cual contrastar las pretensiones de validez. Lo que hay que investigar es si existen conceptos análogos de mundo que sirvan para el desempeño de pretensiones de validez diferentes de la verdad proposicional. Siguiendo una perspectiva fenomenológica, Habermas hace referencia al saber de fondo intersubjetivamente compartido en el que pueden identificarse las condiciones necesarias para lograr un acuerdo de manera comunicativa. Se trata aquí de condiciones siempre implícitas (y que en casos de cuestionamiento profundo pueden ser tematizadas) entre las que se encuentra lo que los participantes en la interacción entienden en común por mundo objetivo, por pretensiones de validez, por razones relevantes, por manifestaciones con sentido inteligibles en su contexto y susceptibles de crítica, etc. (79). Todas estas condiciones permiten que en cada caso sea posible llegar a un acuerdo sobre la validez de las afirmaciones (en relación con el mundo) y de la pertinencia de las razones. Pero de acuerdo con este saber de fondo, no sólo las afirmaciones que describen estados de cosas en el mundo objetivo son susceptibles de ser aceptadas o

criticadas con base en buenas razones. Habermas se refiere entonces a una posible ampliación del espectro de pretensiones de validez defendibles con razones, y en la medida en que ellas engarzan con distintos tipos de acción, se aproxima a un concepto de racionalidad que incluye como susceptibles de enjuiciamiento crítico distintos tipos de emisiones así como varias formas de acción social. En este sentido indica que en los contextos de comunicación llamamos racional no sólo a quien "...hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico...", sino también a quien "...sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento...", así como a quien se "expresa verazmente" sobre sus propios sentimientos, deseos y preferencias valorativas y que además es capaz de convencer a otro sobre la autenticidad de sus vivencias comportándose de manera consistente (80).

Es claro que para los fines del presente trabajo cobra mayor relevancia la posibilidad de enjuiciar racionalmente las acciones reguladas por normas, así como los enunciados en que ellas se expresan. De acuerdo con el saber de fondo compartido, estas pretensiones de validez diferenciadas y vinculadas a cada acto de habla, tienen sentido en sus contextos, y pueden ser defendidas y criticadas con base en buenas razones. En esta base de validez del habla constituida por los presupuestos siempre presentes de la comunicación, funda Habermas un concepto normativo de racionalidad, que por tanto, no es una construcción artificial, sino que más bien surge de una elucidación de lo que

siempre presuponemos al entendernos con sentido en cada contexto. De este modo, el concepto de racionalidad ampliada tienen un anclaje en lo que él llama "las estructuras del mundo de la vida" (81). Esto por una parte le suministra una base firme, pero por la otra, plantea un problema para la pretensión de universalidad de su concepto de racionalidad. Si éste es el resultado de una tematización de los presupuestos implícitos de la comunicación y del entendimiento intersubjetivo compartidos en el mundo de la vida, entonces su esfera de validez tiene que circunscribirse al contexto vital del que surge. Es claro que esto puede plantear serios obstáculos para la macroética que Apel defiende, ya que su universalidad se apoya justamente en un concepto de racionalidad con una esfera de validez universal (82). La salida que le queda a Apel es servirse de un concepto como el de Habermas pero asegurado como un a priori de la razón, lo cual como veremos en el capítulo II, le acarreará otro tipo de problemas. Sin embargo, Habermas también pretende para su concepto un alcance universal, pero esta pretensión tampoco está exenta de problemas, tal como veremos en el capítulo II.

Es muy importante señalar que el concepto de racionalidad que aquí exploramos es normativo, es decir, que se refiere a lo que se espera de una persona o de una acción si es que han de ser calificadas de racionales en los contextos relevantes. Al hablar de una "racionalidad comunicativa" anclada en los presupuestos de la comunicación, no se alude a una descripción de cómo las personas se comportan de hecho al interactuar lingüísticamente, sino de la manera que cabe esperar que lo hagan si es que han de hacerlo racionalmente. Los tipos de

manifestaciones susceptibles de enjuiciamiento racional así como los tipos de acciones con que cada una engarza son distinguibles tomando como hilo conductor el entendimiento lingüístico.

Encarnados en las manifestaciones simbólicas hay básicamente tres tipos de saber, en cada uno de los cuales es característica una determinada pretensión de validez susceptible de crítica (83): a) un saber sobre el mundo objetivo expresado en oraciones enunciativas que pueden ser verdaderas o falsas; b) un saber sobre las expectativas legítimas de comportamiento que es expresado en emisiones con pretensión de rectitud normativa; c) un saber sobre los propios sentimientos, valoraciones y estados de ánimo que es expresable en emisiones con pretensión de veracidad o autenticidad. A todos ellos les subyace un entendimiento compartido sobre las condiciones de inteligibilidad de las expresiones lingüísticas (estar gramaticalmente bien estructuradas) que es tematizado en los casos en que se critica la emisión de un hablante, no porque se rechace su pretensión de validez directamente, sino porque se considera que no ha sido formulada adecuadamente, y que por tanto resulta ininteligible.

Habermas analiza las manifestaciones que encarnan los distintos tipos de saberes bajo dos aspectos: el de su fundamentación, y el de su utilidad para que los agentes se refieran con ellas a algo en el mundo (84). Para desarrollar las relaciones entre cada tipo de saber y el mundo al que es referido, él se sirve de cuatro conceptos sociológicos de acción con los que muestra los presupuestos ontológicos que se hacen al elegir un cierto concepto de acción social. De acuerdo con los

tres tipos de saberes mencionados es posible distinguir sus correspondientes referencias al mundo según el tipo de acción en el que son utilizados. La importancia de destacar la referencia al mundo reside en que con base en ella es posible enjuiciar objetivamente tanto las afirmaciones que el agente hace sobre él, así como la manera en que el actor se comporta. Es decir que tanto la validez del saber expresado en las emisiones, como la racionalidad del comportamiento pueden ser evaluados críticamente bajo el supuesto de un mundo al que se refieren. La razón de ello es que el concepto de mundo al que en cada caso se hace referencia es un supuesto intersubjetivamente compartido que es condición de sentido de la comunicación sobre algo, y de la orientación de la acción.

Los tres conceptos de acción son el de la teleológica (y estratégica), la regulada por normas, y la dramaturgica (85). En cada una de ellas el actor se relaciona de cierta manera con el mundo, ya sea al predicar algo sobre él, o al actuar bajo el supuesto de un conocimiento del mismo. La acción teleológica se caracteriza porque

"El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación."

(86)

El actor tiene que suponer su conocimiento de un mundo objetivo al que puede describir mediante afirmaciones sobre

aquello que es el caso y que tienen una pretensión de validez de verdad o falsedad. El modelo aquí es el del actor solitario que instrumentaliza el mundo externo para obtener fines privados. Como ya se mencionó, la relación actor-mundo puede ser racionalmente enjuiciada de dos maneras: por la concordancia de sus afirmaciones con aquello que es el caso, y por la concordancia de sus deseos con los estados de cosas existentes, resultando así acciones que pueden ser más o menos eficaces:

"En lo que atañe a los presupuestos ontológicos podemos clasificar la acción teleológica como un concepto que presupone un sólo mundo, que en este caso es el mundo objetivo. Otro tanto ocurre con el concepto de acción estratégica. En este caso partimos de a lo menos dos sujetos que actúan con vistas a la obtención de un fin, y que realizan sus propósitos orientándose por, e influyendo sobre, las decisiones de otros actores." (87)

La acción regulada por normas es aquella en que los participantes en la interacción actúan de acuerdo con expectativas reciprocas de comportamiento o las transgreden. El modelo aquí es el de varios actores que comparten una forma de vida regulada por normas aceptadas como legítimas, las cuales pueden ser tanto respetadas como violadas. Para orientar su acción, el actor tiene que suponer un saber de normas, esto es, de lo que intersubjetivamente se considere como correcto o incorrecto hacer en cada situación. Este saber se expresa en emisiones que tienen una validez de adecuación o inadecuación a la normatividad vigente en el mundo social. El modelo aquí es el de actores que comparten una forma social de vida y que actúan

orientándose por las normas vigentes. A diferencia de la acción teleológica y la estratégica,

"La expectativa de comportamiento no tiene el sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo tienen derecho a esperar un determinado comportamiento." (88)

La relación actor-mundo puede ser racionalmente enjuiciada también de dos maneras: según la concordancia entre lo que el actor afirma que es de hecho legítimo con las normas socialmente vigentes (según la concordancia de sus acciones con lo que los demás consideran como un comportamiento correcto); o según la concordancia entre lo que el agente afirma que debe ser reconocido como legítimo con lo que goza de la aceptación de todos. Aquí se asume una distinción entre la vigencia o validez social de las normas y el reconocimiento intersubjetivo que merecen aunque rijan fácticamente o no. Esta diferencia es importante porque conduce a la idea de que la validez de derecho de las normas no se funda en si son o no aceptadas de hecho dentro de un contexto social dado, sino en que deben ser reconocidas con base en ciertas razones que los involucrados pueden aceptar o rechazar al interior de un discurso práctico (89).

Esto plantea ya el problema acerca de qué puede considerarse como una buena (o mala) razón en favor (o en contra) de la justificación de las normas, así como el otro problema no menos importante concerniente a las causas que provocan la adopción de ciertas normas como guías efectivas de la acción concreta. Hay casos en los que la normatividad vigente puede perfectamente

motivar a la acción a los miembros de un mundo social dado, y que no obstante, para alguien extraño, esas mismas normas no tengan derecho a ser reconocidas como justificadas. O bien a la inversa, que ciertos miembros o extraños acepten racionalmente la legitimidad de normas no vigentes, y que sin embargo, dentro del círculo de los afectados ellas no muevan a la acción porque estén en contra de (o no estén contempladas en) las creencias y valores tradicionalmente aceptados.

En lo que toca al aspecto del derecho de reconocimiento de que merecen ser objeto ciertas normas, Habermas enfatiza la pretensión universal de validez que ellas conllevan. El que esta pretensión esté o no justificada depende de si expresa o no "intereses susceptibles de universalización de los afectados", con lo que se plantea en otros términos el problema mencionado anteriormente, a saber, bajo el aspecto de la esfera de validez de las normas que merecen ser reconocidas como legítimas. En el próximo capítulo se verá que desde la perspectiva de Apel, una justificación estrictamente racional basta para fundar una pretensión de validez universal. Al introducir Habermas la necesaria relación de las normas y de los procedimientos de justificación con el mundo de la vida, surgen serias dudas respecto de lo legítimo de tal pretensión de validez universal.

En la acción dramaturgica, uno o varios actores expresan frente a otros -que constituyen su público- sus propios sentimientos, deseos y estados de ánimo privados, a los cuales se tiene un acceso privilegiado. En palabras de Habermas, el concepto central aquí es el de "autoescenificación" (90) y el modelo es el del actor que participa en una interacción al

interior de la cual puede mostrar -por así decirlo- su propia subjetividad, al tiempo que los demás pueden o no prestarle atención y creerle. Todos los participantes tienen que suponer un mundo interno subjetivo (propio de cada quien) de actitudes, sentimientos, deseos, etc., privados y que cada cual puede expresar con mayor o menor sinceridad en emisiones con pretensión de veracidad. La relación actor-mundo puede ser racionalmente enjuiciada de dos maneras: según la coherencia de las afirmaciones relevantes sobre la propia subjetividad (dejando de lado ironías), o bien por la consistencia entre lo que se dice y el comportamiento. Dado el caso, un interlocutor puede señalarle que está contradiciendo lo que ha dicho con anterioridad, o bien que actúa de manera contraria a lo que dice de sí mismo. La veracidad de las expresiones no puede de ninguna manera contrastarse con el mundo subjetivo del agente porque es interno y sólo el tiene acceso. Pero si bien su validez no puede ser siempre racionalmente enjuiciada en una argumentación de manera definitiva, sí puede serlo midiendo la consistencia de lo que el actor dice con su comportamiento.

En los tres tipos de acción mencionados, el enjuiciamiento racional puede verse obstaculizado si surgen desacuerdos entre los agentes sobre las pretensiones de validez de las emisiones: de la verdad de las oraciones enunciativas sobre lo que es el caso en el mundo objetivo, de la vigencia fáctica de normas o de su derecho a ser reconocidas, o de la veracidad de las expresiones del actor (ya sea que se le sorprenda en un autoengaño o en una mentira deliberada). Estos desacuerdos pueden dar paso a un proceso de desempeño discursivo de las

pretensiones de validez (o a una imposición estratégica de los propios puntos de vista mediante el engaño o la coacción) al interior del cual los agentes entablan una relación interpersonal mediada por el lenguaje con la finalidad de llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones de validez cuestionadas.

Este procedimiento discursivo encaminado a resolver las diferencias es identificado por Habermas como otro tipo de acción, en el que el concepto central es el de interpretación, el cual "...se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso" (91). A diferencia de los otros tipos de acción, el lenguaje aquí es presupuesto como un medio de entendimiento, esto es, como medio para alcanzar un consenso y no como instrumento para la transmisión de informaciones (92). Esta característica instrumental del lenguaje se acentúa en el comportamiento estratégico, sea este abierto u oculto (93). Tanto la acción social regulada por normas como la dramática sirven al comportamiento estratégico cuando el actor cumple o transgrede expectativas recíprocas de comportamiento con la intención de suscitar una aprobación o censura que le sea útil para el logro de fines privados (puede ser el caso que el conocimiento de las opiniones de otros le sea útil a sus propósitos, y que para obtenerlo finja un comportamiento que en otras circunstancias no asumiría) (94); o bien cuando el actor miente deliberadamente sobre sus propios estados subjetivos para lograr una reacción en el público que le resulte útil para conseguir ciertos fines. En ambos casos se trata de acciones ocultamente estratégicas en las

que el lenguaje sirve de instrumento para acceder a ciertas informaciones relevantes.

En contraste, en la acción comunicativa el lenguaje es usado específicamente como un medio de entendimiento y los participantes en la interacción se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el social y en el subjetivo "...para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos..." (95). El propósito es resolver así los desacuerdos que siempre están surgiendo en la comunicación cotidiana sobre lo que se afirma del mundo objetivo, o respecto del derecho de reconocimiento que se presume para ciertas normas, o bien sobre la veracidad de las expresiones de los participantes en la interacción. El enjuiciamiento racional de las acciones comunicativas se lleva a cabo según la racionalidad de los procedimientos discursivos y las condiciones de aceptabilidad de cada pretensión de validez.

Esta racionalidad del procedimiento se mide de acuerdo con un concepto normativo de la misma el cual es introducido por Habermas en términos de pragmática formal. Esta última se ocupa de identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible -en sentido normativo-, es decir, la base de validez del habla (96). Al mismo tiempo, este desarrollo del concepto de acción comunicativa en términos de pragmática formal tiene como tarea mostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento posee una validez universal.

No me detendré ahora en esta cuestión central, ya que para los fines de este apartado basta con redondear la tesis de que el concepto de racionalidad hasta aquí desarrollado es

suficiente para defender la posibilidad de argumentar con razones sobre problemas éticamente relevantes. Tanto la distinción entre tipos de acción racionalmente enjuiciables, como de tipos de racionalidad basta para este fin. Conforme a la caracterización de la acción regulada por normas, no sólo es susceptible de ser justificada con razones la afirmación acerca de la vigencia fáctica de ciertas normas, sino también el derecho de reconocimiento que puede atribuirseles. Esta validez de derecho sólo puede ser racionalmente defendida al interior de un procedimiento discursivo de redención de pretensiones de validez. La idea de argumentación racional sobre estados de cosas, cuestiones de deber moral y expresión de vivencias es desarrollada primariamente por medio del concepto de racionalidad orientada al entendimiento, y más específicamente con el de acción comunicativa. Así pues, este último queda mejor planteado en una teoría de la argumentación, de la que Habermas también se ha ocupado (97).

En suma, podemos decir que le ha sido presentado a un escéptico posible un concepto ampliado de racionalidad, lo cual es el objetivo central de este apartado. El cumplimiento de éste fue posible mediante la distinción entre tipos básicos de racionalidad y de acción, en la que juega un papel central tanto la diferenciación entre la racionalidad medio-fin y la orientada a entenderse, así como la otra entre acción estratégica y comunicativa. Como el interés central de este trabajo es finalmente la caracterización de la racionalidad específicamente ética (a partir de la comunicativa) no quiero concluir este apartado sin antes referirme brevemente a este concepto, tal y

como es necesario entenderlo para fundar una macroética de la humanidad.

En un artículo titulado "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico teleológica?" también Apel distingue -al igual que Habermas- entre tipos de racionalidad, de modo tal que sea plausible la identificación de un tipo como racionalidad ética (p.28). Con la intención de caracterizar a esta última en oposición a la racionalidad estratégica, Apel se pregunta si "¿Existe una racionalidad especial de la interacción social que no puede ser reducida a la racionalidad medio-fin del actuar de los sujetos particulares?" (p.27)

La diferenciación que establece entre tipos de acción tiene como referencia la teoría de la acción social de Max Weber. En este artículo no efectúa un análisis detenido de la teoría weberiana de la acción, sino que se refiere sólo a algunos puntos importantes para probar que en la tradición (en la que esta teoría juega un papel paradigmático) se ha considerado como susceptible de enjuiciamiento racional solamente aquel tipo de interacción social en que los sujetos actúan estratégicamente, y que desde el punto de vista de un intérprete, es considerada en analogía con la acción instrumental. En este contexto, distingue la razón ética de la estratégica, y para hacer plausible la posibilidad de la primera tiene que criticar el carácter paradigmático de que ha gozado la segunda dentro de la teoría de la acción social.

En efecto, según Apel, "oficialmente" Weber sostuvo su tipología de acción en términos de su creciente o decreciente racionalidad (p.39), en la que el grado superior aparece ocupado

por la teleológica y la segunda por la valorativa. Con la intención de distinguirlas se atiende solamente al único aspecto que en el contexto de su artículo interesa, pues a decir verdad, una distinción más cuidadosa -como la llevada a cabo por Habermas (98)-, tiene que tomar en cuenta más aspectos. Si bien la acción medio-fin (o teleológica) es aquella en que el agente evalúa y elige entre diversos medios para alcanzar un fin dado, Apel enfatiza sólo el aspecto de que en ella se tienen en cuenta los efectos secundarios (p.31), mientras que en la racionalidad valorativa ello no es así. La razón de que se centre en este aspecto se debe a que le interesa ante todo distinguir entre dos clases de éticas a que dan lugar los dos tipos de racionalidad mencionados (99). El primero constituye la base de la ética de la responsabilidad, en la que se actúa tomando en cuenta las consecuencias de las acciones; y el segundo lo es de la ética de la convicción, en la que se actúa porque se está convencido del valor incondicionado de la propia acción -a la manera del imperativo categórico kantiano-, sin prestar atención a las consecuencias que pudieran producirse. La razón de que Weber sitúe a la acción teleológica como más racional se debe a que, a decir de Apel, estaba convencido de que "los últimos axiomas del individuo son incommensurables" (p.31), esto es, que los valores conforme a los cuales se juzga a ciertas acciones como más valiosas en sí mismas no son susceptibles de un enjuiciamiento racional. El autor tiene que rechazar ambas éticas porque ninguna de las dos es útil para su proyecto de una macroética de la humanidad, y ello por las siguientes razones:

- 1) En primer lugar, hay que tener en cuenta que lo que Apel

ha destacado como necesario en orden a fundar esta macroética es el establecimiento de criterios universales de discernimiento para evaluar la conducta éticamente aceptable. Se supone que estos criterios, así como las normas a que dan lugar, tendrían que ser susceptibles de un enjuiciamiento racional por parte de todos los involucrados -entiéndase por ello toda la humanidad- y alcanzar así un reconocimiento universal (racionalmente logrado). En última instancia, para tener la fuerza constrictiva que Apel pretende, tienen que ostentar un carácter incondicionado, esto es, que no quepa argumentar racionalmente en contra de ellos sin caer en contradicciones (por ser propios del modo de ser racional).

2. En segundo lugar, no puede aceptar la ética de la responsabilidad así entendida porque según él, ella no puede dar cabida a criterios del tipo de los que se necesitan (incondicionados) porque tiene en su base una concepción estratégica de la racionalidad de la acción social en la que los sujetos actúan eligiendo sus medios y fines orientándose por las expectativas de comportamiento de los objetos y las personas. Aquí se trata de conseguir los propios fines sirviéndose instrumentalmente de ambos. Apel caracteriza este comportamiento como una "reciprocidad reflexionada de la instrumentalización" (p.34). Suponiendo una colaboración de los agentes involucrados para la resolución de problemas que les afectan, la formación del consenso entre ellos

"...tiene en el mejor de los casos, una importancia instrumental y accidental; nunca se aspira a ella por sí misma. Por lo tanto, los socios de la interacción, en la

relación recíproca, son siempre sólo medios y condiciones límites de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de los actores particulares" (p.36)

Lo relevante es que comportándose estratégicamente, los actores no podrán nunca justificar criterios éticos universales, sino cuando mucho imperativos hipotéticos útiles para la consecución de un fin ya establecido de antemano.

3) En tercer lugar, tampoco puede aceptarse la ética de la convicción porque si bien ella se basa en un tipo de racionalidad de la acción en la que ésta es juzgada como valiosa en sí misma, esto es, de manera incondicionada, los axiomas valorativos últimos son aceptados o rechazados de manera arbitraria, esto es, no pueden ser objeto de un enjuiciamiento racional. Así que no puede hablarse aquí de una acción racional, sino de un actuar movido por una convicción imposible de ser justificada con base en razones.

Con el interés de sentar una base para una razón ética que incluya tanto la exigencia de responsabilidad como la posibilidad de fundamentar los imperativos de manera incondicionada, Apel pretende justamente mostrar que la racionalidad de la acción no se restringe al comportamiento estratégico. Esto es, que la acción social puede ser objetivamente enjuiciada no solamente cuando se trata de la elección estratégica de medios para alcanzar ciertos fines sobre un trasfondo valorativo claro, sino también cuando se asumen ciertos valores últimos conforme a los cuales se orienta el comportamiento. Pero entonces, la explicación de la acción social en términos de su mayor o menor racionalidad no puede

venir prejuzgada por el carácter paradigmático que tradicionalmente se le ha atribuido a la acción teleológica. Por el contrario, se hace necesario partir de otros criterios para la explicación de la racionalidad de la acción.

Es dentro de este contexto en que Apel recurre a la teoría habermasiana de la acción comunicativa. Pero él no procede mediante una caracterización de los tipos de acción para luego distinguir entre tipos de racionalidad, sino que ataca directamente el carácter paradigmático de la acción estratégica al interior de la teoría de la acción. No lo hace desde el interés de la ética, sino desde el interés de la comunicación y el entendimiento posibilitados por el lenguaje, para distinguir así otro tipo distinto de racionalidad (la comunicativa) la cual le permitirá introducir la razón ética tal y como él la entiende. Su estrategia consiste en mostrar, mediante una discusión con la teoría intencionalista del lenguaje (100) que al interior de una teoría general de la comunicación y el entendimiento lingüísticos la acción teleológica no puede ocupar un lugar central. Él rechaza que la comprensión de los significados lingüísticos sea reducible a la comprensión de las intenciones extralingüísticas de los hablantes (entendidas como acciones teleológicas). Propone distinguir entre dos tipos de racionalidad de las acciones: la orientada al éxito extralingüístico (medio fin o teleológica) y la orientada al entendimiento intersubjetivo (acción comunicativa). De esta manera su discusión engarza con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y su correspondiente teoría de la racionalidad. En orden a aclarar en qué consiste exactamente la

razón ética de que Apel habla, será necesario referirnos al desarrollo de la acción comunicativa en términos de pragmática formal y teoría de la argumentación, para identificar al interior de los presupuestos universales de la acción comunicativa los fundamentos de una macroética de la humanidad.

## NOTAS

1. Sobre este tema véase de Apel, Karl-Otto "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia" en Estudios éticos Alfa, Barcelona 1986. (Este libro es una compilación de artículos realizada por el Dr. Ernesto Garzón Valdés ya traducidos al español y no existe una edición semejante en alemán. El artículo citado fue publicado en alemán como "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en un Libro de homenaje a Constantino Tzatzos, Atenas 1980).

También véase "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en La transformación de la filosofía Tomo II (del mismo autor), Taurus, Madrid 1986. ("Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" Transformation der Philosophie (1972) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978).

Así también, "La situación del hombre como problema ético" en Palacios, X. y F. Jarauta (Comp.) Razón, ética y política Anthropos, Barcelona 1989. (Este artículo fue presentado en el Congreso de Filosofía, Ética y Religión celebrado en Donostia/San Sebastián en 1987 dentro del II Congreso Mundial Vasco. No dispongo del original en alemán).

2. Cfr. "El a priori..." p.342;359 y "Necesidad..." p.106

3. Sobre la relación entre una ética de la responsabilidad y la ética del discurso véase Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant" ("Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants") Teoría de la verdad y ética del discurso Paidós, Barcelona, 1991 p.147ss. (El artículo citado apareció en alemán en Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.) Ethik und Befreiung Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1990 p.10ss). En lo que sigue citaré en primer lugar la página en español y tras un punto y coma, la página en alemán.

4. Apel, "La situación..." p.26

5. Me estoy refiriendo aquí a la fundamentación llevada a cabo por Apel de la validez universal de un criterio normativo de acuerdo con el cual se realiza la reconstrucción de la historia en la Teoría crítica. Este criterio es formulado con base en los presupuestos pragmático-trascendentales de todo discurso argumentativo. Dada su validez universal, permite emitir juicios crítico-normativos con una validez igualmente universal (Cfr. Apel, "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" en Honnet, Axel, Th. McCarthy, Claus Offe, et.al. (ed.) Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, p.45ss. Existe una traducción francesa "Penser avec Habermas contre Habermas" Editions de L'Éclat, 1990 p.36ss. Sólo en el caso de este artículo, debido a

que no existe una traducción al español, citaré primero la página de la edición alemana seguida por la traducción francesa). Por el momento sólo me interesa dejar señalado este punto que, para los fines del presente trabajo no precisa ser desarrollado aquí. Una exposición de este punto puede encontrarse en el apartado 5 del capítulo II.

6. A este respecto, Habermas indica que "Weber es un escéptico en cuestiones normativas: está convencido de que la decisión entre los distintos sistemas de valores (por más clarificados que estén analíticamente) no puede justificarse, no puede ser motivada racionalmente; en puridad, no hay una racionalidad de los postulados de valor o de las convicciones de valor últimas en lo que atañe a sus contenidos." Teoría de la acción comunicativa vol I (en lo que sigue será citado como TAC-I) Taurus, Madrid 1987 p.232. (Theorie des kommunikativen Handelns Band I Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981 p.243-244).

7. En relación con la crisis ecológica, Apel señala que no es solucionable con base en la racionalidad estratégica exclusivamente: "Pues la situación de equilibrio ecológico que aquí se exige es realizable de muy variada manera. Más exactamente: en el problema de la determinación de la cuota de consumo energético se encierra un problema de distribución que es solucionable de muy diversas formas...La garantía de un equilibrio ecológico no es -considerada como problema de interacción estratégico- idéntica con la garantía de un equilibrio humano." "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?" en Estudios éticos p.38 ("Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? -Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion" en Archivio di Filosofia año LI, 1983. No dispongo del original en alemán).

8. Es importante señalar el énfasis que pone Apel en que se trata de una ética de la responsabilidad. Si partimos aquí de la distinción entre ética de la intención y ética de la responsabilidad (Cfr. "¿Es posible distinguir...?" p.31) que se remite a Weber, veremos que Apel se inclina más favorablemente por la segunda, cuya característica distintiva es que al proceder conforme a ella se toman en cuenta las consecuencias de las acciones. En contraposición, al comportarse conforme a los criterios de una ética de la intención (Gesinnungsethik), el agente actúa de cierto modo porque considera que su acción tiene un gran valor en sí misma. Apel toma de la ética de la intención la idea de que hay normas que tienen un carácter incondicionado, pero de acuerdo con la ética de la responsabilidad enfatiza la importancia de tomar en consideración las consecuencias de las acciones. Sobre el énfasis en la responsabilidad véase "El a priori..." p.357;376

9. La conducta racional queda expresada en la capacidad que tiene cada quien de justificar con argumentos frente a otros las propias pretensiones de validez, sea de afirmaciones sobre hechos en el mundo, de la corrección normativa de las acciones, o de la veracidad de las propias expresiones. Una exposición de

este tema se verá al final de la segunda parte de este capítulo.

10. Cfr. Apel, "La ética del discurso..." p.147;10

11. Habermas, "Conciencia moral y acción comunicativa" Conciencia moral y acción comunicativa Península, Barcelona 1985 p.142-143 ("Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln" en Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983. No dispongo del original en alemán).

12. Kant, Immanuel Crítica de la razón práctica Porrúa, México 1986 (Kritik der praktischen Vernunft Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1959). Apartado V "La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica" del Libro segundo "Dialéctica de la razón pura práctica" p.177ss;142ss

13. A este respecto véase Taylor, Charles Sources of the self. The making of the modern identity Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989 Cap.1

14. Cfr. Apel, "La ética del discurso..." p.160ss;18ss

15. Cfr. Ibidem p.168ss;24ss

16. En la consideración del concepto de acción regulada por normas, dice Habermas que le interesa hacer ver que "...el modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un comportamiento conforme a las normas. El modelo normativo de acción va además asociado a un modelo de aprendizaje que da cuenta de la interiorización de valores. Según este modelo las normas vigentes sólo adquieren fuerza motivadora de la acción en la medida en que los valores materializados en ellas representan patrones conforme a los cuales se interpretan las necesidades en el círculo de los destinatarios de las normas, y que en los procesos de aprendizaje se hayan convertido en patrones de percepción de las propias necesidades." IAC-I p.129;133

17. Cortina, Adela Razón comunicativa y responsabilidad solidaria Sígueme, Salamanca 1985, p.11

18. Tal sería el caso de tradiciones fuertemente religiosas -como la musulmana, y muchas veces también dentro del catolicismo conservador- en que el procedimiento de justificación intersubjetivamente reconocido no es la argumentación racional sino que consiste en el mandato divino (transmitido por la divinidad misma o mediante algún profeta).

19. MacIntyre, Alasdair Tras la virtud Crítica, Barcelona 1987 Cap. 2 y 3 p.53-54 (After Virtue. A study in moral theory Gerald Duckworth & Co., London 1981 p.32-33).

20. Sobre la necesidad de una macroética escribe Apel en "La situación..." : "Así es como se caracteriza la nueva situación

de la humanidad actual -de modo previo incluso a todo análisis o justificación filosófica mediante conceptos como moral o responsabilidad-; el nuevo problema residiría por tanto en la necesidad de una macroética. En ella -más allá de la responsabilidad moral del individuo hacia su prójimo, o de la responsabilidad del político en el sentido malo de la 'razón de estado'-, se trataría de organizar la responsabilidad de la humanidad en base a las consecuencias (y co-consecuencias) de sus acciones colectivas a nivel planetario." p.23 y 24

21. Sobre la relación entre justificación y motivación véase la nota 16 de este trabajo.

22. Me refiero aquí a los casos en que se anteponen las reglas de conducta ordenadas dentro de un conjunto de prácticas religiosas a cualquier argumento racional. Y ello no tiene porqué constituir prueba alguna de la irracionalidad de quien se comporta de tal modo, sino una indicación de que dentro de su tradición el procedimiento de justificación de las normas no es un discurso argumentativo.

23. "Necesidad..." p.115, y a véase también p.114. En "El a priori..." se lee: "En este momento podemos pensar en la formación pública de la voluntad mediante 'convenciones' ('convenios'), a través de las cuales se lleva a cabo en el ámbito de la democracia liberal, y de acuerdo con esta concepción, tanto la fundamentación del derecho positivo como la de la política. Según parece, por medio de convenciones se concilian, según cada situación, tanto las decisiones subjetivas de conciencia, como también -mediadas por éstas- las necesidades subjetivas de los individuos, tal como exige una decisión de la voluntad de la que todos son responsables, aunque se haya llegado a ello mediante soluciones de compromiso, como las votaciones. Estas mismas 'decisiones' así logradas, en cuanto pueden pretender validez en la vida pública, constituyen el fundamento de toda norma intersubjetivamente obligatoria." p.355; 374

24. "El a priori..." p.357;375-376 Aquí mismo puede leerse que "Sin embargo, esto no significa que formaliter las convenciones fundamentales de cualquier democracia (pactos, constituciones, leyes, etc.) carezcan de obligatoriedad moral; significa además que materialiter las decisiones morales de los individuos (en la vida cotidiana y en las situaciones-límite existenciales), no reguladas explícitamente mediante convenio, no están obligadas a tener en cuenta la exigencia de una responsabilidad solidaria de la humanidad." p.357 Sobre esta cuestión del "convencionalismo" véase también el artículo de Apel "Types of rationality today" en Geraets, (Ed.) Rationality to-day Otawwa p.312

25. "Necesidad..." p.197

26. Apel se opone enfáticamente a la identificación que efectúa Hermann Lübbe entre vigencia jurídica y validez social de las normas, pues la racionalidad procesal de la formación de consenso constituye más bien un modelo de racionalidad

estratégica: "Pero, con respecto a la mayoría de los estados actualmente existentes, el sociólogo tiene buenas razones para distinguir tajantemente entre las normas puestas en vigencia jurídico-positivamente y las socialmente válidas -es decir, normas imponibles o aceptadas como válidas (aun cuando no siempre obedecidas)-. Pero, en la mayoría de los casos, la importancia de esta distinción reside posiblemente en que plantea el problema -en modo alguno trivial- de la legitimidad (es decir, la fundamentabilidad en el sentido de la capacidad de consenso) de las normas puestas en vigencia jurídica-positivamente (es decir, del procedimiento de fundamentación institucionalizado." "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía" Estudios éticos p.198-199 ("Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? -Zum Verhältniss von Ethik, Utopie und Utopiekritik" en Vosskamp, W. (Comp.) Utopieforschung -Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie Tomo I, Stuttgart 1982. No dispongo del original en alemán). Sobre esto mismo véase Habermas, TAC-I p.150;155

27. En este sentido escribe Apel en "El apriori..." : "Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria. Podríamos pensar que a esta coacción a la responsabilidad solidaria debería corresponder la validez intersubjetiva de normaso, al menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad..." p.344;361

28. Apel ve en la necesidad de una fundamentación filosófica de la ética un desafío a la razón práctica, Cfr. "Necesidad..." p.107. En el "A priori..." se refiere a la situación paradójica a la que se ve enfrentado quien reflexiona sobre la relación entre ciencia y ética: por un lado, una ética universal se revela como urgentemente necesaria, y por el otro, "...la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil -e incluso desesperada- como en la era de la ciencia..." p.342;359

29. Habermas, Jürgen "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" ("Diskursethik. Notizen über einen Begründungsprogram". No dispongo del original en alemán.) en Conciencia moral y acción comunicativa p.62ss.

30. En contra de esta objeción están orientadas (en su primera parte) las discusiones de Apel en contra de los presupuestos de la meta-ética analítica en "El a priori..." p.359ss;378ss y en "Necesidad..." p.125ss.

31. En el sentido de defender un criterio universalmente válido se orienta la propuesta de Habermas de introducir un Principio de Universalización (PU) en cuanto regla de argumentación que permite alcanzar un consenso en discusiones de moral. En "Ética del discurso..." p. 142 y sig. En el caso de Apel, este criterio es defendido mediante una fundamentación trascendental del

mismo, tal y como se verá en el Capítulo II. Adela Cortina señala igualmente la necesidad de un "criterio compartido de discernimiento" en Op.cit. Introducción.

32. En "¿Es posible distinguir...?" Apel se refiere a este punto con estas palabras: "Además, según Weber, la situación parece ser la siguiente: la tendencia del proceso occidental de racionalización reside en que la orientación racional-teleológica se impone cada vez con más fuerza en todos los ámbitos de la cultura y de la vida social, mientras van desapareciendo los tradicionales presupuestos cosmovisionales de las orientaciones racional-valorativas, de manera tal que la orientación valorativa se convierte cada vez más en un asunto de la decisión subjetiva del individuo." p.32

33. Ver Habermas, "Ética del discurso..." p.66

34. A este respecto Apel escribe que "...si no existiera la reciprocidad de las pretensiones de los sujetos de acción, si existiera tan sólo la relación yo-no yo de Fichte o la relación sujeto-objeto de la ciencia natural y del actuar técnico instrumental, no tendría sentido alguno la pregunta acerca de una racionalidad crítica; naturalmente, en este caso no podría plantearse la cuestión acerca de una racionalidad especial de la interacción humana que fuera diferente de la racionalidad referida al mundo, o mundanal, de las acciones de los sujetos particulares." "¿Es posible distinguir...?" p.28

35. La crítica al solipsismo metódico es un tema recurrente en Apel, así por ejemplo afirma que: "en mi opinión, el desconocer los presupuestos semántico-lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento válido constituye el error venerable del solipsismo metódico." Ibidem p.64

36. Sobre la pretensión a un reconocimiento general con que se presentan las normas de acción en los contextos sociales, véase Habermas, TAC-I p.38;39

37. En el artículo citado "Ética del discurso..." escribe Habermas: "En último término, la indignación y el reproche que se dirigen contra el quebrantamiento de normas únicamente pueden apoyarse en un contenido cognitivo." p.66

38. Ibidem p.66

39. TAC-I p.99ss;102ss Habermas, El discurso filosófico de la modernidad Taurus, Buenos Aires 1989 p.381ss (Der philosophische Diskurs der Moderne Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985. No dispongo del original en alemán). Véase la crítica de Apel a este "recurso al mundo de la vida" en "Normative Begründung..."

40. Habermas ha mencionado reiteradamente la necesidad de una referencia constante de las investigaciones formales a las empíricas y viceversa. Así en las primeras páginas del tomo I de su TAC afirma que "Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las

condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar." p.17;17  
 Apel no participa de la opinión en favor de este entrelazamiento porque él se mantiene firme en su pretensión de una fundamentación trascendental (aun para la racionalidad misma) sin tener que recurrir a investigaciones empíricas (que él sitúa a un nivel distinto, por no decir inferior).

41. Sobre la norma ética básica véase "Necesidad..." p.166ss

42. Véase Habermas, TAC-I p.169;174-175

43. Apel, "El a priori..." p.385ss;405ss

44. Apel, "Necesidad..." p.152ss

45. También en "Types of rationality today" aborda Apel esta cuestión de la paradójica situación de partida, así como de la posibilidad de una racionalidad ética. p.310

46. "Necesidad..." .125 En "Types..." se los menciona como presupuestos de la meta-ética analítica que imposibilitan la fundamentación racional de normas éticas intersubjetivamente válidas" p.310

47. Entretanto, esto es algo que actualmente, al parecer tampoco puede sostenerse dentro de la filosofía de la ciencia contemporánea.

48. Aquí se entiende que "...el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el a priori del acuerdo efectuado en lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es --- la condición irrebাসable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier construcción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la 'reconstrucción' del lenguaje mismo..." "El a priori..." p.370. Habermas ha desarrollado más ampliamente este tema que Apel en su TAC-I Introducción p.99ss;102ss

49. "El a priori..." p.361;380 A este respecto véase también Habermas TAC-I p.169ss174ss y 188;194

50. Habermas, J. Conocimiento e interés Taurus, Madrid 1982 (Erkenntnis und Interesse Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982). Sobre esta discusión es central el libro de Adorno, Theodor (et.al.) La disputa del positivismo en la sociología alemana Grijalbo, Barcelona 1972 ("Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1969).

51. Justo en este sentido escribe Apel lo siguiente: "La metaética, ya mencionada al comienzo y comprometida con la 'tesis de la neutralidad', ofrece otro ejemplo de la dificultad que representa reducir verdaderamente la realidad de la conducta humana a hechos observables y descriptibles sin valoración. En

sagaces investigaciones ha podido mostrar Hans Lenk que 'las tres metas' de la metaética analítico-lingüística -'conservar la neutralidad de la metaética, aplicar consecuentemente el análisis descriptivo del lenguaje ordinario y caracterizar metaéticamente de forma unívoca lo específicamente moral' -...son incompatibles de dos en dos y, todavía más, las tres juntas. Sobre este punto es especialmente importante en nuestro contexto comprobar que la mera 'descripción' de lo lingüístico (de las 'proposiciones') no puede conducirnos a una caracterización inequívoca de lo normativo; para ello es necesaria una interpretación de las 'expresiones' en su contexto pragmático, pero, para obtener tal interpretación, la metaética no puede ser neutral (no normativa) en modo alguno..." "El a priori..." p. 363-364; 382-383 (De Hans Lenk, Apel cita "Kann die Sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?" en Werturteilstreit Darmstadt, 1971).

52. Apel, "El a priori..." p.364;383 (El último subrayado es mio).

53. Si bien Apel no distingue explícitamente entre lo que he llamado los niveles dos y tres, yo sí lo hago porque pienso que debe distinguirse el interés no prescriptivo de quien describe el comportamiento ético de las personas -sin negar la mencionada comprensión valorativa de las situaciones- de quien pretende claramente hacerlo, es decir, prescribir mediante la introducción de criterios de discernimiento válidos para todo razonamiento práctico.

54. Apel, "¿Es posible distinguir...?" p.37

55. En "El a priori..." Apel enuncia de esta manera la tesis de Peirce sobre la ética de la comunidad de los científicos: "Ahora bien, junto con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental. Por ejemplo, la mentira haría claramente imposible el diálogo de quienes argumentan; y lo mismo puede decirse también de la renuncia a comprender argumentos críticamente, o bien a explicar y justificar argumentos. En suma: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos." p.379-380;400 y también la nota 61 p.382;402. Sobre esto mismo véase "Necesidad..." p.135 y sig.

56. Sobre este tema véase de Apel, "De Kant a Peirce: La transformación semiótica de la filosofía trascendental" Transformación de la filosofía Tomo I.

57. Las condiciones de posibilidad (en sentido trascendental) del conocimiento en general se trasladan de la conciencia genérica kantiana al a priori de la comunidad de comunicación en cuanto presupuesto de la posibilidad y el sentido de los argumentos.

58. "No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos

sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a consenso. Incluso el pensador que se encuentra fácticamente solo, puede explicitar y comprobar su argumentación únicamente en la medida en que pueda internalizar, en el crítico 'diálogo del alma consigo mismo' (Platón), el diálogo de una comunidad potencial de argumentación. Con ello resulta patente que la validez del pensamiento solitario depende, por principio, de la justificación de los enunciados lingüísticos en la comunidad actual de argumentación." Apel, "El a priori..." p.379;399

59. A este respecto puede ciertamente objetarse que en las comunidades de científicos no siempre se respeta esta ética mínima, sino que por el contrario, las exclusiones y el ocultamiento de descubrimientos p.ej., no constituyen excepciones. Sin embargo, de ahí no se sigue que al argumentar, no se presuponga la validez de normas éticas, así sean mínimas. No podría argumentarse seriamente -lo cual es necesario para el progreso de la ciencia- si no se respeta el derecho del interlocutor de presentar sus propios argumentos y de criticar los de otros; si se niega el derecho de participación a quienes pueden contribuir con argumentos relevantes; si no se supone que los participantes son veraces al discutir -que creen en la verdad de lo que afirman o en su carácter defendible-. Es cierto que en realidad no son necesariamente sinceros, pero si no se supone que lo son, entonces no es posible iniciar el diálogo. La idea de Apel de que tiene que presuponerse una ética mínima en la comunidad de científicos se refiere a que al argumentar seriamente tienen que respetarse ciertas normas éticas que regulan la relación dialógica, las cuales, aunque no se cumplan realmente en todos los casos, tienen que anticiparse para que la argumentación tenga sentido: que el interlocutor no miente y que se respeta el derecho a la participación.

60. Apel alcanza a "...probar que la validez intersubjetiva de normas morales es una condición de posibilidad y validez de la ciencia..(y que)...la idea misma de 'objetividad' científica no es -como está ampliamente admitido- un argumento básico contra la posibilidad de una ética intersubjetivamente válida." "El a priori..." p.376;396

61. "Entiendo por 'individualismo metódico', o bien 'solipsismo metódico', la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual..." Apel, "El a priori..." p.357;375 nota 26.

62. Entiendo aquí las palabras "racional" y "racionalidad" en el sentido que les da Habermas en su "Introducción" IAC-I. En lo que sigue me servirá de la teoría de la racionalidad expuesta por Habermas en ese lugar.

63. La circunstancia de que las razones puedan no valer como tales para un interlocutor real o virtual constituye un problema del que me ocuparé en el capítulo III al criticar la pretensión de universalidad de la teoría de la racionalidad expuesta por Habermas. Por lo pronto lo que interesa es hacer plausible una concepción de la racionalidad que de cabida a la argumentación de problemas éticamente relevantes.

64. Véase MacIntyre p.53-54;33

65. Habermas observa que la acción teleológica ocupa un lugar central en la teoría weberiana de la racionalidad de la acción social: "El concepto de acción racional con arreglo a fines es la clave del concepto de racionalidad que Weber tiene a la vista -por de pronto bajo sus aspectos prácticos." Ibidem p.228;240 En contra de la preponderancia de la acción teleológica en la concepción de la racionalidad de la acción, escribe Apel que "...Weber entiende la racionalidad de la interacción social como ampliación de la racionalidad teleológica técnico-instrumental en el sentido de la reciprocidad de acciones teleológico-racionales." "¿Es posible distinguir...?" p.34 y se pregunta si existe un tipo de racionalidad de la acción social distinto de éste. Ibidem p.27

66. Habermas, J. Pensamiento postmetafísico Taurus, México 1990 p.67 (Nachmetaphysisches Denken Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988 p.63ss).

67. Habermas observa que la afirmación de que todas las acciones son teleológicas tiene distintos sentidos dependiendo de si se hace desde la perspectiva de la teoría de la acción o del lenguaje. Dentro de la teoría de la acción, a toda actividad puede atribuírsele un sentido si se identifican los fines del actor (como para Max Weber). Pero dentro de la filosofía del lenguaje, tanto la interpretación de la situación como el fin que se persigue aparecen de manera distinta en la acción teleológica y en la orientada a entenderse. A este respecto véase Ibidem p.69ss;65ss

68. Ibidem p.71;67

69. Ibidem p.71-72;68

70. Ibidem p.72;68

71. Habermas, IAC-I p.27;29

72. Ibidem p.27;29

73. Véase Habermas, Pensamiento postmetafísico p.73;69

74. Sobre la distinción entre acción estratégica y comunicativa, escribe Habermas que "Mientras que aquí (acc. comunicativa) la fuerza generadora de consenso del entendimiento lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros." Ibidem p.73;69

75. Ibidem p.74;70

76. Habermas, IAC-I p.26;27

77. Ibidem p.29;30

78. Sobre la concepción normativa de la racionalidad véase Wellmer, Albrecht "Intersubjetividad y razón" en Olivé, León (Comp.) Racionalidad Siglo XXI-UNAM, México 1988.

79. Habermas, IAC-I p.34;35

80. Ibidem p.33-34;35

81. Habermas, El discurso filosófico de la modernidad p.381es

82. Sobre esto véase Apel, "Normative Begründung..."

83. Habermas, IAC-I p.110;114

84. Ibidem p.111;114

85. Ibidem p.122-123;126-127

86. Ibidem p.122 Más adelante Habermas define el modelo de acción racional con arreglo a fines como aquella que parte de que "...el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales del éxito." Ibidem p.366;384-385

87. Ibidem p.126;130-131

88. Con respecto a ello, Apel polemiza con Hermann Lübbe -quien identifica la validez de derecho de las normas con su vigencia jurídica- asumiendo justamente la distinción a que aquí se hace referencia. En "¿Es la ética de la comunidad ideal...?" p.197-199

89. Habermas, IAC-I p.123;127

90. Ibidem p.124;128

91. Ibidem p.124;128

92. Ibidem p.137;142

93. La acción ocultamente estratégica es aquella en que el actor se comporta como si estuviese interesado en el logro de un acuerdo cuando en realidad su interés es sacar un provecho de la situación que le sea útil para sus propios fines. Habermas sostiene que el uso del lenguaje como medio de entendimiento es el modo original frente al que el empleo estratégico y la comunicación indirecta se comportan de manera parásita: "...el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el modo original, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita." Ibidem p.370;388

94. Piénsese por ejemplo en alguien que necesita saber que tanto le importa a otra persona que se verá afectada por su acción la transgresión de una norma de comportamiento, y entonces afirma frente a esa persona que la norma en cuestión no es tan relevante para así observar su reacción.

95. IAC-I p.138;142

96. Cfr. Habermas, "¿Qué significa la pragmática universal?" en Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos Cátedra, Madrid 1984 p.299 ("Was heisst Universalpragmatik"? Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984 p.353) "En lo tocante a los presupuestos universales de los actos de habla consensuales encuentro en Apel la siguiente propuesta de formulación: para identificar tales presupuestos, dice Apel, tenemos que abandonar la perspectiva del observador de hechos comportamentales y pensar 'en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre'." Ibidem p.299-300;353-354. La referencia a Apel está tomada de "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en Apel, (ed.) Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt, 1976 y 1982 p.10-103

97. Habermas desarrolla provisionalmente una teoría de la argumentación en IAC-I p.39ss;41ss y en "¿Qué significa...".

98. A este respecto véase IAC-I p.227ss;239ss

99. Aunque a decir verdad no debería aquí partirse de la atribución de fundamento racional alguno para la ética, pues es esto justamente lo que se pretende probar. Sin embargo, el punto de Apel aquí concierne más bien a probar un fundamento racional para la conjunción de ambos tipos de éticas en la que se incluyeran tanto el aspecto de responsabilidad por las consecuencias de las acciones, como el carácter racional y fundamentable de los imperativos del deber.

100. De acuerdo con la teoría intencionalista de la comunicación, los significados lingüísticos son reducibles a las intenciones extralingüísticas de los hablantes ("...intenciones prácticas de fines que los participantes en la comunicación pueden realizar en el mundo, entre otros medios, también a través de los del entendimiento lingüístico" "¿Es posible distinguir..." p.41). Apel ve que de aceptar esta teoría, la comunicación lingüística se vería reducida a ser un caso de la acción teleológica puesto que los significados de las emisiones se ven reducidas a las intenciones teleológicas que los hablantes tienen al formularlas, las cuales expresan sus intereses por lograr ciertos fines extralingüísticos a los que se encaminan sirviéndose del lenguaje. La crítica de Apel a la acción teleológica en términos de una crítica a la teoría intencionalista alcanza a mostrar que ésta es útil en cuanto explicación empírico-genética del lenguaje, pero no es adecuada para una teoría general y racional de la comunicación, la cual sólo es posible suponiendo la validez de convenciones lingüísticas. Sobre este tema véase Ibidem p.61 y 62 y también Habermas, IAC-I en donde escribe que "La semántica intencional se basa en la idea contraintuitiva de que la comprensión del significado de una expresión simbólica puede reducirse a la comprensión de la intención de un hablante H de dar a entender algo a un oyente O con ayuda de un indicio." p.353;371

## CAPITULO II

## LA FUNDAMENTACION TRASCENDENTAL DE LA ETICA

Después de haber expuesto la motivación central que lleva a Apel a plantear la necesidad de una macroética para toda la humanidad en la situación actual, así como la crítica al escéptico, en este capítulo analizaré su propuesta de una fundamentación trascendental de la misma. Tal como ya hemos visto, esta situación se caracteriza por la repercusión a escala mundial que tienen las acciones de los seres humanos en áreas como la aplicación de la técnica (relacionada con el desastre ecológico), la globalización de la economía, la toma de decisiones políticas al interior de organismos internacionales, y la guerra. Si bien es cierto que este estado de cosas plantea la exigencia de justificar principios éticos fundamentales que demanden la responsabilidad por las consecuencias de las acciones, ello no significa que ellos existan necesariamente. Del hecho de ser necesarios no se sigue en modo alguno su existencia.

Ciertamente, la condena moral a la violación de derechos humanos, así como a la explotación de los más débiles económica y políticamente, es posible sólo suponiendo un horizonte de nociones básicas de respeto y dignidad de los individuos, así como de justicia y responsabilidad. Sin embargo, ello no indica por sí mismo que tales nociones se encuentren suficientemente justificadas y que no sean meras convenciones arbitrarias inventadas para regular las relaciones sociales, o convicciones

aceptadas en cuanto han sido heredadas por la tradición. En este sentido, MacIntyre puede afirmar que los derechos humanos son "ficciones" (1). Además, la situación varía mucho dependiendo de lo que se entienda por "justificación" de las normas. En una primera aproximación puede entenderse como el reconocimiento intersubjetivo de que son (o pueden ser) objeto las normas y los principios básicos con base en buenas razones (2). Aquí es preciso distinguir entre las razones que se aducen en situaciones concretas y que incluyen los diversos aspectos relevantes de la situación por un lado, y los principios o reglas que ellas dan por supuestas, por el otro. En lo que sigue me ocuparé sólo de la posible fundamentación de estos últimos, más no de las razones particulares de cada discurso práctico, que en cuanto tales, su validez sólo puede ser juzgada al interior de cada discurso particular y varían notablemente dependiendo del contexto.

La justificación de los principios fundamentales o reglas básicas del juicio moral puede consistir en su establecimiento como convenciones consideradas como legítimas, las cuales son siempre falibles, y por tanto, revisables con base en nuevas razones. O bien, como pretende Apel, la justificación puede consistir en la derivación de principios a partir de una regla fundamental incuestionable (3). De acuerdo con Apel, es necesaria una aclaración de este último si se pretende fundamentar de manera suficiente una ética con validez universal. La crítica al escéptico ha servido para hacer plausible su posibilidad. Pero todavía cabe preguntarse si puede efectivamente realizarse, y de ser así, que tan útil o viable lo

es en función de la justificación y seguimiento de normas concretas. Todavía cabría además preguntar si tal fundamentación es realmente tan necesaria como Apel supone. Aunque esta cuestión no será abordada sino hasta el tercer capítulo, quiero dejar planteada la pregunta acerca de si será o no posible defender consistentemente la macroética sin recurrir a una fundamentación última de una norma ética básica.

El interés por justificar un principio básico -ya sea mediante una convención falible o una evidencia indubitable- surge de la necesidad de suministrar un criterio que posibilite el consenso en la justificación de normas concretas al interior de los discursos prácticos. Este principio tiene el papel de un referente que es reconocido por los participantes en la argumentación y que posibilita el acuerdo. Aun suponiendo que en la discusión anterior con el escéptico se hubieran aceptado todos los argumentos presentados contra él por parte de un hipotético partidario del cognitivismo ético, cabe todavía dudar de la posibilidad de lograr acuerdos racionales sobre la legitimidad de las normas. Es decir, que aun habiendo aceptado el carácter práctico de la razón, así como la diferenciación de un tipo particular de pretensión de validez propio de los juicios morales y de las normas que en ellos se expresan, no se ha probado en modo alguno que sea posible alcanzar un consenso racional en la solución de problemas éticamente relevantes. El objetivo central de la propuesta de fundamentación trascendental de Apel es justamente suministrar un principio que posibilite el consenso. El lo justifica de tal modo que, de ser correcto su argumento, tiene que ser necesariamente reconocido (el

principio) por todo ser capaz de comportamiento racional (4).

En las páginas que siguen haré una exposición de las tesis centrales de Apel sobre este tema. Me serviré además de una comparación con la fundamentación, llevada a cabo por Habermas, de un principio puente que posibilita el consenso en las argumentaciones prácticas. Me interesa introducir estas consideraciones sobre Habermas porque si bien él acepta —al igual que Apel— la necesidad de justificar un principio que regule las argumentaciones morales, niega la posibilidad y aun la necesidad de una fundamentación última. Habermas se aleja pues, de las pretensiones trascendentales de Apel. Será muy útil tomar en cuenta su posición porque así se irá ya perfilando una crítica contra las tesis de Apel.

#### 1. El Principio de Universalización de J. Habermas.

Para empezar quiero caracterizar la situación de partida. El objeto de este apartado es introducir un criterio que permita justificar normas éticas de comportamiento (5). En vista de la macroética, el criterio tiene que satisfacer la condición de servir para la justificación de normas con validez general. En un artículo titulado "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", Habermas sostiene que el problema de la justificación de normas conduce a la necesidad de pasar a la argumentación moral (6). Ello se debe a que aquella (la justificación) no puede consistir en la contrastación de con la existencia de ciertas realidades (su vigencia fáctica). Antes

bien, se hace necesaria una argumentación en la que se discuta el derecho de validez de la norma. Este derecho se distingue de su vigencia fáctica, de tal modo que el hecho de encontrarse vigente no constituye una prueba de su legitimidad. Así, cuando alguien juzga como moralmente correcto o incorrecto el comportamiento de una persona, la validez de su juicio no queda suficientemente justificada por referencia a la vigencia de una norma o regla, sino por el derecho que tiene la regla de ser válida.

En la justificación no tratamos pues con cuestiones de hecho, sino de derecho. Ella remite a las razones que puedan aducirse en favor de los juicios concretos, como de las reglas a que ellos apelan. La consideración de la pertinencia de las razones sólo puede efectuarse al interior de un discurso práctico. De este modo, la cuestión de la justificación de normas conduce a la lógica de la argumentación moral (7). (Una norma se considerará justificada cuando los participantes en el discurso lleguen a un consenso sobre su validez; pero ciertamente, no todo consenso fáctico que de hecho se alcance puede servir como criterio de validez, sino sólo aquel que esté fundado en buenas razones) (8). El problema consiste en cómo alcanzar un consenso racional sobre la validez de las razones que se presentan en favor o en contra de las del reglas del juicio y de las normas concretas.

Según Habermas, el discurso práctico precisa de un principio puente (p.83). Este último desempeña el papel de un criterio o regla a que me referí anteriormente, el cual, al ser reconocido por los participantes en el discurso, les permite llegar a un

acuerdo. Habermas lo caracteriza como una "norma de argumentación" (p.83), la cual, nos dice, ha sido formulada en todas las éticas cognitivas a partir de la idea kantiana del "imperativo categórico", esto es, de la noción del "carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos" (p.83).

Lo anterior significa que el principio moral o norma de argumentación, en la medida en que es respetado, evita que la justificación de la validez sea empañada por intereses particulares o preferencias individuales. Antes bien, él exige aceptar como válidas sólo normas que consigan la "aprobación calificada de todos los posibles destinatarios" (p.83). De una manera muy kantiana, Habermas enuncia el principio puente como un "principio de universalización" (PU). Este señala que:

"...cada norma habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados..." (p.86)

Formulado en términos discursivos, se agrega que las normas resultarán válidas cuando las personas lleguen a un acuerdo al interior de un discurso práctico (9). En él han de tomarse en cuenta los intereses y necesidades reales de los afectados, y no se trata ya del modelo solipsista en el que un sujeto hipotéticamente se coloca en la situación de otros (8).

Tal y como Brant Burleson lo señala, la noción de "consenso racional" o "consenso válido" supone a su vez la idea de un hablante competente (11). Es decir, supone que cada cual es capaz de explicar con razones porqué sostiene ciertas

afirmaciones como verdaderas o porqué juzga que ciertos mandatos morales son correctos. La cuestión que inmediatamente se plantea es cómo saber en cada caso si las razones que se ofrecen son válidas, y si el consenso al que se llega es a su vez legítimo. Para aclarar esta cuestión, Habermas analiza los rasgos formales que caracterizan al consenso válido, es decir, a aquel que es alcanzado sólo bajo la fuerza de los mejores argumentos. En otras palabras, es posible plantear la cuestión del modo siguiente: ¿Qué características han de tener los discursos prácticos para poder contar como instancias legítimas de redención de pretensiones de validez?

La manera en que he formulado la pregunta anterior puede inducir a equívoco, pero al mismo tiempo resulta útil para abordar adecuadamente la cuestión. El equívoco resulta si la interpretamos como una pregunta por las reglas que es necesario introducir en la argumentación moral. En estos términos, el PU sería visto como una regla que no pertenece a aquélla en cuanto tal, sino que le es prescrito con el fin de que lograr justificaciones adecuadas. La pretensión de Habermas es mostrar justamente lo contrario, a saber, que el PU constituye un presupuesto del sentido de la argumentación en general -y no sólo de los discursos prácticos-. En otras palabras, él no es introducido como un añadido, sino que forma parte de lo que necesariamente presuponemos al argumentar. No es algo externo que se agrega para posibilitar los consensos, sino que está anclado en la praxis comunicativa (12). El Principio de Universalización quedará suficientemente fundamentado si se consigue mostrar esto último. Con este fin, Habermas analiza la

estructura de la argumentación en general, y consigue mostrar que este principio se cuenta entre los presupuestos de su sentido.

Podría objetarse que al proceder de esta manera se incurre en una petición de principio:

i. En el capítulo primero hemos aceptado el punto de partida de Apel, a saber, que dada la situación actual de la humanidad, se requiere la fundamentación de una macroética que sirva como guía de lo que debe hacerse, si es que ha de procederse responsablemente.

ii. Su rasgo principal es justamente su pretensión de validez universal. De acuerdo con Apel, hace falta un criterio que opere en los procedimientos de justificación de normas para que sea posible alcanzar un consenso y salvaguardar así la pretensión de universalidad.

iii. Al referirnos a Habermas resulta que el principio puente que posibilita el consenso es el postulado o exigencia de universalidad, si es que las normas han de ser justificadas de manera imparcial, tomando en cuenta los intereses y necesidades de todos los afectados.

En suma, podría parecer que se parte de la necesidad de alcanzar una validez universal para las normas, y que con la mira puesta en este objetivo, se introduce un principio de universalización como criterio que posibilita el consenso. Al parecer sólo se ha introducido un argumento ad hoc. Sin embargo, no se incurre aquí en ninguna petición de principio (o en un círculo), si se logra mostrar que la validez universal que se pretende es posible gracias a que en la estructura misma de la

argumentación en general, la pretensión de universalidad se cuenta como uno de sus presupuestos. Dicho de manera escueta, el argumento consiste en que al argumentar, si la acción de argumentar ha de tener sentido, el hablante debe pretender una validez universal para sus afirmaciones. Es decir que considera que las razones que ofrece en favor de ellas son defendibles frente a cualquier otra persona que pregunte por ellas.

Según Apel y Habermas, los presupuestos de la argumentación son descubribles por reflexión del argumentante sobre lo que necesariamente ya ha presupuesto para que su discurso tenga sentido. Se supone entonces que es posible reflexionar sobre el juego lingüístico de la argumentación mediante el lenguaje. En un artículo titulado "¿Qué significa la pragmática universal?" Habermas identifica a la reconstrucción de las condiciones universales del entendimiento posible como la tarea de una pragmática universal (13).

Hay que distinguir, por cierto, entre acciones orientadas al entendimiento de las argumentaciones -que constituyen un tipo de aquéllas. Las primeras comprenden todo el espectro de acciones en que los sujetos se ponen de acuerdo entre sí -sirviéndose del lenguaje- para coordinar sus planes de acción. Las segundas constituyen el caso particular en que, tras haber surgido un desacuerdo sobre alguna pretensión de validez, los participantes en la interacción ponen en marcha un discurso o argumentación para llegar a un acuerdo.

Habermas piensa que las acciones comunicativas sólo pueden ser analizadas desde el punto de vista pragmático de que los participantes en la interacción se relacionan de modo reflexivo

con el mundo al poner en tela de juicio pretensiones de validez (14). Este punto de vista pragmático consiste en analizar las acciones comunicativas en cuanto acciones, esto es, en cuanto sucesión de actos de habla, En éstos, el hablar mismo constituye ejecutar una acción. El análisis formal de las estructuras generales de los procesos de entendimiento consiste pues en dilucidar la estructura formal-pragmática tomando como unidad de análisis a los actos de habla explícitos (15).

El descubrimiento de los presupuestos pragmáticos del sentido de la argumentación mediante reflexión es posible gracias al carácter autorreferencial del lenguaje debido a su vez a la doble estructura del habla. Esta última consiste en que los actos de habla están formados por un componente proposicional o locucionario (oración gramaticalmente bien formada), y otro ilocucionario (en cuanto acto, es una acción mediante la que se entabla una relación interpersonal) (16). El primer componente se refiere al aspecto de contenido del acto de habla (mediante él digo algo), y el segundo al de relación interpersonal (mediante él me entiendo con alguien -o intento hacerlo-). Lo que aquí importa es que, de acuerdo con Habermas, la doble estructura del habla guarda cierta relación con la reflexividad inmanente al lenguaje ordinario y de la cual carecen los lenguajes formalizados. Al emplear comunicativamente una oración, al tiempo que digo algo, se lo doy a entender a alguien. Con esta operación me refiero a mi mismo como sujeto de la acción: soy yo quien dice algo y se comporta de cierta manera (17).

La autorreferencialidad propia del lenguaje ordinario es lo

que posibilita que él opere como su propio metalenguaje al referirse el hablante de manera objetivante a su propio acto de habla. Al hacerlo, nuevamente vuelve a ejecutar un acto de habla y adopta al mismo tiempo una actitud no objetivamente, sino la que es propia del participante en la interacción. Habermas y Apel extraen consecuencias importantes de esta característica del lenguaje ordinario. Sirviéndose de él es posible reflexionar sobre los presupuestos que hacen posible darse a entender con alguien y argumentar. La pretensión es identificar entre estos presupuestos al principio de universalización. Antes de pasar al análisis que hace Habermas de los presupuestos universales del entendimiento lingüístico, y en particular de la estructura de la argumentación, me detendré en una cuestión metodológica, a saber, el procedimiento reflexivo.

La reflexión es el método que ambos autores siguen para descubrir los presupuestos universales del entendimiento lingüístico -y de la argumentación-. Habermas la había reivindicado ya en su crítica al positivismo en "Conocimiento e Interés" (18). Por su parte, Apel la eleva al rango de paradigma de racionalidad filosófica.

## 2. La reflexión como método filosófico.

Apel ha emprendido en varios lugares la defensa de la autorreflexión (19). En el artículo que ya hemos citado titulado "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", él distingue

dos paradigmas de racionalidad filosófica. Uno es el de la prueba lógico-formal (p.139), y el otro el de la autorreflexión (p.147). Con el objetivo de defender la posibilidad de la racionalidad ética, así como la de una fundamentación filosófica última de la misma, el autor defiende el segundo paradigma contra el primero. Sostiene que éste -el primero- lo es más bien de la racionalidad matemática (p.139). De la autorreflexión de pensamiento y de su pretensión de verdad "realizada de manera lingüísticamente responsable" dice que "representa el paradigma genuino de la racionalidad filosófica" (p.146-7). Por mi parte, debo aclarar que no me interesa tanto discutir esta tesis tan fuerte de Apel como defender la importancia de la autorreflexión en el presente contexto. Según él, es justamente el paradigma de la racionalidad matemática el que prohíbe la autorreflexión del pensamiento en interés de la objetivabilidad y de la controlabilidad de los argumentos (traducibilidad a un lenguaje formalizado) (20). Y se le prohíbe por tres razones principales:

i. Porque se equipara la autorreflexión con la introspección empírica de los individuos, y por tanto, se le trata como asunto de la psicología (relevante en el contexto de descubrimiento de las teorías científicas). Justo por ello se le excluye del contexto de justificación, que es el filosóficamente relevante.

ii. Porque se le considera causa de la autorreferencia del discurso, la cual genera antinomias. Esta autorreferencialidad del discurso puede evitarse en lenguajes formalizados, cuyas reglas la prohíben explícitamente. Sin embargo, ello no significa que pueda evitarse en el lenguaje natural o cotidiano, sino que por el contrario, más bien es una de sus

características.

iii. La tercer razón para prohibir la autorreflexión es que simplemente no se le considera ni siquiera necesaria, puesto que al ser posible distinguir entre lenguaje-objeto y metalenguaje, no hace falta enredarse en proposiciones autorreferentes dentro del mismo lenguaje.

Por autorreflexión se entiende aquí la capacidad del sujeto de indagar cuáles son las condiciones que hacen posible su pensamiento y conocimiento, junto con sus pretensiones de validez. En este sentido, el proceder kantiano de una investigación de la razón sobre sus propios alcances y límites juega un papel paradigmático. Sin embargo, Apel situa la autorreflexión al nivel de la dimensión pragmática del lenguaje. De este modo se distancia de la autorreflexión kantiana sobre la capacidad de conocimiento de una conciencia en general al margen del lenguaje. Al mismo tiempo, evita el veredicto de psicologismo lanzado contra la filosofía de la conciencia.

En efecto, Apel hace valer la autorreflexión mediante una recuperación de la teoría tradicional del conocimiento en cuanto reflexión llevada a cabo por un sujeto cognoscente sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento. Pero ahora está mediada pragmáticamente, esto es, no es entendida como reflexión sobre el conocer de una conciencia en general, sino como reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento intersubjetivamente válido y lingüísticamente formulado dentro de una comunidad de comunicación. Se trata ahora de una reflexión sobre los presupuestos subjetivo-intersubjetivos del entenderse con

sentido y del conocimiento válido, los cuales están implícitos en las estructuras del lenguaje (21).

Ubicado en este contexto, Apel se refiere al argumento de Aristotételes en contra de quienes pretenden una demostración de los axiomas mismos. No lo aplica para probar la indemostrabilidad de los presupuestos inevitables de toda argumentación con sentido. Antes bien, lo utiliza para probar mediante refutación del oponente, que tales presupuestos existen y que quienes los cuestionan caen necesariamente en una autocontradicción (22). De lo que aquí se trata es de descubrir mediante reflexión las condiciones que tienen que presuponerse inevitablemente para que una argumentación cualquiera pueda tener sentido, y para que el conocimiento pueda ser intersubjetivamente válido. Estas condiciones tienen que ser entonces presupuestas en la propia argumentación de quien las tematiza, así como de quien las cuestiona. Con estos elementos podemos regresar ahora a la fundamentación del principio de universalidad introducido por Habermas en cuanto presupuesto pragmático del sentido de la argumentación.

### 3. Fundamentación del Principio de Universalización.

Ha sido importante referirnos a la autorreflexión como paradigma de la racionalidad filosófica, pues sólo procediendo de manera reflexiva es posible descubrir los presupuestos que posibilitan el discurso argumentativo. El procedimiento consiste en preguntar por lo que uno, en cuanto argumentante, ya ha

presupuesto necesariamente, y que no puede negar sin calusurar el sentido del propio discurso. Habermas, siguiendo una formulación de Apel, escribe:

"...para identificar tales presupuestos...(de los actos de habla consensuales)...tenemos que abandonar la perspectiva del observador de hechos comportamentales y pensar 'en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos presupuesto ya siempre'." (23)

Quien niegue con pretensión de verdad los presupuestos de su propio discurso habrá incurrido en lo que Apel y Habermas denominan una "contradicción pragmática" (24). Apel piensa que de este modo se alcanza una fundamentación última de los presupuestos necesarios de la argumentación en general, a la que él llama "trascendental". Habermas, por su parte, considera que en todo caso, se alcanza una fundamentación suficiente para defenderse de las críticas de haber incurrido en una falacia etnocéntrica (25), pero piensa que tales presupuestos son revisables -y se pronuncia en contra del status trascendental de la fundamentación-.

Analizando la estructura formal de la argumentación, Habermas piensa que el principio de universalidad se cuenta entre sus presupuestos inevitables descubribles por el método de las contradicciones pragmáticas:

"El oponente incurre en una contradicción pragmática si el proponente puede probar que, en la medida en que participa en la discusión, tiene que establecer presupuestos

inevitables en cada discusión sometida a comprobación práctica y cuyo contenido propositivo contradice el postulado (f) <falibilismo>." (26)

Para probar que el principio de universalización se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación, tiene que mostrarse que:

"Toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad..."

(27)

Para probar suficientemente la pretensión anterior será necesario referirnos al análisis que hace Habermas de la estructura formal de la argumentación. Después de haber mostrado que el PU se cuenta entre sus presupuestos universales, veremos qué entiende Apel por fundamentación trascendental. Finalmente explicaré en qué sentido puede la pragmática trascendental suministrar un fundamento filosófico último para la ética.

En el capítulo anterior la acción comunicativa quedó caracterizada como aquella en que los actores utilizan el lenguaje como un medio de entendimiento para coordinar sus planes de acción (28). En tanto que participantes en la interacción, se ponen de acuerdo sobre pretensiones de validez cuestionadas sobre algo en el mundo objetivo, en el social o en el subjetivo, al tiempo que se refieren a los tres de manera simultánea. Para poder argumentar los actores tienen que partir

de un acuerdo -provisional- sobre lo que es el caso en el mundo objetivo. Tienen que suponer también un entendimiento compartido sobre la manera normativamente correcta de comportarse al argumentar. Y por último, han de suponer que cada actor, al expresar sus puntos de vista, lo hace verazmente.

Para aclarar el concepto de acción comunicativa, Habermas analiza formalmente las estructuras generales de los procesos de entendimiento (29). De acuerdo con él, quien actúe comunicativamente tiene que entablar las siguientes pretensiones de validez:

- la de estarse expresando inteligiblemente,
- la de estar dando a entender algo (el contenido proposicional es verdadero),
- la de estar dándose a entender (el hablante se expresa verazmente),
- la de entenderse con los demás (el hablante se manifiesta de manera normativamente correcta) (30).

El entendimiento es posible sólo suponiendo el reconocimiento de estas pretensiones de validez como consenso de fondo. Este supuesto significa tanto que los participantes saben implícitamente que en este tipo de acción se entablan estas pretensiones de validez, y que en cada caso particular, sus contenidos o bien son aceptados, o bien discutidos. La pretensión de validez de las emisiones consiste pues, en que son dignas de ser reconocidas por los demás por cumplir con ciertas condiciones de adecuación (31). El cumplir estas últimas permite emitir manifestaciones logradas (32). Estas son necesarias para que la acción comunicativa sea posible y los participantes

puedan entenderse entre sí. Habermas recurre a la teoría de los actos de habla para reconstruir

"...el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que pueden cumplir las condiciones para un empleo afortunado de oraciones en actos de habla." (33)

Al emplear adecuadamente oraciones bien formadas en actos de habla, el hablante cumple las tres pretensiones de validez mencionadas (verdad, rectitud y veracidad), además de una condición de inteligibilidad (34). Cuando entre los participantes en la interacción surge un desacuerdo sobre alguna pretensión de validez, ellos tienen abierta la posibilidad de pasar a una argumentación.

En el tomo I de su Teoría de la acción comunicativa, Habermas desarrolló algunas notas sobre una teoría de la argumentación que resultan relevantes en el presente contexto. Allí él llama argumentación (o discurso)

"...al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas (einlösen) o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizada. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones." (35)

El autor entiende a la teoría de la argumentación como el tema al que remite la racionalidad de la práctica comunicativa en casos de desacuerdo. Sólo mediante un discurso en el que se

dan razones en favor o en contra de pretensiones de validez cuestionadas pueden resolverse de manera racional los desacuerdos. Ello incluye tanto a desacuerdos o dudas sobre lo que es el caso en el mundo objetivo, como sobre la legitimidad moral de normas de acción. En cambio, las pretensiones de veracidad no puedan ser resueltas discursivamente sino sólo al interior de los contextos de acción (36).

Dependiendo del objeto de la argumentación se utilizará el lenguaje de un cierto modo y se dará lugar a un tipo particular de discurso. Si se tematiza la pretensión de verdad de oraciones constatativas se pasará a un discurso teórico (37). Si el objeto de la discusión es la legitimidad de normas de acción se pasará a un discurso práctico (38). Al interior del discurso es posible justificar con razones las opiniones y creencias propias. En este sentido, la posibilidad de dirimir racionalmente los desacuerdos está abierta por la argumentación.

La argumentación es el medio a través del cual es posible analizar las razones que se ofrecen en favor o en contra de pretensiones de validez cuestionadas. Considerando estas razones puede llegarse a un consenso sobre la validez. Sin embargo, como ya se mencionó, no cualquier consenso puede contar como válido. Válido es sólo aquel que es logrado debido a la fuerza de los mejores argumentos. A esta fuerza la llama Habermas "motivación racional" (39).

Al analizar la estructura formal de la argumentación, Habermas recurre a la teoría de Robert Alexy sobre el discurso práctico (40). Si bien Alexy se ocupa en particular de los discursos prácticos, señala cuáles reglas son condiciones de

posibilidad de cualquier comunicación lingüística. Estas son las siguientes:

"(1.1) Ningún hablante debe contradecirse."

(1.2) Cada hablante debe afirmar solamente aquello que cree.

(1.3) Cada hablante que aplique un predicado F a un objeto "a", debe también estar preparado para aplicar F a cualquier otro objeto que sea similar a "a" en todos los aspectos relevantes.

(1.4) Hablantes diferentes no deben usar la misma expresión con significados diferentes." (41)

Como puede observarse, el punto 1.1 se refiere a una regla básica de la lógica. El 1.2 expresa lo que Habermas llama la condición o pretensión de veracidad, la cual es necesaria para todo entendimiento lingüístico. El punto 1.4 a su vez expresa la condición de inteligibilidad, también considerada por Habermas. En este contexto, esta condición alude no sólo a la necesidad de emitir expresiones gramaticalmente bien formadas, sino también a un empleo consistente de las mismas en actos de habla. Pero aquí es de mayor relevancia el punto 1.3 que formula una exigencia de consistencia de otro tipo. Tal como Alexy lo menciona, se trata de la formulación del principio de universalización de Hare (p.164). De acuerdo con este principio, si se aplica un predicado "x" a un objeto "y", debe aplicarse a cualquier otro objeto que sea similar en los aspectos relevantes. Este no es todavía el Principio de Universalización de Habermas, pero ciertamente, ya apunta hacia él. El Principio de universalización que buscamos entre los presupuestos de la argumentación demanda aceptar como válidas sólo las normas que sean reconocidas como tales por

todos los afectados, esto es, que puedan ser universalizadas.

Además de estas reglas, Alexy incluye las que él llama las "reglas de la razón" (p.165). Estas se reducen en realidad a una sola que él enuncia como la regla general de la justificación (general rule of justification) (p.166). Esta vale tanto en discursos teóricos como prácticos y prescribe que toda afirmación hecha en una argumentación debe ser justificada con razones en caso de que cualquier participante lo demande (42). Tal exigencia de justificación da por supuesto que los actores pueden, en cada caso, ofrecer razones en favor de sus afirmaciones y opiniones.

Implica además, de acuerdo con Alexy, que al justificar algo, es necesario reconocer a cualquier otra persona como un participante en plan de igualdad. Al mismo tiempo, si la justificación ha de tener sentido, se renuncia a ejercer coerción sobre los otros con el fin de convencerlos, y además, se debe tener la pretensión de que la justificación que se ofrece es válida no sólo para el participante en la discusión, sino para cualquier otra persona. Estos tres aspectos están implicados en cada caso en que, al interior de una argumentación, se ofrezcan razones para justificar cualquier afirmación. Se trata de la exigencia de igualdad de los participantes, la pretensión de validez universal de lo afirmado, y la exclusión de la coerción. De acuerdo con Alexy:

"(2) Todo hablante debe justificar aquello que afirma en caso de que se le pida, a menos que pueda suministrar una razón para evitar dar tal justificación." (43)

Según Alexy, estas tres reglas corresponden a las

condiciones de la "situación ideal de habla" formulada por Habermas, y a la cual me referiré más adelante (44). Como puede observarse, entre estas reglas de la razón o presupuestos del sentido de toda argumentación en general, se encuentra el Principio de universalización. De acuerdo con Alexy, si no se pretende que las razones que se ofrecen para justificar las afirmaciones valen universalmente -que pueden ser aceptadas por cualquier persona-, entonces ya no se trata más de justificación alguna. En este sentido, Habermas sostiene que, si se defiende que una norma es válida, pero al mismo tiempo se niega a escuchar las razones de otras personas -hay excluidos-, entonces la justificación no puede contar como tal. En esta situación, la argumentación pierde su sentido.

Me parece que con estos argumentos se ha hecho por lo menos plausible la tesis de que el Principio de universalización es uno de los presupuestos del sentido de la argumentación en general. Esto significa que la exigencia de tomar en cuenta las opiniones y necesidades de todos los afectados en la justificación de los mandatos del deber se encuentra implícita como presupuesto del sentido de toda argumentación en general.

Además del Principio de universalización están las condiciones restantes de una situación ideal de habla. Con este concepto expresa Habermas el conjunto de condiciones que son necesarias -pero de ninguna manera suficientes- para la obtención de un consenso fundado o racional (45). Estas condiciones expresan la exigencia de igualdad de oportunidades de argumentación de los participantes. Hay que agregar además la condición de incluir en la discusión a todos los afectados, sea

de manera real, o bien, mediante la consideración de sus intereses. Esto último permite que las normas que se acepten como válidas puedan pretender legítimamente una validez universal. Es claro que si se excluye a quienes son afectados y pueden participar, o si expresamente se dejan fuera de consideración los intereses y necesidades de otras personas que son relevantes al caso, las conclusiones que se obtengan no podrán tener derecho a pretender una validez universal. También es preciso mencionar la condición de ausencia de coerción, es decir, de una comunicación en la cual, los acuerdos se logran gracias a la fuerza de los argumentos y no mediante presiones externas.

Una argumentación en la que se cumplen estas condiciones se desarrolla bajo lo que Habermas llama "condiciones ideales" (46). Hemos dicho que, en la medida en que estas condiciones son presupuestos del sentido de la argumentación, no tienen el status de convenciones que son añadidas a voluntad para garantizar el buen suceso de las discusiones. Por el contrario, se trata de "presupuestos inexcusables" (47). Sin embargo, el hecho de que en la mayoría de los procesos argumentativos ellos no sean cumplidos, plantea un problema para el teórico de la argumentación. Cabe pues preguntar por el status que les corresponde, y en este terreno las opiniones varían notablemente.

Habermas niega que mediante la prueba de las contradicciones pragmáticas los presupuestos hayan sido fundamentados "en última instancia" (48). Según él, lo que en todo caso se prueba es la "falta de alternativas" de estas reglas para la práctica de la

argumentación..." (49). Apel en cambio, pretende haber alcanzado una fundamentación trascendental de los presupuestos de la argumentación (50). Antes de exponer en qué consiste esta segunda posición quisiera caracterizar el estado de la discusión.

Cuando ingresamos a una argumentación seria pretendemos alcanzar conclusiones válidas para cualquier otra persona que juzgue las razones que se defienden (51). En los discursos teóricos se pretende acceder a juicios verdaderos (con validez universal) sobre lo que es el caso en el mundo objetivo -aunque se mantenga una reserva falibilista. En los discursos prácticos se pretende justificar el derecho de ciertas normas a ser universalmente reconocidas -aunque se admita la posibilidad de nuevas interpretaciones y argumentos a la luz de necesidades e intereses nuevos o previamente no considerados. En ambos casos, si la argumentación ha de tener sentido, tiene que suponerse que se toman en cuenta todos los argumentos de que se dispone para determinar la verdad de los juicios, o bien los intereses de todos los afectados para establecer la corrección de las normas. Tiene que suponerse además que se mantiene una igualdad de oportunidades de participación en la discusión, y que ésta transcurrirá sin coacciones. Esto último significa que nadie puede ser obligado a aceptar o rechazar ciertos juicios con base en amenazas o presiones, sino que cada quien será convencido sólo si los argumentos son a su vez convincentes (52).

Estas condiciones que son propias de una situación ideal de habla tienen que ser anticipadas al entrar en toda argumentación seria, aunque de hecho no sean cumplidas. En palabras de

Habermas:

"...la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos."  
(53)

Sin embargo, el distinguir en qué casos se han cumplido las condiciones de una situación ideal de habla, y en cuáles no, plantea un problema de difícil solución (54). Aquí se podría echar de menos un criterio útil para discernir que tanto se aproxima el discurso a las condiciones ideales. Sin este conocimiento resulta difícil determinar cuándo un consenso vale como fundado y cuándo no. Así las cosas, se hace necesario confiar en el buen juicio de los participantes y/o observadores que evalúan en qué casos el discurso se desarrolla sin coacciones ni exclusiones. De hecho, esta confianza que tiene que depositarse en el buen juicio de quienes evalúen críticamente el desarrollo de las argumentaciones no constituye perjuicio alguno. En todo caso, la formulación teórica de las condiciones ideales de la argumentación tiene su base en el conocimiento intuitivo que los sujetos poseen de las reglas que deben respetar al participar en argumentaciones serias.

Por otra parte, la idea de una situación ideal de habla opera ella misma como un canon crítico para juzgar cada consenso fáctico y determinar si puede considerarse o no como fundado (55). Este carácter de canon crítico que tiene la idea de una situación ideal de habla consiste en que ella opera como una idea regulativa -en sentido kantiano-, ya que se trata de un ideal en comparación con el cual juzgamos los discursos reales, y al que

resulta deseable aproximarse lo más posible en la realidad. Pero a diferencia de una idea regulativa, siempre que ingresamos a una argumentación seria, suponemos de hecho el cumplimiento de las condiciones ideales, de otro modo carecería de sentido el razonar con otros. Si de antemano se sabe que la discusión tendrá lugar bajo ciertas presiones, o que se excluirán ciertos intereses o necesidades, entonces se tiene que admitir que no se tratará de una argumentación propiamente dicha, sino de una negociación de intereses, o en el peor de los casos, de una simulación. De ser así, resulta contradictorio pretender que se razonará imparcialmente en favor de ciertas normas. Justamente, es en esto en lo que consiste la prueba de las contradicciones pragmáticas: resulta un contrasentido pretender que se argumenta con la intención de arribar a un acuerdo sobre alguna pretensión de validez cuestionada cuando se sabe que las conclusiones que se alcancen deberán estar sujetas a las condiciones de alguna amenaza o presión, o bien de algunas exclusiones.

#### 4. Defensa de la fundamentación última: Discusión con el racionalismo crítico.

Según Apel, es posible fundamentar de manera última o trascendental el Principio de Universalización (PU), y junto con él, una norma o principio básico de la ética que sirva como criterio para la justificación de las normas concretas del deber. Para abordar adecuadamente la cuestión es necesario aclarar primero la posibilidad de las fundamentaciones últimas

en general.

En este sentido, Apel discute contra Hans Albert, un defensor de la posición metodológica denominada "racionalismo crítico", de acuerdo con la cual no es posible fundamentar de manera última ningún conocimiento o creencia (56). Según Albert esta imposibilidad se debe a que en principio "todas nuestras creencias son revisables" (57).

La noción de "racionalismo crítico" debida a Popper (58) puede caracterizarse como sigue: debemos siempre adoptar una actitud crítica y escuchar los argumentos de los demás, ya que todos nuestros conocimientos son revisables, y mientras que no es posible nunca estar seguros de la validez de ningún conocimiento, sí podemos estarlo de su falsedad. En esto consiste precisamente el "falibilismo" de Popper, el cual surge dentro del contexto de la filosofía de la ciencia. Este falibilismo es una posición metodológica, de acuerdo con la cual, en toda discusión científica (y en toda discusión racional) (59) debe adoptarse una actitud crítica de modo tal que siempre estemos dispuestos a intentar refutar nuestros conocimientos, pues siempre corren el riesgo de ser falsos. Esto se traduce en el mantenimiento de una duda virtualmente universal, si pretendemos que la argumentación haya de ser racional (no sostendremos dogmáticamente ninguna creencia, ni la sustraeremos a la crítica). Albert, por su parte, entiende esta idea en los siguientes términos:

"Todas las seguridades en el conocimientos son autofabricadas y por ello sin valor para la captación de la realidad. Esto es: nosotros podemos procurarnos certeza

constantemente al inmunizar contra toda crítica posible, mediante dogmatización, cualesquiera elementos de nuestras convicciones y asegurarlos, con ello, contra el riesgo del fracaso." (60).

Si bien, al menos en principio, puede aceptarse una tesis como ésta, el punto problemático es que para Popper no existe ningún argumento, ninguna razón para convencer a alguien de que lo más conveniente es entrar en una argumentación racional para tomar decisiones (61). Esto significa que la actitud crítica está precedida por una toma de decisión irracional en favor de la racionalidad. Esto puede interpretarse en el sentido de que Popper y Albert son consecuentes al no pretender una fundamentación ni siquiera para la actitud racional y para la racionalidad en general.

La respuesta de Apel al "racionalismo crítico" y a la decisión irracional que le precede sigue una doble vertiente. Por un lado, muestra cómo es que esta apelación a un criticismo ilimitado conduce a una situación paradójica al propio principio del falibilismo, pues en sus propios términos, él mismo debería también ser falible y criticable. Por el otro lado, Apel rechaza la tesis de que es preciso una decisión irracional previa en favor de la conducta racional y proporciona un argumento para autofundamentar la racionalidad mediante un autoaseguramiento reflexivo de ella misma.

Albert argumenta en contra de la posibilidad de una fundamentación última porque, al entenderla en términos de una fundamentación lógico-deductiva hace ver que todo intento de llevarla a cabo conduce, o bien a un regreso al infinito, o a

una petición de principio, o bien a una suspensión arbitraria del procedimiento (Trilema de Münchhausen) (62). La respuesta de Apel toma la forma de una metacrítica al racionalismo crítico desde una reflexión pragmático-trascendental. Esta consiste en reflexionar sobre las condiciones de posibilidad y validez de una crítica intersubjetivamente válida, al tiempo que se propone que la fundamentación no se entienda en términos lógicos exclusivamente.

Con esto retornamos al punto en que nos habíamos quedado en la discusión con el escéptico en el capítulo anterior, a saber, en la crítica a la tercer premisa de la filosofía analítica (63). Según esta premisa es imposible una fundamentación última de la validez de los conocimientos, y por tanto, también la de la ética. De acuerdo con Apel, esta tesis se basa en dos supuestos principales:

- i Toda fundamentación de la validez es lógico-deductiva.
- ii Se hace abstracción de la dimensión pragmática del lenguaje.

En contra de estos dos supuestos, Apel propone por un lado a la autorreflexión como paradigma de la racionalidad filosófica (véase el apartado 2), y por el otro, enfatiza la necesidad de adoptar un punto de vista pragmático en la consideración de los presupuestos de la argumentación (véase el apartado 3). Considerados de manera conjunta, se trata de una propuesta alternativa: fundamentar de manera reflexiva los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación. Estos se consideran suficientemente fundamentados cuando no pueden negarse sin autocontradicción pragmática. En contraste, si se

exige que tales presupuestos sean demostrados de manera lógico-deductiva, se cae entonces en alguna de las opciones del trilema de Münchhausen: en un regreso al infinito en la búsqueda de fundamentos; o en un círculo lógico en donde se parte de supuestos que son justamente los que se tienen que demostrar; o bien se interrumpe arbitrariamente el procedimiento en algún punto.

Según Apel, Albert llama a esta última alternativa "fundamentación mediante recurso a un dogma" (64) y la identifica tanto con el intento del empirismo como del racionalismo de alcanzar premisas inmediatamente ciertas con base en una evidencia cognitiva, que sería precisamente el fundamento último. En esta situación están los axiomas, de los cuales no puede darse una fundamentación última, pues son en realidad el presupuesto necesario de toda fundamentación deductiva.

La respuesta de Apel a esta tesis de imposibilidad de las fundamentaciones últimas tiene dos aspectos. El primero ya ha sido mencionado, a saber, la propuesta de la autorreflexión como procedimiento de fundamentación de los presupuestos del sentido de la argumentación. El segundo aspecto consiste en una aclaración del carácter de estos presupuestos en cuanto que son identificables por el argumentante. Este carácter consiste en que son identificables en cuanto evidencias pragmáticas. Sin embargo, al plantear así la cuestión, parecería que se opta por la tercer opción del trilema. Para mostrar que esto no es así, Apel tiene que probar que no se trata aquí del recurso a un dogma, sino que se trata de la identificación de evidencias

pragmáticas fundadas de manera reflexiva. ¿Qué rasgos tienen estas evidencias?

Un primer rasgo importante que las diferencia de las evidencias a que se refiere Albert es que no se llega a ellas mediante la deducción de unas proposiciones a partir de otras, sino por reflexión (65).

En relación con el anterior, un segundo rasgo consiste en que no se trata de evidencias prelingüísticas de una conciencia, sino de evidencias pragmáticas, esto es, propias del lenguaje. Esto se sigue de la crítica al solipsismo metódico, tan reiterada por Apel.

Se trata de evidencias indubitables que no son dogmas porque son presupuestos inevitables del sentido de la argumentación. Como ya se dijo, son descubiertas mediante la reflexión. Estos presupuestos lo son de la misma argumentación de quien los tematiza y de quien los cuestiona, así que no pueden ser negados sin autocontradicción pragmática.

Son "evidencias experienciales paradigmáticas" que están entretrejidas en el uso del lenguaje y la praxis vital de los sujetos que interaccionan entre sí. La validez intersubjetiva de las mismas permite que podamos entender el sentido del juego del lenguaje argumentativo y que podamos entendernos y llegar a acuerdos. La fundamentación última de la validez del conocimiento (o de la mera posibilidad de tal validez) tiene que apoyarse, de acuerdo con Apel, sobre tales evidencias:

"...en virtud de esta concepción no tiene ningún sentido de posibilidad hablar de un "recurso a la evidencia cognoscitiva", sin presuponer un discurso lingüístico como

contexto de interpretación y de coherencia lógica, ni tampoco tiene sentido alguno de posibilidad pensar siquiera un discurso de fundamentación pleno de contenido y argumentativo, sin suponer determinadas evidencias cognoscitivas, que cada uno de los participantes en el discurso introducen como criterios de verdad, decisivos para ella en la formación argumentativa del consenso." (66)

A estas alturas resulta muy interesante como es que Apel ha alcanzado una posición encontrada con el falibilismo del racionalismo crítico, pues la evidencia cognoscitiva en cuestión es indubitable, y por lo tanto, no puede ser objeto de falsación, sin que quien pretenda falsarla se autocontradiga pragmáticamente. Frente a ello, Albert afirma que se puede dudar en principio "de todo". Sobre esto, son pertinentes tres observaciones:

En primer lugar, este falibilismo tendría que incluir como criticables también a los postulados más básicos de la lógica y de la matemática.

En segundo lugar, dejaría de ser una posición crítica razonable si no suspendiera la duda sobre ciertas cuestiones básicas en el momento mismo de la crítica. Esto significa que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, si se pretende seguir siendo racional (67). En palabras de Apel:

"...como juego lingüístico con sentido, el dudar -y por lo mismo también la crítica según Popper y Albert- no puede explicarse sin presuponer a la vez en principio certeza indubitable..." (68)

Esto es claro si pensamos que al cuestionar una determinada

afirmación damos por supuestos como intersubjetivamente válidos toda una serie de hechos objetivos, de reglas lógicas de la argumentación, de normas de comportamiento, pretensiones de validez, etc., sin todo lo cual la argumentación no podría ni siquiera llevarse a cabo. Esto significa que en todo acto de dudar, tenemos que dar por ciertos muchos supuestos.

Y en tercer lugar, un falibilista consecuente tendría que suponer como cuestionable el principio de la crítica generalizada, con lo cual se llegaría a una situación paradójica (69).

Una respuestas a estos tres puntos sería, de acuerdo con Apel, como sigue:

1. Hay ciertos presupuestos que no pueden ser cuestionados sin tornar imposible la argumentación, y por tanto, también al juego lingüístico del dudar. Entre estos se encuentra los principios básicos de la lógica, las reglas pragmáticas universales de la argumentación y ciertas presuposiciones de existencia (70).

2. Para que la crítica sea razonable no se debe pretender poner todo en duda al mismo tiempo, sino que la duda tiene que ser virtualmente universal -con lo cual Popper estaría perfectamente de acuerdo- (71).

3. La duda virtualmente universal tiene que ser compatible al mismo tiempo con convicciones incuestionables que le dan sentido a la actividad misma del dudar.

Si la argumentación de Apel es correcta, entonces la pretensión de fundamentación última se coloca por encima del principio falibilista. Los presupuestos pragmáticos del sentido

de la argumentación descubribles por reflexión y no falsables son todos aquéllos que

"...cumplen con la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, (ellos) deben ser tematizados en una última y auto-fundamentación filosófica -es decir, pragmático-trascendental- de la filosofía. Es decir, en tanto implicaciones del a priori de la argumentación detrás del cual ya no es posible preguntar más, constituyen el fundamento pragmático-trascendental de todo argumento." (72)

Llegados a este punto hay tres cuestiones que todavía necesitan aclaración. En primer lugar, es necesario explicar cómo concilia Apel su aceptación de una duda "virtualmente universal" con su defensa de las evidencias paradigmáticas indubitables -las cuales pertenecen a lo que él llama "el juego lingüístico trascendental" de la filosofía (73). En segundo lugar hay que profundizar en el carácter de "evidencias" que tienen los presupuestos pragmáticos de la argumentación. Y por último, resta todavía exponer en qué consiste el autoaseguramiento reflexivo de la racionalidad en contra de la tesis popperiana de que no cabe justificar racionalmente la toma de partido por la razón. Abordaré estos tres puntos en el mismo orden.

Es muy importante destacar que toda esta crítica de Apel al principio falibilista no significa que lo rechace. En efecto, Apel admite este principio pero con restricciones. El sostiene, siguiendo a Peirce, que aquél tiene vigencia para el

conocimiento empírico (74). Sin embargo, niega que pueda exigirse la falsación o crítica de ciertos enunciados fundamentales de la filosofía. Apel acepta ciertamente, que es necesario mantener una reserva falibilista en relación con nuestros conocimientos empíricos, pues siempre está abierta la posibilidad de que no sean verdaderos y de que ello se demuestre a la luz de experiencias o propuestas teóricas posteriores. También son falibles las normas aceptadas como válidas en los discursos prácticos ya que están sujetas a una nueva interpretación de las necesidades e intereses de los afectados. Igualmente tiene sentido poner en tela de juicio las certezas paradigmáticas de cada juego de lenguaje, es decir, los supuestos del sentido de los mismos que son revisables (75). Pero a diferencia del carácter falsable de los conocimientos empíricos y de la posibilidad de revisión de las evidencias paradigmáticas de los juegos de lenguaje, Apel pretende para las evidencias paradigmáticas del juego de lenguaje trascendental un carácter indubitable.

Apel introduce su concepción de un "juego lingüístico trascendental" mediante la identificación de una diferencia que él llama "trascendental" entre los enunciados empírico-hipotéticos y los enunciados universales de la filosofía (76). Estos últimos expresan las condiciones de validez de aquéllos, y constituyen también, según Apel, presupuestos de la aplicación del principio del falibilismo (77). Estos presupuestos no son otros que aquéllos ya referidos como condiciones inevitables del sentido de la argumentación y que no pueden ser negadas sin autocontradicción pragmática. Apel se refiere a esta

"trascendentalidad" de dos maneras: como el carácter "irrebasable" (nichthintergehbär) de los presupuestos de la argumentación por un lado, y como la existencia de un juego de lenguaje en que se enuncian las condiciones de posibilidad de todos los demás. A mi juicio, con ser las dos formulaciones criticables, es menos difícil entender la primera que la segunda, al tiempo que es más defendible.

El problema con el juego lingüístico trascendental es que por un lado consiste en algo separado de todos los demás juegos de lenguaje, es decir, se trata del juego lingüístico de la filosofía. Pero por el otro, se encuentra al interior de cada juego de lenguaje particular como aquéllo que tiene él de común con todos los demás y que el filósofo hace explícito de manera reflexiva. Esta segunda caracterización la presentó Apel en su artículo "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en 1971, y ya no aparece en su artículo de 1986 titulado "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" en el cual regresa sobre el mismo tema. En vista de esta circunstancia, me restringiré a hablar del carácter trascendental de ciertos enunciados que expresan las condiciones de posibilidad de la argumentación.

La conciliación de la aceptación de una duda virtualmente universal al tiempo que la posibilidad de las fundamentaciones últimas, es posible si se muestra que hay presupuestos no falsables de la argumentación. Apel señala dos criterios para la identificación de estos últimos: el criterio de la diferencia trascendental entre enunciados empíricos de la ciencia y los principios implicados en el concepto de examen empírico; y el

criterio de la no autocontradicción pragmática (78):

"El criterio de la diferencia trascendental, es obviamente, el motivo de la diferencia insuperable entre la clase de los enunciados hipotéticos falibles y el principio universal y autoaplicable del falibilismo y, también, de su carácter paradójico; y, de este modo, se fundamenta la refutación indirecta del falibilismo ilimitado, producida por la imposibilidad de formularlo con sentido." (79)

Por lo que respecta al segundo criterio, a saber, el de la no autocontradicción pragmática, ya ha sido explicado en páginas anteriores. Lo que aquí resulta relevante en relación con la fundamentación última es el carácter de procedimiento probatorio que permite

"...caracterizar los presupuestos indiscutibles de la argumentación como proposiciones reflexivas fundamentadas últimamente: es decir, como proposiciones que no precisan de fundamentación en ninguna otra cosa, porque no pueden ser entendidas sin saber que son verdaderas..." (80)

El procedimiento es el mismo propuesto por Habermas para la identificación de los presupuestos de la argumentación. La novedad que Apel introduce es que él piensa que siguiendo el examen de las contradicciones pragmáticas se prueba el carácter indiscutible e irrebalsable de estos presupuestos, es decir, se los fundamenta de manera definitiva o última (81). Dicho de una manera todavía más radical, Apel piensa que se logra mostrar la validez a priori que tienen estos principios de la argumentación, y en cuanto tales, no pueden ser obviamente falsables porque están exentos a priori de toda falsación

posible, ni tampoco depende su validez del consenso porque son a priori capaces de ser consensuados (82). Es en esto en lo que consiste la fundamentación última o trascendental. Para que ella se constituya en una fundamentación última de la ética hace falta identificar entre los presupuestos irrebasables de la argumentación una norma ética básica, que ya fue por cierto señalada cuando me referí a la teoría de la argumentación según Alexy y según Habermas.

No es posible, sin embargo, concluir con esto último la fundamentación trascendental de la ética. Se echan de menos todavía dos cuestiones que son necesarias: la explicación del sentido que tiene la identificación de los presupuestos de la argumentación en tanto que "evidencias cognitivas", así como el argumento prometido en favor de una autofundamentación reflexiva de la racionalidad.

Apel explica lo que él entiende por "evidencias cognitivas" mediante una crítica a tres teorías de la verdad desde el punto de vista de su relevancia criteriológica (de su capacidad para suministrar un criterio aplicable para juzgar el sentido de la verdad) (83). No me ocuparé aquí en hacer una exposición de la crítica de Apel a las teorías de la verdad, sino que sólo señalaré algunos aspectos centrales. Las teorías que critica son la teoría realista de la verdad como correspondencia, la teoría fenomenológica de la verdad como evidencia, y la teoría semántica de la verdad de Tarski. (Es importante señalar que las críticas de Apel son muy generales y se dirigen contra concepciones simplificadas de las teorías de la verdad).

La crítica general que lanza contra las tres es que no toman

en cuenta la dimensión pragmática en la explicación del sentido de la verdad. De la teoría realista de la correspondencia recupera la intuición básica de una referencia de los enunciados al mundo objetivo, pero rechaza el supuesto metafísico de "...una relación intramundana objetivable y examinable externamente de correspondencia..." (84). De la teoría fenomenológica de la verdad como evidencia de Husserl recupera la importancia de la evidencia fenoménica, pero critica que no se tome en consideración la interpretación pragmática del fenómeno y que aquélla sea entendida como una evidencia prelingüística -la cual hasta ha sido interpretada como un mero "sentimiento de evidencia" o "vivencia de certeza" (85). A la teoría semántica de la verdad de Tarski le critica principalmente la abstracción que hace de la pragmática de los signos.

La recuperación de la evidencia fenoménica es lo que más interesa en el presente contexto. Apel afirma de ella que si puede desempeñar una función de fundamentación siempre y cuando se presuponga la interpretación lingüística compartida de los fenómenos. Si bien puede servir como evidencia de conocimiento suponiendo esta interpretación lingüística, de tal modo que se trate de una evidencia interpretada, ella puede ser siempre sometida a una reinterpretación ulterior a la luz de nuevos descubrimientos (86). En su propuesta de una teoría criteriológicamente relevante de la verdad, afirma que ella

"...debe tener en cuenta claramente la armonía entre la evidencia que se debe desempeñar mentalmente para la correspondencia y la interpretación lingüística

intersubjetivamente vinculante en el contexto de razonamientos de conocimientos sintéticos y falibles." (87)

Con la intención de plantear una teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso, Apel se apoya en la explicación pragmática del sentido de la verdad llevada a cabo por Peirce:

1. Está concebida como explicación semántica y pragmática del sentido de la verdad (como relevante criteriológicamente).

2. La semiótica tridimensional contiene la explicación sintáctico-semántica del sentido de la verdad (no entra en contradicción con la intuición fundamental de la teoría de la verdad como correspondencia).

3. Promete tomar en consideración todas las teorías criteriológicamente relevantes de la verdad en la explicación del sentido de la verdad (teoría fenomenológica de la evidencia y teoría de la coherencia) (88).

Apel presenta su teoría de la verdad como consenso como una reconstrucción pragmático-trascendental de la explicación que da Peirce del sentido de la verdad. De acuerdo con Apel, Peirce responde a la pregunta por el sentido de la verdad mediante una crítica del sentido de la argumentación científica. La idea central es que si esta última ha de tener sentido, tenemos que "...suponer como idea reguladora que una comunidad científica de interpretación y experimentación ilimitada y que trabaje en condiciones ideales debiera alcanzar in the long run una opinión en verdad intersubjetivamente válida..." (89)

Esa opinión tiene que ser para nosotros -a decir de Apel-

"idéntica a la verdad", es decir, tiene que valer para nosotros como "la representación adecuada de lo real" (90). Aquí la noción de consenso racional juega un papel central: mediante la argumentación -guiada por la pretensión de lograr un consenso- es posible valorar los diferentes criterios de verdad. La conclusión a que se llegue es siempre revisable, y en este sentido, Apel enlaza la tesis falibilista con una teoría consensual de la verdad. La novedad que esta teoría representa en relación con aquella otra de la verdad como consenso propuesta por Habermas consiste en la introducción de la evidencia empírico-experimental del fenómeno. Lo que Apel hace es radicalizar la tesis de Habermas de que en la discusión sobre alguna pretensión de verdad, su validez es aceptada en el plano del discurso argumentativo mediante buenas razones, pero al mismo tiempo, se apoya también en la experiencia (91).

Sin pasar por alto la distinción de Strawson entre objetos y sucesos (pertenecientes al mundo de la experiencia) y los estados de cosas y hechos (entidades lógico-lingüísticas), le atribuye a los "juicios perceptivos" una función fundamentadora de los enunciados -con la pretensión también de evitar las aporías de la teoría de la correspondencia. La noción de "juicio perceptivo" la toma de Peirce, y dice de ella que "...no se trata de un protocolo libre de interpretación del fenómeno" ni de "...un enunciado proposicional abstracto, cuya verdad sólo puede ser afirmada". A diferencia de ello,

"Se trata, más bien, de un enunciado que, por una parte pertenece como tal al discurso argumentativo, pero que por otra parte, no afirma solamente un hecho (o lo relaciona con

otros hechos) sino que manifiesta un fenómeno dado como tal y lo interpreta en el sentido de un hecho proposicionalmente afirmable." (92)

El juicio perceptivo juega el papel de un mediador entre la afirmación de hechos (entidades lógico-lingüísticas) y la mera evidencia del fenómeno (entidad del mundo). En la medida en que no es un protocolo (a la manera del empirismo lógico) se encuentra ya interpretado, es decir, se afirma a la luz de un marco conceptual presupuesto. Pero al mismo tiempo, su formulación lingüística no se encuentra limitada por los conceptos ya existentes en el lenguaje, sino que, en cuanto fenómeno, posibilita la aparición de experiencias nuevas que requerirán tal vez de interpretaciones diferentes. En este sentido, el juicio perceptivo no alude a una evidencia fenoménica indubitable, sino que, gracias a su formulación lingüística, es ciertamente revisable a la luz de nuevas interpretaciones. No se trata pues de una correspondencia abstracta entre un hecho afirmado y un suceso en el mundo, sino de la relación interpretada entre lo afirmado y lo experimentado. En palabras de Apel:

"En mi opinión, no tratamos aquí ni de un objeto localizable ni de un suceso datable, sino de aquel momento de la realidad dada que -aún antes de la diferenciación categorial entre objetos y sucesos (y personas)- posibilita la comprensibilidad de algo a través de la percepción (Wahrnehmung)." (93)

Dicho en otros términos, la interpretación del fenómeno tiende un puente entre la experiencia y las afirmaciones de

hechos. Esta interpretación del juicio perceptivo es la referencia a la experiencia que está a la base de las buenas razones que pueden aportarse en una argumentación sobre pretensiones de verdad (94). El juicio de conocimiento con pretensión de verdad es lo que resulta de la argumentación (discurso teórico: sobre el mundo objetivo), y su validez depende no sólo del consenso sobre las buenas razones (referencia a los co-sujetos de argumentación), sino también del apoyo que estas razones tienen en la experiencia (referencia al mundo objetivo). Este apoyo es a su vez aclarado mediante los juicios perceptivos, que por un lado se refieren a algo en el mundo (siguiendo a Peirce, Apel denomina "percepto" a este correlato de la percepción), y por el otro, están ya lingüísticamente interpretados. Con esta referencia a la evidencia empírica, la teoría de la verdad como consenso se deslinda, a decir de Apel, de las teorías de la verdad como coherencia (95).

La relevancia de toda esta exposición para la identificación de los presupuestos irrefutables de la argumentación reside en que, según Apel esta perspectiva "cuasi-fenomenológica" es también válida para los juicios reflexivos. Este movimiento implica justificar el paso de la consideración de evidencias perceptivas a evidencias reflexivas no perceptivas (mediante las que identificamos los presupuestos pragmáticos fundamentales).

A mi juicio, Apel no proporciona ningún argumento en este sentido, sino que se limita a reiterar que se trata de presupuestos no falsables que son el mismo tiempo evidencias infalibles de conocimiento incuestionables sin autocontradicción

pragmática. Ciertamente se trata de evidencias de distinto tipo, pues unas son empíricas y las otras reflexivas, y puede ser un error de mi interpretación el tratar de relacionarlas. Sin embargo, en ambos casos se trata de evidencias que no se constituyen al margen del lenguaje, sino que son lingüísticamente explicables y en este sentido, comunicables. También en ambos casos la aceptación de su validez depende del consenso, pero aquí existe una diferencia importante. La constitución de la validez de la evidencia fenoménica como evidencia de conocimiento depende del consenso, más no así la constitución de la validez de la evidencia reflexiva. En todo caso, el reconocimiento de la validez de esta última sí depende del consenso (que todos reconozcan con base en buenas razones que se trata de un presupuesto pragmático- trascendental). Su peculiaridad consiste en que, debido a su status de evidencias indubitables "son a priori capaces de ser consensuadas" (96). No obstante, según Apel ello no significa que no sean revisables, pues el filósofo accede a tales presupuestos siguiendo el camino de proponer hipótesis: se propone que un presupuestos particular es universal y necesario para el sentido de la argumentación. Consecuentemente, sólo un consenso racional puede valer como prueba de que la hipótesis propuesta es efectivamente válida y de que lo que se propuso como un universal pragmático lo es en realidad. La posición de Apel es que su validez no depende del consenso, pues su carácter de ser consensuables está garantizada a priori. Esto es tanto como decir que tienen una validez a priori, la cual, sin embargo, sólo puede ser establecida mediante el consenso.

A mi juicio es posible plantear la siguiente objeción contra la posición de Apel. Lo que él hace es suponer que existen evidencias indubitables cuya validez está garantizada a priori, lo cual equivale a decir: con independencia de que sean o no reconocidas. Esto es ni más ni menos que la hipostatización de algo que se supone que tiene que existir. Pero sólo podemos contar con aquéllo que ya hemos reconocido como tema de argumentación y que podemos defender o criticar con buenas razones. Es decir que sólo contamos con hipótesis sobre lo que suponemos que son universales pragmático-trascendentales, las cuales son revisables.

Apel puede contestar coherentemente a esta objeción con su tesis de la fundamentación última. En efecto, la prueba de las contradicciones pragmáticas no es sólo un criterio para discernir las proposiciones no falsables de la filosofía, sino que sirve también como criterio para una autofundamentación reflexiva de la razón:

"El principio de consistencia performativa se manifiesta de este modo como órgano y criterio de un autoesclarecimiento de la razón absolutamente explorativo e informativo y por eso, en mi opinión, es el criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso." (97)

Habíamos dicho que la capacidad de comportamiento racional se manifiesta en la aptitud para explicar con razones las propias acciones y justificar las afirmaciones. Esta posibilidad de dar razones es casi siempre virtual y se torna explícita en la argumentación. Así pues, dentro de una concepción normativa de la racionalidad, las condiciones universales (normativas) de

la argumentación lo son también de la racionalidad. Contravenir aquellas condiciones significa también contravenir lo que es propio de un comportamiento explícitamente racional. Se dice de alguien que actúa de esta manera contraria a la razón justamente cuando incurre en una contradicción pragmática.

Contra la objeción más arriba planteada cabe como respuesta lo siguiente: aunque ciertamente el filósofo aventura hipótesis sobre lo que él piensa que es un universal pragmático-trascendental, cuando se prueba que éste no puede ser negado sin autocontradicción pragmática ya no puede tener lugar una reserva falibilista (se trata de un presupuesto irrebasable -detrás del cual ya no se puede ir). Ciertamente, ya no tiene lugar porque se ha arribado al límite de lo racional: si se acepta el argumento expuesto, entonces resulta irracional admitir que un presupuesto es incuestionable sin autocontradicción pragmática (sin contravenir a la razón) y pretender al mismo tiempo que podría ser discutido.

Lo que sí podría todavía preguntarse es ¿porqué debo ser racional?, cuestionamiento que Apel considera equivalente a decir ¿porqué debito evitar la autocontradicción pragmática? (98). Quien formula esta pregunta se ha situado en un límite en el que al parecer se hace necesario optar por la razón o por la irracionalidad. La respuesta de Apel es que quien se plantee la pregunta, puede darse cuenta de que, al formularla se ha situado ya del lado de la razón, y no hay porqué suponer que es necesaria una decisión previa -irracional- en favor de la razón -tal como lo supuso Popper (99). En otras palabras, la autofundamentación de la razón consiste en que es

pragmáticamente inconsistente una negación argumentativa de la racionalidad. Esto significa que si bien la razón puede dar cuenta reflexivamente de sí misma indagando sus condiciones de posibilidad, no existe ningún argumento contra ella, pues todo argumento tiene necesariamente que presuponerla. Una negación consistente de la razón tiene que ser la negativa a argumentar, pero ello evidentemente no cuenta como argumento, sino como la autoexclusión de la comunidad de seres racionales (100).

Apel sugiere todavía considerar el caso de quien rechaza la argumentación para saber si ello cuenta como un argumento en contra de la fundamentación última (101). Quien hace esto, sin embargo, se ha retirado ya de la argumentación, y por lo tanto, no está en condiciones de ofrecer razón alguna en favor de su posición. Desde el momento en que nuevamente suministra alguna razón, ya ha asumido nuevamente su posición como argumentante, y en cuanto tal, ya no puede cuestionar la razón sin autocontradecirse pragmáticamente:

"...aquel que formula la pregunta '¿Porqué ser verdaderamente racional?' puede tomar conciencia en primer lugar de que él, al plantear la pregunta, ha tocado el fondo del discurso argumentativo y así ha dejado, en cierto modo tras de sí, la 'decisión' de ser racional. Pero esto quiere decir que, en tanto individuo que argumenta seriamente, ha reconocido como presupuestos necesariamente demostrables del argumentar en serio ante todo y en primer lugar el principio de no autocontradicción pragmática." (102)

En vista de la fundamentación última de la ética, esta autofundamentación reflexiva de la razón resulta relevante por

lo siguiente. Si la argumentación -en cuanto manifestación explícita de la capacidad de comportamiento racional- no puede ser racionalmente negada -junto con todos sus presupuestos- resulta que la norma ética básica que se cuenta entre tales presupuestos tampoco puede ser negada sin contradicción pragmática. De este modo se logra una fundamentación última de la ética.

En efecto, entre los presupuestos irrebasables de la argumentación se encuentran el supuesto de participar en una comunidad real de comunicación y los supuestos de la comunidad ideal (el principio de universalización, la pretensión de lograr un consenso, las cuatro pretensiones de validez -inteligibilidad, verdad, rectitud normativa y veracidad-, la ausencia de coerción y dos supuestos éticos), reglas básicas de la lógica y presupuestos de existencia. Los supuestos éticos son la norma ética básica que exige el reconocimiento de todos los participantes en la discusión como personas con los mismos derechos y la corresponsabilidad en la solución de los problemas que se discuten (103).

##### 5. La norma ética básica.

Apel ha formulado la norma ética básica en un doble sentido: como regla de argumentación (principio procedimental), y como norma ética (con contenido ético). En un texto de 1981 ya referido (104), la entiende en estos dos sentidos: por un lado ella enuncia la exigencia de que sólo deben ser aceptadas como

válidas aquellas normas que expresen intereses y necesidades susceptibles de universalización; y por el otro lado, demanda el reconocimiento de los participantes en la argumentación como personas con igualdad de derechos. Es evidente que la primer formulación es equivalente al principio moral fundamentado por Habermas en términos del principio de universalización (105). En cuanto tal, la norma ética básica es vista como una regla de procedimiento sin contenido. Pero en la segunda formulación queda establecida como una norma con contenido ético, a saber, la exigencia de respeto a la igualdad de los participantes en la argumentación como personas con los mismos derechos.

De acuerdo con el principio de la ética, en cuanto regla procedimental, quien argumente seriamente tiene que presuponer la posibilidad de alcanzar un consenso válido para todos los implicados, de otra forma su argumentación carecería de sentido (106). En relación con la justificación discursiva de las normas, esto significa que es pragmáticamente contradictorio argumentar sobre la validez de alguna en particular y no tener la pretensión de alcanzar un consenso racional válido -aunque no se alcance- para todos los afectados -participen o no realmente en la discusión. Pero en cuanto norma que expresa una exigencia ética de reconocimiento, el principio de la ética tiene ya un contenido determinado. La fundamentación última de la ética tiene pues este doble sentido. En lo que sigue me detendré en el segundo de ellos.

En este segundo sentido, la fundamentación última de la ética consiste en mostrar que esta exigencia ética de reconocimiento del otro como persona con igualdad de derechos es

constitutiva de la racionalidad. En la medida en que la caracterización de un ser como racional consiste en su capacidad de defender argumentativamente pretensiones de validez, entonces resulta plausible identificar las condiciones de la racionalidad con las de la argumentación. Y si entre las condiciones de ésta última se identifica un principio básico de la ética, éste viene a ser también un elemento constitutivo y normativo de la racionalidad. Es constitutivo porque forma parte del modo de ser racional. Es normativo porque se trata aquí de las condiciones que han de cumplirse si el comportamiento ha de ser racional. Es decir, se trata de una concepción normativa de la razón (107).

Dicho en otros términos, la norma ética básica cobra el status de un mandato de la razón que puede enunciarse de este modo: si eres racional, entonces tienes que reconocer a todo otro ser racional como persona con los mismos derechos, y ello en virtud de las condiciones normativas de la racionalidad en cuanto tal. Pero esta formulación da pie a la siguiente objeción: si identificamos la racionalidad con la capacidad de defender o criticar con razones cualquier pretensión de validez, y que sólo entonces está suficientemente justificado la exigencia ética de reconocimiento del otro como persona, entonces ¿ya por ello no es digno de reconocimiento quien no pueda participar en la resolución discursiva de las pretensiones de validez cuestionadas en una comunidad de argumentación —y ello no por causas patológicas o de dominio institucionalizado? ¿No podría ser el caso que alguien defendiera ciertas exigencias con razones que para la comunidad de argumentación pertinente no cuenten como tales, y por tanto, ese otro no sea reconocido como

argumentativamente competente, lo cual equivale a quitar el fundamento teórico último que subyace a su reconocimiento como persona con los mismos derechos?

Para plantear adecuadamente la cuestión, me parece necesario distinguir entre cuatro explicaciones posibles de la incapacidad de alguien de defender argumentativamente la propia posición:

- i. La primera es el caso patológico que no interesa aquí.
- ii. La segunda es el caso del que quiere hacer pasar por una pretensión de validez susceptible de consenso lo que en realidad es un interés privado contrapuesto al interés común. Tal interés privado puede ser descubierto como tal en el curso de la discusión y así identificar el comportamiento como estratégico (se sirve parasitariamente de la acción consensual-comunicativa) (108).
- iii. La tercer posibilidad es el caso del excluido de la comunidad real de argumentación, pero afectado. Y no estoy pensando en generaciones futuras o menores de edad, sino en quien tiene derecho a participar en cuanto persona afectada, y que por razones de dominio institucionalizado no es tomado en cuenta. En este caso (como en el anterior) no se niega su competencia argumentativa -en principio-, sino que se le excluye de la comunidad de argumentantes, y por tanto, la solución consensual de los conflictos no puede valer como un acuerdo racional (pues no toma en cuenta a todos los afectados).
- iv. Pero la posibilidad que básicamente me interesa es aquella en que las "razones" del otro no cuentan como tales para la comunidad de argumentación porque simplemente no pueden ser comprendidas, es decir, que no puedan ser entendidas como tales

desde el horizonte de comprensión presupuesto. De surgir esta situación, el otro es descalificado como un incompetente argumentativo, y por tanto, se carece del fundamento necesario para reconocerlo como persona, a saber, su competencia argumentativa. Tal es el caso, me parece, de maneras de entender la moral que plantean una diferencia radical. Por "diferencia radical" no entiendo la imposibilidad de "comprender" al otro desde su contexto, la cual tiene que ser anticipada en toda argumentación con sentido. A diferencia de ello, me refiero a la imposibilidad de llegar a una solución consensual de problemas éticamente relevantes porque las razones de un participante no cuentan como tales para el otro -aunque se entienda porqué el otro piensa que sí valen como razones. Lo que planteo no es la imposibilidad de la comprensión sino del acuerdo. Imposibilidad debida a una diferencia radical en la manera de concebir la moral -se trata de distintas maneras de concebir lo que son intereses y necesidades legítimos, esto es, los que son defendibles con razones y que pueden ser universalizados- (109). Esta diferencia puede ser de dos tipos:

a) Ambas partes dan por supuesta la argumentación racional como instancia de justificación de normas (discursos prácticos), pero las razones válidas para uno no lo son para el otro, y ello por motivos de trasfondo cultural -distintas concepciones de las necesidades e intereses;

b) Una de las partes da por supuesto que la argumentación racional es la instancia adecuada para la justificación de las normas, más no así la otra parte para la cual la justificación no descansa en un consenso racional, sino en algún mandato

divino o en concepciones heredadas de la tradición.

En ambos casos, la ética del discurso tiene que ser capaz de dar cuenta de ellos en la medida en que quiera seguir manteniendo pretensiones universalistas y no descartarlos de entrada por irrelevantes. Apel ha respondido (110) que los dos casos no constituyen objeciones para la fundamentación de la ética porque, por lo que toca al inciso a, tiene que suponerse -en principio- la posibilidad de lograr un consenso, y que éste se logre o no constituye un problema empírico. Por lo que respecta al inciso b, Apel no lo toma en cuenta porque está completamente convencido de que la instancia adecuada para la justificación de las normas es la argumentación. En todo caso, resulta ser una contingencia empírica el que haya quienes no lo consideren así -lo que, desde la perspectiva de Apel resulta peor para ellos-, y por lo tanto, tampoco afecta a la fundamentación trascendental.

A mi juicio, con esta manera de proceder la fundamentación de la ética queda incapacitada para enfrentar los problemas que le salen al paso a su posible aplicación práctica. De acuerdo con Apel, estos problemas de "aplicación" deben ser abordados en una ética de la responsabilidad y no al nivel de la fundamentación trascendental (111). Sin embargo, esta última parte de ciertos supuestos fuertes de universalidad que a primera vista parecen no tener suficiente apoyo en la experiencia. No voy a ocuparme todavía de esta relación entre teoría y experiencia, sino hasta el último apartado de este mismo capítulo. Por lo pronto quiero regresar al punto iv.

Lo relevante en el caso iv es que la exclusión de ciertos

afectados no descansa en razones de dominación, sino que, suponiendo que se iniciara con ellos una argumentación, sus razones no cuentan como tales. La cuestión es importante porque la fundamentación última del reconocimiento del otro como persona descansa justo en su competencia argumentativa, es decir, en su capacidad de defender con razones las exigencias que plantea.

Dada esta situación, la pregunta que entonces surge es la siguiente: ¿en qué descansa en último término el reconocimiento del otro como persona cuando éste no puede participar en la argumentación racional por los motivos mencionados? Esta pregunta conecta con otro problema que por lo pronto sólo quiero dejar formulado como una pregunta: ¿cómo se traduce el supuesto pragmático de exigencia de reconocimiento del otro en una motivación del agente para efectivamente considerar al otro en un plan de igualdad y respetarlo como tal? Ciertamente, para la acción no basta con la fundamentación de un principio básico de la ética, sino que se requiere además un aspecto motivacional (112). Sin embargo, éste no puede ser tomado en cuenta por la ética del discurso de Apel por su carácter estrictamente racional. Volveré sobre esta cuestión en el último capítulo. En lo que sigue me ocuparé de la disputa que ha surgido entre Habermas y Apel con motivo de sus distintas maneras de concebir la relación de la Ética del discurso con la experiencia.

## 6. Metacrítica de Apel a la posición hipotético-reconstructiva.

Dado que ya han sido expuestas tanto la propuesta de Apel de una fundamentación última filosófica de la ética, así como las críticas de Habermas a la misma, este último apartado dedicado a la metacrítica de Apel puede aparecer como un tanto redundante. En efecto, la respuesta de Apel a las objeciones de Habermas no consiste en su mayor parte más que en una reiteración de sus argumentos. Sin embargo, he decidido concederle este espacio final porque será útil para identificar cuáles son los argumentos "cruciales" sobre los que descansa la fundamentación última. Los llamo "cruciales" porque si resulta que son rechazados por no ser convincentes, entonces la arquitectónica de Apel se vería seriamente afectada.

La manera en que Apel presenta los problemas revela las tensiones existentes en la teoría de Habermas y en la suya propia. A mi modo de ver, tales tensiones -que expondré con detalle más adelante- conducen a un dilema: o bien se aceptan los argumentos de Apel en vista de su notable consistencia teórica, o bien se acepta la mayor relevancia práctica que puede tener la propuesta habermasiana. Ambas posiciones tienen, sin embargo, desventajas difíciles de aceptar: por un lado, quedarse con la fundamentación apeliana implica, a mi juicio, conformarse con que la teoría muy difícilmente pueda tener relevancia práctica; por el otro lado, aceptar la formulación de Habermas significa admitir una inconsistencia teórica que Apel señala agudamente.

Quiero empezar refiriendo lo que Apel mismo señala como el punto de acuerdo con Habermas, el cual abre para ambos una misma perspectiva. Inmediatamente después pasaré a lo que Apel piensa que es el punto de disenso fundamental a partir del cual las construcciones teóricas de ambos autores se bifurcan: uno sigue la orientación metodológica de las reconstrucciones hipotéticas (empíricamente falibles), y el otro la de la fundamentación última filosófica (no falible en sentido empírico aunque corregible).

Punto de acuerdo: En un artículo que resume notablemente bien la problemática que aquí nos ocupa (113) Apel señala que tanto él como Habermas están de acuerdo en que en la teorización sobre la racionalidad comunicativa debe considerarse que las condiciones que posibilitan el entendimiento mutuo, vienen dadas por los recursos (Hintergrundressourcen) que están siempre presupuestos de manera cotidiana en el mundo de la vida, los cuales son, al mismo tiempo, condiciones del discurso argumentativo de la filosofía (114). A esto le llama Apel un "consenso fáctico" entre Habermas y él. A partir de aquí, sin embargo, es posible tematizar estos presupuestos (identificarlos y clarificar sus status teórico) al interior de una pragmática universal-formal (Habermas), o ir más allá de ella y convertirlos en objeto de una pragmática trascendental (Apel) (115).

Optar por uno de los dos caminos supone haber tomado posición frente a dos cuestiones. La primera concierne al punto de partida de la reconstrucción: puede otorgarse prioridad al mundo de la vida, o bien al discurso argumentativo. La segunda

cuestión se refiere al status que todavía puede concederse al discurso filosófico en lo que toca al tipo de justificación posible de sus tesis, y también al status que mantiene en relación con las investigaciones empíricas. Respecto a estas dos cuestiones, ambos autores adoptan posiciones distintas.

Punto de disenso: En el apartado anterior (5) vimos que Habermas propone recurrir a los recursos que proporciona el mundo de la vida para efectuar la reconstrucción de las condiciones universales que posibilitan el entendimiento mutuo. El le otorga primacía al concepto del mundo de la vida sobre el del discurso argumentativo por lo menos en este respecto, para llevar a cabo la identificación de las reglas que los hablantes emplean de modo intuitivo (116). Apel en cambio, procede mediante una reconstrucción de lo que ya siempre hemos presupuesto (anticipado) en todo discurso argumentativo.

La pregunta que Apel se plantea es la siguiente: ¿Es suficiente para el discurso filosófico fiarse sólo de los recursos del entendimiento que suministra el mundo de la vida? Es decir, de aquellas certezas que no son rebasables en la práctica cotidiana. O bien ¿Puede y debe el discurso argumentativo, en tanto que forma reflexiva de la comunicación cotidiana, recurrir no sólo a estos recursos, sino ante todo también a las condiciones que lo hacen posible en cuanto tal? Es decir, a los presupuestos irrebasables de la argumentación (117). Para ponerlo en otras palabras, se trata por un lado, de elegir entre reconstruir las competencias comunicativas universales mediante una reflexión sobre las certezas de fondo (Hintergrundgewissheiten) de todas las formas de vida

socioculturales, las cuales, en tanto que pertenecen a los mundos de vida concretos, no pueden ser sino históricamente contingentes (al menos en principio). O por el otro lado, reconstruir los presupuestos del entendimiento recurriendo a recursos de la razón, la cual, como ya hemos visto, encuentra su expresión más explícita en el discurso argumentativo. De acuerdo con Apel, al tratarse de recursos de la razón, las certezas tienen una validez para todos aquéllos que son capaces de un comportamiento racional, y en este sentido, no son históricamente contingentes, sino universalmente válidas.

A continuación voy a proceder mediante la presentación de un listado de las razones centrales que cada autor defiende en favor de su posición, y señalaré también cuáles de ellas representan o remiten a lo que he llamado "argumentos cruciales".

#### Habermas:

a) Hay al menos dos razones centrales en favor de la prioridad del mundo de la vida en cuanto proveedor de los recursos para la reconstrucción hipotética del saber intuitivo que los hablantes competentes emplean en la comunicación cotidiana:

1. Las estructuras formal-universales de los procesos de entendimiento se encuentran entretejidas con las prácticas cotidianas de los sujetos quienes, mediante argumentos, pretenden llegar a un acuerdo y coordinar así sus planes de acción. Debido a ello, el teórico de la pragmática formal tiene que recurrir a tales contextos de vida (118).

2. Rechazo del purismo de la razón:

"No existe una razón que sólo a posteriori se vistiera trajes lingüísticos. La razón es a nativitate una razón encarnada tanto en los planos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de vida." (119)

b) Cinco razones en contra de la posibilidad de la fundamentación última:

3. Interés por conciliar su posición con el falibilismo de Popper y de Peirce (120).

4. Negación de la existencia de un discurso superior (el filosófico) que prescriba reglas a otro subordinado. (Esto enlaza claramente con su comprensión de la filosofía como acomodadora e intérprete, y ya no como un discurso sobre los fundamentos de las ciencias) (121).

5. Identificación del reconocimiento de certezas no falsables con la vivencia de certeza propia de la filosofía de la conciencia.

6. Apreciación del procedimiento de la contradicción pragmática como medio para la identificación de presupuestos de la argumentación que carecen de equivalentes funcionales (de alternativas), pero que pueden ser, no obstante, falsables. Se mantiene abierta la posibilidad de que en el futuro, a la luz de nuevas investigaciones, puedan ser rechazados por no ser universales (mediante la presentación de casos concretos de la práctica comunicativa cotidiana).

7. Finalmente, está el argumento contra el escéptico moral que, según Habermas, no puede ser concluyente si se le plantea al nivel del discurso argumentativo, y sí lo es en cambio, si es desarrollado desde los contextos de comunicación que tienen

lugar en el mundo de la vida.

Apel:

a) Razones en favor de la prioridad del discurso argumentativo sobre el recurso al mundo de la vida.

1. El discurso argumentativo de la filosofía posibilita la reflexión sistemática sobre la contingencia histórica de las certezas de fondo de todas las formas de vida socioculturales. En este sentido, se trata de una forma reflexiva de comunicación sobre el mundo de la vida. Los presupuestos que lo hacen posible no son pues contingentes a cada formación cultural, sino que trascienden en principio los recursos relativizables de las formas de vida histórico-contingentes (122).

De aquí se sigue que, apelando al discurso argumentativo de la filosofía es posible mantener coherentemente una pretensión de validez universal para los presupuestos pragmático-formales de toda argumentación con sentido. (El argumento contra Habermas consiste en que, si se justifica la validez de los presupuestos mediante recurso al mundo de la vida, entonces tiene que admitirse al mismo tiempo que tal validez es particular (histórica)-contingente y no universal-necesaria).

2. Identificación del aseguramiento de la pretensión de universalidad con el suministro de una prueba a priori (basada en los recursos de la razón e identificable mediante el procedimiento de las contradicciones pragmáticas) (123).

.b) Cinco razones en favor de la fundamentación última:

3. Rechazo del falibilismo ilimitado (124).

4. Distinción de dos tipos de enunciados: los que expresan

las generalizaciones empíricas -propias de la ciencia-, y los reflexivos -universalmente válidos, propios de la filosofía-. Vistos de manera jerárquica, los segundos ocupan un lugar fundacional en relación con los primeros (125).

5. Defensa de la posibilidad de identificar certezas de fondo en el juego lingüístico de la argumentación sin caer en el solipsismo de la conciencia (evidencias paradigmáticas del juego lingüístico de la argumentación).

6. Apreciación del procedimiento de las contradicciones pragmáticas como medio para la identificación de presupuestos trascendentales del discurso argumentativo, los cuales, si bien no son empíricamente falsables sí son corregibles por reflexión (126).

7. Finalmente está el argumento contra el escéptico moral el cual, según Apel, sólo puede ser concluyente si es planteado al nivel de los presupuestos necesarios de la argumentación.

A continuación voy a hacer algunas observaciones sobre las dos listas de razones presentadas.

1'. Si lo que se pretende es defender consistentemente una pretensión de validez universal para los presupuestos del entendimiento posible, entonces Apel tiene razón contra Habermas: apelar a los recursos que proporciona cada forma de vida concreta implica limitar la validez de la reconstrucción a esa formación cultural. Habermas no piensa sin embargo, que el recurrir al mundo de la vida le acaree esta consecuencia. Por el contrario, pretende que mediante una reconstrucción de las estructuras comunes de los mundos de vida en general, este concepto de mundo de vida pueda constituirse en un equivalente

de la conciencia en general en cuanto operadora de síntesis (127). Esto significa evitar que la teoría quede irremediablemente vinculada a una forma de vida concreta. Sin embargo todavía cabe preguntarse cómo si sería posible alcanzar una meta semejante.

En una primera aproximación puede decirse que esta generalización estaría basada en la coincidencia de estructuras formales de distintas formaciones culturales, y en este sentido, sobre una contingencia histórica, la cual, aunque nada desdeñable, no constituye prueba suficiente en favor de la universalidad que Habermas pretende (según Apel, esta sólo puede quedar suficientemente justificada mediante una prueba a priori). A este respecto Thomas McCarthy ha hecho unas observaciones bastante pertinentes.

McCarty señala que por una parte, Habermas ha renunciado a un planteamiento trascendental, mientras que por la otra, quiere mantener la pretensión de Kant de que existen presupuestos universales e inevitables de la razón teórica y práctica, así como la concepción de Mündigkeit, autonomía y responsabilidad, como la esencia de la personalidad racional (128). Su proyecto es establecer cuales son las competencias de la especie mediante una reconstrucción de las reglas, estructura y esquemas que subyacen al conocimiento que poseen los sujetos sobre como producir estados de cosas, darse a entender con otros, conducirse adecuadamente en el mundo social, etc. McCarthy señala que mientras se adopte aquí una actitud hipotética que debe ser revisada a la luz de las investigaciones empíricas, no pueden mantenerse las fuertes pretensiones de un saber a priori

que eran propias del planteamiento kantiano, pero tampoco puede la universalidad de las estructuras ser establecida de manera inductiva. Lo que le critica a Habermas es que en contra de su pretensión explícita de proceder de una manera más empírica, hasta el momento no ha hecho uso de procedimientos empíricos. Además, Habermas ha introducido varias propuestas en el programa de la pragmática formal sobre las estructuras fundamentales de la comunicación que

"...reflejan la influencia de problemáticas epistemológicas y ontológicas que son básicas en la tradición filosófica occidental. Y esto por supuesto, plantea la pregunta de si este modelo tiene éxito al capturar condiciones universales del entendimiento, presupuestos generales e inevitables de la acción comunicativa, o si representa en lugar de ello un Eurocentrismo disfrazado." (129)

Apel rechaza este proceder que él llama "desde abajo" -desde lo históricamente dado-, y propone partir "desde arriba", esto es, del análisis de un concepto normativo de la razón (130). Sin embargo, aunque al proceder de esta manera se logre salvaguardar de manera coherente la validez universal de la reconstrucción, todavía cabe preguntar si no hace falta observar la historia para comprobar -así sea de manera indirecta- las tesis avanzadas. Hago esta observación porque si bien Apel piensa que con su apelación a la razón ya no puede ser acusado de cometer una falacia etnocéntrica (131) -como sí puede serlo Habermas-, queda la duda de si en realidad no estará universalizando estructuras de racionalidad que son propias de una cultura -la occidental-, la cual, en su desarrollo, condujo a esta forma

particular de racionalidad (132).

2'. El hecho de que Apel mantenga la exigencia de suministrar una prueba a priori en favor de la pretensión de validez universal de los presupuestos pragmático-trascendentales no significa que considere irrelevante la constitución de la pre-comprensión del mundo que históricamente ha hecho posible el desarrollo de la práctica de la argumentación en la comunicación cotidiana. Lo que sucede es que él efectúa una distinción que es a mi juicio central; a saber, entre la constitución del sentido y la justificación de la validez.

Apel suscribe con Habermas que el estudio sobre la constitución del sentido de los procesos de entendimiento sólo puede hacerse por recurso a la comunicación en el mundo de la vida. Pero la tematización de las condiciones que posibilitan la justificación -de normas éticas por ejemplo-, no puede hacerse recurriendo sólo al mundo de la vida, pues tales condiciones variarán dependiendo de la perspectiva de cada cultura (133). Esto significa que si se procede de manera hipotético-reconstructiva en la identificación de las condiciones de la justificación de las normas -por recurso al mundo de la vida-, se arribará a un análisis formal de los procedimientos de justificación avalados en esa forma sociocultural. Un intento de universalizar tales condiciones implica el incurrir en lo que Apel denomina un "naturalismo reconstructivo de la justificación de la validez" (134). Para evitar tal consencuencia, Habermas tendría que renunciar a la pretensión de universalidad.

Según Apel, la reconstrucción de las condiciones universales

de posibilidad de la justificación de la validez tiene que hacerse apelando a recursos de la razón.

El problema en el caso de ambos autores reside en que lo que ellos llaman "presupuestos universales del entendimiento posible" son idénticos a los presupuestos de una forma de argumentación que es un producto histórico de occidente. La cuestión para Apel es presentar un argumento que lo proteja de la acusación de haber cometido una falacia etnocéntrica. Por ello echa mano de recursos de la razón. Sin embargo, la plausibilidad de su argumentación descansa sobre un supuesto que juega un papel crucial: que las condiciones de la racionalidad que él reconstruye lo son de la racionalidad que es propia del ser humano y no de aquélla que es el resultado histórico del desarrollo y expansión de la cultura occidental (135). De mostrarse la falsedad de este supuesto, la argumentación de Apel carecería de plausibilidad.

Habermas por su parte, se inclina más a tomar en consideración las investigaciones empíricas porque no piensa que sea posible seguir apelando a una razón pura o purificada. En este sentido, propone un trabajo de cooperación entre la filosofía y las ciencias empíricas. Sin embargo, Apel vuelve a tener razón contra él en lo siguiente: ¿Cómo pretender un trabajo de cooperación cuando el proceder metodológico de la filosofía no se distingue en ningún punto esencial del procedimiento de las reconstrucciones hipotéticas? (136). En realidad, el único punto esencial que podría distinguirlas es que en la pragmática formal se pretende una validez universal estricta. Pero como ya se ha visto, Habermas carece, al parecer,

de algún argumento plausible para defender de manera consistente esta pretensión.

3'. Si tomamos como hilo conductor la pretensión de universalidad, los argumentos de Apel contra Habermas correspondientes a los dos puntos anteriores pueden verse como negativos, es decir, que muestran por qué no puede aceptarse la posición de Habermas -debido a la inconsistencia señalada-. Pero ellos no constituyen por sí solos una prueba positiva en favor de la posición de Apel.

El argumento de este autor contra la reserva falibilista mantenida por Habermas, juega en este contexto el papel de una prueba positiva: es decir, motiva a aceptar la plausibilidad de la fundamentación última de los presupuestos trascendentales. Se trata del argumento ya expuesto sobre la necesidad de asumir ciertos supuestos del sentido del principio falibilista, los cuales no pueden ser falibles sin que dejemos de entender al mismo tiempo qué significa "ser falible" (137). A mi juicio, Apel alcanza aquí un punto que es ciertamente irrebutable: la identificación de supuestos de los que no puede decirse en modo alguno que son falibles, pues son condiciones del sentido del concepto de falsación (138).

4'. De aceptarse el razonamiento expuesto en el punto anterior, entonces resulta por lo menos plausible la distinción tan defendida por Apel entre los enunciados reflexivos de la filosofía y las generalizaciones empíricamente falibles de las ciencias reconstructivas. Sin embargo es altamente probable que el número de estos enunciados se reduzca sólo a aquéllos en que se expresan los universales pragmático-trascendentales. (A este

respecto, en una nota de pié de página, Apel acusa a Habermas de incurrir en una contradicción pragmática al negar la existencia de un discurso superior que prescribe reglas a otro subordinado, pues con esta afirmación, ya se ha situado al interior del discurso filosófico, el cual justamente pretende valer universalmente como el nivel más elevado de la reflexión) (139).

5'. No me detendré en este punto pues ya ha sido desarrollado en el apartado no.4 de este capítulo.

6'. Aquí haré sólo una observación sobre las dificultades que introduce la propuesta de una cooperación entre la filosofía y las investigaciones empíricas. En lo que concierne a los presupuestos ideales del discurso argumentativo, si se supone -como Habermas- que en cuanto reconstrucciones hipotéticas pueden ser falsados por la experiencia, entonces parece difícil seguirlos defendiendo, pues ciertamente, en la gran mayoría de las argumentaciones cotidianas tales presupuestos ideales no son anticipados para que la argumentación tenga sentido (140).

En efecto, en su mayoría, los discursos argumentativos están atravesados por intereses ajenos a la "pura" redención de pretensiones de validez, por presiones provenientes de los contextos de acción, y en gran parte, los participantes saben de antemano que no hay por qué suponer un compromiso "purificado" en la búsqueda de la verdad, sino la otra pretensión más modesta de llegar a un consenso que satisfaga a las partes. Pero al hablar de "satisfacción" al parecer nos hemos introducido ya en el terreno de las negociaciones, es decir, en el de la acción estratégica, sin que por ello la argumentación desmerezca y sea descalificada como tal (Apel diría que se trata ya de una acción

estratégica y no de una argumentación racional). Al parecer, la idea de un discurso argumentativo purificado de intereses estratégicos y motivado sólo por la búsqueda cooperativa de la verdad, sólo puede encontrarse en las discusiones científicas, y todavía en este contexto caben ciertas dudas (141).

Si nos hemos de remitir a las argumentaciones que de hecho tienen lugar en la práctica comunicativa cotidiana, entonces por lo menos los presupuestos éticos tendrían que ser dejados fuera de la teoría sobre los presupuestos ideales que necesariamente anticipamos en toda argumentación. Esto tendría ciertamente graves consecuencias para la ética del discurso, a lo que me referiré más adelante.

En este contexto, Apel es más coherente que Habermas porque él se opone a establecer esta relación con las investigaciones empíricas al hablar de presupuestos universales e ideales. Además, se refiere explícitamente al discurso de la filosofía, el cual es un juego de lenguaje más purificado de los intereses estratégicos propios de los contextos de acción. Sin embargo, si bien gana en consistencia teórica, su propuesta parece perder relevancia para la práctica cotidiana.

A mi juicio, la teoría de Apel puede todavía defenderse como la explicitación de un horizonte ideal que sirve para juzgar críticamente a las argumentaciones fácticas y los consensos que en ellas se logran. Es decir, como un listado de condiciones de la argumentación que opera como un criterio negativo, esto es, como aquello con lo cual el discurso no debe contradecirse si es que el consenso que se alcanza ha de reputarse como "racionalmente válido". Sin embargo, de allí no se sigue que

tales presupuestos hayan quedado fundamentados en su universalidad y necesidad para toda argumentación -como un a priori de la misma-, sino que acaban siendo un canon para el juicio crítico sobre los consensos y los discursos fácticos. Apel, ciertamente, no puede conformarse con ello.

7'. Finalmente, en lo que toca al argumento contra el escéptico, ya hemos visto la posición defendida por Apel. Para decirlo brevemente, consiste en que todo aquél que se pregunte porqué deba él ser racional (comportarse de acuerdo con razones que pueden ser defendidas y criticadas en una argumentación), ya se ha situado con ello dentro de una argumentación, y por tanto, se comporta ya racionalmente: con su conducta ha confirmado el carácter irrefragable de la argumentación. Quien por el contrario rechace el seguimiento de una conducta racional, no puede defender con razones su posición, pues en ese caso se situaría al interior de una argumentación. La opción que le queda es, según Apel, iniciar un proceso patológico de autodestrucción porque renuncia a la posibilidad de explicarse a sí mismo -con razones- su propia actitud, por tanto, a la posibilidad de entenderse a sí mismo (142).

Habermas piensa, sin embargo, que aquí todavía queda un resto de decisionismo, ya que, tal como Apel lo admite, tiene que suponerse la voluntad de argumentación (143), y en este sentido, esta forma de entendimiento no es irrefragable: la consecuencia es que el escéptico no ha sido todavía refutado. Según Habermas, esto sólo puede lograrse al nivel de los contextos de interacción en el mundo de la vida. Aquí, el escéptico no puede negar el principio discursivo -de llegar a

acuerdos mediante argumentaciones-, el cual está implícito en la comunicación lingüística cotidiana, sin iniciar un proceso de autodestrucción (144).

Apel tiene razón al caracterizar como irrebasable al discurso argumentativo. Quien se plantee la pregunta ¿Porqué debo ser racional?, ya ha dado pié con ella a un proceso de argumentación; quien, por otro lado, rechace el comportamiento racional y se comporte sistemáticamente de manera consecuente -negándose a dar razones y a escucharlas-, no puede ser acusado de caer en una autocontradicción pragmática desde el fundamento que suministra el discurso argumentativo. No puede serlo porque no entra dentro del campo de alcance de un concepto normativo de racionalidad. Lo más que puede decirse de él es que no es racional, pero nada más.

La acusación de caer en una conducta patológica, cobra fuerza, a mi juicio, si se hace desde el fundamento que proveen los contextos de acción. La razón de ello es que la negación a comportarse racionalmente significa renunciar a participar en los procesos de entendimiento que tienen lugar en la práctica comunicativa. Pero esto no significa todavía aceptar con Habermas que esta práctica está orientada por el principio del discurso, es decir, que en el entendimiento sobre la situación, necesario para coordinar los planes de acción, viene ya anticipado de manera contrafáctica la pretensión de lograr un consenso racional sobre pretensiones de validez. Y que cabe esperar a largo plazo la consecución de un consenso universal. Mi resistencia a aceptar esta segunda parte de la tesis se debe a que estoy en desacuerdo con lo que me parece una concepción

eurocéntrica del proceso de racionalización. A esto me referiré más adelante con motivo de la consideración del principio de autoalcance de las ciencias reconstructivas propuesto por Apel.

En suma, Apel tiene razón al sostener el carácter irrebasable del discurso cuando nos encontramos situados dentro del ámbito de competencia del concepto normativo de una razón "purificada", pero este no es el caso en la práctica comunicativa cotidiana -en la que los procesos de entendimiento están siempre interpenetrados por conductas estratégicas-. Habermas, por su parte, tiene razón en que el escéptico -que se niega sistemáticamente a argumentar- no puede ser rechazado de manera suficiente más que desde los contextos de acción en el mundo de la vida. Sin embargo, este argumento sólo puede ser concluyente -así como el de Apel- bajo el supuesto siguiente: que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original respecto del estratégico. Sólo bajo este supuesto -que juega aquí un papel "crucial"- puede tener sentido decir que en el mundo de la vida, la práctica comunicativa está orientada ante todo por la pretensión de lograr un consenso racional y no por los pactos de intereses (145).

Me voy a referir a este último punto junto con las dos cuestiones restantes, y que abordaré de manera sucesiva: la crítica de Apel a la fundamentación habermasiana del principio con que opera la teoría crítica; y las consecuencias desfavorables que se siguen para la fundamentación de la ética cuando esta se plantea por recurso al mundo de la vida. La pregunta que Apel plantea es ¿Cómo puede Habermas defender pretensiones normativo-universalistas y éticas sobre las

condiciones de posibilidad de una teoría crítica? (146). En otras palabras, la cuestión es cómo pretende Habermas fundamentar la posibilidad de un enjuiciamiento crítico sobre las formas de vida socioculturales, ya que, si el principio que lo guía es obtenido por recurso al mundo de la vida, la validez de éste ha de restringirse a una forma de vida concreta. La consecuencia es la siguiente: o bien se incurre en una falacia etnocéntrica -universalizando un principio que está limitado culturalmente-, o bien se admite la validez contingente de las reconstrucciones para cada mundo de vida en cuestión (147).

La formulación de este principio reconstructivo es realizada en dos pasos: justificación de la atribución de una racionalidad al actor (a); y justificación de un concepto normativo de racionalidad idéntico para el actor y el teórico (b).

a) El criterio normativo que guía el enjuiciamiento crítico de las formas de vida concretas es el supuesto de que es posible explicar racionalmente los actos humanos, es decir, según la racionalidad de la acción. La pregunta que surge es ¿En qué se funda el supuesto de que el actor es racional? Apel responde que que no es posible efectuar reconstrucción racional alguna sin suponer que la conducta del actor puede ser explicada de acuerdo con razones, es decir, que él se comporta racionalmente. Reconoce, sin embargo que la premisa según la cual el actor es racional, necesita ser aclarada en un círculo hermenéutico en el que la racionalidad del actor y la del teórico se presuponen idénticas y se corrigen mutuamente (148). A mi me interesa poner en cuestión este supuesto de identidad, el cual juega un papel "crucial" en la subsecuente formulación apeliana del principio

reconstructivo de la teoría crítica. La cuestión que surge inmediatamente después es ¿Qué concepto normativo de racionalidad se supone aquí?

b) Es claro que tanto Apel como Habermas parten del concepto de racionalidad comunicativa. Como ya hemos visto, la diferencia entre ambos reside en el fundamento en que en última instancia se apoya este concepto normativo -definido básicamente por el principio del discurso (la pretensión del consenso)-: en el mundo de la vida, o en el discurso argumentativo. En ambos casos, los dos autores pretenden que a partir del principio del discurso es posible justificar que la reconstrucción puede ser efectuada según el principio de un proceso de racionalización del entendimiento en el mundo de la vida. La meta de este proceso de racionalización es, según Apel, el logro de una satisfacción universalmente válida, es decir, que la legitimación de las pretensiones de validez puedan ser objeto de un consenso universal (149). Ella tiene el status de una idea regulativa que necesita ser justificada -por recurso al mundo de la vida, o al discurso argumentativo-.

De acuerdo con Apel, Habermas piensa que la comunicación en el mundo de vida contiene el potencial de razón que establece la meta a largo plazo del proceso de racionalización -que es al mismo tiempo un proceso de aprendizaje-. Apel identifica aquí un círculo: el criterio normativo de un proceso de racionalización se supone que es obtenido del mundo de la vida, al tiempo que justamente el acercamiento teórico al mismo viene alumbrado por esta idea. Además de ello, si es fundamentado por recurso al mundo de la vida no puede pretenderse para él el status de un

criterio universalmente válido, sino sólo histórico-contingente. En este contexto, Apel acusa a Habermas de incurrir en un paralogismo naturalista (150).

La alternativa que Apel propone, no carece por cierto de dificultades. El concepto normativo de un proceso de racionalización se funda, de acuerdo con ambos autores, en que en todo proceso de entendimiento están presupuestas cuatro pretensiones de validez, así como la anticipación del logro de un consenso. Pero Apel sugiere, como ya hemos visto, no partir del potencial de racionalidad anclado en el mundo de la vida, sino de la racionalidad de la argumentación. Según él, en una fundamentación adecuada del concepto normativo de un proceso de racionalización tiene que probarse que los presupuestos del discurso argumentativo son irrebasables para el sujeto de la comunicación. Esta irrebasabilidad descansa a su vez en el supuesto de que el modo original de uso del lenguaje es el orientado al entendimiento, respecto del cual, su uso estratégico puede explicarse como un modo parásito. Según Apel, este argumento del parasitismo sólo puede probarse de modo reflexivo, y no tiene el status de una hipótesis empíricamente falsable (151).

Dado que, según Apel, del principio del discurso (anticipación de cuatro pretensiones de validez y del logro de un consenso), se sigue un proceso de racionalización, el carácter irrebasable de aquél, legitima suponer a priori en la teoría crítica este proceso de racionalización en el mundo de la vida. En vista de que

"...el discurso argumentativo y sus presupuestos deben ser

supuestos como presuposiciones indiscutibles de la reconstrucción, y al mismo tiempo, como un faktum histórico, por lo tanto, como un telos - ya alcanzado y posible de ser alcanzado- de un proceso de racionalización del mundo de la vida. He llamado a esto el Principio de autoalcance de las ciencias reconstructivas, y aquí vislumbro la fundamentación trascendental-pragmática -es decir, no metafísica- de la Teoría crítica." (152)

Este principio de autoalcance es, a mi juicio, sumamente problemático. Aun suponiendo que se acepte el carácter irrebasable del discurso argumentativo y de sus presupuestos, de ahí no se sigue que el principio del discurso tenga necesariamente la implicación histórica de un proceso de racionalización -aunque sí pueda tenerla-. No puede tratarse de una implicación histórica justamente porque se ha renunciado a su fundamentación por recurso al mundo de la vida, lo cual sí permite una aproximación histórica. El principio del discurso puede implicar la realización histórica de un proceso de racionalización -como ha sucedido en occidente-, pero no se trata en modo alguno de una consecuencia necesaria, y mucho menos admisible a priori.

Apel intenta evitar la falacia eurocéntrica que puede estar implicada en la aplicación de un principio reconstructivo de la historia que es al mismo tiempo un "factum histórico que pertenece a nuestro legado cultural" (153). El cree evitarla exitosamente porque ese principio es al mismo tiempo "el a priori no contingente del discurso argumentativo". Yo pienso, sin embargo, que del hecho de que el telos de un consenso lo más

amplio posible se cuente entre los presupuestos de la argumentación, no se sigue que sea también un telos de la historia a reconstruir. Para que esta consecuencia pudiera ser extraída legítimamente, tendría que probarse que la evolución cultural de todas las sociedades se orienta en el mismo sentido que el seguido por la racionalización occidental. De no ser así, no hay porqué suponer que el telos de un consenso universal sea un presupuesto de todas las formas que la racionalidad puede adoptar -y mucho menos que se trata de un a priori de la razón-.

McCarthy encuentra un aspecto semejante en la tesis de Habermas de que el telos del logro de un entendimiento es inherente al concepto del discurso. Ya que Habermas renuncia a una justificación a priori, y que la universalidad de este supuesto tampoco puede ser establecida de manera inductiva:

"...Habermas tiene que mostrar que la habilidad de actuar comunicativamente (en un sentido fuerte) y de razonar argumentativa y reflexivamente sobre pretensiones de validez puestas en cuestión, es un estadio avanzado del desarrollo lógico de las competencias generales de la especie, y de la realización y cumplimiento de potenciales que son universales, es decir, propios de toda la humanidad." (154)

Esta tarea puede ser completada en términos de una teoría de la evolución cultural, la cual parece que no será desarrollada por Habermas, y que es definitivamente relegada por Apel. Este último se apoya en el argumento de que el principio de autoalcance es un a priori metodológico de las ciencias reconstructivas (es una condición de su posibilidad), y que por tanto no pertenece a los resultados empíricos de las ciencias

reconstructivas (155). Si bien esto es cierto, también lo es que no puede establecerse un criterio normativo para la reconstrucción sin justificar su validez universal, y los argumentos de Apel en este sentido no son convincentes.

De acuerdo con Apel, la prueba en favor de la irrefutabilidad del principio de autoalcance consiste en lo siguiente: quien pretenda llevar a cabo una reconstrucción racional normativa de la historia, y al mismo tiempo niegue que ella viene orientada por el principio del discurso, entonces incurre en una autocontradicción pragmática. En esas condiciones, ya no está "en situación de adjudicarle un lugar en la historia a su propia obra" (156). Se puede hablar aquí de una autocontradicción pragmática por parte de quien pretende realizar una reconstrucción racional y niega los presupuestos de la misma. Pero de aquí no se sigue que el científico social esté autorizado a universalizar su enfoque como algo que es propio a la razón humana: que toda sociedad pueda ser legítimamente juzgada desde la perspectiva abierta por la racionalidad crítico-discursiva de la comunicación consensual -ya que se trata de un telos basado en un a priori de la razón- (157).

A mi modo de ver, si quiere asegurarse una relevancia histórica al telos de un consenso universal -es decir, si quiere entenderse como un proceso de racionalización-, entonces no basta su justificación en términos de presupuestos de la argumentación. Me parece que haría falta remitirse a los desarrollos concretos de las formas de entendimiento que tienen lugar en la pluralidad de mundos de vida. Pero de ello tendría que ocuparse una teoría de la evolución cultural o del

desarrollo de las competencias de la especie. Así las cosas, considero que existe una brecha entre la teoría pragmático-transcendental sobre la argumentación por un lado, y las formas concretas en que se han desarrollado los procesos de entendimiento. Apel pretende cerrarla con el principio de autoalcance de las ciencias reconstructivas, el cual acaba siendo un principio del movimiento de la historia, así como de la reconstrucción de la misma.

Dije más arriba que el argumento del parasitismo del uso estratégico del lenguaje respecto del orientado al entendimiento juega un papel crucial en la argumentación de Apel. También tiene una relevancia semejante en la de Habermas, y aquí se presenta con la dificultad adicional siguiente: si suponemos que se trata de una reconstrucción hipotética empíricamente falsable, resulta que no cabe ser defendida en vista de que la evidencia empírica le es contraria. En efecto, en la comunicación cotidiana, al parecer, predomina el uso estratégico del lenguaje sobre el orientado al entendimiento. Y no hay que entender por ello el empleo deliberadamente instrumental o manipulador, sino todo aquél en el que la interacción lingüísticamente mediada no viene orientada por un compromiso "purificado" en la búsqueda de la verdad.

Si bien Apel no acepta que este argumento del parasitismo requiera de una confirmación empírica, me parece que tampoco puede ser postulado sin más a pesar de que la experiencia le sea contraria. Al ser puesto en cuestión, también queda en entredicho el pretendido carácter irrebasable del discurso argumentativo y de sus presupuestos. (Esta característica

resulta de que la argumentación no es algo que pueda ser elegido o rechazado de manera general y sistemática, sino que, en cuanto personas capaces de comportamiento racional, nos encontramos, por así decirlo, inmersos en ella desde siempre. Aquí se supone precisamente que el empleo comunicativo del lenguaje es anterior al estratégico: por una conducta estratégica podemos optar, pero no podemos sustraernos a los procesos de entendimiento, so pena de iniciar un proceso patológico de pérdida de la identidad.

Sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana, los presupuestos de la argumentación no son irrebasables. Apel reconoce esta circunstancia por lo menos en lo que toca a los presupuestos éticos, pero también la pretensión de un consenso racional se encuentra en la misma situación, no así, en cambio, la anticipación de pretensiones de validez (158). En lo que sigue me voy a ocupar solamente de los presupuestos éticos, así como de las consecuencias que se siguen para la fundamentación de la ética si ella se apoya en el recurso al mundo de la vida.

Apel menciona tres consecuencias que se siguen para la ética si se acepta la fundamentación en el mundo de la vida propuesta por Habermas:

i. Una versión débil de la fundamentación pragmática de los principios básicos de la ética (Moralität).

ii. Una fundamentación última de tales principios resulta imposible e innecesaria.

iii. La fundamentación última es reemplazada por el recurso a la moralidad (Sittlichkeit) implícita en las estructuras de la actividad comunicativa (159).

De las tres consecuencias sólo la tercera de ella revela una inconsistencia teórica. Si el principio ético básico ha de ser fundamentado por recurso al mundo de la vida, resulta entonces que la moralidad propia de esa formación cultural ha de tener prioridad en la teoría -aunque se trate aquí sólo del procedimiento de justificación y no de los contenidos-. La inconsistencia reside en que Habermas pretende justificar un principio ético propio del nivel posconvencional (según Kohlberg) (160), y quiere también que pueda ser corregido por la experiencia. Apel señala que la experiencia aporta una prueba contraria a tal principio ético: según Kohlberg, el 80% de la sociedad industrial occidental se comporta según la moral del nivel convencional (161).

Ciertamente, Apel tiene razón contra Habermas en que, para poder defender la pretensión de una validez universal en ética no es suficiente apoyarse solamente en los recursos del mundo de la vida. En este sentido es más consistente su propuesta de recurrir a los presupuestos de la argumentación -lo cual no significa que ya por ello sea por sí misma convincente-. Apel lo expresa del modo siguiente:

"Para poder fundar el principio formal y procedimental de la ética del discurso, es decir, para explicar en una argumentación convincente que las pretensiones a una validez moral universal no se encuentran solamente en la moralidad del mundo de la vida, no obstante la diversidad de las formas de vida, y que estas pretensiones no sean disputadas como ilusiones en un cuestionamiento racional (Ilustración), sino que por el contrario puedan ser definitivamente

legitimadas (mediante la consideración reflexiva de las condiciones normativas de posibilidad de tal cuestionamiento racional), esto requiere, desde mi punto de vista, de una fundamentación última pragmático -trascendental, la cual no solamente recurre a los recursos del trasfondo del mundo de la vida -que con la "ilustración" han sido puestos en cuestión-, sino a los presupuestos de la argumentación -a los cuales se recurre en el cuestionamiento racional, y que por lo tanto, no pueden ser racionalmente discutibles."

(162)

## NOTAS

1. MacIntyre, Alasdair Tras la virtud Critica, Barcelona, 1987 (After Virtue Gerald Duckworth & Co., London 1982). Allí él escribe que "Los derechos humanos o naturales son ficciones, como lo es la utilidad..." (p.96;67) Y más adelante: "El concepto de derechos fue generado para servir a un conjunto de propósitos, como parte de la invención social del agente moral autónomo..." (p.97;68)

2. Es preciso distinguir por un lado, las razones que se aducen en situaciones concretas y que contemplan los múltiples factores que pueden intervenir para justificar una norma particular que ha sido puesta en cuestión; y por el otro, los principios morales fundamentales en que ellas se apoyan, y que funcionan a su vez como razones básicas. En lo que sigue me ocuparé de la posible fundamentación de estos últimos.

3. La ultimidad de la fundamentación consiste justamente en que la norma ética básica a partir de la cual se derivan los principios del juicio moral no puede ser negada de manera consistente debido a que tiene el status de un presupuesto de la argumentación. A esto me referiré posteriormente.

4. Otra manera de ver la fundamentación última consiste en que la norma ética básica es a la vez que un presupuesto del sentido de la argumentación, lo es del comportamiento racional. Esta segunda tesis es en realidad idéntica a la primera pues depende del supuesto -al que ya me he referido-, según el cual, la racionalidad se expresa en la capacidad de dar razones que expliquen o justifiquen los propios actos o afirmaciones. Este dar razones se desarrolla ciertamente en una argumentación.

5. De acuerdo con Habermas, la fundamentación consiste en dos pasos: "En primer lugar se introduce el postulado de universalidad (U) como regla de argumentación para el discurso práctico; de inmediato se fundamenta esta regla en el contenido de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general en conexión con la explicación del sentido de las pretensiones normativas de validez...El segundo paso con el que hay que representar la validez de U en su carácter general, por encima de la perspectiva de una cultura determinada, se apoya en la prueba pragmático-transcendental de presupuestos generales y necesarios de argumentación. A estos argumentos no puede cargárseles ya con el sentido apriorista de una deducción trascendental en el sentido de la crítica racional kantiana; antes bien, demuestran la circunstancia de que, en 'nuestro' tipo de argumentaciones, no existe alternativa reconocible alguna." "Conciencia moral y acción comunicativa" en Conciencia moral y acción comunicativa Península, Barcelona 1985, p.137 (Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983. No dispongo del original en alemán).

6. Habermas, "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en Op.cit. p.87: "Entre la existencia de

relaciones objetivas y la veracidad de los enunciados aseverativos correspondientes, existe sin duda una relación interna que no se da, sin embargo, entre la existencia de realidades objetivas y la expectativa de un grupo concreto de personas de que quepa fundamentar tales enunciados. Esta circunstancia permite explicar por qué la cuestión de las condiciones de la validez de juicios morales plantea de modo inmediato el tránsito a una lógica del discurso práctico, mientras que la cuestión de las condiciones de validez de los juicios empíricos requiere reflexiones cognitivas y científico-teóricas, que en principio son independientes de una lógica de los discursos teóricos."

7. Cfr. Ibidem p.79ss Habermas se refiere a esta falta de correspondencia entre la validez de las normas y su vigencia fáctica como "el carácter ambiguo de la validez del deber ser": "Aunque haya una relación inequívoca entre las realidades existentes y los enunciados verdaderos, la 'existencia' o la vigencia social de las normas no nos dicen nada acerca de si éstas son válidas." (p.81)

8. Este punto es de la mayor importancia, pues es importante evitar la identificación de la justificación de la validez con el logro fáctico de un consenso. Ciertamente que una norma se considera válida sólo cuando se ha logrado un consenso sobre su validez. Este último sin embargo, debe ser racional, y en cuanto tal, debe haber sido alcanzado mediante buenas razones y bajo lo que Habermas denomina "condiciones ideales" (A esto me referiré más adelante). Sobre este punto Brant Burleson aclara que "... Habermas also recognizes that consensual decisions can be the products of constraints, domination, and ideologies as well as good reasons. Because the process of reaching a consensual decision may be affected by a host of such inappropriate influences, Habermas argues that 'if we were to understand by consensus any agreement that chances to come into being, it manifestly could not serve as criterion of truth'. That is, since the unrefined notion of a simple consensus will legitimate both 'real' and distorted, constrained, and ideologically influenced agreements, the act of justifying a claim must be a normative concept; Habermas explicitly asserts that the only consensus to which one should accede is a warranted consensus. As he indicates, 'the meaning of truth is not in the fact that consensus has been reached, but rather that at all times and places, if only we enter into discourse, a consensus can be arrived at under conditions which show the consensus to be warranted. Truth means 'warranted assertability'." Burleson, Brant "On the foundations of rationality: Toulmin, Habermas, and the a priori of reason" Journal of the American Forensic Association 16, 1979 p.112-127, p.120 La nota sobre Habermas está tomada de "Theories of Truth" p.22

9. Habermas, Op.cit. p.86 En la p.88 cita a Thomas McCarthy en relación con la necesidad de volver a formular el imperativo categórico en un sentido discursivo: "En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto

de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal." Tomado de Kritik der Verständigungsverhältnisse Frankfurt am Main 1980.

10. Cfr. Wellmer, Albrecht "Intersubjetividad y razón" en Olivee, León (comp.) Racionalidad Siglo XXI, México 1988, p.227 y 299ss

11. Burlison, Op.cit. p.120

12. Habermas, Op.cit. p.79

13. Habermas, "¿Qué significa pragmática universal?" en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos Cátedra, Madrid 1989, p.299 ("Was heisst Universalpragmatik?" <1976> Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, p.353): "La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. En otros contextos se habla también de 'presupuestos universales de la comunicación'; pero prefiero hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento."

14. Habermas, Teoría de la acción comunicativa Tomo I Taurus, Madrid 1987, p.143 (Theorie des kommunikativen Handelns (1981) Band 1 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, p.148).

15. Habermas, "¿Qué significa...?" p.335;398 Habermas deslinda la unidad de análisis de la pragmática formal de otros elementos: "Como primer paso para el deslinde de las unidades pragmáticas del análisis podemos definir, del conjunto de las acciones comunicativas que descansan sobre la base consensual de pretensiones de validez recíprocamente entabladas y reconocidas, el subconjunto de los actos de habla proposicionalmente diferenciados." De éstos últimos se queda solamente con el subconjunto de los que no están ligados institucionalmente porque se trata de la reconstrucción de presupuestos generales que no dependen del contexto. "Las unidades analíticas que buscamos podemos definir las ahora como actos de habla proposicionalmente diferenciados e institucionalmente no ligados. Sin embargo, sólo resultan aptos para el análisis aquellos que adoptan una forma verbal explícita." De estos excluye todavía aquéllos cuyo significado depende del contexto pragmático de la emisión. (p.338-339;402-403).

16. Ibidem p.341;404 Sobre el doble aspecto (locucionario-ilocucionario) del habla Habermas anota que "El significado de los actos ilocucionarios sólo lo aprendemos en la actitud realizativa de participantes en actos (acciones) de habla; el significado de oraciones de contenido proposicional, en cambio, lo aprendemos en la actitud no realizativa de observadores que reproducen correctamente en oraciones enunciativas sus

experiencias." (p.348;414) Cfr. igualmente Apel, Karl-Otto "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" en Teoría de la verdad y ética del discurso Paidós/I.C.E.-UAB, Barcelona 1991, p.143 ("Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en Philosophie und Begründung Frankfurt, 1987. No dispongo del original en alemán). Aquí se refiere a la doble estructura del habla como una "...relación de complementariedad entre la representación proposicional del mundo y el saber performativo de reflexión acerca de las pretensiones de validez de los actos de habla o de argumentación."

17. Habermas, "¿Qué significa...?" En la p.342;407 Habermas se refiere explícitamente al carácter autorreferencial del lenguaje ordinario: "Con la doble estructura del habla guarda relación un rasgo fundamental del lenguaje, a saber: la reflexividad que le es inmanente. Las posibilidades estandarizadas de mención directa e indirecta del habla se limitan a hacer explícita una autorreferencialidad, que ya está contenida en todo acto de habla." Y continúa en la p.343;408: "La peculiar reflexividad de los lenguajes naturales descansa, pues, primariamente en el modo como asociamos una comunicación del contenido proposicional efectuada en actitud objetivante y una metacomunicación efectuada en actitud realizativa acerca del aspecto de relación bajo el que ha de entenderse ese contenido proposicional."

18. Habermas, J. Conocimiento e interés Taurus, Buenos Aires 1989, Cap. I p.11ss (Erkenntnis und Interesse Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968) Por otra parte, en su artículo titulado "Teorías de la verdad" en Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos ("Wahrheitstheorien" <1972>) Habermas identifica en el discurso cuatro niveles de autorreflexión del sujeto cognoscente y agente:

1. Problemатización de afirmaciones o mandatos en el discurso (entrada al discurso).
2. Explicación teórica de las afirmaciones o de los mandatos en el discurso (teórico o práctico).
3. Ponderación de sistemas de lenguaje alternativos y posible modificación del lenguaje elegido (discurso metateórico o metaético).
4. Reflexión sobre los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación (crítica del conocimiento o interpretación de necesidades) (p.151-152;175).

19. Apel ha defendido la autorreflexión en varios lugares: En "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia" en Estudios éticos ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en Libro a homenaje a Constantino Tzatzzo, Atenas 1980. No dispongo del original en alemán). "Falibilismo, teoría consensual..." p.131ss

20. Apel, "Necesidad, dificultad..." p.139 y 140 En este sentido escribe en "Falibilismo, teoría consensual..." que "...lo que importa por encima de todo es evitar la perspectiva de la

objetivación lógico-abstractiva (apodíctica) de la argumentación en favor de la reflexión estricta sobre la propia argumentación y sobre sus presupuestos en el contexto del discurso." p.131 Véase también "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje" DIANDIA (Revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas) UNAM-FCE, México 1975 ("Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik" en Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Frey Innsbruck 1976. No dispongo del original en alemán).

21. A este respecto véase Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant" en Teoría de la verdad y ética del discurso p.149ss ("Diskursetik als Verantwortungsethik -eine post-metaphysische Transformation der Ethik Kants" en Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.) Ethik und Befreiung Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen 1990, p.11ss)

22. Apel, "Necesidad, dificultad..." El argumento de Aristóteles referido es el siguiente: "Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración: pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración...En cambio, al menos a través de una refutación puede demostrarse que es imposible lo sostenido por nuestro oponente, si se tiene un oponente que discuta esto. Sino lo hace, sería ridículo buscar argumentos frente a una persona que no argumenta para demostrarle que no argumenta. En la medida en que así se comporte, un tal oponente se parece a una planta" (Metafísica 4, 1006a 6-18.) p.147 Véase también "El problema de la fundamentación última..." p.143-144 El argumento de Apel se diferencia del procedimiento que consiste en la refutación del oponente en lo siguiente: "La diferencia fundamental, al menos frente a Aristóteles, me parece consistir en la siguiente circunstancia: la prueba indirecta por reductio ad absurdum de la afirmación contraria está ya pensada desde la perspectiva de la objetivización abstractiva de las estructuras argumentativas en la lógica apodíctica:"

Aquí, la conclusión de lo contrario a lo afirmado presupone ya dos principios como axiomas: el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido. De este modo, el elenchos no puede hacer las veces de argumento de la fundamentación última; o, dicho de otra manera, si el argumento de la fundamentación última pragmático-trascendental se entiende según el modelo del elenchos apodíctico entonces se exige, con toda la razón, aún otra fundamentación última de los dos axiomas presupuestos, fundamentación que se entendería en el sentido de la derivación a partir de algo distinto y que -como se ha dicho- es imposible." (p.130-131)

23. Habermas, "¿Qué significa...?" p.299-300;353-354 El texto citado de Apel está tomado de "Sprechakttheorie und transzendental Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en Apel, (ed.) Sprachpragmatik und Philosophie Frankfurt 1976 p.10-103

24. Véase Habermas, "Ética del discurso..." p.102ss y Apel, "Falibilismo, teoría consensual..." p.128ss Yo traduzco "contradicción pragmática" del alemán "performative Widerspruch". Esta expresión ha sido traducida como "contradicción performativa" o "contradicción realizativa". Yo prefiero el adjetivo "pragmática" porque remite inmediatamente al hecho de que se trata de una contradicción con los presupuestos pragmáticos del sentido del discurso.

25. No se incurre en una falacia etnocéntrica porque se fundamenta la validez universal de los presupuestos del discurso. Según Habermas, éstos no tienen sin embargo, un status trascendental sino hipotético. Al final de este capítulo me referiré con detalle a esta cuestión. Por lo pronto cfr. Habermas, "Ética del discurso..." p.99ss

26. Ibidem p.103

27. Ibidem p.110

28. Habermas, TAC-I p.137;142

29. Cfr. Ibidem p.368;386

30. Habermas, "¿Qué significa...?" p.300;354

31. Ibidem p.302;357: "La validez de estos productos simbólicos se funda en que cumplen determinadas condiciones de adecuación; pero el sentido de la validez consiste en ser dignos de ser reconocidos, es decir, en la garantía de que bajo circunstancias adecuadas pueden obtener un reconocimiento intersubjetivo."

32. Ibidem p.327-328;389: "Mientras que una oración gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una emisión o manifestación lograda ha de satisfacer tres pretensiones más de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas."

33. Ibidem p.326;387

34. Sobre la condición de inteligibilidad Apel sugiere que no sea reducida a la exigencia de una forma gramatical correcta, sino que sea ampliada a una pretensión de validez del sentido de lo dicho en relación con la constitución del mundo. "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" en Honnet, A., McCarthy, Th., et.al. (Ed.) Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, nota 55 p.54-55. ("¿Fundamentación normativa de la Teoría Crítica por recurso a la moralidad del mundo de la vida? Un ensayo pragmático-

trascendental de pensar con Habermas contra Habermas). Existe una traducción al francés: "Penser avec Habermas contre Habermas" Editions de L'Eclat, p.45. Debido a que no hay ninguna traducción al español, en lo que sigue citaré primero la página de la edición alemana, y tras un punto y coma la de la traducción francesa.

35. Habermas, TAC-I p.37;38 En la sección III de su libro Problemas de legitimación en el capitalismo tardío Amorrotu, Buenos Aires 1989 (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus <1973> Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977) Habermas define al discurso del modo siguiente: "El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que solo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o de advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad." p.131;148 Cfr. del mismo autor "Teorías de la verdad" p.114;128

36. En el capítulo anterior quedó ya explicado porque las pretensiones de veracidad, cuando son cuestionadas, no pueden ser aclaradas mediante un discurso, sino sólo en contextos de acción. No es posible aclararlas de manera discursiva porque sólo el actor tiene un acceso privilegiado al mundo o esfera de lo que siente y piensa. En cambio si puede hacerse en contextos de acción, es decir, en aquellas situaciones en que es posible detectar si el actor se comporta o se expresa de manera coherente con lo que dice sentir o pensar. A este respecto véase "Teorías de la verdad" p.122;139

37. Habermas, TAC-I p.38;39

38. *Ibidem* p.38;39

39. Sobre la "motivación racional" escribe Habermas en Problemas de legitimación: " Los argumentos sustanciales sirven a la corroboración o crítica de pretensiones de validez, sea de las pretensiones de verdad implícitas en afirmaciones, sea de las pretensiones de corrección implícitas en advertencias o recomendaciones ligadas con normas (de acción y de valoración). Tienen la virtud de convencer a los participantes en un discurso de cierta pretensión de validez, es decir, de motivarlos racionalmente al reconocimiento de pretensiones de validez." Y más adelante continúa: "Es el procedimiento discursivo de la motivación lo que confiere su significado a ese reconocimiento, motivado racionalmente de la pretensión de validez de una norma de acción." p.130-131;147-148

40. Alexy, Robert "A theory of practical discourse" en Benhabib, Seyla y Fred Dallmayr (ed.) The communicative ethics controversy

MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

41. "(1.1) No speaker may contradict him or herself.  
 (1.2) Each speaker may only assert what he himself believes.  
 (1.3) Each speaker who applies a predicate F to an object a, must be prepared to apply F to any other object which is similar to a in all relevant respects.  
 (1.4) Different speakers may not use the same expression with different meanings." Ibidem p.163 (Trad. F. Rivera)

42. Ibidem p.166 Sobre la "regla general de justificación" Alexy explica lo siguiente: "Whoever asserts something will not only express the fact that he or she believes something; over and above this, the person asserts that that which they state is also justifiable that it is true and correct. This holds equally for normative as well as for non-normative statements." (p.165)

43. "(2) Every speaker must justify what he or she asserts upon request, unless he or she can provide grounds which justify avoiding giving a justification." Ibidem p.166 (Trad. F. Rivera)

44. Ibidem p.166 En palabras del autor: "The demands for equality, universality, and lack of constraint can be formulated as three rules. These rules correspond to the conditions stimulated by Habermas for the 'ideal speech situation'" (p.166, el subrayado es mío).

45. Habermas, "Teorías de la verdad" p.153;177

46. Habermas, "Ética del discurso..." p.112 El siguiente texto puede leerse desde el punto de vista de que Habermas enfatiza el aspecto de que las características de una situación ideal de habla no son algo que se imponga desde fuera para garantizar la racionalidad del consenso, sino que son propias de la estructura misma de la argumentación: "En el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación de habla que se encuentra inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad: se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a condiciones ideales. Por este motivo, en su momento, he querido describir los presupuestos de la argumentación como determinaciones de una situación de habla ideal..." (p.112)

47. Ibidem p.113 Sobre este mismo carácter no convencional sino ineludible de las condiciones de la situación ideal de habla: "Si no se trata sólo de un bosquejo definitorio de una forma ideal de comunicación que, en realidad, prejuzgaría todo lo demás, debe mostrarse que en lo relativo a las reglas del discurso no se trata simplemente de convenciones, sino de presupuestos inexcusables.  
 "Los propios presupuestos pueden identificarse demostrando a quien en principio rechaza las reconstrucciones que se ofrecen como hipótesis que incurre en realizaciones contradictorias <performative Widersprüche>. En este caso, hemos de apelar al conocimiento intuitivo previo con el que suponemos pertrechado a todo sujeto con capacidad de habla y de acción, que participa en

argumentaciones." (p.113)

48. Véase Ibidem p.119ss

49. Ibidem p.119

50. Hay varios lugares en que Apel reitera esta pretensión de haber alcanzado una fundamentación trascendental de los presupuestos de la argumentación. Me referiré a ellos a partir del apartado 4.

51. Esta es al menos la posición que asumen Apel y Habermas. Contra ella puede objetarse que se trata de una pretensión de universalidad demasiado fuerte. En efecto, puede argüirse que al argumentar seriamente, la pretensión que se tiene es que las razones valgan como tales para un círculo más o menos restringido (o amplio) de interlocutores relevantes. En este sentido, es cierto que en muchos casos, al justificar una norma ética, se sabe de antemano que su validez se restringe a grupos sociales (o sociedades completas) que comparten ciertas convicciones fundamentales. A este respecto me interesa hacer dos observaciones:

1. El modelo de discurso racional o argumentación libre de coerción tiene como referente paradigmático la argumentación científica. En ésta sí se tienen estas pretensiones de validez universal: que las razones con que se justifican las teorías se presentan con el derecho de ser reconocidas como tales por cualquier persona (aunque tenga que darse por supuesto un proceso de conocimiento previo para comprender los argumentos).
2. Para el caso de las normas éticas, el enjuiciamiento de las razones que las justifican no se lleva a cabo en abstracto, es decir, fuera de contexto. Por un lado, las razones se presentan con la pretensión de valer como tales para todos aquéllos que comparten las mismas convicciones éticas fundamentales. Por el otro lado, si estas últimas no son compartidas, entonces la evaluación se hace procediendo primero a una comprensión de estos supuestos básicos. Sólo tomando en cuenta el horizonte cultural que se mantiene en el trasfondo es posible juzgarlas de manera adecuada. La pretensión es que, hecha esta consideración, los argumentos pueden ser juzgados en su pretensión de validez universal.

52. En "Teorías de la verdad" Habermas apunta que "La estructura de la comunicación, por la que se caracteriza la situación ideal de habla, excluye distorsiones sistemáticas y garantiza en especial el libre paso entre acción y discurso y, dentro del discurso, el libre paso entre los distintos niveles del discurso. Por eso, todo consenso que haya sido generado argumentativamente en las condiciones de una situación ideal de habla, puede considerarse criterio de desempeño de la pretensión de validez tematizada en cada caso. Un consenso racional sólo puede distinguirse, en última instancia, de un consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla." p.154;179

53. Ibidem p.155;180: "Esa suposición (de una situación ideal de habla) puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo;

mas, aun cuando se haga contrafácticamente es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla. Sólo esa anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado." (El subrayado es mío).

54. Ibidem p.155;179: "Más grave es la objeción de si (y cómo) puede comprobarse empíricamente cuando se cumplen las condiciones de una situación ideal de habla. Las condiciones del habla empírica, incluso cuando nos atenemos a la declarada intención de abrir un discurso, distan, la mayoría de las veces, de las de una situación ideal de habla. Retrospectivamente podemos decidir muchas veces cuándo hemos estado muy lejos de una situación ideal de habla. Sin embargo falta un criterio externo de enjuiciamiento, de suerte que en las situaciones dadas nunca podemos estar seguros de si estamos realizando en verdad un discurso o de si no estamos actuando, más bien, bajo las coacciones de la acción y realizando sólo un pseudodiscurso." (El subrayado es mío).

55. Cfr. Ibidem p.155;179-180 y véanse las notas 52 y 53. Por su parte, en "Falibilismo, teoría consensual..." Apel no recomienda usar como criterio una idea regulativa (el consenso racional) porque a una idea tal no puede corresponderle nada empírico (p.71).

56. Albert, Hans Traktat über kritische Vernunft Tübingen 1969 2a. ed.

57. Ibidem citado por Apel, Karl-Otto "El problema de la fundamentación última..." p.141-142

58. Popper, Karl Conjeturas y Refutaciones Paidós, Barcelona 1983 p.50ss Aquí Popper se refiere al "racionalismo crítico" como "...una concepción, una actitud y una tradición que debemos a los griegos." p.50 Y más adelante sostiene que "No hay fuentes últimas del conocimiento. Debe darse la bienvenida a toda fuente y a toda sugerencia; y toda fuente, toda sugerencia, deben ser sometidas a un examen crítico." p.51 Véase también "La lógica de las ciencias sociales" La lógica de las ciencias sociales Grijalbo, México 1978 p.115 en donde afirma que "... nuestro conocimiento no consiste sino en tentativas, en propuestas provisionales de solución, hasta el punto de conllevar de manera fundamental la posibilidad de evidenciarse como erróneo y, en consecuencia, como una auténtica ignorancia. De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento no sea, a su vez, sino igualmente provisional: radica en la crítica, o más exactamente, en que nuestros ensayos de solución parezcan haber resistido hasta la fecha incluso nuestra crítica más acerada...Este punto de vista podría recibir quizá el calificativo de criticista." (el primer subrayado es mío).

59. Popper sostiene que la actitud científica se identifica con la actitud crítica, la cual es equivalente a ser racional. Cfr. Conjeturas y Refutaciones p.77

60. Albert, Op.cit. p.14 .

61. Popper es explícito sobre la imposibilidad de justificar la actitud racionalista al sostener que "Mi racionalismo no es dogmático. Admito de plano que no puedo probarlo racionalmente. Confieso francamente que elijo el racionalismo porque odio la violencia, y no me engaño a mi mismo con la creencia de que este odio tiene fundamentos racionales. O para decirlo de otra manera, mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad. No creo que se pueda ir más allá de esto." Conjeturas y Refutaciones p.427 (El subrayado es mío).

62. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.127

63. Ibidem p.125ss

64. Albert, Op.cit. p.14

65. Apel, "El problema de la fundamentación última..." p.145

66. Ibidem p.152-153

67. En este punto Apel le atribuye al racionalismo crítico algo que no es verdad. De acuerdo con esta posición metodológica debe dudarse siempre en principio de todas nuestras creencias y conocimientos, pero ciertamente no de todos al mismo tiempo.

68. Ibidem p.154 En otro lugar Apel hace referencia a una intuición de Wittgenstein según la cual "...no se puede concebir ningún juego lingüístico en el que pueda expresarse la duda con pleno sentido, sin presuponer la certeza." "Falibilismo, teoría consensual..." p.119 En otro lugar hace también referencia a Wittgenstein para criticar al falibilismo ilimitado: "Quien pretendiese dudar de todo, ni siquiera llegaría hasta la duda. El juego mismo del dudar presupone ya la certeza." Sobre la certeza 115. Y Apel agrega que "En otras palabras: como juego lingüístico con sentido, el dudar -y por lo mismo también la crítica según Popper y Albert- no puede explicarse sin presuponer a la vez en principio certeza indubitable." "El problema de la fundamentación última..." p.154

69. A este respecto véanse las objeciones de Apel a la estrategia que los defensores del racionalismo crítico siguen para evitar la paradoja de la autoaplicación del principio del falibilismo a sí mismo. Ellos recurren a una distinción entre "pretensión de verdad" y "pretensión de certeza" que Apel acepta, pero cuya relevancia niega para esa discusión. "Falibilismo, teoría consensual..." p.114ss Apel aborda la cuestión mediante la pregunta "¿Es criticable, en general, el principio del falibilismo aplicable a sí mismo? Como buen popperiano, entiendo por 'criticable' lo siguiente: ¿puede

indicarse en qué caso resultaría refutado el principio? Parece que esta pregunta no tiene respuesta; pues, dado el caso de que consiguiera refutar el principio ilimitado del falibilismo mediante un argumento convincente, ¿no podrían decir los partidarios de dicho principio: 'pues bien, hemos aceptado la autoaplicabilidad en el sentido del principio mencionado; el principio se ha confirmado, incluso en su refutación, como autoaplicable'? El principio sería, pues, 'inmune a la crítica!'" p. 114

70. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.155

71. Apel, "El problema de la fundamentación última..." p.156

72. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.155

73. Apel, "El problema de la fundamentación última..." p.169ss

74. Véase Apel, "Falibilismo, teoría consensual..." p.117ss

75. Ibidem p.39ss Sobre el principio falibilista en Peirce, Apel escribe que "...según Peirce, todo conocimiento sintético debe ser falible. Esto quiere decir que cuando hemos de sostener como prácticamente 'cierta' una convicción, porque basándonos en los criterios de que disponemos no podemos dudar con sentido de ella (una paper doubt no cuenta), también en este caso, podemos y debemos sostener, en el plano de la lógica de la investigación, una reserva falibilista, y no, ciertamente, en el sentido de que todos nuestros conocimientos, o la mayoría de ellos pudieran ser falsos, sino en el sentido de que, considerados en su totalidad, algunos podrían ser falsos en tanto que resultan de razonamientos sitéticos." p.41

76. Apel sigue aquí la tesis de Wittgenstein según la cual la duda no puede tener pleno sentido en ningún juego lingüístico sin presuponer también la certeza (Véase la nota 68). Pero al mismo tiempo acepta, también siguiendo a Wittgenstein, que todo juego de lenguaje se mantiene en pie y cae junto con todas sus evidencias paradigmáticas, las cuales son supuestos que le dan sentido al juego lingüístico en su conjunto. "El problema de la fundamentación última..." p.157

77. Apel, "Falibilismo, teoría consensual..." Aquí Apel enuncia la diferencia entre ambos tipos de enunciados con estas palabras: "En este sentido se puede establecer una diferencia formal entre dos tipos de enunciados diferentes: entre los enunciados cuya falsación empírica es posible y aquellos otros que no pueden, en principio, ser falsados porque están incluidos -como presuposiciones en el concepto de falsación empírica." p.120-121

78. Ibidem p.128

79. Ibidem p.128-129

80. Ibidem p.129

81. Ibidem p.132ss
82. Véase Ibidem p.140
83. Cfr. Ibidem p.44ss
84. Ibidem p.47 Véase también p.44ss
85. Ibidem p.49 Véase también p.47ss
86. Cfr. Ibidem p.51
87. Ibidem p.52
88. Ibidem p.64
89. Ibidem p.70
90. Ibidem p.70 En una nota de pie de página Apel hace una aclaración pertinente sobre la teoría de la verdad como consenso referido a Peirce: "Es obvio que la realización fáctica de un consenso no puede valorarse como criterio de verdad. Pero lo más fundamental del punto de partida peirciano -que yo entiendo como pragmático-trascendental o crítico del sentido- consiste en que el sentido de lo que nosotros podemos entender como verdad, de forma pragmáticamente relevante, tiene que estar en cualquier caso en la opinión que podemos alcanzar todos en general (es decir, bajo condiciones óptimas) y que ya no podemos discutir más. Si no se supone esto desde el principio, no hay ningún sentido pragmáticamente relevante de la verdad..." Nota 40 p.70
91. Ibidem p.86 Siguiendo a Habermas, Apel acepta que "...la pretensión de verdad reclamada para 'p' no puede examinarse inmediatamente en el mundo de la experiencia; sólo puede ser inmediatamente discutida y posiblemente aceptada en el plano del discurso argumentativo mediante buenas razones: que, en todo caso, pueden apoyarse también en la experiencia." p.86 (La referencia a Habermas es a su artículo "Teorías de la verdad" p.132ss y 141 en la edición alemana).
92. Ibidem p.89 y 90
93. Ibidem p.90
94. En este sentido, dice Apel que "La interpretación del fenómeno es, pues, quien tiende un puente -al menos en el caso de la producción, metódicamente orientada y referida al discurso, de evidenciación- sobre el abismo aparente entre la experiencia y la afirmación de hechos. Ella es quien hace valer una relación de correspondencia de la verdad, que no permanece limitada al ámbito lógico-lingüístico de la argumentación...y, por tanto, no queda criteriológicamente vacía." Ibidem p.94
95. Cfr. Ibidem p.96 La conclusión que obtiene Apel y que aquí interesa es que "...una teoría -no metafísica ni onto-semántico-

formal, sino fenomenológica- de la correspondencia (o más propiamente: una teoría de la evidencia para la correspondencia), es compatible, cuando no necesariamente coherente, con una teoría consensual o discursiva de la verdad si...puede considerar la realización de la interpretación lingüística del mundo como constitutiva para la comprensión del fenómeno como algo y, de este modo, también como mediación entre experiencia y discurso argumentativo." p.95

96. Cfr. Ibidem p.141

97. Ibidem p.134

98. Cfr. Ibidem p.131

99. Cfr. Ibidem p.132 Véase también sobre la decisión irracional por la razón, Popper, Conjeturas y refutaciones (Notas 57 y 60)

100. A ello se refiere Apel en "Necesidad, dificultad y posibilidad..." al escribir que: "...la negación a argumentar, sea ésta expresa o no, prácticamente puede tener tan sólo el sentido de interrumpir el entendimiento con otras personas en beneficio de un comportamiento puramente estratégico. Pero quien quisiera hacer esto en el sentido radical de que él mismo...ya no está dispuesto a hablar y responder, inicia una vía patológica al final de la cual tiene que encontrarse la 'idiotez' -es decir, la pérdida de la propia identidad, que siempre es proporcionada dialógicamente." p.166-168. Es importante señalar que hay casos en los que es perfectamente racional no participar en una argumentación. De lo que se trata aquí en cambio, es de la negativa sistemática a participar en todo proceso consistente en dar razones (la negativa a ser racional).

101. Cfr. Apel, "Falibilismo, teoría consensual..."

102. Ibidem p.132

103. Los presupuestos irrebasables (nichthintergebar) de la argumentación son los principios de la lógica formal y los de una pragmática universal de la argumentación -en los cuales se presupone la validez de reglas y de aseveraciones de existencia. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.155 "Como individuos que argumentan seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad real de argumentación y en otra comunidad ideal anticipada contrafácticamente. En el primer aspecto tenemos que presuponer todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la precomprensión del mundo, condicionada sociocultural e históricamente y, también, acerca del acuerdo con los demás, siendo éstas las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto; a éstas pertenecen también presupuestos en el sentido de una eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente...(en el segundo aspecto) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como no,

las condiciones y los presupuestos ideales y universalmente válidos, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación. Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes: en el sentido, por ejemplo, de normas ideales válidas universalmente...: la corresponsabilidad -la propia y la de todos los interlocutores potenciales- en la solución de todos los problemas que se pueden resolver en el discurso...la igualdad de derechos, por principio de todos los participantes en la comunicación." Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad.." p.157-158;16-17

104. Apel, Nec esidad, dificultad y posibilidad..." p.16íiss

105. Habermas, "Ética del discurso..." : "Pero si se ha mostrado que el postulado de la universalidad, derivado de forma pragmático-trascendental, se puede fundamentar mediante presupuestos de argumentación, la misma ética del discurso se puede reducir al escueto postulado 'D' según el cual,  
- Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes en un discurso práctico.

"La fundamentación bosquejada de la ética discursiva evita confusiones en el uso de la expresión 'principio moral'. El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico." p.117

106. Esta formulación pertenece a Apel: "Esta norma ética básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso." "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.161 La formulación de Habermas es algo diferente (véase la nota anterior).

107. Sobre la concepción normativa de la razón Albrecht Wellmer explica que no se trata de una receta para ser racionales, sino de una explicación de lo que significa ser racional. Esta observación la hace a propósito de las máximas kantianas que expresan justamente esta concepción normativa. "Intersubjetividad y Razón" en Olivé, León (comp.) Racionalidad Siglo XXI-UNAM 1988, México. Sobre el concepto de racionalidad en Habermas véase Burleson, Brant Op.cit. p.118ss y 126-127

108. En su artículo "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?" Estudios éticos (Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? -Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion" en Archivo de Filosofía año LI, 1983. No dispongo del original en alemán), Apel se refiere a Strawson a propósito de la diferencia entre los actos no estratégicos de la comunicación lingüística (que son principalmente ilocucionarios) y los actos perlocucionarios. Para Strawson, estos últimos "...tienen que tomar en cuenta y hasta usar parasitariamente (a la comunicación ilocucionaria) en el sentido de su intención secreta." p.48

109. Esto puede ser muy bien ejemplificado en el caso del choque entre dos culturas radicalmente distintas. Como latinoamericanos, nos atañe directamente la radical incompreensión tanto por parte de los españoles como de los indígenas respecto al "otro" que se tenía enfrente en 1492. En su libro La conquista de América Tzvetan Todorov escribe que "Por una parte, Colón quiere que los indios sean como él y los españoles. Es asimilacionista en forma 'inconsciente' en el deseo de verlos adoptar las costumbres del europeo. Decide llevarse algunos indios a España 'porque volviendo sean lenguas de cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la fe'". p.51 Siglo XXI, México 1987.

110. Me refiero aquí a la réplica oral que hizo Apel a un trabajo mío sobre estos puntos titulado "El reconocimiento ético de la persona y los límites de la racionalidad" que presenté con motivo de su visita a México en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa en Febrero de 1991.

111. Respecto de la separación conceptual entre la fundamentación trascendental de la ética y la ética de la responsabilidad véase el artículo de Apel "La ética del discurso como ética de la responsabilidad..." especialmente p.159ss;18ss

112. A diferencia de Apel, Habermas ha tomado más en consideración esta cuestión. En Problemas de legitimación del capitalismo tardío habla del rasgo que tienen las buenas razones de motivar racionalmente la creencia de un sujeto en la legitimidad del poder. Con esta formulación incluye tanto el aspecto racional (de validez) como el motivacional (psicológico): "...si la creencia en la legitimidad se concibe como un fenómeno empírico sin referencia inmanente a la verdad, las razones en que explícitamente se basa poseen sólo significación psicológica...Pero si se supone, por el contrario, una referencia inmanente a la verdad en cada creencia eficaz de legitimidad, las razones en que ésta se apoya explícitamente poseen una pretensión racional de validez que puede ser comprobada y criticada con independencia de su eficacia psicológica...(en el segundo caso) su función motivacional (de las razones) no puede considerarse con independencia de su condición lógica, es decir, de su pretensión, sujeta a crítica, de motivar racionalmente..." p.119-120;134. Sin embargo, me parece que la cuestión de la motivación merece ser considerada

no sólo en lo que toca a lo que es creído como justificado en función de buenas razones -como el reconocimiento de la validez de normas éticas-, sino también -y principalmente- en lo que corresponde al seguimiento de las normas en los contextos de acción.

113. Apel, "Normative Begründung..." (Véase la referencia en la nota 34).

114. Ibidem p.16;8: "...dass solche 'Hintergrund-Ressourcen' der Verständigung nicht nur im Alltag, sondern auch auf der Ebene des argumentativen Diskurses der Philosophie stets vorausgesetzt sind, darüber besteht -dies möchte ich betonen- ein faktischer Konsens zwischen Habermas und mir-, und d.h. zwischen der Position einer Universal- bzw. Formalpragmatik und der einer Transzendentalpragmatik."

115. En este sentido es muy sugerente el título que da Apel al artículo (Pensar con Habermas contra Habermas), porque indica el tono en que está escrito. No está en el interés de Apel rechazar las tesis de Habermas, sino asumirlas con todas sus consecuencias y mostrarle cómo a partir de ellas se siguen consecuencias que entran en contradicción con el intento del mismo Habermas de proceder mediante hipótesis reconstructivas en la identificación de los presupuestos del entendimiento.

116. Véase Habermas, El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Buenos Aires 1989 p.354ss (Der philosophischen Diskurs der Moderne Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985. No dispongo del original en alemán). Aquí Habermas llega a afirmar que el mundo de la vida "...constituye un equivalente de lo que la filosofía del sujeto había atribuido a la conciencia en general como operaciones de síntesis." Lo que ciertamente le acarrea serios problemas al defender la pretensión de universalidad es que "...el puesto de la conciencia trascendental fundadora de unidad vienen a ocuparlo formas de vida concretas." p.386

117. Voy a citar aquí un pasaje algo extenso en el que Apel explica esta cuestión: "Genügt es für einen philosophischen Diskurs (oder ist es für ihn jedenfalls notwendig), sich auf dieselben Hintergrundressourcen der Verständigung zu verlassen, die schon in jeder lebensweltliche Verständigung in Anspruch genommen werden: sc. faktisch nicht bezweifelbare (ja nicht einmal vollständig objektivierbare) und insofern lebenspraktisch nicht hintergehbare Gewissheiten, die -als solche einer 'Lebensform' im Sinne Wittgensteins- konkrete Zweifel an dieser oder jener Überzeugung ebenso wie konkrete, theoretisch oder praktisch tragfähige Übereinstimmungen (Konsense, Agreements) über strittige Fragen letztlich ermöglichen? - Oder kann und muss der 'argumentative Diskurs', der -darin stimmen Formal und Transzendentalpragmatik auch noch überein- als 'Reflexionsform' der lebensweltlichen Kommunikation zu verstehen ist, nicht nur auf die angeführten Hintergrundressourcen soziokultureller Lebensformen rekurrieren, sondern darüber hinaus auch noch auf Hintergrundressourcen (reflexiv vergewissbare Präsuppositionen), die ihn als argumentativen Diskurs möglich machen und vor allem

lebensweltlichen Kommunikationsformen auszeichnen?" "Normative Begründung..." p.17;9

118. Sobre la prioridad que concede Habermas al mundo de la vida, Apel expresa "... (dass Habermas hat)-insbesondere in den Äusserungen über das Vernunftpotential der 'Hintergrund'-Ressourcen der Lebenswelt seit der TKH- auch die von Gadamer un den Wittgensteinianern unterstellte Gebundenheit des Weltvorverständnisses an die faktische Gemeinsamkeit einer bestimmten Lebensform anerkannt. Diese Rückgebundenheit aller Ressourcen der Verständigung an den Hintergrund einer je schon Konkretisierten (...) Lebenswelt bedingt -soweit ich sehe kann- auch bei Habermas die prinzipielle Kontextualität, Historizität und Kontingenz der notwendigen Bedingungen der Kommunikation (und insofern auch der argumentativen Diskurse)." (Ibidem p.21 tr.fr.p.13).

119. Habermas, El discurso filosófico... p.381

120. Según Apel, la manera en que Habermas explica la cuestión de la reserva falibilista no es clara. Véase "Normative Begründung..." nota 7 p.19-20;11-12

121. A este respecto escribe Habermas: "Es gibt keine Metadiskurse in dem Sinne, dass ein höheren Diskurs einem untergeordneten Diskurs die Regeln vorschreiben könnte. Argumentationsspiele bilden keine Hierarchie." (en A. Honnet/H. Joas (Hrsg.) Kommunikatives Handeln Suhrkamp 1986, Frankfurt am Main p.350ss Citado por Apel en "Normative Begründung..." nota 7 p.20;12). Véase también de Habermas "La filosofía como vigilante e intérprete" (1981) en Conciencia moral y acción comunicativa (No dispongo del original en alemán).

122. Cfr. "Normative Begründung..." p.17;9 y la nota 115 de este trabajo.

123. Apel defiende enfáticamente la capacidad del filósofo de sostener el carácter a priori de ciertos presupuestos. Cfr. Ibidem nota 48 p.49;40

124. Ya hemos visto en qué consiste el rechazo del falibilismo ilimitado. Sobre este punto véase Ibidem nota 7 p.20;11-12

125. Respecto de esta cuestión, Apel se refiere a Kuhlmann quien, al igual que él, defiende la distinción mencionada. Cfr. Ibidem nota 7 p.20;12

126. Apel expresa la oscura cuestión acerca de la posible corrección de los universales pragmático-transcendentales del modo siguiente: "Das Diskursprinzip (das m.E. alle auf Geltungsansprüche und ihre Einlösung bezüglichen Bestimmungen enthält ein transzendentalpragmatische Präsupposition des Falsifikationsprinzips. Es kann allenfalls -wie trivialerweise jede Theorie oder Aussage von endlichen Menschen- fehlerhaft oder unvollständig expliziert werden; aber es kann als transzendentalpragmatische Sinnbedingung des Falsifikations-

prinzips -und insofern auch des Fallibilismus-Prinzips- nicht empíricamente verificable, falsifizierbar oder fallibel sein- und dies auch nicht etwa auf der Metastufe eines prinzipiellen fallibilistischen Vorbehalts; denn das transzendental-pragmatische Bedingungsverhältnis bliebe ja auch auf der Metastufe unverändert." Ibidem p.38;29. Véase también la nota 7 p.20;12

127. Habermas, El discurso filosófico de la modernidad p.386

128. McCarthy, Thomas "Rationality and Relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics" en Dallmayr, Fred (Ed.) Habermas: Critical Debates MIT Press 1990, p.59

129. "...this way of setting out the fundamental structures of communication reflects the influence of epistemological and ontological problematics basic to the Western philosophical tradition. And this of course raises the question of whether the model succeeds in capturing universal conditions of understanding, general and unavoidable presuppositions of communicative action, or whether it represents instead a thinly disguised Eurocentrism." Ibidem p.64-65, (Trad. F. Rivera). Más adelante McCarthy continua en este mismo sentido: "The claimed universality of the structures Habermas singles out cannot be established inductively; for it is quite clear that they are not characteristic of communication in all cultures and in all historical epochs, nor even of all communication in advanced industrial societies." p.65 Véase también p.61-62.

130. Cfr. "Normative Begründung..." p.59;49. Apel señala con razón la siguiente inconsecuencia de Habermas: "Er Möchte einerseits den Universalismus der mit der menschlichen Rede verbundenen Geltungsansprüche (des Sinn-, Wahrheits-, Wahrhaftigkeits- und normativen Richtigkeitsanspruchs) und das 'Unbedingtheits'- und 'Idealitäts'- Moment in der kontrafaktischen Voraussetzung und darüber hinaus sogar real-wirksamen Antizipation des möglichen Konsenses aller denkbaren Argumentationspartner über die Berechtigung der Geltungsansprüche aufrechterhalten." p.18-19;10-11. Pero al mismo tiempo renuncia a una fundamentación última y -lo que es aquí relevante para la inconsecuencia- con la repatriación "...aller Ressourcen der Verständigung an den Hintergrund einer je schon konkretisierten (...) Lebenswelt bedingt -soweit ich sehen kann- auch bei Habermas die prinzipielle Kontextualität, Historizität und Kontingenz der notwendigen Bedingungen der Kommunikation (und insofern auch der argumentativen Diskurse)."  
p.21;13. Con esto último, al parecer Habermas ya no puede sostener la incondicionalidad de los presupuestos del entendimiento.

131. Apel pretende que se trata de estructuras formales ahistóricas. Cfr. Ibidem p.55-64;44-54

132. A lo que me refiero es que Apel asume que la competencia racional de una persona se expresa de la manera más clara en el discurso argumentativo en el cual se discute sobre las razones

que tienen los agentes para actuar de tal o cual modo o para tener ciertas creencias. Sin embargo, esta concepción de la racionalidad es ella misma un producto histórico. A mi juicio, el poder identificar estructuras universal-formales de los procesos de entendimiento supone haber alcanzado un cierto grado en el proceso de racionalización de una sociedad, el cual no tiene porqué desarrollarse de la misma manera en cualquier otra cultura.

133. Aquí hay un punto oscuro en la argumentación de Apel y que no quiero dejar sin señalar: cuando él habla de la reconstrucción de los universales pragmático-trascendentales se refiere sólo a estructuras formales. Cuando se ocupa, en cambio, de las generalización empírico-hipotéticas propuestas por Habermas, no lo hace en el sentido de estructuras formales únicamente, sino que también en el de contenidos. Así, p.ej. cuando menciona que, de acuerdo con Habermas, la fundamentación de la ética tiene que apoyarse en las evidencias que proporciona la moralidad concreta (Sittlichkeit), pasa por alto que se trata de la reconstrucción de la estructura del procedimiento de justificación y crítica el carácter relativo de los contenidos, siendo que Habermas nunca argumenta en el sentido de universalización de normas concretas. Cfr. Ibidem p.50-51;49

134. Cfr. Ibidem p.52;42: "...denn -offenbar aus der Besorgnis heraus, den Kontakt mit der lebensweltlichen Praxis als der materiellen Basis der Philosophie zu verlieren- versucht er (Habermas), nicht etwa nur die, u.a. interessenbedingte, Sinnkonstitution (da würde ich mitmachen), sondern auch die Geltungsrechtfertigung -so z.B. die Begründung der Gültigkeit der Moral- letzten Endes auf die Hintergrundressourcen der lebensweltlichen Kommunikation zurückzuführen."

135. En favor de este supuesto juega un papel central la justificación del carácter universal de un proceso de racionalización que no se restringe a ser una característica peculiar de occidente. Este carácter universal lo justifica Apel mediante lo que él llama el "principio de autoalcance (Selbsteinholungs) de las ciencias reconstructivas, del que me ocuparé más adelante.

136. A este respecto escribe Apel lo siguiente: "Wie sollten auch philosophische und empirisch überprüfbare Theoriebildungen sich wechselseitig stützen oder korrigieren (genauer: zur Korrektur provozieren!) können, wenn sie nicht autonome, methodisch verschiedenartige (eben 'komplementäre') Begründungsverfahren rekurrenieren könnten, die sich systematisch aufeinander beziehen lassen?" Ibidem p.46;37

137. Véase la nota 122 de este trabajo.

138. Sobre esta irrebabilidad Cfr. Ibidem p.49;40 y la nota 48

139. Cfr. Ibidem nota 7 p.20;12. A este respecto quiero mencionar que con este procedimiento tan querido por Apel, de estar atribuyendo al contrario contradicciones pragmáticas él se

exime en muchos casos de la carga de la prueba. En el caso que ahora nos ocupa, p.ej., lo que está en discusión es justamente si es o no posible defender para los enunciados de la filosofía una validez universal estricta. Al negar Habermas tal pretensión, Apel lo acusa precisamente de confirmar lo que pretende negar: que sostiene con pretensión de validez universal que no es cierto que los enunciados filosóficos son portadores de universalidad estricta.

140. McCarthy señala esto agudamente: "It is obvious...that a great deal of everyday social interaction does not fit this idealised model (el caso 'puro' de la comunicación orientada al entendimiento)... The point here is simply that if, as appears to be the case, instances of 'pure' communicative action in Habermas's sense are, at least in many spheres of life, the exception and not the rule, there is some question as to whether a reconstruction of the 'universal and unavoidable' structures of communication should start with this idealised case." Op.cit. p.63

141. A mi juicio, tanto en el caso de Apel como en el de Habermas hay una traslación de las argumentaciones científicas al considerar las que tienen lugar en la práctica cotidiana.

142. Cfr. Ibidem p.57-58;47-48

143. Ibidem p.57;47

144. Ibidem p.58;48

145. A este respecto McCarthy señala que "In defense of his starting-point Habermas has maintained that action orientated to reaching understanding is not just one type of social action among others but is 'fundamental' in the sense that other forms of social action -e.g. conflict, competition, deception, manipulation- are 'derivative' from it and have to be reconstructed as such." Op.cit. p.63

146. Ibidem p.22;14

147. A este respecto pregunta Apel: "Wie kann Habermas nun aber, unter den zuletzt skizzierten, 'antifundamentalistischen' Voraussetzungen, dennoch seine normativ-universalistischen, letztlich ethischen Begründungsansprüche hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit einer Kritischen Theorie aufrechterhalten? Wie kann er davon ausgehen, dass bei der kritischen Beurteilung der soziokulturellen Lebensformen, die jeweils bestimmen, nicht nur bloss andere lebensweltliche Hintergrundvoraussetzungen zur Geltung gebracht werden, sondern solche normative Standards, welche die Kritik zu rechtfertigen vermögen?" Ibidem p.22;13-14

148. Cfr. Ibidem p.29ss;20ss

149. Cfr. Ibidem p.22-23;14-15

150. Ibidem p.24;15-16. El problema de fondo sigue siendo que Habermas supone que el principio del discurso es una reconstrucción hipotética empíricamente falsable. Cfr.p.43;34. Según Apel, al postular Habermas un criterio normativo para orientar la reconstrucción, el cual carece de una fundamentación suficiente, puede provocar la apariencia de ceder a una filosofía de la historia (p.44ss, tr.fr.p.35ss).

151. Sobre este punto: "Insofern lässt sich m.E. auch die parasitäre Abhängigkeit des 'erfolgsorientierten' vom 'verständigungsorientierten' Sprachgebrauch, sondern auch mit Bezug auf den offen strategischen Sprachgebrauch (...) nachweisen." Ibidem p.55;45

152. "...dass der argumentative Diskurs und seine Präsuppositionen als unbestreitbare Voraussetzung der Rekonstruktion auch zugleich als geschichtliches Faktum und damit als schon erreichtes und der Möglichkeit nach erreichbares Telos des Rationalisierungsprozesses der Lebenswelt unterstellt werden muss. Ich habe diese das Selbsteinholungsprinzip der rekonstruktiven Wissenschaften genannt und erblicke darin die transzendentalpragmatische -und d.h. metaphysikfreie- Begründung der Kritischen Theorie." Ibidem p.53;54 (Trad. F. Rivera).

153. Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad..." p.166;23

154. McCarthy, Op.cit. p.66 "The point is that without an adequate understanding of the 'end-states' of development in other cultures, and thus the modes of thought and types of knowledge valued by them, we are determined before the fact to construe their performances as exhibiting a more or less deficient mastery of our competences rather than as expressing a mastery of a different set of skills altogether." p.70

155. Apel, "La situación del hombre como problema ético" en Palacios, X. y F. Jarauta (Eds.) Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas Anthropos, Barcelona 1989, p.29. (No dispongo del original en alemán).

156. Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad..." p.167;23

157. Apel se refiere a ello en "La situación...": "...la racionalidad crítico-discursiva de la comunicación consensual que posibilita esta reconstrucción, debe igualmente brindar una medida normativa para valorar la reconstrucción del proceso de racionalización humana, o más exactamente, para valorar los diversos tipos de reciprocidad racional en la acción humana." p.32

158. En mi opinión, anticipación de las cuatro pretensiones de validez y la condición de inteligibilidad, si son supuestos ineludibles del sentido de todo entendimiento posible, aunque esté mezclado con intereses estratégicos. No podríamos entendernos con otros en un plano explícitamente lingüístico si

no supusiéramos que los otros son capaces de emitir expresiones gramaticalmente bien formadas, que mantienen una pretensión de veracidad en lo que dicen, así como de verdad y adecuación normativa. No podríamos entender p.ej. qué es un engaño o una ironía si no suponemos la anticipación de tales pretensiones de validez.

159. Ibidem p.24-25;15-17

160. Véase el artículo de Habermas "Conciencia moral y acción comunicativa" en Conciencia moral y acción comunicativa

161. "Um nun aber das formale und prozedurale Prinzip der Diskursethik begründen zu können -d.h., um argumentativ zwingend darzutun, dass nicht nur in der lebensweltlichen Sittlichkeit, ungeachtet der Verschiedenheit der Lebensformen, universale moralische Geltungs-Ansprüche anzutreffen sind (das würde ja auch von Max Weber nicht bestritten!), sondern dass diese Ansprüche durch rationale Infragestellung (Aufklärung) nicht als Illusionen bestritten, sondern im Gegenteil -durch reflexive Besinnung der rationalen Infragestellung auf ihre normativen Bedingungen der Möglichkeit -definitiv gerechtfertigt werden können-, dazu bedarf es m.E. einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung, die nicht nur auf die -durch die 'Aufklärung' ja gerade in Frage gestellten -Hintergrundressourcen der Lebenswelt rekurriert, sondern auf die -gerade durch deren rationalen Infragestellung erstmals in Anspruch genommen und deshalb nicht mehr rational bestreitbaren- Voraussetzungen der Argumentation." "Normative Begründung..." p.26-28;18-19 (Trad. F. Rivera).

CAPITULO III  
COMPARACION DE LA ETICA DEL DISCURSO  
CON LA ETICA CRITICA DE I. KANT.

Como el titulo lo indica, este capitulo esta dedicado a una comparacion de algunos aspectos de la Etica del discurso y con Etica critica de I. Kant. El objetivo principal consiste en comparar las dos estrategias de fundamentacion para evaluarlas en lo que concierne a su plausibilidad, sus alcances y limites, así como su relevancia para la practica moral cotidiana. Debo aclarar que he renunciado a hacer una exposicion ordenada segun los rasgos que ambas comparten y las criticas que desde la Etica del discurso se han hecho contra Kant. Es ya bien sabido que la razón de que compartan tantos rasgos consiste en que la Etica desarrollada por Apel y Habermas se entiende a si misma, segun estos dos representantes principales, como una reformulacion dialógica de la etica de Kant.

Es conocido pues, que las dos tienen un caracter racional, es decir, que dan una prueba en favor del caracter practico de la razón; en las dos se fundamenta un principio de universalizacion que posibilita la justificacion de normas con validez universal; comparten tambien el caracter formal del principio; pretenden alcanzar una fundamentacion racional; y en las dos juegan un papel central la anticipacion de condiciones ideales que posibilitan la justificacion de la validez universal (1).

No me interesa repetir aqui una comparacion que sigue esta

ordenación por temas. He elegido en cambio una estrategia diferente. Los aspectos que básicamente me interesa considerar son tres: el punto de partida de la reflexión, el problema de la justificación de las normas, y la fundamentación, la cual constituye el punto de llegada. A parte de la necesidad de establecer un principio moral que opere como criterio de discernimiento en una macroética (2), y en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (GMS) Kant parte de la necesidad de investigar el origen y determinar el principio supremo de la moralidad (3). Al final, en la Crítica de la razón práctica (KpV) Kant no fundamenta la validez objetiva del principio de la moralidad mediante una deducción del mismo, sino que recurre a un *factum evidente* de la razón, al tiempo que explica la posibilidad del principio mediante la idea de la libertad. Por su parte, Apel pretende haber alcanzado la fundamentación última de un principio ético fundamental como presupuesto irrebalsable de la argumentación.

Con estas ideas en mente, he elegido la estrategia de seguir la estructura de la GMS, exponiendo primero las tesis de Kant, después las de Apel y las de Habermas para evaluar en que medida puede decirse que la *Ética del discurso* constituye un avance respecto de la *Ética crítica*. He tomado en consideración también en este lugar las críticas que otros autores han hecho a la *Ética del discurso*. Ellas me han servido para realizar la evaluación mencionada. Debo aclarar que si bien al hablar de la *Ética del discurso* paso por alto las diferencias existentes entre las versiones de Apel y Habermas, en cada punto que toque a continuación aclararé en que casos me refiero a la versión de

Apel y en cuáles a la de Habermas.

1. El punto de partida.

En el prólogo a la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (GMS) Kant explica que una metafísica de las costumbres es necesaria para "descubrir el origen de los principios prácticos que están a priori en nuestra razón" lo cual sirve como hilo conductor para orientar el juicio moral y ayudar a evitar la corrupción de las costumbres (4). Con el propósito de descubrir el origen y determinar exactamente el principio supremo de la moralidad, Kant procede mediante lo que él llama un método analítico, mientras que en la *KpV* lo hace de manera sintética.

Kant sostiene que el principio de la moralidad es una proposición sintético práctica a priori ("Obra solo según una máxima tal que por tu voluntad puedas querer que se convierta en ley universal") (5), y el método analítico consiste en partir de que los conocimientos sintéticos de la razón pura son reales para luego investigar su posibilidad. En cambio, procediendo sintéticamente se investiga la facultad a priori de la razón para deducir de ella los conceptos que posibilitan el conocimiento (6). La pregunta por la posibilidad es distinta en los dos métodos: en el primero se pregunta como son posibles los conocimientos sintéticos de los cuales se parte como algo ya dado; en el segundo se pregunta si tales conocimientos son posibles y no se les da por supuesto como algo dado (7).

En la GMS Kant procede según el método analítico, mientras

que en la KpV lo hace de manera sintética. Entonces, el punto de partida de la primera tiene que ser aquello que es la conclusión de la segunda, es decir, que es posible el conocimiento sintético práctico de la razón.

La primera parte de la GMS se titula "Tránsito del conocimiento común de la razón al conocimiento filosófico" (8). Kant parte aquí de lo que se encuentra en el "sano entendimiento natural" (p.23;14), es decir, de aquello que es concordante con los juicios prácticos de los hombres (p.27;20). Me interesa destacar este punto en particular porque en él me voy a apoyar para sostener que la ética de Kant se entiende como explicación teórica de las concepciones morales cotidianas de los hombres. En este sentido, las pretensiones universales de validez que Kant les atribuye a los mandatos del deber no son algo extraño para el entendimiento común.

Este punto juega un papel central en lo que toca a la relevancia práctica de la teoría. Si se parte de que en los juicios prácticos de los hombres se encuentran implícitas pretensiones universales de validez, entonces el trabajo del filósofo -consistente en un esclarecimiento teórico de lo que se vive de manera cotidiana- puede tener la relevancia práctica de una labor ilustradora, es decir, tornar explícito lo que se presupone en lo que ya se sabe de manera aproblemática e inmediata. En este sentido, la fundamentación a que se llegue puede desempeñar una función de esclarecimiento y no resultar una construcción artificial contraria al saber moral cotidiano. En esta pretensión de una labor ilustradora coinciden Kant, Apel y Habermas (9).

La GMS empieza con el concepto de una buena voluntad, porque es aquello que Kant encuentra en los juicios prácticos de los hombres (10). Una buena voluntad es aquella cuya bondad reside en el querer -quiere el bien- y no en que sus acciones sean correctas, ni en su capacidad de lograr los fines que se propone (p.21:11). Esta concepción de que la bondad reside en el querer puede criticarse desde la perspectiva de que no basta con querer lo bueno si ello no puede realizarse, es decir, si no pueden llevarse a cabo acciones buenas. La cuestión se presenta del modo siguiente: ¿cómo juzgar buena a una voluntad cuando realiza acciones que no son buenas aunque sus intenciones sí lo sean? (11).

Kant responde que juzgamos como buena a una voluntad según su querer, pero considerándolo no solo como el mero deseo, sino como el acoso de todos los medios disponibles (p.22:11). Lo que cuenta para juzgar el carácter bueno de una voluntad es su fundamento de determinación (la máxima que la guía), más no los objetivos que persigue ni las consecuencias que produce. Una voluntad buena sin restricción tiene como su fundamento de determinación querer el bien.

Kant explica el concepto de la buena voluntad mediante el concepto de deber (p.23:14). Siguiendo el camino ya mencionado, explica primero como se le presenta el deber al hombre común para después investigar su fundamento filosófico. Kant señala explícitamente que cada hombre sabe lo que es actuar por deber, y que no hace falta filosofía alguna para ser un hombre virtuoso. Sin embargo, la filosofía es necesaria para descubrir el fundamento o razón de las acciones por deber, es decir, el

fundamento de porque la razón impone a los hombres el respeto frente a una ley de la razón. Pero el filósofo no parte de un principio distinto del que emplea el hombre común, así que no le muestra algo que sea ajeno a él. El principio del conocimiento moral de la razón común del hombre es algo que esta "tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio de sus enjuiciamientos". Esto significa que sabe distinguir en cada caso "que es bien, que mal, que conforme al deber o contrario al deber" (p.28:22). En lo que a esto respecta, el filósofo no le enseña nada nuevo al hombre común:

"...no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber que es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso." (p.28:23)

El filósofo tiene, sin embargo, una misión ilustradora o esclarecedora. Esta consiste en descubrir el origen del principio del conocimiento moral y determinarlo con exactitud con el fin de rescatar al hombre de la dialéctica natural que surge entre lo que la razón manda y lo que la inclinación provoca. Si bien cada quien sabe que es conforme al deber y que no lo es, existe una fuerza contraria a los mandatos del deber, la cual consiste -dice Kant- en las necesidades e inclinaciones cuya satisfacción total se comprende bajo el nombre de "felicidad" (p.29:24). Se tiende pues, a discutir los mandatos que la razón impone a la voluntad en favor de la satisfacción de los deseos e inclinaciones (p.29:24-25).

Es esto lo que exige desarrollar una filosofía práctica cuya misión es investigar el origen del principio mencionado y determinarlo exactamente para corregir los extravíos de la

voluntad y no permitir que en ello se pierdan los principios morales. De acuerdo con lo anterior, es claro que para Kant, la filosofía moral tiene una misión práctica determinada.

Es en este anclaje de la ética en la vida moral cotidiana en donde quiero ver las posibilidades de que aquella pueda tener relevancia para la práctica. De acuerdo con la manera en que Kant formula su punto de partida, resulta claro que para él la teoría se encuentra anclada en la praxis cotidiana. Esta es por lo menos la percepción de Kant. Puede objetarse, no obstante, que Kant se equivocó en su apreciación de la situación, y que consideró como características propias del entendimiento común en general lo que en realidad era una manera particular -históricamente situada- de entender la moral. Si bien esto puede ser admitido, no es un obstáculo para defender que Kant descubrió el fundamento de la pretensión universal de validez con que se presentan los mandatos morales (la libertad como autonomía) al margen de si de hecho valen universalmente o no. A mi juicio, es este segundo aspecto el que debe ser rescatado: no se trata tanto de justificar la validez universal de los mandatos del deber, sino de explicar el fundamento de la posibilidad de que se presenten con una pretensión tal. Al margen de si los contenidos particulares de los mandatos morales no valen universalmente, la fundamentación de la ética de Kant debe ser todavía defendida al menos en el aspecto de que descubrió el fundamento con base en el cual se anticipa en aquellos una pretensión universal de validez. (Bajo esta misma perspectiva me interesa defender la fundamentación última desarrollada por Apel).

Lo que aquí importa es enfatizar como desde el principio la Ética crítica asegura su relevancia práctica al ser entendida como una explicación del principio del conocimiento moral al que todo hombre tiene acceso. En este sentido, no se encuentra desvinculada de las prácticas cotidianas.

En una primera aproximación al concepto de deber podemos ver que realizar una acción por deber es obrar sin tomar en consideración aquello a lo cual uno se siente inclinado, o hacerlo de manera contraria a esta inclinación. En un segundo momento podemos apreciar que la inclinación y aquello que debe ser pueden coincidir. Pero cuando juzgamos una acción y decimos de ella que ha sido realizada por deber, lo hacemos con independencia de las inclinaciones (cuando coinciden), o en contraposición a ellas (cuando se oponen). Según Kant, el contenido moral de la acción reside en que sea hecha por deber y no por inclinación (12).

Me interesa destacar aquí el argumento que da Kant en favor del carácter práctico de la razón al explicar esta constrictión de la voluntad. El investiga el origen de la motivación que tiene la voluntad humana para actuar por deber (y no solamente en conformidad con él) y dice que esta motivación no puede provenir de las inclinaciones (13). Piensa entonces que si no se origina en ellas, proviene de la razón, y esto es justamente lo distintivo de un ser que es racional y sensible (el humano), a saber, que orienta sus acciones según principios de la razón aun en contra de sus inclinaciones. El deber consiste pues en obrar de acuerdo con un principio de la razón cuando la voluntad no está solamente determinada por él. El carácter práctico de la

razón por su parte, consiste en que ella tiene influencia sobre la voluntad, es decir, que la razón puede determinar a la voluntad suministrándole un fundamento de determinación para la acción. Pero además de este argumento, Kant proporciona otro que no se apoya como este en lo que sucede empíricamente, sino en un análisis de la razón pura. El descubre un fundamento a priori en favor de la posibilidad de que la razón pura sea práctica: mediante análisis del concepto de un ser racional en general llega al concepto de una causalidad por libertad (p.34).

En la segunda parte de la GMS Kant define a la voluntad como "la facultad de obrar por la representación de las leyes" (p.34) y que, "como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica" (p.34:34). Estas leyes de la razón constriñen a la voluntad (humana), esto es, se le presentan como mandatos porque ella se encuentra también sometida a las inclinaciones (condiciones subjetivas), las cuales no siempre coinciden con las leyes de la razón (condiciones objetivas) (p.43:51). Por ello, estas leyes se expresan como deberes "...y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constricción)" (p.34:34).

Es importante llamar la atención sobre las dos cuestiones que principalmente interesan aquí. Ambas conciernen al punto de partida de la reflexión: la relevancia práctica de la teoría y la explicación del carácter práctico de la razón. En ambas juega un papel central este punto de partida de la reflexión (el conocimiento común de la razón). En lo que sigue voy a ocuparme

del paralelismo que existe entre la Etica del Discurso con la explicación que da Kant en favor del carácter práctico de la razón. Kant da dos argumentos. Uno apoyado en la experiencia y otro en el análisis de la facultad pura de la razón. Con el objetivo de trazar el paralelismo mencionado pienso que los argumentos de Habermas y los de Apel pueden complementarse: el primero suministra el apoyo en la experiencia, y el segundo la prueba a priori. La relevancia práctica de la teoría queda dependiendo del éxito que se consiga en la complementación de estos dos argumentos. pues si tomamos como referencia el proceder kantiano, la explicación teórica de la posibilidad de una racionalidad ética asegura su relevancia práctica si cuenta con un apoyo en el mundo de la vida. De no tenerlo, esta posibilidad se ve disminuida, aunque ello no invalida ni la teoría de la racionalidad ética, ni la necesidad y pretensión de una macroética.

Como ya vimos en el primer capítulo de este trabajo, el punto de partida de Apel consiste en una apreciación de la situación actual de la humanidad. Él percibe que se hace necesario fundar una macroética válida para toda la humanidad. No voy a caracterizar aquí de nuevo los argumentos que da Apel en este contexto, sino señalar que a mi juicio, él se encuentra con una manera de entender la moral que no es del todo favorable a sus pretensiones. El hecho de que se refiera a la situación de partida de la reflexión como paradójica es ya un síntoma de ello (14). La imposibilidad teórica que le sale al paso -y que él juzga como aparente- es manifestación de que no es un lugar común el asociar una justificación racional con el

reconocimiento de la validez de las normas éticas.

Aquí es importante distinguir entre la manera en que la gente se comporta moralmente de manera cotidiana y las interpretaciones filosóficas sobre la validez de los juicios morales. Según Habermas, no son las intuiciones morales cotidianas las que precisan de la ilustración del filósofo, sino las confusiones surgidas en los círculos de las personas cultas (15). Apel, por su parte, necesita menos que Habermas de este apoyo en la vida cotidiana en lo que toca al punto de partida. La razón de ello ha sido ya señalada: Habermas pretende proceder mediante una reconstrucción de las intuiciones morales cotidianas en el mundo de la vida, y Apel lo hace mediante recursos de la razón. No obstante, en ambos casos es importante la relación que la teoría mantiene con el entendimiento común de la moral.

La defensa que hace Apel de la macroética parece toparse con fenómenos morales que le son contrarios (aunque ello no es una objeción contra la necesidad y pretensión de una macroética). Apel se ocupa básicamente del diagnóstico filosófico que se ha hecho sobre el status de los juicios morales y no del entendimiento común de los mismos. Esta es la razón de que discuta tan enérgicamente contra el escepticismo moral. La cuestión presenta una cara distinta, en cambio, si nos ocupamos no tanto del lugar teórico que puede adjudicarse a los juicios morales, sino de lo que se encuentra implícito en ellos en la vida cotidiana. Voy a referirme primero a los argumentos de Habermas (a), y después a los de Apel (b).

a) En relación con Habermas, lo relevante es que descubre en los juicios morales la anticipación de la pretensión de defender su validez con razones. En la argumentación contra el escepticismo moral desarrollada en el primer capítulo de este trabajo vimos que, de acuerdo con Habermas, lo que confiere a las normas su carácter moral es la pretensión de validez general que las acompaña. Esta validez impersonal se apoya en que, dado el caso, es posible mostrarla con razones. La tesis de Habermas se resume en que "Deber hacer algo (en sentido moral) implica tener razones para hacer algo" (16). Esto significa que el identifica un contenido cognitivo en la pretensión de validez con que se presentan las normas y los mandatos, el cual se apoya en las razones que es posible dar en favor de tal pretensión. La tesis de Habermas consta de dos pasos: que hay un contenido cognitivo implicado (i), y que es posible defenderlo con razones (ii).

1. Cuando reaccionamos con indignación frente a un agravio y decimos "No debió insultarme", allí está implicada una apelación a expectativas generalizadas de comportamiento. De no ser así, no sería congruente reclamarle a la otra persona por la indignación que sentimos. Suponemos que tenemos derecho a que los demás juzguen la situación de la misma manera. Lo relevante es que anticipamos la pretensión de una validez general aunque posteriormente podamos toparnos con personas que no compartan nuestro juicio. Esta pretensión significa que cuando digo "No debió insultarme" apelo a una norma de comportamiento que mantiene cierta "objetividad" (carácter impersonal), es decir, que mi indignación no es una reacción arbitraria, sino que se apoya en el incumplimiento de expectativas normativas de

comportamiento válidas de manera general.

En mi interpretación, al decir Habermas que en los juicios morales se encuentra un contenido cognitivo significa que ellos se apoyan en un saber moral compartido, y no en decisiones arbitrarias sobre lo que a cada quien le parece la mejor manera de comportarse. Lo que básicamente me interesa es deslindarme de una actitud decisionista.

ii. Además del contenido cognitivo que encontramos implicado, según Habermas ello también significa que pretendemos que nuestro juicio es defendible con razones. Es decir que si alguien replica "¿porqué piensas que no debió insultarte?" o "¿porqué piensas que se trató de un insulto?". se supone que la persona agraviada tendría que responder con alguna razón. Al argumentar en su defensa podría hacer una caracterización de la norma sobre el respeto debido a las personas. Pero de acuerdo con Habermas, también tendría que ser posible dar razones de porqué se piensa que las normas en que se apoya el juicio son legítimas.

En otras palabras, Habermas descubre que en la vida moral cotidiana las normas y los mandatos se presentan con una pretensión de validez general, es decir que encarnan expectativas generalizadas de comportamiento. Con esta apreciación de la situación, Habermas le suministra cierta plausibilidad a la fundamentación de una ética universal en la cual -para ponerlo en términos kantianos- se explicaría teóricamente porqué le atribuimos a las normas esta validez general defendible con razones.

Aquí aparece, sin embargo, la dificultad siguiente. Cuando

a la persona agraviada se le solicita que de razones en favor de su juicio, y en particular, en favor de la validez de las normas en que él se apoya, no queda claro de manera inmediata que sea posible suministrarlas. En contra de Habermas podría decirse que en los juicios sobre el deber moral no se encuentra necesariamente implicada la posibilidad de dar razones, es decir, que la razón sea práctica.

Por un lado, es cierto que la posibilidad de defender los juicios morales con razones no es algo que se presenta de manera inmediata. Pero por el otro, puede decirse que si alguien formula un juicio sobre lo que debe ser y niega la posibilidad de justificarlo con alguna razón nos topamos con un contrasentido. En este caso, la persona anticipa con su acto de habla una pretensión normativa de validez pero niega que pueda defenderla con algún argumento. El problema no aparece si la persona en cuestión dice que desconoce las razones, sino si niega la posibilidad de darlas.

En mi opinión, la tesis de Habermas puede defenderse en el sentido de que, al anticipar la pretensión normativa de validez, implicamos la posibilidad de dar razones en su favor en caso de que ello nos fuera solicitado. Es únicamente esto lo que se sostiene. Una cuestión posterior sería que tras un cuestionamiento, no se encontrarán las razones adecuadas, o que estas varíen dependiendo del contexto que se trate. La tesis queda así apoyada en una crítica del sentido de los juicios morales sobre lo que debe ser, la cual se orienta según el criterio de la consistencia pragmática. El esclarecimiento filosófico consiste precisamente en una explicación de esta

situación: en poner al descubierto aquello que está implicado en los juicios morales.

En favor de esta aproximación al problema aparece el reconocimiento general de que son objeto los derechos humanos básicos. Sin embargo, este reconocimiento puede obedecer a la secularización de concepciones éticas que antes estuvieron integradas en concepciones religiosas: o también puede entenderse como algo que debe ser reconocido independientemente de si existen o no razones en su favor, es decir, que en ellos no está implicado que la razón sea práctica -al menos no se aprecia en una primera consideración-. Desde esta perspectiva pueden aparecer como convenciones ya no fundamentables, lo cual ciertamente, no satisface las pretensiones de Apel. Su intención es, por el contrario, suministrar una norma ética fundamental que valga de manera incondicionada.

Para asegurar el anclaje de la teoría en el mundo de la vida es preciso mostrar que cuando la gente juzga sobre lo que es correcto o incorrecto, o sobre lo que debe o no debe ser -moralmente- anticipa pretensiones universales de validez defendibles con razones aunque sus juicios de hecho no valgan universalmente. Es muy importante tener presente que es esto lo que básicamente importa: por un lado, mostrar por recurso al mundo de la vida que en los juicios morales se encuentra implícita esta pretensión de validez universal: y por el otro, que con la fundamentación última ella es legitimada teóricamente. Puede objetarse, sin embargo, que por una parte, Apel rechaza la relevancia de este apoyo empírico, y que por la otra, este mismo no es tan aporoblemático como pudo parecerle a

Kant.

Apel rechaza el apoyo en la experiencia porque ante todo le interesa defender la universalidad de la teoría. Pero hay que distinguir aquí entre las cuestiones de hecho y las de validez. Yo no estoy sosteniendo que sea posible fundamentar la validez de los juicios morales por recurso a la experiencia. A diferencia de ello, lo que sostengo es que Apel no debe perder de vista la relación con el mundo de vida en lo que corresponde a la manera en que se presentan los juicios morales en la vida cotidiana. El punto aquí es fundamentar solamente la legitimidad de una pretensión, a saber, que juzgamos sobre lo que es correcto o incorrecto en sentido moral manteniendo de manera implícita una pretensión de validez universal para nuestro juicio -aunque de hecho el juicio no alcance un reconocimiento semejante- (17).

Decir que la razón es práctica significa sostener que es posible defender con razones la validez general que les atribuimos a las normas y a los mandatos, con la pretensión de que las razones puedan resultar convincentes para los demás. En el apartado dedicado a la argumentación contra el escéptico moral también vimos que Habermas identifica un potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla. Esto es, en la praxis comunicativa cotidiana. Este plexo de racionalidad se expresa en las pretensiones de validez que anticipamos en cada acción comunicativa (verdad, rectitud normativa, veracidad, y una condición de inteligibilidad). Lo que es relevante para la ética es que al entendernos con otros mediante el lenguaje

anticipamos una pretensión de rectitud normativa, la cual puede ser defendida con razones. Cuando surge un desacuerdo sobre una pretensión de validez normativa existe la posibilidad de pasar a una argumentación moral en la cual se discute la adecuación del comportamiento con las normas que se consideran válidas, o bien el derecho de validez de la norma. La tesis de Habermas es nuevamente que en la praxis comunicativa cotidiana se encuentra implícito que la razón es práctica (18).

b) El caso de Apel a este respecto es distinto. El renuncia a tener como punto de partida las intuiciones morales cotidianas porque le interesa salvaguardar una pretensión de validez universal para la ética, la cual según él, sólo puede sostenerse mediante una prueba a priori, mas no partiendo del mundo de la vida. Como ya vimos, Apel renuncia a apoyarse en el mundo de la vida para justificar la validez de sus tesis, sin embargo, en sus reflexiones éticas parte ciertamente de él. Si bien puede aceptar los argumentos de Habermas en favor del carácter práctico de la razón, no puede conformarse con ellos porque piensa que por recurso al mundo de la vida no puede fundamentarse la validez universal. Él procede de manera análoga a como lo hizo Kant: parte de lo dado en el mundo de la vida, pero consciente de que las pretensiones universales de validez no pueden fundarse en la experiencia, suministra una prueba a priori mediante recursos de la razón (19). De este modo, su prueba en favor del carácter práctico de la razón es distinta. Él asume ciertamente las tesis de Habermas arriba mencionadas pero no le parece que sean suficientes.

La prueba a priori que da Apel en favor del carácter

práctico de la razón puede resumirse de este modo: que al argumentar se reconoce implícitamente que la razón es práctica, es decir, que es posible defender con razones las pretensiones de validez éticas (la argumentación juega aquí el papel de expresión de la conducta racional) (20). Este reconocimiento se debe a que por un lado, al pedir y dar razones en favor de pretensiones de validez éticas ya se ha reconocido implícitamente que la razón es práctica, y por otro lado, en toda argumentación (sin prejuzgar el contenido) tienen que presuponerse las condiciones necesarias que posibilitan las argumentaciones con sentido, y entre estas condiciones se encuentra una norma ética básica. El punto es que no puede negarse el carácter racional de la ética porque al pretender argumentar en este sentido tiene que presuponerse una norma ética básica como presupuesto de la actividad consistente en dar razones. Una norma ética fundamental pasa así a formar parte de lo que necesariamente se encuentra implicado al comportarse de una manera explícitamente racional.

Este argumento de Apel constituye una prueba a priori en favor del carácter práctico de la razón. No es una prueba empírica porque no se apoya en una reconstrucción de las concepciones morales cotidianas. Por el contrario, Apel parte del a priori de la argumentación, es decir, de lo que se encuentra necesariamente implicado en toda argumentación seria, independientemente de si ello tiene o no lugar en la vida cotidiana -de si en las argumentaciones reales los hombres satisfacen las condiciones ideales de una argumentación seria que han anticipado-.

Es cierto, sin embargo, que el argumento de Apel pretende valer como una prueba en favor de aquello que necesariamente presuponemos al argumentar seriamente, y en este sentido, tendría que proceder mediante una reconstrucción de los presupuestos de las argumentaciones que de hecho tienen lugar. Esta cuestión presenta una cara doble. Por un lado, Apel no procede mediante una reconstrucción empírica de los presupuestos, sino que toma el concepto de argumentación y analiza lo que se encuentra necesariamente presupuesto en el discurso argumentativo. Por otro lado, él sostiene que esta prueba es confirmada en cada argumentación seria que emprendemos: si reflexionamos sobre lo que hemos presupuesto al argumentar -aunque el discurso no transcurra bajo las condiciones ideales que hemos anticipado-, tendremos que reconocer el carácter práctico de la razón.

La aproximación al mundo moral es muy compleja. Decir que en los juicios morales se encuentra implicado que las normas pueden ser discutidas con razones y que además es posible alcanzar un consenso sobre su validez, es algo que no queda del todo claro de manera inmediata. En nuestra sociedad puede encontrarse un abanico de concepciones morales y de procedimientos de justificación (que no son necesariamente racionales). Para quienes practican una religión, lo que justifica la validez de las normas es la autoridad de la divinidad o del pastor o sacerdote. Para quienes se rigen de acuerdo con una ética que tuvo su origen en la religión pero que se ha secularizado, las normas parecen -en muchos casos- haber perdido su fundamento de justificación. Si se les presiona un poco a quienes las

sostienen para que justifiquen la validez de las normas puede llegarse a un punto en que no dan razón alguna -no identifican ninguna. Tambien es posible encontrar quienes piensan que si es posible argumentar sobre pretensiones de validez etica y con base en razones defienden algunos derechos humanos basicos. Pero el caso opuesto a este ultimo es el de quienes asumen de entrada la arbitrariedad de sus convicciones normativas y las perciben como meras decisiones en favor de las cuales no es posible -y tal vez ni siquiera necesario- dar razón.

Lo que me interesa señalar es que la prueba a priori de Apel se encuentra frente a prácticas morales en las que no siempre es claro que la razón pueda desempeñar este papel de legitimadora de la validez de los juicios morales. Esto si bien no niega el papel del filósofo como un esclarecedor, si obstaculiza la posibilidad de que la teoría tenga relevancia para la práctica.

De acuerdo con lo anterior, la tesis de Habermas, según la cual en la pretensión de validez con que se presentan los mandatos del deber y las normas esta implícito un contenido cognitivo, parecería encontrar un apoyo limitado en la experiencia. Por ello es que Apel tiene razón en exigir una prueba a priori con el fin de defender universalmente la tesis de la racionalidad etica. Antes de evaluar lo que se ha ganado o perdido con la Etica del discurso respecto de Kant, voy a detenerme brevemente en la consideración de dos aproximaciones distintas al mundo moral.

## 2. Dos aproximaciones distintas al mundo moral.

En el Discurso filosófico de la modernidad Habermas le atribuye a Hegel el haber entendido la modernidad como un problema filosófico, a saber, el problema del autocercioramiento de una época que ha roto con la normatividad de la tradición, al tiempo que va de la mano con una crítica a la autocomprensión que la modernidad tiene de sí misma (p.28). El punto que aquí me interesa introducir es el del restablecimiento de una totalidad ética, que de acuerdo con Habermas, Hegel lo tomó en sus manos pero no logró resolverlo porque se mantuvo dentro de los límites de la filosofía del sujeto.

Por su parte, Habermas se hace cargo nuevamente de este restablecimiento de la eticidad sirviéndose de su concepto de racionalidad comunicativa, en el cual está contenida una crítica a la filosofía de la conciencia. En este sentido, Habermas pretende ocuparse de la eticidad, de la manera en que los hombres viven la moral, y por ello, su versión de la ética del discurso tiene abierto el camino de vuelta al mundo de la vida.

En este mismo lugar, Habermas asume, siguiendo a Hegel, que la "subjetividad" es el principio de la Edad moderna (p.28). Por tal se entiende "un modo de relación del sujeto consigo mismo" (p.28) que comporta cuatro connotaciones: el individualismo ("la peculiaridad infinitamente peculiar puede hacer valer sus pretensiones"); el derecho de crítica (exigencia de justificación); autonomía de la acción (responsabilidad del sujeto por sus acciones); y la filosofía idealista. Esta concepción del individuo como libre y autónomo se entiende en la

época moderna como un logro alcanzado tras la crítica a las autoridades del pasado (la religión sobre todo). Se trata de un individuo ante todo racional que es capaz de discernir por sí mismo qué es lo que ha de considerarse válido.

De acuerdo con Habermas, si bien es Hegel quien descubre la subjetividad como el principio de la Edad moderna, en la filosofía de Kant ya se había expresado inconscientemente la autoexplicitación de la modernidad: en la separación kantiana de las tres esferas de validez (ciencia, moral y estética), es el sujeto racional autónomo y libre el que juzga sobre el fundamento de toda validez, al tiempo que la razón es empleada de forma distinta en cada ámbito. Lo que me interesa de aquí es que la razón todavía era entendida como práctica, y como tal, con competencias esoespecíficamente distintas del mero cálculo medios-fines. Así, desde la filosofía de Kant —como inauguración filosófica de la modernidad— puede verse como una reducción injustificada la identificación de la razón con la capacidad de conocimiento empírico del mundo y de cálculo instrumental.

Sin embargo, si bien la crítica a las autoridades del pasado es entendida como una liberación (Kant), a Hegel se le plantea el principio de la subjetividad como un principio unilateral porque no basta para "estabilizar una formación histórica", es decir, no alcanza a regenerar mediante la mera razón el poder unificador que antaño correspondiera a la religión. Lo que Hegel ve es que la mera justificación de las normas a la manera kantiana carece de fuerza para que los sujetos adopten esas normas como guías de su acción, es decir que el proceso de justificación queda separado del anclaje cultural de las normas

validas. Estas ultimas, en cuanto mandatos incondicionados de la razón, aparecen como impotentes para extraer de si mismas la motivación necesaria para convertirse efectivamente en parte de "las costumbres de un pueblo".

La pretensión de Hegel es, a decir de Habermas, restaurar la totalidad etica en la cual la moral no sea vista como mandatos externos de la razón, sino como algo enraizado en el modo de vida de la gente. Es importante señalar que esta critica lanzada contra Kant, independientemente de si es válida o no, si lo es contra Apel, ya que restringe la tarea de la etica a la explicación de los procesos de justificación de las normas del deber y pasa por alto el difícil problema de la motivación.

Habermas acomete la tarea de reconstruir el concepto hegeliano de totalidad etica a partir del contenido normativo de la misma modernidad. Brevemente dicho, piensa que Hegel no pudo restaurar la totalidad etica por permanecer dentro del paradigma de la filosofia de la conciencia. El propone un viraje hacia el paradigma del entendimiento o de la acción comunicativa en el que "lo fundamental es la actitud realizativa de los participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre si sobre algo en el mundo" (p.354). Lo central es la posibilidad de generar lingüísticamente una intersubjetividad entre los sujetos socializados. Esta acción comunicativa se desarrolla dentro del contexto proporcionado por el mundo de la vida, el cual provee patrones de interacción normativamente fiables, es decir, nociones compartidas de la conducta moral.

En suma, mediante la teoría de la acción comunicativa es posible reconstruir el concepto de totalidad ética porque aquella está entrelazada con el mundo de la vida. Este es un horizonte compartido -lingüísticamente mediado- por los participantes en la comunicación. Constituye un trasfondo "intuitivamente consciente, aproblemático e indescapable" (p.355) que provee de evidencias culturales, patrones de interpretación del mundo, de la interacción (normativamente fiables), y de competencias adquiridas en la socialización (p.372). Se trata del contexto que hace posible los procesos de entendimiento.

El restablecimiento de la eticidad depende de que logre obtenerse un poder unificador del trasfondo que constituye el mundo de la vida y que no le sea impuesto externamente. Este poder lo encuentra Habermas en el potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla, el cual vincula a todos los sujetos mediante los procesos de entendimiento. Lo que es relevante en este contexto es que las pretensiones de validez normativas se cuentan entre aquellas que están implícitas en cada acto de entendimiento y que pueden ser defendidas con razones. La diferencia respecto de Apel es que Habermas no da una prueba a priori en favor de la racionalidad práctica, sino que pretende extraerla mediante una reconstrucción de lo que necesariamente presuponemos en los procesos de entendimiento. Lo que en esta aproximación se defiende es que la razón ética puede sostenerse a partir del potencial de racionalidad implícito en el mundo de la vida.

Tras una aproximación muy diferente a las prácticas morales cotidianas, en su libro Tras la virtud Alasdair MacIntyre arriba a un diagnóstico de la situación en términos de un desorden en el lenguaje moral (21). Me parece que él tiene cierta razón en los puntos siguientes:

i. Está en lo cierto al señalar que la dificultad de llegar a acuerdos en la argumentaciones morales se debe en gran parte a la confusa coexistencia de premisas que forman parte de distintos esquemas conceptuales con orígenes históricos igualmente diversos. La situación es tal que al usar los términos morales separados de sus contextos originales (totalidades de teoría y práctica) han cambiado de significado (p.19ss). Desde mi punto de vista, sin embargo, de la dificultad admitida de alcanzar acuerdos, no se sigue la imposibilidad de encontrar un criterio de discernimiento que sirva para ello.

ii. También tiene parte de razón en su caracterización del yo moderno como emotivista, al menos en el sentido de que para el emotivismo no existen criterios impersonales para el juicio moral, sino que éste es entendido como expresión de las preferencias del individuo, con el problema de que, al no ser un juicio sobre hechos, se carece de criterios para discernir si es verdadero o falso. También tiene razón cuando dice del yo moderno que carece de puntos fijos de referencia que le aseguren su identidad social (p.40ss).

Pero si bien esto es cierto, no es toda la verdad porque el yo moderno no se agota en ser emotivista, sino que no es difícil reconocer que las dos características mencionadas son la contraparte decisionista de la autonomía de su juicio moral. Es

decir que se trata también de un individuo autónomo capaz de discernir mediante su propia razón (y no arbitrariamente) que juicios morales pueden considerarse válidos. En este caso se sigue el mandato de la razón como algo impersonal (en el sentido de que no depende de preferencias arbitrarias). De acuerdo con lo anterior, puede verse que no es correcta una caracterización unilateral del yo moderno, ya que por un lado puede verse como un sujeto racional que es libre y autónomo (Habermas), o como emotivista (MacIntyre).

iii. También le concedo a MacIntyre que con el rechazo de la teleología aristotélica se heredó un "esquema teórico incoherente" en el que ya no se entendió la relación entre el ser y el deber ser, quedando estos separados por un abismo lógico (p.74ss). Un síntoma de ello es que aun en la reducción de la teoría moral a las cuestiones de la justificación de las normas del deber, constituye un problema el paso del reconocimiento de la validez de la norma a la acción conforme a ella (lo cual si bien es visto como un asunto de la libertad y autonomía del individuo, también lo es de la dificultad de enraizamiento de las normas justificadas en la vida cotidiana). La importancia de la teleología es reconocida aun dentro de las teorías deontológicas como la de Kant o la de Apel (22).

También es cierto que la justificación de los deberes se tornó un problema de difícil solución cuando los conceptos morales dejaron de ser funcionales con el rechazo del aristotelismo, pues no era tan complicado entender que se debían realizar tales o cuales acciones si se les consideraba como lo que correspondía al desempeño de ciertos roles sociales (que él

desarrolla bajo el concepto de "prácticas"). Pero si resulta difícil justificar que se deba actuar de cierta manera por la única razón de que el mandato moral (en cuanto mandato de la razón) tiene su valor en sí mismo y deba por tanto ser seguido.

En este contexto, es comprensible su interés por recuperar la ética aristotélica de las virtudes de cara a la confusión reinante en la moral actual, la cual es resultado de lo que él llama el fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral (p.74). Según él, una razón central de este fracaso es la crítica de Nietzsche, y por ello su estrategia consiste en mostrar que la crítica de este último no alcanza a Aristóteles. El dilema queda planteado como "Nietzsche o Aristóteles". Sin embargo, con quien discute MacIntyre es con el individualismo liberal y la desarticulación de una comunidad política sustantiva (no entendida como mera colección de ciudadanos), así que en realidad la alternativa queda mejor planteada como "individualismo o comunidad".

No voy a entrar aquí a considerar la propuesta de MacIntyre consistente en una inversión de la relación de dependencia entre la justificación de principios (del deber) y la justificación de las virtudes (vida buena): que en lugar de hacer depender la segunda de la primera (que es lo propio de la teoría moral moderna), se invierta el orden con la intención de mostrar la potencia del aristotelismo. Lo único que me interesa mostrar es que llega a una concepción de las prácticas morales cotidianas que resulta encontrada con la de Habermas.

Pero contra MacIntyre me interesa sugerir lo siguiente: que para la defensa de la pretensión de validez universal basta con

que ella sea simplemente anticipada en los juicios morales aunque no sea satisfecha. La tesis de MacIntyre es que el emotivismo no es una mera teoría filosófica extraña al contexto social, sino que por el contrario, se encuentra enraizado en las prácticas morales cotidianas. Al parecer, mi sugerencia resulta ser implausible si se considera que según este autor, cuando la gente juzga moralmente lo hace de manera arbitraria sin pretender que su juicio pueda ser defendible con razones. A mi me parece que esto es una verdad a medias, pues si bien es cierto que pueden señalarse casos en que las personas asumen este tipo de conducta, la otra parte de la verdad la tiene Habermas en su reconstrucción de lo que se encuentra implicado en los juicios morales. Para la fundamentación última basta con esto último, es decir, con una argumentación en favor del contenido cognitivo implicado en los juicios sobre lo que debe ser y de la pretensión de que ellos puedan alcanzar un reconocimiento generalizado. Al margen de si alcanzan o no semejante reconocimiento, en la fundamentación última corresponde mostrar la legitimidad de tal pretensión. Se trata pues de una cuestión de validez y no de lo que sucede de hecho. Es en este sentido en que me parece defendible la fundamentación propuesta por Apel.

Por un lado, Habermas cree descubrir que en el mundo de la vida se encuentra implícita la racionalidad ética, y al adoptar este punto de partida asegura el camino de vuelta de la teoría a las prácticas sociales. Habermas piensa poder escapar de que la validez de su teoría quede restringida al contexto histórico del que surge si procede mediante una reconstrucción de las estructuras del mundo de la vida en general expresada en

enunciados formales que no se refieren a las acuñaciones históricas concretas de los mundo de la vida (23). Sin embargo, mientras se parta de un mundo de la vida particular -la sociedad europea occidental- por más que se proceda mediante la reconstrucción de estructuras formales, estas no pueden hacerse valer como universales sin caer en una falacia etnocéntrica (24).

Apel asegura la validez universal mediante una prueba a priori. Sin embargo, tampoco se salva de la objeción de que lo que él percibe como estructuras formales a priori de la razón, no sean más que abstracciones de la acuñación concreta de la racionalidad en su sociedad. Esto es claro si recordamos que él pretende para el proceso de racionalización entendido en términos occidentales una validez universal mediante el postulado de autoalcance de las ciencias reconstructivas.

Al proceder mediante el recurso al mundo de la vida queda en entredicho la universalidad ética que le interesa defender a Habermas. La razón de ello reside en que es ilegítimo reconstruir las estructuras formales de un mundo de la vida, y luego pretender para ellas validez universal. Pero todavía puede defenderse la validez universal con que se presentan los juicios morales. Aquí ya no se trata de una falsa universalización de contenidos éticos históricamente contingentes, ni del procedimiento racional de justificación. Es muy importante distinguir entre estos dos sentidos de la validez universal: la de contenidos éticos, y la de la mera pretensión anticipada en el juicio.

¿Qué se ha ganado hasta aquí con la reformulación dialógica de la Etica crítica? Hasta el momento, nada. La Etica del discurso mantiene paralelismos muy estrechos con Kant en lo que toca a los argumentos en favor del caracter práctico de la razon y de la relevancia práctica de la teoria. Por un lado, la teoria de Kant se encuentra anclada en los juicios prácticos de los hombres, y por el otro, cuenta con una prueba a priori en favor de la posibilidad de que la razón oriente la acción, así como de la otra posibilidad de justificar mandatos de deber incondicionados. Con esta complementación propuesta de los argumentos de Habermas y de Apel queda trazado un paralelismo en estos puntos. En relación con Kant -y también con la Etica del discurso- cabe preguntarse si no hace universalizaciones demasiado apresuradas: que no puede considerarse como universalmente valida la manera de juzgar moralmente que él percibió en su contexto, y que lo que entendió como un a priori de la razon no era más que una abstracción de las prácticas morales propias de su contexto histórico.

3. El problema de la justificación de la validez universal de las normas éticas.

Después de haber realizado el tránsito del conocimiento común de la razón al filosófico, Kant se ocupa en la segunda parte de la GMS del "Tránsito de la sabiduría popular a la metafísica de las costumbres" (25). La primera observación de Kant es que si bien se ha obtenido el concepto de deber del uso común de la razón práctica, ello no significa que lo haya tratado como un concepto de experiencia (p.29:26). Esto podría interpretarse en el sentido de que si el concepto de deber no es un concepto de experiencia, mi tratamiento de la cuestión en el primer apartado de este capítulo ha sido erróneo (porque allí yo he defendido que según la aproximación de Kant a la moral común, el concepto de deber es algo que se nos da de manera inmediata en la experiencia). Sin embargo, este razonamiento no es correcto.

La tesis de que el concepto de deber no es un concepto de experiencia no se refiere a que no aparezca en el mundo de las experiencias morales, sino a otra cuestión que reviste un doble aspecto. Por un lado, el punto es que empíricamente no podemos saber cuando una acción ha sido realizada por deber o conforme a él. Es decir que si bien la gente sabe que debe actuar según lo que la razón manda a la voluntad -aun en contra de los intereses e inclinaciones-, es imposible saber empíricamente en las acciones que son conformes al mandato de la razón, si la voluntad ha sido determinada por la mera representación de la ley o por algún otro fundamento de determinación proveniente de

las inclinaciones (si se actúa así porque se tiene una inclinación natural a hacerlo o porque se quiso evitar algún castigo u obtener una recompensa) (26). Ello no obsta, dice Kant, para que el valor moral de la acción resida en que se ha actuado por deber -lo que cuenta es la intención (Gesinnung) del sujeto y no la conformidad de su conducta con la ley-.

Por otro lado, que el concepto de deber no sea un concepto de experiencia significa que la necesidad objetiva de la acción no puede derivarse de ella, sino de fundamentos a priori que sólo es posible encontrar en la razón (27). En el apartado anterior, Kant asignó a la filosofía práctica la labor de descubrir el origen del principio de la moralidad y de determinarlo con exactitud. Según él, este principio no puede originarse más que en la razón pura (28). La tarea de este apartado consiste pues en buscar los principios prácticos supremos en la razón pura y "exponerlos puros y sin mezcla" (p.33;33). Con este fin, Kant no puede partir de lo que se encuentra dado en la experiencia, sino que tiene que hacerlo de la misma razón, es decir, "del concepto universal de un ser racional en general" (29):

"...tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación, hasta allí donde surge el concepto del deber." (p.34;34)

Kant señala en primer lugar que cada cosa en la naturaleza actúa según leyes y que sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de leyes, es decir, posee una voluntad (p.34;34). Ya se mencionó en el primer apartado que la

voluntad no es otra cosa que razón práctica porque para derivar las acciones de las leyes se exige razón. También se dijo que la voluntad puede ser determinada por la mera razón (por condiciones objetivas), pero también por las inclinaciones e intereses del sujeto (por condiciones subjetivas). Por ello, la ley que la razón da a la voluntad aparece bajo la forma de un mandato -se trata de una constricción cuya fórmula llama Kant "imperativo"-.

De acuerdo con Kant, todo lo que la razón manda a la voluntad sin que intervenga ningún fundamento de determinación subjetivo es prácticamente bueno (p.34:34). Esto significa que la razón pura no puede mandar el mal: una voluntad que se determinara solo por la razón sería una voluntad santa o absolutamente buena (p.35:35). En consecuencia, las acciones malas que cometemos están determinadas por fundamentos que tienen un origen no racional (en los intereses e inclinaciones privadas). El hombre, en cuanto ser racional, si fuera capaz de hacer caso omiso de todas las exigencias que surgen de su naturaleza corporal, sería necesariamente bueno. Esto no significa desde luego que todo lo que provenga de las inclinaciones sea malo, pero sí implica que los fundamentos de determinación de las malas acciones tienen su asiento en las características contingentes de cada sujeto -y no en lo universal de su razón-. (Mas adelante veremos en este mismo apartado que en la Etica del discurso se encuentra una concepción semejante, según la cual, no podemos estar seguros si una norma tiene derecho a valer universalmente hasta que hayamos logrado un consenso "racional" sobre su validez. También aquí es

una razón purificada -mas no pura- el asidero que tenemos para establecer la validez universal de las normas).

Los imperativos son fórmulas de determinación de la acción y expresan

"...la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; v.gr. de la voluntad humana." (p.35;34)

Kant clasifica los imperativos en dos tipos: los categóricos y los hipotéticos. Estos últimos mandan una acción como medio para alcanzar un fin. Un imperativo categórico, en cambio, manda una acción por sí misma, es decir, la representa como objetivamente necesaria sin referencia a ningún fin ulterior. Debido a que no está sujeto a ninguna condición para mandar una cierta acción, el imperativo categórico es un mandato incondicionado que la razón da a la voluntad.

Antes de investigar en que descansa la posibilidad de semejante imperativo -lo cual conduce a la fundamentación de la ética-, Kant analiza el concepto del mismo para descubrir lo que se haya contenido en él. En primer lugar propone pensar un imperativo hipotético en general. Al hacerlo no podemos saber de antemano lo que contendrá -pues necesitamos la representación del fin que se pretende lograr-. En cambio, al pensar un imperativo categórico en general si sabemos qué es lo que contiene porque no depende de la representación de algún fin o condición. Según Kant, lo que el imperativo categorico contiene es la necesidad de que la máxima del obrar se encuentre en conformidad con él, y como esta ley práctica no está limitada por ninguna condición, resulta que la máxima ha de adecuarse a

la universalidad de una ley en general (p.39:44).

Las máximas son los principios subjetivos del obrar, es decir, son reglas conforme a las cuales cada quien guía sus acciones (p.26:19 nota). En ellas permanece todavía indeterminado si aquello que expresan se conforma o se contradice con lo que debe ser, es decir, con lo que la razón manda. No son pues mandatos, ya que no expresan deberes. El deber aparece cuando la razón exige que las máximas del sujeto se conformen con la ley objetiva de la razón: que el sujeto actúe según lo que debe ser.

La pregunta que surge es ¿que es lo que la conformidad con el imperativo añade a la máxima, de tal modo que ella pueda ser vista como concordante -o contraria- con lo que debe ser según la ley de la razón? Además de la necesidad de la máxima de adecuarse a la ley, el imperativo no contiene más que la ley misma, y ésta, al no estar limitada por ninguna condición, resulta que sólo expresa "la universalidad de una ley en general" (p.39:44). Lo que se añade a la máxima cuando concuerda con el imperativo es la universalidad de la ley, de la cual por sí misma ella carece. Este predicado de universalidad lo extrae Kant de la razón pura. Lo que quiere decir es que la exigencia de universalidad es algo que brota de la razón misma y de ningún otro lugar, ya que, en la concepción de Kant, todo aquello que surge de la razón pura a priori -sin influjo de ninguna condición subjetiva- vale de manera universal para todo ser racional. (He enfatizado esta cuestión porque en la versión de Apel de la Etica del Discurso, la exigencia de universalidad, en cuanto condición de la validez de las normas, es un a priori de

la razón que se expresa como algo implicado en toda argumentación seria).

El imperativo categórico "...obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (p.39:44), es único y enuncia la condición bajo la cual las máximas del obrar pueden convertirse en mandatos del deber, al tiempo que exige esta transformación. La condición es formal, y consiste en una prueba de universalización: sólo pueden valer como mandatos objetivos de la razón aquellas máximas de las cuales podamos querer que se transformen en leyes universales -que valgan para todo ser racional-. En este sentido, el imperativo categórico desempeña el papel de un principio formal supremo a partir del cual pueden derivarse todos los imperativos del deber. Esta derivación no debe entenderse como algo analítico, es decir, como un procedimiento mediante el que se descubre lo que se encuentra implicado en el imperativo. Por el contrario, la derivación es sintética, es decir, la máxima tiene que ser dada y después sometida a la prueba de universalización, si podemos querer que valga universalmente entonces se transforma en un mandato objetivo de la razón, de no ser así, entonces sigue siendo un principio subjetivo de la acción cuya validez es sólo privada. Dicho en otras palabras, de acuerdo con esta primera formulación formal del imperativo categórico, para derivar los imperativos del deber es necesario que la razón pura aporte la forma del mandato (universalidad) y que el contenido le sea dado de otra fuente (las máximas del sujeto). (De manera análoga, en el caso de la Ética del discurso, las normas que se someten a la prueba de universalización constituyen un material

de los discursos prácticos que viene suministrado por el mundo de la vida).

El criterio del que nos servimos para saber cuando un contenido se adecúa a la forma universal de la ley es que podamos querer que la máxima valga como ley universal. Este "poder querer" es lo que Kant llama el "canon del juicio moral" (p.41:47). Es la capacidad de juzgar moralmente la que brinda la posibilidad de derivar los mandatos del deber de un principio supremo. Kant da unos ejemplos para ilustrar cómo opera esta facultad de juicio, es decir, para explicar como funciona el criterio consistente en un "poder querer". No voy a detenerme aquí en exponer los ejemplos que da Kant, sino sólo voy a hacer un par de observaciones.

Hay que tener en cuenta que por el momento nos ocupamos todavía con la versión formal del imperativo, a la que he llamado "la prueba de universalización". Según Kant, cuando una máxima no pasa esta prueba es cuando no podemos querer que valga como ley universal. Esta negativa puede surgir en tres casos: cuando la máxima convertida en ley se contradice con alguna ley de la naturaleza; o cuando la máxima resulta ser ella misma contradictoria en caso de ser universalizada (la universalización torna imposible a la máxima); o bien cuando la voluntad se contradice a sí misma (la máxima no podría ser querida en todos los casos). En el primer caso se trata de una imposibilidad natural; en el segundo de una imposibilidad empírica generada por la aplicación universal de la máxima; y en el tercero de la imposibilidad de una determinación unívoca de la voluntad. Lo que me importa destacar aquí es que en los tres

casos el sujeto enjuicia a la máximas que son candidatas a valer como leyes universales usando como regla del juicio si él puede querer o no que valgan de tal modo.

Además de la formulación formal del imperativo existe una "material" y otra de "determinación integral". La voluntad es la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar según la representación de ciertas leyes. Lo que sirve de fundamento objetivo para tal autodeterminación es el fin. Este es el contenido de la máxima o de la ley de la razón. Cuando un fin es establecido por la mera razón se trata de un fin objetivo, y su validez alcanza a todos los seres racionales (p.44:53). En cambio, un fin vale sólo subjetivamente cuando no es puesto por la razón pura, sino que intervienen los intereses e inclinaciones particulares del sujeto, y en este caso su validez es contingente (privada). Frente a un fin objetivo -puesto por la razón- el sujeto no se encuentra en la situación de decidir si lo reconoce o no como fundamento de determinación de su voluntad, sino que en cuanto ser racional tiene que reconocerlo necesariamente. El contenido de una ley práctica sólo puede ser un fin objetivo -algo que es fin en sí mismo-. Lo único, dice Kant, que existe como fin en sí mismo -y no sólo como medio-, es decir, que tiene su valor en su misma existencia, es el hombre y en general toda naturaleza racional (p.44:52). Así, la formulación material del imperativo categórico expresa que

"...el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad..." (p.44:52)

Este fin objetivo sirve como fundamento para un imperativo

práctico supremo a partir del cual pueden derivarse las leyes de la voluntad:

"...obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio."

(p.44-45; 54)

Este principio práctico supremo opera ya no como una prueba de universalización para determinar la validez de las máximas como leyes objetivas, sino como una condición limitativa respecto de la cual no pueden contradecirse estas últimas. Kant sin embargo, lo coloca no solo como un criterio negativo, sino también como un principio que positivamente demanda la enunciación de leyes sobre el fomento de los fines ajenos y de los propios. Es decir que no es sólo una condición que limita la libertad del sujeto al exigirle actuar siempre respetando a los demás seres racionales en su dignidad de personas, sino que también demanda acciones en favor del fomento de tal dignidad.

Esta segunda formulación del principio supremo de la moralidad tiene ya el contenido de que todo ser racional es una persona digna de respeto. (La enunciación que hace Apel de la norma ética básica en cuanto exigencia de reconocimiento del otro como persona con los mismo derechos revela aquí un paralelismo con el principio práctico supremo. Del mismo modo, el principio de universalización propuesto por Habermas y fundado trascendentalmente por Apel está inspirado en la formulación formal del imperativo categórico).

De la conjunción de los dos principios prácticos anteriores -el formal y el material- extrae Kant un tercero que se expresa

en la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora (Principio de la Autonomía de la voluntad) (p.46;56). El paso consiste en lo siguiente: el fundamento objetivo de toda legislación práctica es la regla y la fórmula de la universalidad (primer principio), pero como el sujeto de todos los fines (el ser racional) es un fin en sí mismo (segundo principio), entonces es fundamento objetivo de determinadas leyes, por ello, su voluntad es universalmente legisladora.

Kant se pregunta por la razón de la posibilidad de semejante imperativo categórico. Es decir, ¿en qué descansa la posibilidad de una ley válida para todo ser racional y que manda juzgar las acciones según máximas de las cuales se pueda querer que valgan como leyes universales? El descubrimiento de Kant es que la voluntad está sometida a la ley porque ella se la da a sí misma (la voluntad es autónoma). Una ley puede contar como tal cuando la voluntad, en ausencia de todo interés como fundamento de determinación, se la da a sí misma. Esta es, dice Kant, la característica específica que distingue al imperativo categórico del hipotético (p.46;57), y en ello reside justamente la incondicionalidad del primero.

El concepto de autonomía resulta central tanto en la Ética kantiana como en la Ética del discurso. En el descubre Kant el fundamento de la dignidad de todo hombre (y de toda naturaleza racional). Tener dignidad significa tener un valor interno que está por encima de todo precio y no admitir nada equivalente. Esta cualidad es lo que posibilita que algo pueda ser un fin en sí mismo y que pueda ser objeto de un respeto inmediato.

Kant arriba aquí a lo que a mi juicio constituye el corazón de su ética, a saber, descubre el fundamento de la exigencia incondicionada de respetar a todo ser humano en su dignidad: en su reconocimiento como personas. Este respeto no se basa en ninguna característica accidental de las personas (que sean agradables o importantes en algún respecto), sino en que son seres racionales capaces de darse leyes prácticas a sí mismos de manera autónoma. En vista de que el concepto de un ser racional queda necesariamente enlazado con el de dignidad (fundada en la autonomía), la exigencia de respetar a otros como personas alcanza aquí una validez universal. (En la teoría de Apel, el reconocimiento ético del otro como persona con los mismos derechos corresponde, por un lado, a la formulación material de la norma ética básica, y por el otro, su fundamentación consiste -como en Kant- en estar necesariamente enlazado con lo que significa "ser racional" -es un a priori de la razón-).

Del concepto de todo ser racional como universalmente legislador Kant pasa al del "Reino de los fines". Si las leyes que la voluntad de manera autónoma se da a sí misma han de valer universalmente, esta esfera comprende a todos los seres racionales, y por ello es posible pensarlos en una relación regulada por estas leyes. Es a este enlace sistemático de los seres racionales por leyes que determinan los fines universalmente válidos a lo que Kant denomina "Reino de los fines" (47;59). Lo propio de este reino es que

"...todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo

tiempo como fin en sí mismo." (p.47;59)

Esta es la tercer formulación del imperativo categórico en terminos de una "determinación integral" a que me referi más arriba. Este reino es sin embargo, sólo un ideal (p.47;59) porque en él tiene que hacerse abstracción de las diferencias personales de los seres racionales y de los contenidos de sus fines privados. Es decir, es necesario pensarlos sólo como espíritus separados de las exigencias propias de su naturaleza corporal. Esto es una abstracción que obviamente sólo puede pensarse como idea, de la cual no cabe esperar nada empírico que le corresponda. (En una situación análoga se encuentra la idea de Apel de una "comunidad ideal infinita" en la que se cumplan efectivamente las condiciones ideales propias de la situación ideal de habla y que además se tomen en cuenta todos los argumentos y objeciones que puedan ser hechos por todos los seres humanos. Aquí se supone también que los participantes en el discurso hacen a un lado todos sus intereses contingentes y se comprometen exclusivamente en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la cual se llega a un consenso apoyándose sólo en la fuerza del mejor argumento. No es necesario enfatizar que esta comunidad ideal de comunicación es también sólo una idea de la razón a la cual no puede corresponderle nada empírico).

Si conjuntamos los tres principios prácticos ya enunciados y estos a su vez con la idea del Reino de los fines podremos ver en un sólo punto en que consiste la justificación de las leyes del deber. Todo ser humano, en cuanto ser racional es una persona con dignidad (es un fin en sí mismo). Esta se funda en la autonomía del sujeto, es decir, en su capacidad de darse a sí

mismo leyes prácticas incondicionadas -haciendo abstracción de todo interés privado en el querer por deber-. Cuentan como leyes objetivas justamente porque han sido emitidas por la razón pura -en su orientación práctica- con independencia de todo interés subjetivo como su fundamento de determinación (aunque a posteriori puedan enlazarse con un interés) (30). En vista del carácter universal de la razón, estas leyes valen también universalmente. El sujeto las establece cuando, al considerar una máxima de su acción se pregunta si puede querer que se convierta en ley universal. La universalidad de las leyes se manifiesta en que relacionan a todos los seres racionales: quedan enlazados mediante leyes objetivas. Como estas últimas determinan los fines objetivos (qué acciones son mandadas con necesidad objetiva) con independencia de todos los fines privados de las personas, se puede hablar aquí de un Reino de todos los fines.

Aquí podemos percibir cuatro características que deben tener las leyes morales y su procedimiento de justificación para que puedan valer universalmente:

i. El sujeto debe poder querer que su máxima valga como ley universal.

ii. Para saber si puede querer tal cosa tiene que pensar si la máxima, convertida en ley universal:

-no es contradictoria en sí misma.

-no se contradice con alguna ley natural,

-no se contradice con el respeto de que debe ser objeto toda persona en su dignidad (que se expresa en la exigencia de ser visto ante todo como un fin en sí mismo).

iii. Para pretender legítimamente a una validez universal, la ley debe ser obtenida de la razón pura práctica con independencia de todos los intereses subjetivos y atender sólo a los fundamentos objetivos de determinación de la voluntad.

iv. El sujeto debe darse a sí mismo la ley de manera autónoma basándose solo en su razón y ateniéndose a su propio juicio.

#### 4. Transformación dialógica del procedimiento de justificación de la validez universal de las normas éticas.

En lo expuesto en el apartado anterior sobre la justificación kantiana de la validez universal de las leyes prácticas fueron surgiendo varios paralelismos con la versión ofrecida por la *Ética del discurso*. Voy a referirme a ellos tomando como hilo conductor una conocida tesis que presenta dos aspectos. Se trata de la tesis de que tanto Kant como Habermas y Apel han ofrecido una explicación procedimental de la justificación de la validez universal: esta última puede lograrse si se sigue un procedimiento determinado (31).

En su trabajo sobre los elementos del juicio moral en Kant y en la *Ética del discurso* (*Ethik und Dialog*), Albrecht Wellmer ha señalado las similitudes más importantes entre ambos. En los dos casos se trata de éticas cognitivas y universalistas en las que se persigue un principio universal-formal. La validez moral universal queda fundada por referencia a la racionalidad del procedimiento. Este procedimiento racional caracteriza, por un lado, un núcleo de racionalidad universalmente compartida por

todos los seres racionales; y por el otro, los relaciona a todos ellos como individuos libres e iguales (p.114).

Wellmer identifica también dos aspectos criticables de la Ética del discurso en los cuales ha permanecido demasiado kantiana: su dependencia respecto de la constitución de conceptos que describen condiciones ideales (supuestos de la teoría del consenso); y el programa de una fundamentación última (pretensión de derivar una ética universal a partir de las estructuras universales de la razón sin la mediación de la historia de la conciencia moral) (32).

Por otro lado, Wellmer señala también tres puntos débiles de la ética de Kant que han sido objeto de crítica en la Ética del discurso. El primero de ellos es el carácter monológico del principio moral, el cual deja sin respuesta la cuestión de la posible validez intersubjetiva de los juicios morales; el segundo es el rigorismo en la hipostatización de la ley; y el tercero es la pretensión de Kant de suministrar una fundamentación para su principio moral. Él observa que la Ética del discurso pretende superar estas debilidades mediante la transformación del universalismo monológico en uno dialógico (p.115).

Regresando al hilo conductor mencionado, por un lado, tanto en la Ética crítica como en la Ética del discurso, la justificación se apoya en un principio de universalización (enunciación formal del Imperativo categórico) que opera como regla para el juicio moral -es un principio formal-procedimental-; por el otro lado, en ambas teorías es central

que los candidatos a leyes prácticas -o a normas válidas- no se contradigan con un supuesto ético básico, a saber, que toda persona debe ser respetada en su dignidad (el ser racional es un fin en sí mismo -enunciación material del Imperativo categórico- <Kant>, reconocimiento ético del otro como persona con los mismos derechos <Apel>). Así tenemos que por un lado, el procedimiento de justificación tiene dos reglas principales: el principio de universalización y una norma ética fundamental. En el caso de Kant este principio dice que debemos guiar nuestras acciones según máximas que podamos querer que se transformen en leyes universales; y en el caso de Apel y Habermas dice que sólo se aceptarían como válidas aquellas normas que puedan ser universalizadas, es decir, que sean susceptibles de un reconocimiento generalizado. Para Kant, la norma básica fundamental dice todo ser racional es un fin en sí mismo; y para Apel dice que todo participante real o potencial de un discurso debe ser reconocido como persona con los mismos derechos (33). Seyla Benhabib ha señalado que aquí se revela un círculo pues antes de formular cualquier argumento moral ya partimos de supuestos éticos (34). No me parece a mí que haya aquí un círculo pues en esto reside el carácter fundamental de la norma ética -en la versión de Apel-: en que toda persona que argumenta seriamente tiene que reconocer su validez (35).

Habermas ha dicho explícitamente que el principio de universalización que él propone como regla de argumentación se remite a la intuición que Kant formuló como el Imperativo categórico y que consiste en el "carácter impersonal o general de todos los mandatos morales válidos" (36). Esto significa que

las normas válidas son aquellas que pueden recibir el asentimiento por parte de todos los afectados con base en buenas razones. Como ya vimos en el capítulo II, tanto Habermas como Apel proponen un principio de universalización como regla de argumentación que permite a los participantes llegar a un consenso sobre la validez de las normas. Este principio lo fundamentan ambos autores como uno de los presupuestos necesarios de toda argumentación con sentido (la idea es que al argumentar anticipamos pretensiones universales de validez para nuestras afirmaciones).

En la ética del discurso, el canon del juicio moral válido es el consenso racional al que pueden llegar los participantes en una argumentación tras discutir la interpretación de las necesidades e intereses que resultan relevantes en la justificación de una norma. Una norma tiene derecho a pretender una validez universal cuando está respaldada por buenas razones que son reconocidas como tales en el círculo de los afectados, es decir, cuando es posible alcanzar un consenso sobre su validez. En el caso de Kant, el canon del juicio es que el sujeto pueda querer que su máxima se convierta en ley universal. Lo que es común a ambas versiones es el carácter formal del principio que guía el procedimiento de justificación. Lo que los distingue es que en el caso de Kant, el procedimiento es monológico: es llevado a cabo por un sujeto que juzga si puede querer que la máxima se convierta en ley práctica universal; en la Ética del discurso, en cambio, el procedimiento es dialógico: la norma puede considerarse válida cuando se llega a un consenso sobre su validez. De este modo queda planteada la conocida

critica que desde la Etica del discurso se ha hecho al monologismo kantiano (37).

Voy a ocuparme de la reformulación dialogica del procedimiento de justificación en tres pasos: a) transformación dialogica del canon del juicio moral; b) validez incondicionada de la norma etica fundamental; c) observaciones sobre la restricción de la teoria moral a la deontología.

a) Transformación dialogica del canon del juicio moral. De acuerdo con Wellmer está completamente justificada la critica al rigorismo formal-monologico de la etica kantiana, asi como la pretensión de superarlo mediante una expansión dialogica de la etica (Op.cit.p.117). El se aproxima a esta cuestión mediante una reconstrucción del significado del Imperativo categorico para mostrar porque se hace necesaria la reformulación dialogica, asi como tambien señalar cual es la carga de la prueba que surge para la Etica del discurso.

Wellmer explica que el Imperativo categorico no es un mero principio de generalización de normas, es decir, una regla para la identificación de las máximas que puedan valer como leyes universales, sino que además de eso, mediante él se pretende explicar la posibilidad del "deber" que está siempre implicado en cualquier convicción normativa -de acuerdo con el punto de partida de la GMS-. La pretensión es explicar este "deber" de manera racional de tal modo que su esfera de validez alcance a todo ser racional (p.121-122). El punto central en el Imperativo categorico es, según Wellmer, que posibilita que el deber categorico de las normas morales y de los juicios morales sea

visto como derivación racionalmente explicable a partir de un meta-principio (p.123).

La formulación del canon del juicio moral como un "poder querer" no garantiza que distintas personas puedan querer que los mismos modos de acción valgan universalmente. Kant pensó que esta posibilidad quedaba cerrada si el sujeto hace abstracción de sus deseos e inclinaciones subjetivas. Él supuso que en virtud del carácter universal de las estructuras de la razón, si la prueba de universalización se lleva a cabo de acuerdo con la mera razón, entonces la máxima que yo puedo querer que valga como ley universal tiene que ser igualmente válida para todo otro ser racional. Sin embargo, Wellmer observa que la expresión "poder querer" contiene un elemento empírico que no puede eliminarse y es necesario reconocer la necesidad de que distintas personas puedan querer que distintos modos de acción valgan universalmente (p.135). El punto aquí es que no queda nada claro que lo que yo reconozco como una obligación moral tenga que ser necesariamente reconocido por todo hombre (38).

El criterio que se utiliza para la universalización deja sin solución el problema de la validez intersubjetiva de las normas. Es debido a ello que se plantea el tránsito a una ética dialógica, y en este punto Apel y Habermas han acertado definitivamente contra Kant, lo cual no los exime de la carga de la prueba. Ellos tienen que mostrar que el principio del discurso es un criterio que si funciona para la justificación de la validez intersubjetiva de las normas.

Apel piensa que desde la postura del solipsismo metódico no puede ni siquiera plantearse con sentido la pregunta por la ley

moral, ya que esta obtiene su sentido "...en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos" (39). Según él, si se parte del "yo pienso" en cuanto punto irrefragable de la reflexión trascendental, no es posible ni siquiera plantear con sentido la ética, mucho menos fundamentarla. El punto central en el argumento de Apel está en que desde el "yo pienso" no puede plantearse la intersubjetividad a un nivel trascendental, ya que los otros "yoes" -en el caso de la KrV- son constituidos como fenómenos por el yo trascendental. En lo que respecta a la ética, estos "yoes" aparecen como entidades metafísicas en un reino de los fines.

Si nos atenemos por lo menos a la GMS es claro que no tiene fundamento la acusación de Apel de que no es posible plantear con sentido una ética si se parte del yo trascendental. Me parece excesivo sostener que la ética kantiana carece de sentido desde su punto de partida. Lo que sí es cierto es que si se parte de un planteamiento intersubjetivo, la cuestión de la ética puede ser abordada de una manera más adecuada. En la versión de Apel de la Ética del discurso, la dimensión de la intersubjetividad queda planteada desde el principio a un nivel trascendental. Por ello el Principio de universalización que se descubre como un presupuesto necesario de toda argumentación con sentido puede operar como un criterio para la validez intersubjetiva, y con él se supera el monologismo.

En la formulación que hace Habermas del Principio de universalización se manifiesta de manera muy clara la necesidad de hacerlo de tal modo que se evite el monologismo y también el

hecho de que esto resulta posible gracias a que se ha partido de una teoría de la acción social. En las acciones sociales las pretensiones de validez normativas tienen la función de coordinar la acción, y cuando surge un desacuerdo sobre ellas, los participantes en la interacción tienen abierta la posibilidad de pasar a una argumentación moral (40). Para poder llegar a un acuerdo, los implicados tienen que considerar los puntos de vista de los demás:

"Desde luego, solo una participación real de cada afectado puede evitar la interpretación errónea de los intereses propios por parte de los demás. En este sentido pragmático, cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios. Por otro lado, no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás."

(41)

Sin embargo, todavía podría objetarse que la transformación dialógica de la ética kantiana no significa un cambio sustancial, pues en ella ya se encontraban implicados aquellos elementos que la Ética del discurso se ha encargado de hacer explícitos. Puede ciertamente responderse que en el procedimiento de universalización, el juicio moral no está guiado solamente por el criterio del "poder querer" que la máxima se transforme en ley universal de una manera que podría parecer arbitraria. Wellmer recoge las tesis que John Silber ha presentado justamente en este sentido: que si interpretamos el imperativo categórico desde la Crítica del juicio (KU), entonces es correcto sugerir que la ética de Kant contiene ella misma la

posibilidad de enlazarse con una ética dialógica (42). La idea es que en el juicio moral también juegan un papel las máximas que lo guían.

En el párrafo 40 de la KU Kant se refiere a las máximas del entendimiento común humano: pensar por sí mismo; pensar en el lugar de cada otro; y pensar siempre de acuerdo consigo mismo. "La primera es la máxima del modo de pensar libre de prejuicios; la segunda del extensivo; y la tercera del consecuente" (KU p.270;145). A la primera la llama Kant "la máxima de una razón nunca pasiva". La segunda —que es la más importante aquí— se refiere al modo de pensar ampliado: un hombre muestra un modo amplio de pensar "cuando puede adaptarse a las condiciones privadas del juicio, dentro de las cuales tantos están como encerrados y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)" (KU p.271; 146). La tercera consiste en pensar siempre de acuerdo consigo mismo y se alcanza, dice Kant, mediante la unión de las dos primeras, siendo también la más difícil de alcanzar.

Al parecer, la segunda máxima resulta útil para responder a la objeción de que la justificación de los mandatos del deber tiene lugar de manera solipsista ya que en ella lo que se exige es un modo de pensar ampliado, es decir, tomar en cuenta el punto de vista de los demás. Parece ser que con esta condición el juicio moral ya no se basa sólo en lo que el sujeto "pueda querer", sino que su formulación depende también de la consideración de lo que piensen los demás. De este modo podría quedar resuelta la cuestión de la validez intersubjetiva.

Al ocuparse de esta cuestión, Wellmer formuló las máximas como referidas a la "autonomía", a la "validez intersubjetiva" y a "la coherencia de nuestro pensamiento" (43). La razón de que estas tres máximas del entendimiento que aparecen en la KU puedan ser legítimamente consideradas para el caso de los juicios morales es que ellas son -para decirlo con Wellmer- "la expresión de la concepción normativa de la razón de Kant:

"Con concepción normativa de la razón, no me refiero solo a la razón práctica en sentido kantiano, sino también a una concepción de aquellas exigencias bajo las cuales se encuentran los que poseen la facultad de razonar, esto es, seres racionales en el sentido kantiano. Las tres máximas son máximas respecto al uso correcto de la facultad de razonar en cualquier posible dominio de su aplicación. Estas expresan los parámetros más generales del pensamiento racional y, dada la vinculación interna entre pensar y actuar, de la conducta racional en general: parámetros que los seres humanos frecuentemente no consiguen alcanzar y que, correspondientemente, definen una tarea práctica implicada en la facultad de razonar." (44)

Si se les considera como expresión de una concepción normativa de la razón -de lo que significa ser racional-, ya que se refieren al uso correcto de la facultad de razonar en general, entonces pueden legítimamente ser incluidas como máximas operativas en el juicio moral. En mi opinión, los procedimientos de justificación no pueden desarrollarse de acuerdo con el rigorismo que Kant defiende en el establecimiento de la ley, sino que la facultad de juzgar juega un papel muy

importante. Sin embargo, Wellmer observa que aunque la segunda máxima se refiera a la validez intersubjetiva, con ello no queda respondida todavía la cuestión de la intersubjetividad en el caso de los juicios morales. Según él, el sujeto trascendental de Kant es, conceptualmente hablando "un sujeto concebido en su modo singular" (45). Todavía puede seguirse hablando de un solipsismo en la justificación porque

"...para Kant, la validez intersubjetiva de nuestros juicios teóricos o morales está en gran medida garantizada por las condiciones formales, que pueden explicarse ya sea sin hacer referencia a la pluralidad esencial de los sujetos, o, como en la filosofía moral de Kant, refiriéndose a los otros sujetos sólo como personificaciones del mismo Ego noumenal. Pero entonces, pensar desde el punto de vista de cada uno de los demás se reduce a pensar desde el punto de vista del sujeto purificado, i.e., un sujeto purificado de todas esas condiciones idiosincráticas (emociones, pasiones, limitaciones biográficas e históricas, etc.) que pertenecen a los sujetos en tanto empíricos, esto es, seres personificados. El sujeto purificado es el Ego trascendental o noumenal." (46)

Se sigue hablando de un solipsismo porque el sujeto que juzga no compara realmente su juicio con el de los demás, sino que hipotéticamente se coloca en el lugar de otros, con lo que, a fin de cuentas, su juicio sigue descansando en su particular percepción de la situación. Si esto es todo lo que puede extraerse de la segunda máxima, entonces el sujeto que juzga conforme a ella se limita a suponer lo que otros harían o

pensarian, pero no conoce realmente sus puntos de vista. De este modo, nada le garantiza que no pase por alto ciertos argumentos, o que distorsione las necesidades o intereses de los otros. Para evitar la supresión de argumentos relevantes, así como para tener acceso a lo que los otros piensan, se hace necesario preguntárselos y escuchar las objeciones que presenten a nuestros juicios (47). Pero con esto ya nos hemos situado en el terreno de la Etica del discurso. Aquí ya no suponemos que una justificación suficiente de los mandatos morales sea posible al margen de los discursos reales, sino que tenemos que participar en ellos.

El giro que se introduce en el argumento es que el criterio de validez del juicio ya no es lo que el sujeto "pueda querer", sino lo que intersubjetivamente pueda ser reconocido por los afectados, esto es, aquello sobre lo que se logre un consenso basado en razones. El acuerdo intersubjetivo adquiere la relevancia de un criterio de validez. Pero aquí surge una relación complicada entre autonomía y acuerdo intersubjetivo. Apel recoge una objeción que según él puede formularse desde el kantismo ortodoxo: se pregunta por el sentido que tiene exigir más allá de Kant discursos reales para la formación del consenso cuando mediante un experimento mental los individuos pueden establecer si una norma puede recibir un asentimiento generalizado, con lo cual no se avanza nada respecto de Kant. La objeción queda formulada como un dilema: o se mantiene la autonomía del individuo, o los consensos fácticos como criterios de validez. La cuestión es que, por un lado, si se toma al consenso fáctico como criterio de validez, entonces no puede ser

sustituido suficientemente por un experimento mental, y al parecer el individuo no podría cuestionarlo con base en su autonomía de conciencia: y por el otro lado, si se sostiene que el individuo si es capaz de cuestionar los consensos reales con base en su capacidad de efectuar el experimento mental de la universalización, entonces parece que ya no es necesario exigir consenso reales como criterios de validez (48).

La respuesta de Apel es que en la Etica del discurso se conserva la autonomía de conciencia del individuo, y por tanto, su capacidad de cuestionar cada consenso fáctico mediante la realización del experimento mental de la universalización. Pero al mismo tiempo se exigen los discursos prácticos en los que se escuchan los argumentos y las objeciones de los afectados para que la autonomía de conciencia no se transforme en idiosincracia, es decir, en un decisionismo arbitrario de la voluntad. A mi juicio, Apel tiene razón en este punto porque la autonomía judicativa del individuo, si no está mediada por los discursos prácticos, puede efectivamente transformarse en arbitrariedad de la voluntad.

Sin embargo, como bien señala Wellmer, que la Etica del discurso haya acertado en su crítica contra la justificación monológica, no la exime de la carga de la prueba. Tiene que probar en que sentido el acuerdo argumentativo puede operar como criterio de validez de las normas morales. Wellmer rechaza que un consenso racional pueda ser un criterio de verdad aun cuando esta última "en algún sentido implique la posibilidad de un consenso racional" (49). Su tesis es que cada quien reconoce qué es lo que cuenta como verdadero, y puede convencerse mediante

argumentos, si un consenso debe llamarse racional. Pero si bien el consenso puede confirmar nuestras convicciones, no es gracias a él que nos convencemos de la verdad de las afirmaciones (50). Contra la teoría de la verdad como consenso, Wellmer enfatiza la autonomía judicativa del sujeto, y sostiene que la aceptación de una creencia como verdadera depende de lo que el individuo juzgue y no del consenso.

En Ethik und Dialog Wellmer identifica como la tesis fundamental de la teoría consensual de la verdad que las pretensiones de validez que pueden ser llamadas verdaderas o válidas son precisamente aquellas sobre las que es posible alcanzar un consenso bajo las condiciones de una situación ideal de habla (p.160). De acuerdo con esta tesis, la racionalidad del consenso queda definida en términos de los rasgos estructurales de una situación ideal de habla y se define a la verdad como el contenido de ese consenso racional.

Wellmer objeta en primer lugar, que la racionalidad del consenso pueda ser caracterizada de manera formal, ya que un consenso puede reputarse como racional sólo si las razones son apropiadas. Es decir, según el contenido de los argumentos, y no por la forma del procedimiento. Rechaza que sea posible inferir la "verdad" de la racionalidad del consenso. El sostiene que la verdad

"...se sigue de la adecuación de las razones que yo puedo presentar en favor de una pretensión de validez, y necesito haberme convencido que estas razones son adecuadas antes de poder hablar de la racionalidad del consenso." (51)

A mi juicio, esta cuestión aparece de manera diferente según

se trate de discursos teóricos o de discursos prácticos. En lo que respecta a los primeros, gracias a que la relación con la experiencia constituye en muchos casos un criterio objetivo de enjuiciamiento de la validez de las afirmaciones, una argumentación puede desarrollarse bajo condiciones muy lejanas a las de una situación ideal de habla, y sin embargo conducir al establecimiento de verdades -así, sean provisionales- sobre las que posiblemente no se haya alcanzado todavía un consenso.

Pero la situación es diferente en lo que respecta a los discursos prácticos, pues en ellos es más problemática la relación con la experiencia. En una discusión sobre la vigencia social de las normas, el concepto de un "mundo compartido intersubjetivamente" juega el papel de un referente empírico. Pero en la justificación del derecho que tienen las normas de valer de manera general -al margen de si se encuentran vigentes o no-, se carece de este apoyo en la experiencia. En este caso, la validez de las normas depende del reconocimiento intersubjetivo de que ellas puedan ser objeto, y por esta razón se pone tanto énfasis en las condiciones bajo las que se desarrolla la argumentación, es decir, las condiciones que permiten el logro de un consenso racional.

Wellmer rechaza que pueda identificarse la verdad o la validez con la racionalidad del consenso porque un consenso racional no garantiza necesariamente la verdad de la afirmación: algo puede ser verdadero sin que haya sido reconocido intersubjetivamente de manera general todavía; y algo puede ser reconocido como verdadero sin que el discurso se desarrolle bajo condiciones ideales. Esto conduce a que la validez de las

afirmaciones depende sobre todo de la validez de las razones que se den en su favor y no de la racionalidad del procedimiento. Pero, por lo menos en el caso de los discursos prácticos, ¿cómo saber si las razones son válidas si no las enjuicamos bajo condiciones suficientemente próximas a las ideales? Lo que quiero decir es que, para saber si son válidas las razones que se dan en favor de la validez de una norma, tenemos que juzgarlas de tal modo que puedan ser defendidas y objetadas por el mayor número de afectados de acuerdo con la interpretación que ellos hacen de sus necesidades e intereses. La fiabilidad del enjuiciamiento depende de que los participantes hayan podido exponer sus puntos de vista bajo condiciones de igualdad de participación. Es cierto que la validez de la norma no puede hacerse depender de la racionalidad del procedimiento discursivo de redención de pretensiones de validez, sino que ante todo depende de la validez de las razones que se den en su favor. Pero, ¿cómo podemos juzgar la validez de las razones si no es mediante discursos prácticos en los cuales se pretenda llegar a un acuerdo sobre la misma? Para saber si el juicio es correcto, tiene que determinarse si han sido tomadas en cuenta el mayor número de opiniones y objeciones posibles, y ello no es distinto de juzgar si el discurso se ha realizado o no bajo condiciones que son lo suficientemente próximas a las de una situación ideal de habla.

Me parece que en una teoría sobre la justificación de la validez de las normas éticas no puede renunciarse a una teoría de la verdad como consenso. En ella no necesita asumirse que el cumplimiento de condiciones ideales de argumentación sea

condición suficiente para el establecimiento de la validez normativa. A lo que no puede renunciarse es a que el horizonte normativo de una situación ideal de argumentación sea una condición necesaria para juzgar cada consenso fáctico. No debe identificarse la validez de la norma con la racionalidad del consenso, pero tampoco debe negarse que la racionalidad del procedimiento es una condición necesaria para un enjuiciamiento adecuado de las razones presentadas en favor de cada pretensión de validez normativa.

En este sentido, me parece muy adecuada la sugerencia hecha por Seyla Benhabib de que los discursos prácticos deben ser entendidos como una continuación de las argumentaciones que tienen lugar en la vida cotidiana cuando surge un desacuerdo sobre alguna pretensión de validez. Pero ella también propone que se abandone la pretensión del logro de un consenso, es decir, quitar el énfasis sobre el logro de un consenso racional y ponerlo en el mantenimiento de prácticas morales en las que el acuerdo basado en razones llegue a convertirse en una forma de vida (52). Yo no pretendo en modo alguno proponer que se abandone la pretensión del logro de un consenso, lo que me interesa destacar es la necesidad de enfatizar más la importancia de las argumentaciones morales en los procedimientos de justificación porque gracias al medio que ellas proveen es posible llegar, realmente a pensar del modo "ampliado" que propuso Kant.

En contra de la versión falible de la validez de las normas situacionales está el supuesto de que, si se justifica una norma bajo las condiciones de una comunidad ideal e infinita de argumentación, entonces se accederá a una justificación suficiente de la misma. Según Apel, esta comunidad ideal infinita es una analogía pragmático-trascendental del reino de los fines (53). El la ve como una transformación posmetafísica porque ya no asume el dualismo kantiano expresado en la concepción del hombre como "ciudadano de dos mundos". Señala, sin embargo, que aunque renuncia a este respaldo metafísico, no pretende negar "el contenido fenomenal de verdad de la concepción dualista, como el fenómeno de la posible tensión entre obligación e inclinación (54). Aquí puede muy bien sospecharse si a esta concepción tan racional de la ética no le subyace todavía una concepción dualista del hombre, así como la posibilidad de abstraer de sus deseos e inclinaciones como condición de la justificación de la validez general de las normas. Esta concepción se expresa en la exclusión que hacen Habermas y Apel del papel que juegan las concepciones del bien y la felicidad en la justificación de las normas de una ética de deberes. La cuestión es la siguiente: si se piensa que es posible justificar las normas haciendo abstracción de esta dimensión valorativa, es porque a la vez se supone que el hombre puede juzgar mediante una razón purificada.

Wellmer ha criticado este apoyo que tiene la teoría consensual de la verdad en la anticipación de condiciones ideales (55). El observa que en vista de que cada consenso fáctico es provisional, y es por tanto, incapaz de suministrar

una prueba positiva de verdad, entonces en la Etica del discurso se recurre a la idea de un consenso racional infinito. Sin embargo, piensa que dado que una idea de este tipo, por no ser objeto de experiencia posible, no puede servir como criterio de verdad. El critica la idealización implícita en la comunidad ideal de comunicación porque según él no contribuye en nada a nuestro entendimiento de lo que es un consenso racionalmente fundado; pero también porque presupone una neutralización del problema de la comunicación (56). En primer lugar, se trata de una noción ahistórica de los significados lingüísticos, y en segundo lugar, de una idealización que no responde a la necesidad y a los problemas de la comunicación lingüística.

Wellmer ve que la anticipación de una forma de vida contenida en la anticipación de la comunidad ideal significa una utopía no deseable además de imposible. Resulta imposible porque por un lado, pretende el logro de un acuerdo universal y de un entendimiento transparente, y por el otro, la realización de una comunicación sin fricciones. En los dos casos se pretende una situación de comunicación que se encuentra más allá de las necesidades y problemas de la comunicación lingüística. Esto es tanto, dice Wellmer, como congelar el lenguaje, es "la extinción de sus energías productivas, y por tanto, la suspensión de la forma de vida histórica y lingüística de la humanidad (57). Para él, su consecución implica un rompimiento con la continuidad histórica, y la compara con la idea de Adorno de la anticipación de un estado de reconciliación. Pero enfatiza que ellos sabían que esto sólo es posible si se concibe en términos teológicos:

"La generalización de un concepto de verdad absoluta

orientado al futuro, por otro lado, borraría, a decir verdad, el tiempo histórico hasta el punto límite de lo absoluto, porque una verdad que todos perciben es algo en lo que también participan los muertos. Pero esto sólo puede ser concebido en términos teológicos, tal y como bien lo sabía Adorno. Con respecto a la humanidad y su historia, la idea de una verdad perfecta que es percibida por todos, está prefigurada no en la idea de una física perfeccionada, sino en la imagen del Día del Juicio." (58)

Apel rechaza enfáticamente la interpretación de la comunidad ideal de comunicación como una utopía concreta realizable históricamente, así que una parte de la crítica de Wellmer está mal dirigida. La comunidad ideal de comunicación puede verse desde dos puntos de vista: como una utopía históricamente realizable o como el suministro de una pauta normativa para la crítica de la situación social existente. Respecto del primer punto de vista es incorrecto pretender que en la Ética del discurso el consenso racional infinito y la comunidad ideal e infinita de comunicación tengan el status de anticipaciones de una forma de vida históricamente realizable. Ha quedado dicho ya que se trata de ideas regulativas a las que no puede nunca corresponderles nada empírico.

Respecto del segundo punto, en un artículo titulado precisamente "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?", Apel sostiene la tesis de que la ética de la comunidad ideal de comunicación, más que ser criticable por utópica, provee ella el criterio para justificar racionalmente una utopía (59). Su tesis es que para llevar a cabo una

reconstrucción crítica del proceso histórico es necesario tener un criterio normativo de juicio (p.188). Este principio no es otro que la exigencia de lograr un consenso racional, la cual es uno de los presupuestos normativos del discurso. Es necesario reconocer aquí la tensión existente entre lo real y lo ideal, porque la justificación racional del principio normativo consiste justamente en que las condiciones ideales de la comunidad ideal de comunicación no son algo ajeno a lo existente, sino que ellas son anticipadas contrafacticamente en cada situación real de argumentación (p.210).

La noción de una justificación suficiente contenida en la idea de un consenso racional es además criticable por lo que puede llamarse su "estrechamiento racionalista". Por una parte, debido a las fuertes pretensiones universalistas, Apel y Habermas han reducido la tarea de la ética a la consideración de los problemas de la justificación racional de las normas. Piensan que en los discursos prácticos es posible acceder a un consenso racional sólo sobre cuestiones del deber moral, ya que estas pueden ser discutidas racionalmente y es posible llegar a un acuerdo intersubjetivo. Pero cabe preguntarse si es en verdad posible justificar las normas por referencia solamente al deber moral y según criterios estrictamente racionales (De esto me ocupare en el inciso d).

Por otra parte, lo que a mi juicio constituye la parte central de la fundamentación de la ética en la versión de Apel es el establecimiento de la norma ética básica como una condición que forma parte del concepto normativo de razón, de lo que significa ser racional. El reconocimiento de los demás como

personas con igualdad de derechos se basa en lo que encontramos implicado en la situación de argumentación. Según Apel, la validez de esta exigencia de reconocimiento de las personas es incondicionada. En lo que sigue voy a considerar esta pretensión.

b) La validez incondicionada de la norma ética fundamental:

En la exposición de las formulaciones del Imperativo categórico mencione varias analogías con la Ética del discurso. En primer lugar, está la que existe entre el Principio de universalización propuesto por Habermas y la formulación formal del imperativo (universalidad). En segundo lugar, la analogía entre la norma ética fundamental (Apel) y la formulación material del imperativo (el hombre como fin en sí mismo). En tercer lugar, existe un paralelismo entre la comunidad ideal e infinita de comunicación y la versión del imperativo como un reino de los fines. A la primera ya me he referido, y en este lugar voy a considerar las otras dos junto con la cuestión de la validez incondicionada de los mandatos morales.

Ya hemos visto que para Kant, una ley moral vale de manera incondicionada porque en su establecimiento se ha hecho abstracción de todos los condicionamientos materiales que son propios de los seres racionales finitos. En la Ética del discurso, en cambio ya no se encuentra esta pretensión de validez incondicionada o de justificación suficiente de las normas concretas (60). Es cierto que para poder calificar a un consenso como racional es necesario que haya sido alcanzado bajo condiciones lo suficientemente próximas a las ideales, lo cual

significa que los participantes hayan hecho abstracción de todos los intereses que sean ajenos a la mera búsqueda cooperativa de la verdad. Mientras que en el caso de Kant se trata de una justificación llevada a cabo en conformidad con la razón pura, en la Etica del discurso nos encontramos con una razón purificada. Pero a diferencia del rigorismo kantiano, en la Etica del discurso el consenso que se alcance sobre la validez de una norma es siempre revisable, así que se trata de justificaciones no suficientes, sino falibles (61). También es cierto que Apel ha sostenido que las normas justificadas en una comunidad de comunicación ideal e infinita ya no serían revisables. Pero en los discursos prácticos que de hecho tienen lugar se llega siempre a resultados falibles.

Kant sabía muy bien que es empíricamente imposible distinguir entre las acciones que han sido realizadas conforme al deber y las acciones por deber. De igual modo, tendría que ser imposible en la práctica saber cuándo, al convertir una máxima en ley moral, el sujeto ha hecho abstracción de todas sus inclinaciones e intereses subjetivos, es decir, cuando ha procedido conforme a su mera razón. Mi interpretación es que Kant mostró cuales son las condiciones para alcanzar justificaciones suficientes, pero de ahí no se sigue que sea posible lograrlas en la práctica. Análogamente, Habermas ha reconocido que carecemos de criterios para juzgar la aproximación de los discursos reales a la situación ideal de habla, es decir, cuándo el consenso ha sido logrado sin coacciones (62). Tampoco es posible saber empíricamente si se ha procedido conforme a una razón purificada.

Por su parte, Apel también reconoce que el "consenso racional" no puede servir como criterio de verdad porque se trata de una idea regulativa a la cual no puede corresponderle nada empírico (63). A mi juicio, la Ética del discurso (versión de Apel) se encuentra también en este punto en una situación análoga a la de Kant, pues si bien muestra la posibilidad de justificar normas de manera suficiente por recurso a condiciones ideales -comunidad ideal e infinita de comunicación- se encuentra frente a la misma imposibilidad empírica.

Apel ha dividido la Ética del discurso en dos partes: una parte "A" de fundamentación abstracta y otra "B" de fundamentación referida a la historia. La parte "A" tiene además dos niveles: el nivel de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas y el nivel de justificación de normas situacionales en los discursos prácticos (64). Este principio que se encuentra al nivel pragmático-trascendental es el principio del discurso, el cual es definido por Apel como un "buro principio procedimental discursivo, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales" (65). Según él, este incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso sobre normas concretas.

Sin embargo, la interpretación que he hecho de este principio del discurso no ha sido solo procedimental. Por el contrario, además de la exigencia de lograr un consenso sobre la validez de las normas, yo lo he visto también como una norma ética fundamental, que en cuanto tal, tiene un contenido determinado. Esta norma tiene también una validez incondicionada

pues es uno de los presupuestos irrebasables de la situación de argumentación. He sugerido verla como una analogía pragmática de la formulación material del imperativo categórico, según la cual todo ser racional es un fin en sí mismo. Pero Apel tiene menos éxito que Kant en lo que concierne a la fundamentación de la validez incondicionada.

Kant fue teóricamente consistente al justificarla porque partió de la universalidad de las estructuras de razón. Pero a Apel le está cerrado este camino -a menos que quiera cargar con la prueba de esta premisa metafísica-. Aquí voy a introducir una distinción que es muy importante para abordar adecuadamente el problema de la validez universal. Es distinto decir, por un lado, que los presupuestos necesarios del discurso valen universalmente, esto es, tienen que ser necesariamente anticipados en toda argumentación seria; y por el otro lado, que valen universalmente porque la argumentación es la expresión de la capacidad humana de comportamiento racional. A mi juicio, la defensa de la validez incondicionada de la norma ética básica tiene que dar cuenta de estos dos sentidos distintos en que debe verse la validez universal. El principio del discurso tiene ciertamente una validez incondicionada en cuanto presupuesto irrebasable de toda argumentación seria. Sin embargo, su esfera de validez no se extiende a la racionalidad humana en cuanto tal.

La manera en que Dietrich Böhler ha defendido la investigación pragmático-trascendental puede verse como un intento de sostener que los presupuestos del discurso valen universalmente en el segundo sentido indicado (66). Según él, la

posibilidad de una razón pura puede ser establecida mediante una reflexión estricta sobre las condiciones necesarias de la argumentación (p.117-118). Al hablar de "razón pura" él pretende que se trata de una investigación de la razón humana en cuanto tal, justo en el sentido en que Kant la entendió. Al referirse a las reglas del juego de lenguaje de la argumentación, él dice que son las reglas del juego de lenguaje de la razón (p.129).

La defensa de la validez incondicionada de la argumentación como el juego de lenguaje de la razón (p.136) se apoya en que no se trata de un juego de lenguaje por el que quepa decidirse a entrar o no, sino que es una actividad propia de toda persona que habla y piensa. Es tanto como decir que todo ser racional actualiza esta capacidad en la argumentación. Sin embargo, a mí me parece problemático partir sin más de que la argumentación, con todos sus presupuestos necesarios, tenga una validez universal, en cuanto juego de lenguaje de la razón. Lo que sí puede defenderse es que, quien argumenta, tiene que anticipar ciertas condiciones, así sea sólo de manera contrafáctica, pero no hay razón para suponer que la argumentación es la expresión universal de la capacidad de "ser racional".

Desde mi punto de vista, puede legítimamente suponerse que la capacidad de "dar razón", es decir, de explicar a otros porqué nos comportamos de un cierto modo o porqué tenemos ciertas creencias, es una competencia del género humano. Pero sólo puede defenderse de una manera tan general que no cabe determinarla con ningún contenido: ni con el equipamiento a priori que Kant le atribuyó a la razón, ni con los presupuestos trascendentales de la argumentación como lo hace Apel. Mi

posición es que los presupuestos necesarios e irrebasables de la situación de argumentación definen una expresión particular de la capacidad genérica de "dar razón", y sólo respecto de ella valen necesariamente. Lo que no es legítimo es pretender que esta forma particular de desarrollo de la razón humana sea universal (67).

Además de esta objeción al carácter incondicionado de la norma ética básica, hay otra que no ataca la validez universal de la argumentación, sino la normatividad de sus presupuestos en los contextos de acción. Esta segunda objeción no es del todo independiente de la primera. Lo que ahora se cuestiona es que la validez de los presupuestos de la argumentación, en cuanto principios normativos, se extienda a los contextos de acción en los cuales ya no tiene lugar el discurso. Dije que esta objeción no es del todo independiente de la primera porque la validez universal del principio del discurso se apoya en que la argumentación es el juego de lenguaje de la razón, y en cuanto tal, todos los seres racionales participan siempre de él. Por tanto, la norma ética básica, en cuanto presupuesto irrebasable de la argumentación, regula las argumentaciones, pero también es obligatoria fuera de ellas por ser una norma de la razón.

Esta segunda objeción expresa también una crítica que se ha hecho a la Ética del discurso por lo que yo he llamado su "estrechamiento racionalista". Lo que no queda claro es que las normas que son obligatorias dentro de los discursos lo sean también fuera de ellos. Se trata de un prolema de motivación: por más que racionalmente se reconozca la validez de una norma, de allí no se sigue que mueva a la acción. En otras palabras,

por más que sea constitutivo de la racionalidad el reconocer a los demás como personas con los mismos derechos, ello no significa que fuera de los discursos los sujetos se sientan movidos a actuar por esta norma. En el siguiente inciso (c) me referiré a este problema.

Hay una tercera objeción contra la validez incondicionada de la norma ética básica: no queda claro cómo se lleva a cabo el tránsito de la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos necesarios de la argumentación a la ética. Böhler la menciona como la pregunta por la posibilidad del tránsito de la reflexión sobre la validez a la filosofía moral (p.122). Böhler se refiere a una objeción de Otfried Höffe según la cual hay un círculo en la argumentación: antes de identificar algún principio moral debe suministrarse un standard de la validez de los mismos. En la Ética del discurso este standard es establecido al mismo tiempo que la validez del principio moral. La idea es que al reflexionar sobre las condiciones normativas de la argumentación se presupone que entre ellas se encontrará un principio moral, sin haber justificado previamente este supuesto. En otras palabras, se justifica la validez del principio moral en cuanto presupuesto del discurso sin explicar porqué se trata de un principio moral (68).

Según esta objeción, hay aquí una identificación de la reflexión pragmático-trascendental con la filosofía moral cuando en realidad debería justificarse el tránsito de la primera a la segunda. Böhler responde que no hay necesidad de tránsito alguno porque hay un entretejimiento entre la naturaleza de la argumentación y la ética. Según él, la argumentación y la ética

se presuponen mutuamente: la argumentación, si pretende ser exitosa, tiene que presuponer la ética, y por tanto, la norma básica de la formación discursiva del consenso (p.126). La tesis de Böhler puede entenderse en el sentido de que la reflexión pragmático-trascendental es ya una reflexión ética. Esta identificación se apoya en que las pretensiones éticas de validez sólo pueden ser satisfechas a través de argumentos, y que por tanto, la respuesta que da Apel a la pregunta por las condiciones necesarias de la validez de los argumentos alcanza también a las normas de la ética. Por tanto, una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la validez ética tiene que desarrollarse al interior de la reflexión sobre la validez en general que se lleva a cabo en la pragmática trascendental (69).

c) Observaciones sobre la restricción de la teoría moral a la deontología: : Es verdad que en vista de la macroética es perfectamente comprensible la defensa de la pretensión de universalidad. Tanto la perspectiva racional como el estrechamiento de la ética a la deontología obedecen a esta pretensión. Sin embargo, debe preguntarse si es posible en realidad la justificación de las normas si se cumplen estas dos condiciones. Más allá de ello debe también considerarse el problema de la motivación. Me refiero a la cuestión de cómo pasar de la justificación racional de las normas a su adopción efectiva como guías de la acción por parte de los agentes sociales.

En Sources of the self Charles Taylor señala que para poder

entender qué significa la identidad del yo moderno, es preciso hacerlo en su estrecha relación con la moralidad. Pero una noción de la moral que incluya tanto las cuestiones relativas al deber como a la vida buena (70). Su estrategia consiste en descifrar lo que él llama "background pictures" que subyacen a las intuiciones morales modernas. Este trasfondo implícito descifrable guarda cierto paralelismo con la noción de Habermas del trasfondo del mundo de la vida, que incluye las evidencias culturales que escapan a una tematización completa (si bien son reconstruibles parcialmente), así como un saber de reglas susceptible de ser reconstruido. Pero hay una diferencia notable entre ambas concepciones, y es que para Habermas, la reconstrucción del mundo de la vida como saber de reglas, sólo puede efectuarse de manera general, esto es, como estructuras de pragmática formal que pertenecen a los mundos de la vida en general, pasando por alto sus características específicas.

La pretensión de Taylor, en cambio, es reconstruir un saber de fondo sustantivo en términos de intuiciones básicas que dan sentido y coherencia a nuestros juicios morales en la sociedad actual. Una razón importante de la diferencia entre ambos es la defensa que hace Habermas de la pretensión de universalidad -que sólo es posible en términos formales-. Pero Taylor, sin partir de la pretensión de descubrir estructuras universales en la moral, identifica intuiciones morales tan profundas que, según él, pueden ser vistas como instintivas, y que por lo mismo puede afirmarse que han sido reconocidas en todas las sociedades. Entre ellas identifica el respeto por la vida, la integridad y el bienestar (p.4).

Estas intuiciones morales se encuentran articuladas en contextos de sentido que él llama "ontología moral" (p.8) que asumimos en todas nuestras conductas morales y que es inevitable. Por tales intuiciones morales entiende aquellas que involucran "evaluaciones fuertes" (strong evaluations) sobre lo que es correcto e incorrecto, lo más o lo menos elevado, lo mejor y lo peor, y que pueden ser juzgadas según criterios independientes de nuestras reacciones privadas, esto es, guardan una cierta "objetividad". Lo importante es que dentro del pensamiento moral incluye tres ejes: lo relativo a principios generales fundados en la razón conforme a los cuales justificamos derechos y deberes, las cuestiones relativas a la vida buena -acerca de qué tipo de vida es digna de ser vivida-, y la dignidad. En contra de Habermas y Apel ve como un reduccionismo la consideración exclusiva del primero de ellos.

Nuestras intuiciones morales básicas se encuentran articuladas en "frameworks", los cuales nos proporcionan todo el trasfondo implícito que da sentido y hace posible nuestros juicios e intuiciones morales (p.26). Para explicar que siempre y de manera necesaria tenemos que suponer un saber de fondo para nuestros juicios e intuiciones morales, Taylor llega a otorgarles el status de condiciones trascendentales, en cuanto que se trata de los límites o condiciones últimas inevitables de nuestra posibilidad de conducirnos de una cierta manera.

Lo que ante todo me interesa señalar es que para entender la moral debe tomarse en consideración todo el contexto en el cual tienen lugar las intuiciones morales cotidianas, y éste, ciertamente, no se restringe a los deberes morales. Cuando

Taylor se refiere a las intuiciones morales enraizadas en el instinto, incluye solo las relativas a una ética de derechos y obligaciones. Pero cuando es el caso de los bienes "incomparablemente elevados" que sirven de criterio general para todas las elecciones particulares de cursos de acción en la vida de los agentes sociales, es decir, lo relativo a la forma de vida que es deseable vivir, reconoce que los "bienes" varían mucho de una sociedad a otra y aun dentro de la sociedad moderna.

El llama "bienes supremos" (hypergoods) a los bienes que suministran el punto de vista desde el cual elegimos entre bienes de menor centralidad. Reconoce que ellos son relativos a cada forma de vida concreta y que es probable que en muchos casos no haya manera de convencer a otros individuos con juicios distintos sobre lo bueno, y sobre la validez de nuestro propio juicio (p.63ss). Sin embargo, siempre existe un campo abierto para el razonamiento práctico mediante el cual podemos argumentar en favor o en contra de la supremacía de ciertos bienes supremos siguiendo la forma de una narrativa biográfica en la que se intenta mostrar porqué una posición es superior a otra (p.72). La parte central del razonamiento práctico es el convencimiento mediante una reconstrucción de la genealogía de lo que se tiene por un valor supremo. Taylor rechaza enfáticamente el "modelo externo" según el cual es posible apoyar el argumento en una razón básica contundente que el interlocutor tenga que admitir necesariamente, aun al margen de sus intenciones más fuertes. Según él, tanto el utilitarismo como el kantismo organizan la teoría moral en torno a una razón

básica.

Es claro que la "norma ética fundamental" de Apel tiene que ser blanco también de esta crítica, pues se trata de una razón última que toda persona con competencia racional tiene que reconocer. La tesis de Taylor es que para convencer a alguien de la validez de un juicio alternativo es necesario articular una visión del bien, de lo que es importante y valioso de tal modo que pueda realmente "mover" al interlocutor. Y en esto tiene razón contra Habermas y Apel, pues por un lado, suponiendo que ellos logren efectivamente identificar un procedimiento de justificación de normas morales válido para todo ser capaz de comportamiento racional (con competencia comunicativa y argumentativa), por más que la norma aparezca a la razón como válida, no mueve por sí misma a la acción, es decir, a seguirla efectivamente en todas las situaciones relevantes. Y por otro lado, con el interés de asegurar la validez universal en los procesos de justificación, Habermas y Apel excluyen lo relativo a la consideración del bien.

Contra esta exclusión, Taylor parece tener razón al afirmar que nuestra vida moral no puede ser entendida con sentido sin la perspectiva de un "bien supremo" (p.71), y que involucrados en un proceso real de argumentación práctica, no podemos convencer a nadie de la validez de nuestro juicio -en el pleno sentido de moverlo a actuar de otra forma- con la mera evidencia de una razón básica. Sin embargo, el argumento de Taylor no alcanza para refutar la prueba de Apel en favor de la existencia de una razón básica (la norma ética fundamental) que todo ser con capacidad racional tiene que reconocer por ser constitutiva del

propio modo de ser racional. La ultimidad de la fundamentación consiste en que no se puede poner en duda la exigencia de respetar a todo otro hombre como persona con los mismos derechos sin dejar de comportarse como un ser racional. En lo que Taylor definitivamente acierta es que no hay un paso directo que conduzca de la prueba racional en favor de la existencia de una norma ética básica a la motivación del agente para aceptarla y adoptarla como un criterio realmente operante en sus juicios morales. Habermas ha señalado este problema como la no transmisibilidad de la obligación del discurso a la acción:

"No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables dentro de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción fuera de tales discursos. Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían liberarse de esta exigencia pragmático-transcendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción." (71)

Al plantear Kant la pregunta ¿porqué me someto a los principios objetivos de la legislación universal? (GMS p.57) aludió a este problema de la motivación. La cuestión para él era por qué obliga la ley moral, es decir por qué la voluntad humana es capaz de determinarse a actuar según el mandato de la razón aun en contra de las necesidades e intereses sensibles. Kant

planteó el problema como la necesidad de investigar la posibilidad de una proposición sintético-práctica a priori en la cual quedaban enlazadas a priori la voluntad y la ley de la razón. Si bien él lo solucionó mediante un análisis del concepto de un ser racional en general y la deducción del principio de la moralidad, le otorgó un papel importante al sentimiento moral.

Objetivamente, la voluntad es determinada por la ley de la razón; subjetivamente lo es por el sentimiento moral, el cual es "el efecto subjetivo que ejerce la ley sobre la voluntad" (p.64). Lo que contiene el problema de la motivación es el hacer coincidir lo que debe ser según la razón y lo que la voluntad puede querer como máxima de su acción. Kant señala que para que el ser sensible quiera aquello que la razón manda, ace falta "una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber..." (p.64). Este sentimiento moral es el fundamento de un interés que el hombre toma en las leyes morales. Por "interés" entiende Kant "...aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa determinante de la voluntad" (p.64, nota 2). Cuando la validez universal de la máxima es fundamento suficiente para determinar la voluntad, entonces la razón toma un interés inmediato en la acción. Ya que la razón es aquí determinada por la universalidad de la ley y no por algún otro fundamento de determinación, este interés es puro.

Kant observa que si el sentimiento moral y el interés que origina en la máxima fuera el fundamento de determinación de la acción, ello sería la heteronomía de la voluntad, pues una voluntad autónoma se determina por la mera representación de la

forma de la universalidad. No obstante, lo que aquí importa es destacar que para mover a la acción no basta en modo alguno el mero reconocimiento racional de la validez de la ley moral, sino que entra en juego un elemento volitivo, es decir, que el sujeto "quiera" lo que la razón manda. Esto lo explica Kant mediante el sentimiento de placer que sentimos en el cumplimiento del deber y el interés que por consiguiente tomamos en la acción.

En la Ética del discurso, en cambio, no encontramos una consideración semejante sobre el paso del reconocimiento de la validez de las normas a la motivación a la acción. En el caso de la norma ética básica como exigencia de reconocimiento del otro como persona con igualdad de derechos, no se ve cómo pasar de su obligatoriedad al interior de los discursos a los contextos de acción. A mi juicio, su fundamentación sirve como una respuesta al "escéptico moral", pero difícilmente puede mover a la acción mientras ostente este carácter tan racionalista.

En la justificación de las normas en los discursos prácticos puede dejarse de lado la cuestión de la motivación, pero al parecer, no es posible justificar adecuadamente las normas si se cumplen las condiciones establecidas por Apel: la exclusión de las concepciones del bien por no ser universalizables; enjuiciamiento según los criterios de prueba de universalización y la versión material de la norma ética básica.

A mi juicio, la norma ética básica en cuanto principio de la argumentación, es rescatable en un sentido negativo, esto es, como aquél con el cual no puede contradecirse ninguna norma concreta que se pretenda válida sin dejar de incurrir en una contradicción pragmática.

Taylor tiene además otro punto fuerte contra la Ética del discurso. Él piensa que la razón central por la cual la teoría moral contemporánea ha dejado de lado la consideración del bien es la noción moderna de libertad (p.82). De acuerdo con ella, el sujeto aparece como independiente en la determinación de sus acciones sin la referencia a alguna autoridad externa, y justamente lo que él llama un "bien supremo" aparecería como una autoridad de este tipo. Pero a mi juicio, en el caso de Apel y de Habermas, la razón central es la fuerte pretensión de universalidad, la cual no puede ser alcanzada sino formalmente (forma universal de los procedimientos de justificación).

En contra de la concepción procedimental de la ética, Taylor alega que no es posible convencer a nadie sin tomar en cuenta el entendimiento de fondo que subyace a toda convicción sobre lo que es correcto hacer y sobre lo bueno (p.87). Tiene razón en ello aun cuando fuese posible entender la norma ética de reconocimiento del otro como una intuición moral básica (que con la argumentación trascendental ha ganado un fundamento teórico). Su argumento más fuerte en favor de incluir lo relativo al bien en la teoría moral en contra de quienes lo excluyen explícitamente es que si la razón de esta exclusión es el apego a pretensiones de universalismo, altruismo y libertad, éstos tres son justamente los "bienes supremos distintivos de la cultura moderna (p.88). De este modo, Apel y Habermas se verían atrapados en una contradicción pragmática al evitar referirse a las cuestiones de la vida buena con miras a alcanzar fundamentos universales para la moral y salvaguardar la autonomía y la libertad del sujeto racional, justo cuando la universalidad y la

libertad son los bienes específicos de la cultura moderna.

##### 5. La fundamentación trascendental de la ética.

a) La fundamentación kantiana de la ética: El tercer capítulo de la GMS se titula "Último paso de la metafísica de las costumbres a la Crítica de la razón pura práctica". El objetivo aquí es solucionar un problema que quedó señalado en el apartado anterior: ¿cómo es posible que la ley moral determine a la voluntad? Esto equivale a preguntar ¿cómo es posible que la voluntad determine su acción según máximas que ella puede querer que valgan universalmente? Kant aborda este problema en términos de la necesidad de explicar una proposición sintético práctica a priori, en la cual quedan enlazados el concepto de la voluntad y el de la ley moral (p.43;51 y p.54-55;72-73).

La proposición es sintética porque del análisis del concepto de voluntad no es posible obtener una ley que determine indefectiblemente a la voluntad. La proposición es a priori porque el enlace entre la voluntad y la ley moral consiste en que la razón determina a la voluntad con independencia de condiciones empíricas. Es decir que la voluntad es determinada por la mera razón, y esto no puede tener lugar más que a priori (p.43;51). Inquirir la posibilidad de esto en el caso de los seres racionales finitos equivale a preguntar (¿por qué obliga la ley moral? (p.58;79). Lo que Kant investiga es qué propiedad tiene la voluntad de tal modo que puede determinarse a sí misma (en cuanto razón práctica) mediante la ley moral. Según Kant, es

el concepto de libertad el que posibilita el enlace entre la voluntad y la ley moral: porque el ser racional es libre, él puede darse a sí mismo la ley de manera autónoma, y sólo por esto su voluntad es determinada por ella: porque queda sometido a su propia legislación.

Definida de manera negativa, la libertad es la propiedad de la causalidad de los seres racionales por la cual pueden ser causa eficiente independientemente de causas extrañas que la determinen (72). Se trata de una definición negativa porque se habla de aquello de lo que la voluntad, en tanto que libre, es independiente, a saber, de fundamentos empíricos de determinación. Definida de manera positiva, la libertad es la propiedad que tiene la voluntad que le permite ser una ley para sí misma (p.55:74-75). La libertad no es pues otra cosa que autonomía. La característica de una voluntad libre es que tiene la capacidad de guiarse según el principio de no obrar más que según una máxima, la cual puede querer que se convierta en ley universal. Como esta es la fórmula del Imperativo categórico, resulta que una "voluntad libre" y una "voluntad sometida a leyes morales" son una y la misma cosa (p.56:75).

Hasta aquí, en favor de la idea de la libertad, sólo se ha dicho que tenemos que suponerla "si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de las acciones, es decir, como dotado de voluntad...", pero no se ha dado ninguna prueba positiva en favor de la realidad de esta idea. Ciertamente, podemos pensarla como posible, pero ello no significa que sea real. En la KpV Kant lleva a cabo una deducción del principio supremo de la razón práctica, es decir,

una justificación de su validez objetiva y universal, así como una explicación de su posibilidad como principio sintético a priori. A mi juicio, la deducción puede ser vista en tres pasos:

i. Kant reitera el hecho de la razón: que la existencia de la ley moral es para nosotros un hecho en el cual queda de manifiesto el carácter práctico de la razón (o.120:50).

ii. Kant señala que este hecho es idéntico con la conciencia de la libertad de la voluntad.

iii. La conciencia de la libertad significa que la voluntad de un ser racional se reconoce a sí misma como causa eficiente perteneciente a un orden inteligible de cosas.

En la GMS Kant explica la posibilidad de la libertad mediante la tesis metafísica, según la cual, el hombre puede ser considerado desde dos puntos de vista: como fenómeno (perteneciente al mundo sensible), y como inteligencia (perteneciente al reino de lo suprasensible), es decir, se concibe al hombre como ciudadano de dos mundos. Esta constituye una salida del círculo que él detecta al explicar la conciencia de la libertad mediante la ley moral (como su *ratio cognoscendi*), a la vez que la posibilidad de esta última queda explicada mediante el concepto de libertad (*ratio essendi*). El círculo consiste en que se explica un concepto en términos del otro y viceversa, sin avanzar en una demostración de la realidad objetiva y la necesidad de la libertad, y por tanto, en una explicación de porque me someto a la ley moral.

En el segundo paso de la deducción quedo dicho que con la conciencia de la libertad de la voluntad, esta última se reconoce como existente en un orden inteligible de cosas. En la

GMS Kant explica que en cuanto ser racional, el hombre solo puede pensar la causalidad de la voluntad bajo la idea de libertad (p.59:82), mientras que como fenomeno tiene que considerarse sometido a la causalidad natural. La cuestión es por que el hombre puede actuar según fundamentos de determinación que son independientes de esta segunda, es decir, según la ley moral. Formulada como pregunta es ¿porque obliga la ley moral? La respuesta de Kant es que el mundo inteligible contiene el fundamento del sensible, y por ello el hombre se somete a las leyes de la voluntad (p.60:83).

El resultado de la deducción es que si bien tenemos conciencia a priori de la ley moral, su realidad objetiva no puede ser demostrada por ninguna deducción porque al tratarse de un principio de lo que debe ser -aunque no suceda nunca- no es posible contar con que exista algun objeto empirico que le corresponda. Lo que si puede probarse es que la condición de su posibilidad es la libertad de la voluntad. Y la posibilidad de esta ultima queda aclarada al pensar al hombre como perteneciente a un mundo inteligible ademas del sensible.

La deducción es el lugar al que debemos referirnos al hablar de la fundamentación kantiana de la etica porque su objetivo es precisamente justificar la validez objetiva y universal del principio supremo de la moralidad. Es posible apreciar que en realidad no encontramos aqui una fundamentación en sentido estricto, es decir, una justificación de la validez objetiva del principio supremo de la moralidad. El apoyo que este tiene reside en que su existencia es un hecho para nosotros en la conciencia que tenemos del deber.

b) Critica de Apel a la fundamentación kantiana de la ética:

En la interpretación de Apel, al apoyarse en el hecho de la razón, Kant ya no cumplió su pretensión de una fundamentación trascendental de la ley moral (73). La razón de ello es, según Apel, que Kant permaneció dentro de los límites del solipsismo metódico. Su tesis es la siguiente: por un lado, Kant no obtuvo la libertad y la autonomía de los hombres a partir de una concepción trascendental de la libertad -como condición de sentido del pensamiento válido-, sino que tuvo que presuponer la libertad metafísica "de las entidades inteligibles puramente racionales"; por otro lado, deriva la certeza práctica de la libertad y la autonomía de la conciencia que tenemos del deber. En suma, Apel no piensa que Kant haya logrado salir efectivamente del círculo en que se explica la ley moral mediante la libertad, y esta según aquella. Esto significa que él no considera que la tesis metafísica del hombre como ciudadano de dos mundos sirva para fundamentar la ética. Él dice que Kant renunció "a la fundamentación trascendental de la validez de la ley moral" y se conformó con el "establecimiento de un 'factum de la razón' evidente" (74).

Apel por su parte, sostiene haber logrado tal fundamentación trascendental de la validez de la ética por recurso a las condiciones irrebasables del discurso argumentativo. A mi juicio, Apel sí logra ir en este punto más allá de Kant. Si atendemos a que la libertad ocupa en la deducción el lugar de la condición de posibilidad de la ley moral, podemos decir que la fundamentación trascendental de la ética descansa en el concepto

de libertad. Es aquello que necesariamente tenemos que presuponer para que sea posible la moralidad (junto con su principio supremo). La legitimación de este concepto descansa en dos puntos: uno es la tesis metafísica del hombre como miembro del mundo inteligible además del sensible; y el otro es la conciencia que tenemos de la libertad al tener conciencia de la ley moral. De este modo llegamos nuevamente al hecho de la razón. La prueba en favor de la libertad consiste en que tenemos que presuponerla al pensar la ley moral. El problema reside en que si no partimos de este hecho de la razón, entonces ya no es posible fundamentación alguna de la moralidad.

Este último punto es central en la argumentación de Apel, ya que él no puede partir de la conciencia del deber, para explicar luego lo que allí se encuentra implicado. Por el contrario, él parte de la necesidad de fundamentar el carácter práctico de la razón en contra del esceptico que niega la posibilidad de lograrlo. A Kant no le interesó probar la existencia de un principio supremo de la moralidad que fuera válido para todo ser racional. Esto quedaba suficientemente mostrado mediante el hecho de la razón. Su objetivo era más bien explicar la posibilidad de tal principio, y esto lo realizó mediante el concepto de libertad. A Apel en cambio, ante todo le interesa probar que sí existe un principio ético fundamental universalmente válido. La razón de ello es que él no puede partir de que en el mundo moral actual este principio este presente en cada hombre.

En la discusión contra el esceptico se hizo patente lo problemático que es el punto de partida del teórico que defiende

la macroética. Apel tuvo que mostrar contra el que si existe un principio ético fundamental y universalmente válido. La fundamentación tiene la pretensión de "ultimidad" justamente porque lo que se intenta con ella es que el principio de la ética no queda ser negado consistentemente ni aun por el escéptico más recalcitrante. Esto lo consigue Apel al mostrar que en el a priori de la argumentación podemos identificar una norma ética fundamental como uno de sus presupuestos irrebalsables. Quien lo dude puede cobrar conciencia de ello reflexionando sobre lo que necesariamente ha presupuesto al argumentar. De este modo, se alcanza una fundamentación última porque el principio del discurso queda identificado como perteneciente "a las condiciones de sentido del pensamiento en tanto que argumentación, condiciones que no pueden negarse sin contradicción":

"A mi parecer, la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso." (75)

Sin embargo, Apel habla también de un "hecho de la razón", el cual ya no consiste, ciertamente, en la conciencia que tenemos de la ley moral. El sugiere que tal vez la

fundamentación última pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética no sea más que una interpretación del sentido de la fundamentación última que Kant sugirió:

"pues, si se lee la fórmula (alocución) kantiana del evidente 'factum de la razón' en el sentido de un perfecto apriorico, se puede decir entonces que ese factum evidente de la razón consiste, precisamente, en que nosotros, en tanto que argumentamos y junto con la razón comunicativa que racionalidad discursiva; hemos reconocido ya siempre la validez de la ley moral en forma de principio ético del discurso." (76)

Si consideramos lo anterior ¿en qué sentido puede decirse que la fundamentación de Apel constituye un avance respecto de la kantiana? El avance reside en que el hecho que se reporta no depende de ningún contenido moral, es decir, de que reconozcamos la validez de la ley moral, sino que se apoya solamente en un concepto de lo que significa ser racional; toda persona que argumenta tiene que reconocer el principio de la ética como condición de posibilidad de su discurso.

Otfried Höffe ha objetado que (1) no se trata aquí de fundamentación trascendental alguna porque en realidad, la ética de Kant no puede ser reducida a una ética trascendental, sino que de ella solo lo es el punto de la autonomía (77). Según él, Kant procede principalmente mediante un análisis conceptual en la determinación de la ley moral, en la explicación de la autonomía como negación determinada de la heteronomía y en el hecho de la razón. Rechaza también (2) que el "hecho de la razón" tenga una función de justificación: sólo demuestra la

realidad de la ley moral. En contra de Apel señala (3) que la fundamentación que él lleva a cabo no pueda ser calificada de trascendental porque, según él, que un presupuesto sea inevitable no implica que sea trascendental.

No me parece que Hoffe tenga razón en ninguno de los tres puntos mencionados. En el mismo artículo dirige otras críticas contra Apel que, a mi juicio, dan en el blanco, pero no me parece que tenga el mismo éxito en estas que resultan relevantes para la fundamentación de la ética (78). En primer lugar, la cuestión no es si la ética de Kant es en su totalidad trascendental o no. Lo que importa es que la fundamentación que pretenda si tiene este carácter, y esto es algo que Hoffe acepta. Él dice que aunque en la Krv Kant rechazó la posibilidad de un conocimiento trascendental en la esfera de la ética, hay razones para sostener la noción del desarrollo de un programa filosófico-trascendental en la justificación de la moralidad (79). En vista de la transformación operada en la Ética del discurso, basta con que la justificación de la posibilidad de la ley moral por referencia a la autonomía de la voluntad tenga un carácter trascendental.

En segundo lugar, si el "hecho de la razón" no tuviera un papel de justificación simplemente no aparecería en la deducción. Kant lo coloca como primer paso de la deducción por la razón siguiente: el objetivo de la deducción es la justificación de la validez objetiva y universal del principio supremo de la moralidad, así como el discernimiento de su posibilidad como principio sintético a priori; el principio de la deducción de la facultad (la libertad) que posibilita tal

validez objetiva y universal, así como el carácter a priori del principio de la moralidad es justamente el principio moral; por tanto, este tiene que legitimarse de manera independiente para poder colocarlo como principio de la deducción, y esta legitimación la suministra justamente el "hecho de la razón", a saber, que tenemos conciencia de la ley moral en la representación del deber.

En tercer lugar, Höffe dice que un presupuesto que es inevitable no es ya por ello trascendental, porque inevitables lo son también algunos presupuestos empíricos. De acuerdo con la definición que da Kant de lo trascendental, se trata de nociones que son válidas antes de toda experiencia, y que además son necesarias para la constitución de la misma experiencia (80). En la KrV Kant define como "trascendental" sólo a aquel conocimiento "...mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente a priori y cómo lo son" (A56, B80-81). Lo que es trascendental es el conocimiento de que, para que sea posible el conocimiento objetivo, los mandatos del deber y lo juicios estéticos puros, tenemos que presuponer a priori en cada caso, ciertas representaciones que son posibles o son empleadas puramente a priori.

Apel pretende precisamente que los presupuestos irrebalsables del discurso tienen una validez a priori y que igualmente a priori tienen que ser anticipados por todo aquél que argumenta. Se trata de presupuestos trascendentales no sólo porque sean inevitables, sino también porque se presentan con una validez a priori. Lo que los distingue de otro tipo de presupuestos -como

los empíricos- es el hecho de que son condiciones de la validez y no meramente condiciones de posibilidad den un sentido general que puede ser interpretado empíricamente. Si partimos del factum de la argumentación y de la irrebasabilidad de sus presupuestos, entonces me parece que Apel sí alcanza la fundamentación trascendental del principio de la ética. Pero si cuestionamos la universalidad de la argumentación, en cuanto expresión de la razón humana en cuanto tal, surgen otro tipo de dudas. En el inciso siguiente (c) voy a cuestionar la validez universal que Apel le atribuye al discurso argumentativo junto con sus presupuestos irrebasables, y junto con ello, el status que el les confiere de valer como un a priori de la razón.

c) Alcance de la validez del principio del discurso: En el apartado anterior hice algunas observaciones sobre la pretensión de Apel de que el principio del discurso tenga una validez incondicionada. Voy a retomar aquí el hilo de esas consideraciones. Aunque Apel pueda defender consistentemente la validez apriórica de los presupuestos de la argumentación, no debe dejar de reconocer que tiene que suponerse también la buena voluntad de argumentación -que el individuo se decida por argumentar-. En este sentido, ya no es sostenible la misma incondicionalidad que Kant pudo defender, porque el sujeto racional kantiano no puede elegir entre ser racional o no -en el sentido de tener las facultades cognoscitivas y de ejercerlas-. En cambio, el sujeto que argumenta puede elegir entre ingresar o retirarse de los discursos.

Aquí hay dos niveles de reflexión que es preciso no

confundir. En una primera aproximación, la opción por la argumentación se nos aparece a un nivel empírico: tras surgir un desacuerdo sobre la interpretación de alguna situación, podemos optar por argumentar. En este sentido, es claro que constantemente tenemos que tomar esta decisión. Pero la argumentación de Apel y Habermas no se encuentra a este nivel empírico de ser o no "razonable" (81), sino en el otro más fundamental acerca de ser o no "racional". No se trata de si, siendo personas racionales, elegimos en ciertos contextos comportarnos de manera razonable o no, el punto más bien se refiere a si tenemos abierta la posibilidad de elegir ser racionales, es decir, de optar por la racionalidad en este sentido tan general. Para mí es claro que en este segundo nivel se trata de una opción falsa, ya que desde siempre nos encontramos inmersos en plexos de interacción en los cuales se despliega la racionalidad comunicativa. La opción que sí existe es negar el comportamiento racional como una forma de vida y optar por la no-razón, pero llegado a este punto, el escéptico que discute ya no puede seguir discutiendo -sin contradecirse pragmáticamente-.

Habermas y Apel han dado argumentos diferentes en favor de la universalidad de la racionalidad comunicativa, en el sentido de que no podemos sustraernos a voluntad y de manera sistemática de los procesos de entendimiento. Lo que es común a ambos es la tesis de que desde siempre nos encontramos formando parte de contextos de interacción en los cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original respecto del estratégico. En este sentido se dice que la opción por la acción

estrategica es abstracta (no al nivel de su elegibilidad en casos particulares, sino de manera sistematica).

Es muy significativo que Habermas y Apel hayan adoptado posturas diferentes a este respecto, pues a mi juicio, ello es expresion de las dificultades de defender consistentemente una posicion universalista. Hemos visto ya que segun Habermas, el argumento final contra el esceptico proviene de las consecuencias que tiene para el en los contextos de interaccion el optar de manera sistematica por la negativa a argumentar (92). En cambio el de Apel se apoya en las contradicciones pragmaticas en que puede sorprenderse al esceptico. Vimos tambien que la critica de Apel contra Habermas en este punto se origina en su defensa de la irrebabilidad del discurso argumentativo, la cual no puede sostenerse por recurso al mundo de la vida. Lo que aqui cabe preguntar es si Apel ha mostrado realmente este caracter irrebable y si ha alcanzado un a priori cuya validez se extiende a todo el genero humano.

A mi juicio, es ilegítima la pretensión de Apel de haber alcanzado con los presupuestos irrebables del discurso un a priori de la razon. Los presupuestos valen como condiciones del discurso, pero de ahí no se sigue que constituyan rasgos a priori de la razon humana. Valdrian como tales si el discurso argumentativo fuera la expresion de la racionalidad humana en general, pero desde mi punto de vista, solo lo es de una forma particular de desarrollo de la racionalidad como una competencia generica de dar razon de lo que se hace. En el apartado anterior sugeri que el concepto normativo de razon que queda definido mediante los presupuestos de la argumentacion tiene demasiado

contenido para poder valer de manera universal.

En relación con Habermas, Seyla Benhabib ha objetado que la formalización alcanzada en la Ética del discurso signifique que se ha logrado establecer condiciones propias de la racionalidad en general, es decir, universales. Su argumento consiste en que se trata de estructuras que son abstracciones de una forma de vida particular, y que por tanto son contingentes a esa cultura y no universales. Ella señala que Habermas ha reconocido que los discursos son el resultado de procesos de aprendizaje que dependen de la experiencia (83). Si esto es así, entonces al parecer, la pretensión de validez universal de las estructuras de la argumentación puede defenderse si se muestra que 1) en todo el género humano puede detectarse empíricamente que tienen lugar los discursos argumentativos; 2) o que tanto en el nivel ontogenético como en el filogenético, el arribo al nivel posconvencional constituye una meta a la que necesariamente tiende todo el género en su evolución cultural.

Hasta el momento no se ha dado un argumento definitivo que justifique la segunda alternativa. Y respecto de la primera me parece que, por un lado, una prueba empírica no puede garantizar la validez universal, y por el otro, no debe prejuizarse a priori que la capacidad de dar razón —que a mi juicio puede suponerse como una competencia del género— se expresa necesariamente en el discurso argumentativo.

Seyla Benhabib señala que en la definición procedimental de la racionalidad del consenso existe una dialéctica de forma y contenido, es decir, de estreñimientos formal-procedimentales y de supuestos material-sustantivos (84). Ella indica dos

aspectos de esta dialéctica: en los criterios de selección presupuestos por las abstracciones contrafácticas, y en la relación de los presupuestos sociológicos con los principios normativos en los procedimientos contrafácticos. Aquí importa sólo el primer aspecto. La tesis de Benhabib es que en la teoría procedimental de Habermas tiene lugar una circularidad: la abstracción contrafáctica inicial no sirve como justificación, sino como ilustración de los principios normativos presupuestos por la teoría (85). Ella sostiene que se trata de una construcción circular porque las condiciones que definen la situación ideal de habla son en realidad interpretaciones de lo que se entiende por racional, justicia y libertad: racionalidad comunicativa, igualdad de oportunidades y reciprocidad y veracidad (86).

La dialéctica entre forma y contenido se presenta porque aunque aceptemos que en todo discurso se anticipan condiciones generales de simetría y reciprocidad, estas no implican un contenido semántico único (87). Es decir que tenemos que presuponer un concepto determinado de igualdad y de simetría. Habermas asume falsamente -en opinión de Benhabib- que el contenido semántico que el les da (el sentido en que el las interpreta) pueda ser deducido unívocamente de la pragmática universal.

En mi opinión, a pesar de sus críticas a Habermas, Apel se encuentra en una situación semejante. Es cierto que si el aceptara fundamentar la validez de las pretensiones universalistas por recurso al mundo de la vida, incurriría en una inconsistencia patente. Pero del hecho de que afirme que

procede mediante recursos de la razón, no se sigue que el alcance lo que pretende. En efecto, todo el punto está en que lo que él toma por condiciones a priori son en realidad abstracciones hechas a partir del desarrollo concreto que ha tenido la racionalidad en occidente.

Apel no puede mantener la fundamentación trascendental de la ética sin defender al mismo tiempo la premisa de una identidad de las formas en que se ha desarrollado la racionalidad humana. Sin embargo, Apel descubre las condiciones que posibilitan la justificación de normas éticas con validez universal. Con ello abre el camino a acuerdos sobre la definición de situaciones éticamente relevantes. Ya que identifica las condiciones necesarias de la validez universal de las normas éticas -que tienen que ser anticipadas a priori- logra una fundamentación última de las condiciones de validez. ¿En que medida significa ello una fundamentación última de la ética? Lo es de la posibilidad de la racionalidad ética y de la justificación de la validez universal de las normas. ¿En que medida se trata de una fundamentación trascendental del principio del discurso? En tanto presupuesto universal, necesario y a priori del discurso argumentativo, el principio queda fundado de manera trascendental. Pero al parecer, para poder defender esto último tendría que probarse que las condiciones a priori del discurso argumentativo lo son de la razón pura, es decir, de la razón humana en cuanto tal. Esto, sin embargo, no ha sido probado. Por ello propongo hablar ya no de una fundamentación trascendental, pero sí última, del principio del discurso. Es última porque se especifica que se trata de un presupuesto pragmático irrefutable

de la argumentación. Esto ya no nos compromete con el supuesto de una identidad del desarrollo en las estructuras de racionalidad.

## NOTAS

1. A este respecto vease Wellmer, Albrecht The persistence of modernity. Essays on aesthetics, ethics and postmodernism Cap 4 "Ethics and dialogue: elements of moral judgement in Kant and Discourse ethics" MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991 (Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986. He citado solamente la traducción al ingles).

2. Vease principalmente de Apel, Karl-Otto "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en La transformación de la filosofía vol.II Ed. Taurus, Madrid 1985 ("Das Aporiori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" Transformation der Philosophie Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973); "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia" en Estudios éticos Ed. Alfa, Barcelona 1986 ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer ontologischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en Libro de homenaje a Constantino Tzatzio, Atenas 1980. No dispongo del original en alemán); "La situación del nombre como problema ético" en Palacios, X. y F. Jarauta (Eds.) Razon, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas Ed. Anthropos, Barcelona 1989 (No dispongo del original en alemán).

3. Kant Immanuel Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Prólogo) Ed. Porrúa, Mexico 1986 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten <1785> Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1947). En lo que sigue voy a citar primero la página de la edición castellana, y tras un punto y coma la correspondiente al original en alemán.

4. Ibidem p.17;6

5. Ibidem p.39;43 (y la nota); también p.43;51 y 55;72-73

6. Kant, Immanuel Prolegómenos a toda metafísica del porvenir Ed. Porrúa, Mexico 1973 (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können <1783> Herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, W. de Gruyter & Co., Berlin 1968) parágrafo 5

7. Ibidem parágrafo 4

8. GMS o.21:10 (Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunft-erkenntnis zur philosophischen). García Morente ha traducido "gemeinen" como "vulgar". Yo lo he traducido como "común", lo cual hace referencia a que se trata de lo que es propio del sentido común de la gente.

9. Esta cuestión es clara en el rechazo de Apel de la tesis de Habermas según la cual, las intuiciones morales cotidianas no

precisan de la ilustración del filósofo: "Tampoco tenemos que aferrarnos a la aspiración de fundamentación última de la ética, porque pueda ser relevante para el mundo vital. Las intuiciones morales cotidianas no precisan de la ilustración del filósofo. En este caso, considero sumamente oportuna una concepción terapéutica de la filosofía, como la que ha elaborado Wittgenstein. La ética filosófica tiene una función ilustradora, al menos frente a las confusiones que ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se ha afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo. Ambos han neutralizado con interpretaciones falsas las intuiciones que surgen de modo natural en el proceso de socialización. En circunstancias extremas, pueden servir para desarmar moralmente a las clases académicas, manidas del escepticismo académico." Habermas. Jürgen "Conciencia moral y acción comunicativa" en CONCIENCIA MORAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA Ed. Península. Barcelona 1985 ("Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" in Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983. No dispongo del original en alemán). Sobre la crítica de Aoi véase "Normative Begründung der Kritischen Theorie durch rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit" Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" en Honnet, A. et al. (Ed.) Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989. Existe una traducción al francés "Penser avec Habermas contre Habermas" Editions de L'Eclat 1990. Voy a citar primero la página de la edición alemana, y tras un punto y coma, la correspondiente a la traducción francesa).

10. GMS p.23:14

11. Aclaro que hablo aquí de una buena voluntad porque con este concepto empieza la GMS y no porque me interese abordar el concepto de lo "bueno". La distinción entre lo moralmente bueno y el deber moral es ciertamente muy importante, pero en este trabajo no me he ocupado de ella. Sin embargo, en el inciso (c) del punto 4 se encontrará una crítica a la Ética del discurso por su restricción de la teoría moral a las cuestiones del deber y la exclusión de las correspondientes a la vida buena.

Kant define lo que es una buena voluntad no en términos de lo que sea una vida buena (y una existencia feliz), sino según si actúa por deber o no. Lo que actualmente se entiende por vida buena no se refiere en Kant a la caracterización de una voluntad como buena, sino a la felicidad. En este concepto se comprenden la suma total de las inclinaciones (p.25:17), esto es, la felicidad es la satisfacción total de las necesidades e inclinaciones del sujeto (p.29:24). Este concepto no es central para la fundamentación de la ética, ya que esta se ocupa solo de juicios que pueden ser universalizados, y cuya posibilidad tiene su asiento a priori en la razón. El concepto de felicidad es en cambio empírico, y opera más bien como aquello en contraposición con lo cual se entiende el deber moral.

12. A este respecto, Kant señala que en las acciones que son hechas conforme al deber y en las cuales la inclinación coincide con este, es difícil saber cual es el fundamento de determinación de la acción, si la inclinación o si el respeto por la ley moral. Aunque empíricamente sea difícil realizar esta distinción, él sostiene que el contenido moral de la acción reside en que sea hecha no por inclinación, sino por deber. GMS p.24:15-16

13. Kant distingue entre las acciones que son realizadas conforme al deber y aquellas que lo son por deber. Una acción que es conforme al deber es aquella en la que la persona en cuestión siente una inclinación natural a actuar de manera contraria al deber, pero que no lo hace porque hacerlo sería contrario a su conveniencia. Así pone el ejemplo del mercader que no abusa al cobrar más caro a compradores inexpertos porque así lo exige su provecho, y no porque se sienta motivado a respetar un mandato moral. En una acción llevada a cabo por deber la persona actúa justamente motivada por el respeto a la ley moral con independencia de si sus inclinaciones son contrarias o favorables a realizar la acción. Como ya se mencionó, para Kant solo tienen contenido moral este segundo tipo de acciones. GMS p.23-24:14-15

14. Remito nuevamente a los textos de Apel citados en la nota 2.

15. Véase la nota 9.

16. Habermas, Jürgen "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en Conciencia moral y acción comunicativa p.66

17. Sobre este punto resulta sumamente esclarecedora la defensa que hace Kant de la pretensión de validez universal implícita en los juicios de gusto en la Crítica del juicio (KUJ). Kant parte de que en los juicios de gusto (sobre lo bello) se encuentra implícita una pretensión de validez universal (párrafo 8). La tarea de la deducción de los juicios estéticos puros no es la de demostrar la validez universal de los juicios de gusto, sino solo la legitimidad de su pretensión a una validez tal. Su validez universal no se extiende sobre el objeto (como la validez objetiva), sino sobre la esfera total de los sujetos que juzgan, por ello adopta la forma de una "validez común" o "validez universal subjetiva" (ibidem). Así, la pretensión de universalidad se presenta como la exigencia de que cualquier otro juzque del mismo modo. Se postula un voto universal, esto es, "...la posibilidad de que un juicio estético pueda ser considerado como valedero para cada cual." (ibidem). Esto no excluye que tal posibilidad no se cumpla. Lo que importa es que la postulación de un voto universal sea legítima, y para ello se requiere una prueba. En la deducción Kant funda esta legitimidad en condiciones a priori del uso de la facultad de juzgar en general.

De acuerdo con Kant, en la formulación de un juicio de gusto se anticipa una pretensión de validez universal. Esta es una condición ideal, que no necesariamente es cumplida pero si

anticipada. Esta condicion ideal define el sentido de la formulacion de juicios de gusto. Asi, cuando digo "este objeto es bello", para que pueda valer como un juicio de gusto tengo que pretender para el una validez universal (aunque de hecho no la tenga); debo ademas exigir la aprobacion de todos los demas (aunque no la consiga); tengo que suponer que estoy juzgando a la medida de mi puro sentimiento de placer sin mezcla alguna de interes (aunque de hecho no sea el caso), debo pretender que mi juicio es autonomo, es decir, que no lo efectue siguiendo reglas determinadas de como debe juzgarse lo bello; que he juzgado en conformidad con el sensus communis, y que he subsumido correctamente bajo la relacion de concordancia reciproca entre imaginacion y entendimiento. Es evidente que todas estas condiciones no se cumulen de hecho en cada formulacion de juicios de gusto, pero para que estos puedan ser considerados como tales, tengo que suponer su cumplimiento. En esto consiste la anticipacion de condiciones ideales, que de no hacerse, careceria de sentido la formulacion de un juicio como juicio de gusto sobre la belleza de un objeto. Kant, I. Critica del juicio (1790) Ed. Porrúa, Mexico 1985 (Kritik der Urteilskraft Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1959).

18. Habermas, Jürgen El discurso filosófico de la modernidad Ed. Taurus, Buenos Aires 1989 (Der philosophische Diskurs der Moderne Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985. No dispongo del original en alemán). p.397ss

19. Apel, "Normative Begründung..." p.51ss;42ss Véase la crítica de Th. McCarthy a Habermas en "Rationality and Relativism. Habermas's 'overcoming' of hermeneutics" en Thompson, J. y D. Held (Ed) Habermas: Critical Debates MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1982 p.63ss

20. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad..." p.161

21. MacIntyre, Alasdair Tras la virtud Ed. Critica, Barcelona 1987 (After Virtue G. Duckworth & Co., Londres 1981).

22. Sobre la importancia de la teleología en la ética de Kant véase Cassirer, Ernst Kant, vida y doctrina Ed. FCE, México 1984 (Kants Leben und Lehre Yale University Press, New Haven; Connecticut 1918) p.29ss y 304ss

23. Habermas, El discurso filosófico de la modernidad p.35

24. A este respecto véase McCarthy, Th. "Philosophy and social practice: avoiding the ethnocentric predicament" en Zwischenbetrachtungen

25. "Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten" A diferencia de García Morente que traduce "Weltweisheit" como "filosofía", yo lo he traducido como "sabiduría".

26. GMS p.30;27: "Es en realidad absolutamente imposible

determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de un acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber."

27. GMS p.42:49-50: "Vemos aquí a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como guardadora de sus leyes..."

28. Kant escribe: "Por todo lo dicho se ve claramente: que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa: que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente..." GMS p.33:32

29. Kant parte del concepto de un ser racional en general y no de la naturaleza humana para derivar los principios de la moralidad porque pretende que estos valgan para todo ser racional en general, y la naturaleza humana, al ser también sensible, es contingente. GMS p.33:33 y 22:12-13

30. Véase GMS p.34:35 (nota).

31. En la Introducción a "Ethics and dialogue...", Wellmer señala que la ética de Kant y la Ética del discurso son formas de una ética cognitiva universal: "Both positions are characterized by the pursuit of a formal principle as a basis for ethics, which by virtue of its formal character is also a universalistic principle. Moral validity is here grounded in a rational procedure which, because it on the one hand characterizes some such thing as a core of rationality universally shared by rational beings, on the other hand relates to all rational beings as in a fundamental sense free and equal individuals. The question of universal validity is inextricably linked with the universalistic character of the moral principle itself..." p.114

Seyla Benhabib llama "methodological proceduralism" a la posición común a Rawls y a Habermas, en que el criterio para la legitimación de las normas y par la justificación de los arreglos normativo-institucionales es el principio del consenso racional. Este consenso racional "...is to be defined procedurally by specifying strategies and modes of argumentation through which alone such a consensus of norms and on normative institutional arrangements can be attained." "The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas" en Neue Hefte für Philosophie no.21, 1982 p.47-74

32. Wellmer identifica además otro aspecto en el cual la Ética del discurso a quedado por debajo del nivel de diferenciación alcanzado por Kant (en este sentido no es suficientemente kantiana). Según él, en ella se perdió la claridad en la distinción entre las cuestiones de moral y las del derecho. Op.cit. p.117

33. A proposito de Habermas, Seyla Benhabib ha señalado que las condiciones de la situación ideal de habla -las cuales son presupuestos universales y necesarios del discurso argumentativo- contienen fuertes supuestos éticos: "They require of us: (1) that we recognize the right of all beings capable of speech and action to be participants in the moral conversation -I will call this the principle of universal moral respect; (2) these conditions further stipulate that within such conversations each has the same symmetrical rights to various speech acts, to initiate new topics, to ask for reflection about the presuppositions of the conversation, etc. Let me call this the principle of egalitarian reciprocity. The very presuppositions of the argumentation situation then have a normative content that precedes the moral argument itself. But can one then really avoid the charges of circularity and dogmatism?" "Communicative ethics and current controversies in practical philosophy" Epilogo a Dallmavr, F. y Seyla Benhabib (Ed.) The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge Massachusetts 1990 p.337-338. Sobre la posible circularidad, a mí me parece que no hay tal, y que en eso consiste justamente la fundamentación última de normas que no pueden ser negadas sin presuponerlas en la argumentación.

34. Ibidem p.338

35. En esto consiste justamente la fundamentación última: hay una norma ética fundamental que tiene que ser reconocida por todo aquel que argumenta seriamente como un presupuesto irrebalsable de su discurso.

36. Habermas. "Ética del discurso..." p.83

37. Seyla Benhabib lo ha puesto de esta manera: "Only those norms and normative institutional arrangements are valid, it is claimed, which individuals can or would freely consent to as a result of engaging in certain argumentative practices. Apel maintains that such argumentative practices can be described as 'an ideal community of communication' (die ideale Kommunikationsgemeinschaft), while Habermas calls them 'practical discourses'. "Communicative ethics..." p.330

38. Wellmer, Op.cit. p.126

39. Apel. "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant" en Teoría de la verdad y ética del discurso Ed. Paidós/ I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1991 p.152 ("Diskursethik als Verantwortungsethik: eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" en Fernet-Betancourt, Raúl (Ed.) Ethik und Befreiung Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1990 p.13

40. Habermas. "Ética del discurso..." p.87: "Al entrar los participantes en una argumentación moral, prosiguen su acción comunicativa en actitud reflexiva con el objeto de restaurar un consenso roto. Las argumentaciones morales también sirven para la resolución consensual de conflictos de acción. Los conflictos

en el ámbito de las interacciones orientadas normativamente se remiten de modo inmediato a un acuerdo normativo interrumpido. Por lo demás, la reparación solo puede consistir en asegurar la existencia de otro acuerdo, que primero será discutido y luego no; o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para esta exigencia de validez sustituida."

41. Ibidem p.88

42. Wellmer Op.cit. p.140 Sobre este autor, él observa: "But then if Silber were correct with his thesis that the procedural formalism of Kant's moral principle at least aims at a solution of precisely this problem, we should also have to concede that it is in the nature of the categorical imperative to require a transition to real dialogue, for only in the medium of real communication and discourse would it be possible to clarify whether I have put myself in the position of others in the correct manner." p.142

43. Wellmer, "Intersubjetividad y razón" en Olive. Leon (comp.) Racionalidad Ed. Siglo XXI-UNAM. Mexico 1988 p:225

44. Ibidem p.225

45. Ibidem p.227

46. Ibidem p.227

47. Cfr. Ibidem p.251

48. Apel. "La ética del discurso..." p.161-162:18-20

49. Wellmer, "Intersubjetividad y razón" p.260.

50. Ibidem p.260 Sobre este punto: "Pero ni puede (el consenso) garantizar la verdad, no tampoco el hecho de que surjan objeciones implica que deberíamos estar inciertos acerca de nuestras afirmaciones de verdad. Aunque la verdad sea pública, no se decide públicamente: yo mismo tengo que decidir en cada caso particular si debiera tomar seriamente o no un argumento, si una objeción es seria o irrelevante, o si una afirmación de verdad está justificada. En suma: siempre soy 'yo mismo' el que tiene que evaluar lo que los demás dicen -sus afirmaciones de verdad, argumentos y objeciones-; y en la medida en que estas evaluaciones son falibles, no pueden convertirse en infalibles por el hecho de convertirse en colectivas. Estoy tentado a decir que este 'yo mismo' es el tipo de 'sujeto trascendental' del cual no nos podemos liberar..." p.260

51. Ibidem p.160 En este mismo sentido, Seyla Benhabib señala que "But as rational deliberation procedures, discourses are not normatively neutral; the rationality of the procedures is dependent upon the reasonableness of the norms presupposed by it, and not vice versa." p.61

52. Benhabib, "Communicative ethics..." p.346 y 358: "My answer

is that the less we view such discourses along the model of public fora or courts of appeal, and the more we understand them as the continuation of ordinary moral conversations in which we seek to come to terms with an appreciate the other's point of view. the less do we submit to the distorting lens of procedural universalism."

53. Apel. "La etica del discurso..." p.163:21

54. Ibidem p.164:21

55. Wellmer. "Ethics and dialogue..." p. 165ss Sobre el consenso racional infinito: "An infinite rational consensus would be one for which it would never be possible to present reasons which cast doubt upon it. In this case, therefore, we can discount the problem that results from the fact that every finite rational consensus is only provisional and therefore incapable of providing proof positive of 'truth'...Now, an infinite rational consensus is not only incapable of providing criteria, but cannot strictly speaking fulfil a reassuring function either. For it is no an 'object of possible experience', but an idea that points beyond the boundaries of possible experience. This brings consequential changes for the possible meaning of a consensus theory of truth: if the guarantee of truth does not reside in every rational consensus, but only in an infinite rational consensus, then the theory loses that explicative substance that Habermas would like to give it." p.165-166

56. Ibidem p.173ss: "But is this idealization contained in the notion of an ideal communication community a meaningful one? Apel formulates the crucial objection himself, albeit in an indirect fashion, when he points to the fact that the infinite consensus of the community of investigators of which Peirce speaks presupposes a neutralization of the problem of communication: the 'ultimate' language of physics, the correlate of ultimate opinion, is only conceivable as a language which has emancipated itself from the conditions of a hermeneutic mediation of meaning."

57. Ibidem p.176

58. Ibidem p.177-178 "The generalization of a future-orientated concept of absolute truth, on the other hand, would actually have to delete historical time at the limiting point of the absolute, for a truth to which all eyes are opened is something that must also be shared by those long since dead: the reconciliation of all humanity would have to be something in which the dead, too, participate. But this can only be conceived in theological terms, as Adorno very well knew. With respect to humanity and its history, the idea of a perfect truth to which all eyes are opened is prefigured, not in the idea of a perfected physics, but in the image of the Day of Judgement." (Trad. F. Rivera).

59. Apel. ¿Es la etica de la comunidad ideal de comunicación una utopia? Acerca de la relación entre ética, utopia y crítica de

la utopía" en Estudios éticos ("Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? -Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik" en Vosskamp W. (comp.) Utopieforschung - Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie tomo 1, Stuttgart 1982. No dispongo del original en alemán).

60. Me interesa señalar contra Wellmer que en la Ética del discurso no se pretende lograr una justificación suficiente de las normas. Sobre esto vease Apel "La ética del discurso..." p.160;18

61. Apel, "La ética del discurso..." p.160:18: "Obviamente, las normas situacionales se convierten, de ese modo, en resultados revisables de un procedimiento fallible de fundamentación; sólo el principio procedimental, fundamentado pragmático-transcendentalmente y que contiene también las condiciones de sentido de la posible revisión de las normas, conserva siempre su validez incondicionada."

62. Habermas, "Teorías de la verdad" en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos Ed. Cátedra, Madrid 1984 p.155 ("Wahrheitstheorien" <1972> Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984 o.179).

63. Apel, "Fallibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" en Teoría de la verdad y ética del discurso p.71 (Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en Philosophie und Begründung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, No dispongo del original en alemán).

64. Apel, "La ética del discurso..." p.160:18

65. Ibidem p.160:18

66. Böhler, Dietrich "Transcendental pragmatics and critical morality: on the possibility of moral significance of a Self-enlightenment of reason" en Benhabib, S. y F. Dallmayr (Ed.) The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1990.

67. A este respecto véase el apartado 6 de este capítulo.

68. Böhler, D.cit. p.123

69. Ibidem p.126

70. Taylor, Charles Sources of the self. The making of the modern identity Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1989 p.3ss

71. Habermas, "Ética del discurso..." p.109

72. GMS p.55:74 y Kant, Immanuel Crítica de la razón práctica Ed. Porrúa, México 1986 p.110 (Kritik der praktischen Vernunft <1787> Karl Vorländer (Hrsg.) Verlag von Felix Meiner in

Hamburg 1959 p.33).

73. Apel, La etica del discurso..." p.151:13 "De este modo fracaso la fundamentacion trascendental ultima de la etica, en el sentido de los presupuestos kantianos; y solo queda mostrar si, o en que medida, una transformacion pragmatico-trascendental de la filosofia trascendental puede conseguir la fundamentacion ultima de la etica que fracaso en Kant, sustituyendo el a priori irrebাসable del 'Yo pienso' por el a priori del 'Yo argumento'." p.154:14-15

74. Ibidem p.153:14

75. Ibidem p.153-154:14-15

76. Ibidem p.159:17

77. Höffe, Otfried "Kantian skepticism toward transcendental ethics of communication" en The communicative ethics controversy p.195

78. Ibidem p.206ss

79. Ibidem p.196

80. Ibidem p.197

81. Hay que tomar en consideracion por cierto los casos en los cuales lo "razonable" es justamente negarse a argumentar porque se sabe que no se tratara de una argumentacion, sino de una manipulacion.

82. Habermas. "Etica del discurso...": "La posibilidad de elegir entre la accion comunicativa y la estrategica es abstracta, porque unicamente puede darse desde la perspectiva casual del actor aislado. Desde el aspecto del mundo vital, al que en todo caso pertenece el actor, estos modos de accion no se encuentran de libre disposicion. Las estructuras simbolicas de todo mundo vital se reproducen bajo formas de la tradicion cultural, de la integracion social y de la socializacion y, como ya he mostrado en otro lugar, estos procesos solo pueden realizarse por intermedio de la accion orientada al entendimiento. No hay equivalente alguno a este intermediario para la realizacion de tales funciones. Por esta razon, los particulares que solo pueden conseguir y afirmar su identidad mediante la apropiacion de tradiciones, la pertenencia a los grupos sociales y la participacion en interacciones socializantes, solo pueden elegir en sentido abstracto, esto es, caso por caso, entre la accion comunicativa y la estrategica. Los particulares no tienen la posibilidad de no participar durante largos periodos en los contextos de la accion orientada al entendimiento. Esta posibilidad supondria la retirada en el aislamiento monadico de la accion estrategica o en la esquizofrenia y el suicidio. A largo plazo, la posibilidad es destructora. p.127

83. Benhabib, p.61 "While in the history of the development of

the individual. discourses correspond to the speech and interaction competencies of post-conventional personality types, in the istory of the development of the human species, discursive justification procedures are first initiated by modern bourgeois natural right theories, and institutionalized in part by the legal system, by science, and by democratic-parliamentary procedures." p.62

84. Ibidem p.49

85. Ibidem p.49

86. Ibidem p.59

87. Ibidem p.59-60

## CONCLUSIONES

A manera de conclusiones he hecho una recapitulación de los puntos más importantes tratados en este trabajo. En primer lugar, Apel tiene razón al enfatizar la necesidad de una macroética en la situación actual de la humanidad. Es cierto que la situación en que vivimos plantea exigencias de responsabilidad solidaria frente a las consecuencias de las acciones de los hombres a escala planetaria. Apel es particularmente sensible al desastre ecológico y tiene razón en ello. Pero también es importante enfatizar las responsabilidades éticas que plantea la creciente pobreza en el tercer mundo y la incertidumbre respecto a las posibilidades de alcanzar niveles de vida dignos.

En mi opinión, la fundamentación de la ética que él propone es útil por lo menos como un horizonte de crítica para enjuiciar éticamente la situación actual y las decisiones relevantes que se toman al respecto en los círculos del poder. Sin este principio de crítica no podrían calificarse de éticamente irresponsables a quienes hacen caso omiso de las consecuencias negativas de sus acciones sobre el medio ambiente. Tampoco podría levantarse la demanda de justicia en el tercer mundo.

En segundo lugar, la discusión con el esceptico cumple el objetivo que la orienta, a saber, mostrar la posibilidad de la racionalidad ética. La teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas muestra de manera satisfactoria la posibilidad de

discutir racionalmente sobre problemas éticamente relevantes. Al partir del concepto de racionalidad comunicativa, Habermas muestra que el abanico de pretensiones de validez discutibles con razones incluye pretensiones normativas, así como sobre lo que es el caso en el mundo objetivo, y sobre la veracidad de las expresiones del hablante. La idea de Habermas es que este espectro de pretensiones de validez se encuentra anclado en las estructuras del mundo de la vida, y que por tanto, su reconstrucción está apoyada en la experiencia. Hemos visto que Apel rechaza enfáticamente este apoyo del concepto de racionalidad comunicativa en la experiencia porque le parece inconsistente con la pretensión universal de validez.

Por mi parte yo he sugerido una complementación de los argumentos de ambos autores en el sentido de una distinción entre cuestiones de génesis y problemas de validez. Los argumentos de Habermas sirven para mostrar que el concepto de racionalidad comunicativa se origina en la práctica comunicativa cotidiana, pero en la medida en que se mantenga dentro de los límites de una prueba empírica, no puede pretenderse para él una validez universal. Para justificar esta última resulta relevante la argumentación de Apel en el sentido de una prueba a priori basada en recursos de la razón.

La tesis que resulta central para defender este concepto es que el uso del lenguaje orientado al entendimiento constituye su modo original frente al estratégico. Esta tesis no puede ser fundamentada por recurso a la experiencia, pues lo que en esta más bien se encuentra es un uso mayor del modo estratégico que del orientado al entendimiento. En cambio, la prueba que da Apel

en favor de la misma tesis tiene un status distinto. Ella consiste en la legitimación de la anticipación de una pretensión, a saber, de que al comunicarnos mediante el lenguaje lo hacemos con la intención de lograr un entendimiento, aunque de hecho este no se logre, y aunque haya casos en que los discursos liberados de la carga de la acción se encuentren atravesados por conductas estratégicas. La idea es que estas conductas estratégicas solo pueden ser entendidas como tales bajo el supuesto de que el modo original de uso del lenguaje es el orientado al entendimiento.

Pienso que Apel tiene razón al defender esta tesis, siempre que por ello solo se entienda la legitimidad de la pretensión de lograr un entendimiento mediante el lenguaje. Es justamente en esto en lo que consiste la anticipación de condiciones ideales: en que son anticipadas y su validez no depende de que se cumplan empíricamente o no. Su validez no depende de la experiencia comunicativa, sino que son condiciones de posibilidad de la misma. No debe esperarse una prueba empírica en su favor, sino que se suministra una prueba a priori, pues las condiciones ideales quedan legitimadas antes de toda experiencia -no en el sentido de su génesis, sino de su validez-. Esta manera de proceder es herencia de Kant, y me interesa señalar que no debe ser menospreciada. Gracias a ella es posible justificar horizontes de crítica frente a lo existente. Si carecemos de criterios cuya validez sea independiente de la experiencia no podríamos trascender lo que de hecho sucede. Sin el supuesto de la anticipación de condiciones ideales de la argumentación ya no resulta posible criticar las argumentaciones y los consensos

fácticos.

En tercer lugar, en el capítulo II hablé de la fundamentación trascendental del principio de universalización. Habermas señala que cuando en los contextos de acción surge algún desacuerdo sobre lo que es el caso en el mundo objetivo, o sobre la corrección normativa de las conductas, la vigencia social o el derecho de validez de las normas, los agentes sociales tienen abierta la opción de comportarse estratégicamente o de iniciar un discurso argumentativo en el que se discuten con razones las pretensiones de validez cuestionadas.

Con el objetivo de reconstruir las condiciones que permiten llegar a acuerdos válidos, Habermas analiza las estructuras formales de la argumentación. El descubre que para que un consenso sea válido, deben cumplirse una serie de condiciones, las cuales son ideales porque consisten en lo que tiene que ser necesariamente anticipado aunque no se cumpla de hecho. Al entrar en una argumentación seria, los participantes tienen que pretender que es posible en principio llegar a un consenso; que las razones que se dan pueden valer universalmente, es decir, que pueden valer como tales para cualquier interlocutor posible; los participantes anticipan cuatro pretensiones de validez y las suponen en los demás: la de estarse expresando inteligiblemente, que sus expresiones son verdaderas, que al hablar lo hace verazmente, y que su comportamiento es normativamente correcto; suponen además que la argumentación tiene lugar sin coacciones ni exclusiones y que el consenso dependerá sólo de la fuerza de

los mejores argumentos. Al anticipar para sus argumentos una pretensión de validez universal, tienen que considerar a cualquier otra persona como un participante virtual; y finalmente, reconocen a los participantes reales y virtuales como personas con igualdad de derechos -igualdad de oportunidades de formular y criticar actos de habla-.

Estas son las condiciones necesarias de la validez de todo argumento y de todo consenso. Son constitutivas porque definen el sentido de la validez, pero son también regulativas porque en los discursos que de hecho tienen lugar no se cumplen todas ni de manera completa, pero tienen que ser anticipadas. La tesis de la necesaria anticipación de condiciones ideales es más difícil de defender si se dice que se trata de condiciones de posibilidad del entendimiento lingüístico en general, porque el entendimiento es posible aunque sea de manera fragmentaria con tal que se cumpla la anticipación de las cuatro pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud normativa). Para defender consistentemente la tesis tiene que decirse que se trata de condiciones del sentido y la validez universal de los argumentos y los acuerdos. Y para que no se pretenda refutarla mediante evidencia empírica que le sea contraria, tiene que decirse también que la justificación de las condiciones ideales lo es sólo de la pretensión de las mismas, la cual es anticipada como condición de validez, pero no lo es de su realidad objetiva.

En vista de la macroética que se tiene en mente, cobran una especial relevancia tres de los presupuestos de la argumentación: la pretensión de validez universal de los

argumentos, la anticipación de la posibilidad del consenso, y el supuesto ético de reconocimiento de los interlocutores reales y virtuales como personas con los mismos derechos. En este trabajo yo los he unificado bajo el título de "principio del discurso". Con este nombre se refiere Apel a la pretensión de lograr un consenso universal y a la corresponsabilidad en la solución de los problemas que se discuten. En mi interpretación he visto al discurso como compuesto de dos elementos: el principio de universalización (anticipación de un consenso universal) y la exigencia de reconocimiento ético de los interlocutores. He llamado también a estas dos partes la versión formal y la material de la norma ética básica.

A mi juicio, con la investigación pragmático-formal llevada a cabo por Habermas se prueba por lo menos la validez de las condiciones ideales como presupuestos necesarios del sentido y la validez de las argumentaciones. Apel va más allá y sostiene que mediante el criterio de la diferencia trascendental entre los enunciados filosófico-universales y los empírico-contingentes, y mediante la prueba de las contradicciones pragmáticas se logra aquí una fundamentación última y trascendental de los presupuestos. Ello se aprecia en cuanto el argumentante reflexiona sobre aquello que es condición de posibilidad y validez de su discurso y que no puede ser negado sin contradicción pragmática. Mediante una reflexión pragmático-trascendental se logra apreciar la irrebasabilidad de los presupuestos, pues no se puede ir más allá de ellos, y en este sentido, se alcanza una fundamentación última.

Esta investigación pragmático-trascendental es al mismo

tiempo una fundamentación de la ética porque: a) se trata de condiciones de la validez de todo argumento -independientemente del contenido-, lo cual incluye por supuesto pretensiones de validez ética; y b) se fundamenta una norma ética básica que exige el reconocimiento de los interlocutores reales y virtuales como personas con los mismos derechos.

En cuarto lugar, en los capítulos II y III me referí a algunas objeciones que le salen al paso a la fundamentación trascendental. A partir de la discusión presentada entre Habermas y Apel he extraído las siguientes conclusiones:

1. Para reconstruir las condiciones de posibilidad y validez de los argumentos es necesario partir de los procesos de entendimiento que tienen lugar en el mundo de la vida. Ello juega el papel de un horizonte de comprensión en el cual surgen los problemas. Pero la legitimación de estas condiciones de sentido y validez de los argumentos no pueden depender de la experiencia, pues no se trata de procedimientos mediante los cuales de hecho se presentan argumentos y se llega a acuerdos, sino de las condiciones bajo las cuales es posible pretender que los argumentos sean universalmente válidos y los consensos fundados, al margen de si ellas se cumplen o no. Por ello, tanto a Habermas como a Apel le corresponde una parte de razón.

2. Al decir Habermas que la razón no es pura sino que siempre está encarnada en las estructuras del mundo de la vida, implica que ya no puede hablarse de una reconstrucción de las estructuras de una razón pura. Apel tiene razón al sostener que el discurso filosófico posibilita la reflexión sistemática sobre

las certezas de fondo de todas las formas de vida, pero me parece que de allí no se sigue que sus presupuestos no sean ellos mismos contingentes a la forma de vida de la cual surgieron. Del hecho de que se presentan con una pretensión de validez universal no se sigue que la consigan. En suma, en mi opinión no es legítima la identificación de los presupuestos necesarios de la argumentación con los presupuestos propios de la razón humana en cuanto tal.

3. Apel tiene razón contra Habermas en que hay presupuestos irrebasables del discurso argumentativo que no son falsables, pues son presupuestos de toda falsación posible. Tiene razón también en que la identificación de las certezas indubitables del juego de lenguaje de la argumentación no consiste en la vivencia de certeza propia de la filosofía de la conciencia, pues se trata de evidencias propias del lenguaje, lo cual refiere a la dimensión de la intersubjetividad.

4. En lo que toca al último argumento contra el escepticismo moral, tanto Apel como Habermas tienen razón en sentidos distintos. Lo que Apel defiende es el carácter irrebasable de la argumentación, y Habermas defiende la irrebasabilidad de los procesos de entendimiento, los cuales tienen lugar en el medio que suministra la racionalidad comunicativa. Apel tiene razón en que quien plantee la pregunta ¿porqué debo ser racional? ya ha dado pie con ello a un discurso argumentativo. Quien ni siquiera se plantee porqué debe dar razones en ciertos contextos, cae fuera del ámbito de competencia de la racionalidad. La objeción de que tendría que suponerse la buena voluntad de argumentación no se aplica aquí, porque ella sólo puede aparecer cuando,

situado dentro de procesos de entendimiento, el agente se plantea ingresar o no en ciertos casos a discursos argumentativos. Pero en este caso ya no se trata de una opción por la racionalidad en general, sino de ser razonable o no en casos particulares.

Habermas tiene razón en que la irrebasabilidad de la racionalidad comunicativa solo puede mostrarse al nivel de los procesos de entendimiento que tienen lugar en el mundo de la vida. Los individuos no nos podemos sustraer a voluntad de las prácticas de socialización en que hemos sido formados, y en el medio de las cuales podemos entendernos a nosotros mismos. La pretensión de Apel es a este respecto más fuerte, pues piensa que al apoyarse en los recursos del mundo de la vida, los presupuestos quedan fundados como válidos dentro de esa formación cultural. Lo que a él le interesa mostrar es que la racionalidad expresada en la argumentación es algo que no puede ser elegido o rechazado porque sería tanto como pretender optar por comportarse como un ser que es capaz de dar razón de sus actos y sus creencias, cuando esta capacidad es una competencia del género.

He sugerido que aquí hay un punto engañoso que reside en lo ilegítimo de la identificación de la competencia genérica de dar razón con la capacidad de argumentar -definida en los términos de Apel-. Esto es tanto como identificar el juego de lenguaje de la argumentación con el juego de lenguaje de una razón pura. La dificultad reside en que con la argumentación se define un concepto normativo de racionalidad que está demasiado determinado como para valer como el equivalente contemporáneo de

la razón pura que Kant pretendió. A mi juicio, con este concepto se expresa en sus rasgos más formales el desarrollo occidental de la capacidad universal de dar razón.

En mi opinión, Apel fracasa en el intento de responder a esta objeción mediante la introducción del principio de autoalcance de las ciencias reconstructivas (Selbsteinholungsprinzip der rekonstruktiven Wissenschaften). Este principio es un criterio normativo conforme al cual se efectúa una reconstrucción crítica de la historia. Apel lo fundamenta en el principio del discurso -pretensión de alcanzar un consenso universal-. En vista de que según Apel, este principio es una condición irrebalsable de la racionalidad, entonces aquel principio de autoalcance queda justificado en su validez universal, y por tanto, sirve como criterio para la reconstrucción de la historia sin riesgo de cometer una falacia etnocéntrica.

Apel extrae de aquí la consecuencia de que resulta legítimo esperar un proceso de racionalización en todas las sociedades, el cual está dirigido hacia el logro de un consenso universal. Esto es algo que no puede aceptarse pues descansa en última instancia en un supuesto cuestionable: que es posible atribuir una racionalidad idéntica al teórico y al actor. He sugerido que esta atribución es posible en un sentido demasiado general, es decir, como la capacidad de dar razón. Pero debe admitirse en principio que las formas en que esta capacidad se desarrolla pueden variar, y que entre ellas encontramos la racionalidad definida en términos de los presupuestos de argumentación. Definitivamente, no es correcto universalizar como un a priori

de la razón lo que ha sido el proceso de racionalización en occidente. Aunque Apel y Habermas hayan defendido la universalidad de la racionalidad comunicativa y argumentativa en términos procedimentales, me parece que aun así puede objetarse que se trata de un procedimiento que ha sido abstraído de contenidos concretos propios de una forma de vida particular, de los cuales no ha quedado desligado por completo. Es en este sentido en que recupero la objeción de Seyla Benhabib según la cual aparece aquí una dialéctica de forma y contenido que pone en entredicho la universalidad del procedimiento.

En quinto lugar, me ocupe también de otro orden de objeciones. Hay dos generales que incluyen a todas las demás. En la primera se pone en cuestión la posibilidad de que la fundamentación última de la ética tenga relevancia para la práctica. En la segunda se discute la teoría del consenso. Sobre la primera es posible decir lo siguiente:

1. La fundamentación trascendental de la ética es ante todo una respuesta al esceptico moral, y en este sentido es comprensible -aunque no por ello justificable- el cuidado puesto en su consistencia teórica al margen de su relevancia práctica.

2. Apel piensa que la relevancia práctica debe incluirse dentro de una ética de la responsabilidad en la que se tematizan los problemas de la aplicación. A mi juicio, el problema central está en las dificultades de aplicación originadas en la misma fundamentación trascendental. Yo he destacado tres principales: a) la no transmisibilidad de la obligatoriedad de las normas de la argumentación a los contextos de acción; b) la imposibilidad

de justificar normas en discursos prácticos guiados según criterios puramente racionales (la prueba de universalización -capacidad de consenso-, y el reconocimiento de los interlocutores reales y virtuales como personas con los mismos derechos); c) la imposibilidad de que las normas justificadas según estos criterios muevan por sí mismas a la acción.

Lo más importante en este punto es que la irrelevancia práctica no se debe a que en la gran mayoría de las argumentaciones que de hecho tiene lugar no se cumplan las condiciones propias de una situación ideal de habla. El punto está en que no es posible legitimar una pretensión de validez universal de las normas según criterios estrictamente racionales -en los que se dejan fuera la importancia de las concepciones del bien y la motivación para la acción-. Mi tesis es que aunque se cumplieran las condiciones de una situación ideal de habla no es posible convencer a otros en un discurso práctico si nos restringimos sólo a criterios racionales y excluimos la consideración del bien.

3. Apel falla en el intento de probar la transmisibilidad de la obligación con que se presentan las normas de la argumentación a los contextos de acción. Su prueba consiste en que la argumentación es el juego de lenguaje de la razón, y por tanto, no podemos sustraernos a voluntad de él. Ya he dicho porque no me convence esta tesis.

4. La objeción de que es imposible justificar normas según criterios estrictamente racionales la presente como una crítica a la restricción de la teoría moral a la deontología. Entiendo que en vista de la macroética es necesario defender la

pretensión de universalidad. Pero no me parece que pueda hacerse a costa de la posibilidad de lograr justificaciones adecuadas de las normas éticas. Si Taylor tiene razón en que en los discursos prácticos deben tomarse en consideración las concepciones del bien que dan sentido a nuestra ontología moral, entonces la justificación de la validez universal de las normas tiene que tomar en cuenta estos elementos y no soslayarlos por afectar a la pretensión de universalidad.

5. Con el problema de la motivación se tornan muy evidentes las dificultades de la relevancia práctica. Esto es resultado de lo que he llamado la "concepción racionalista" de la teoría -que va de la mano con el punto anterior-. Aquí Taylor vuelve a tener razón contra la Ética del discurso. Para que un interlocutor pueda ser convencido en un discurso práctico y se sienta movido a actuar en conformidad con ciertas normas, se requiere tomar en consideración las concepciones del bien que tienen sentido para él. De nuevo, la restricción a la deontología muestra sus desventajas.

En suma, puede decirse que existe una brecha entre la justificación discursiva de las normas con validez universal y el reconocimiento generalizado de que ellas gozan o de que pueden gozar. La causa de esta brecha es que las condiciones de posibilidad de la justificación de la validez universal no pueden identificarse con, ni traducirse a las condiciones que posibilitan el reconocimiento social y el seguimiento de las normas. En este sentido, he propuesto recuperar la fundamentación última de la ética como un criterio negativo respecto del cual no debe contradecirse la justificación de las

normas en discursos prácticos (ante todo con la prueba de universalización y con la exigencia de reconocimiento de los otros como personas con los mismos derechos).

Sobre las críticas a la teoría del consenso no me parecen convincentes los argumentos que da Wellmer. El tiene razón en rechazarla como una teoría de la verdad en la cual la verdad suficiente se identifica con la racionalidad del consenso, y que resulta relevante en discursos teóricos. Pero la situación es distinta en los discursos prácticos en los que no puede renunciarse al consenso racional como criterio de validez de las normas, ni se pretende tampoco justificar la validez de las normas de manera suficiente. Es cierto que tanto Apel como Habermas han señalado las dificultades de esta tesis, y hasta Apel ha rechazado que la idea de consenso racional pueda ser utilizada como criterio porque se trata de una idea regulativa y no de un criterio empíricamente aplicable. Sin embargo, pienso que para justificar la validez de las normas tiene que recurrirse al consenso que puede obtenerse sobre las razones que se dan en su favor.

En sexto lugar, de los aspectos comparados de la Ética del discurso con la Ética crítica de I. Kant, he extraído las siguientes conclusiones:

1. En lo que toca al punto de partida, difícilmente puede decirse que se haya avanzado algo con la Ética del discurso. En la GMS Kant parte de lo que se encuentra presente en el sano entendimiento común. En la Ética del discurso también se tiene esta pretensión, la cual es más clara en la versión de Habermas.

Tanto Kant como Habermas sostienen que el carácter práctico de la razón -el contenido cognitivo- es algo que está presente en los juicios morales. Además de ello, Apel suministra, al igual que Kant, una prueba a priori en favor de esta racionalidad práctica. El problema con Apel es que carece de una premisa metafísica en la cual se suponga una uniformidad genérica en las estructuras de la razón pura. El tiene que argumentar en el sentido de una justificación de la atribución de un desarrollo de la racionalidad idéntica para toda la especie. Ya he dicho porque me resisto a aceptar sus argumentos. En este sentido sería conveniente apoyarse en una investigación empírica sobre el desarrollo evolutivo de las competencias racionales -de los procesos de racionalización-.

2. En donde sí hay un avance es en la reformulación dialógica del canon del juicio moral que opera en los procedimientos de justificación. Definitivamente, la Ética del discurso ha acertado en su crítica al carácter monológico de la justificación de la validez universal de las normas éticas.

3. Respecto de la relevancia práctica de la teoría, la Ética del discurso se encuentra en desventaja respecto de Kant. El todavía consideró la importancia del sentimiento moral para que los seres racionales finitos se sintieran motivados a actuar moralmente, esto es, por el mero respeto a la ley. En la Ética del discurso, en cambio, ya no se encuentra una consideración semejante, y es patente su vulnerabilidad frente a las críticas que atacan la carencia de una explicación del aspecto motivacional.

4. En la fundamentación trascendental. Apel sí logra ir más

alla de Kant. En vista de que la Etica del discurso no puede dar por sentado que el principio moral es reconocido por todo hombre, Apel tiene que fundar de manera última las condiciones que posibilitan la justificación de la validez universal de las normas éticas. Esta fundamentación consiste en la prueba del carácter irrefragable de la argumentación y de sus presupuestos, y la identificación de una norma ética básica entre ellos. En este sentido, la fundamentación de la ética resulta ser racionalmente incontestable.

Finalmente, pienso que aunque la validez incondicionada de la norma ética fundamental no pueda ser defendida en términos de una condición que es propia de la razón humana en general -como razón pura-, es suficiente con que pueda defenderse como condición irrefragable de la argumentación. Lo que Apel logra es mostrar cuáles son las condiciones necesarias -aunque no suficientes- para pretender legítimamente una validez universal de las normas éticas. El muestra que en la justificación discursiva es posible pretender una validez universal. A mi juicio, no es necesario seguir hablando aquí de condiciones que son propias del juego de lenguaje de la razón humana en general. Se trata de condiciones de la validez de los argumentos que definen un concepto normativo de racionalidad que es producto histórico de occidente. En lugar de universalizar este concepto como si se tratara de una razón pura en sentido kantiano, lo que debe hacerse es investigar la posibilidad de lograr entendimientos mediante discursos prácticos.

En el a priori del discurso se encuentra el supuesto de que

en principio es posible comprender al otro y llegar a un acuerdo con él. Sin atribuirle una racionalidad idéntica al interlocutor -ni siquiera en el mínimo nivel del procedimiento-, hay que investigar la posibilidad de entender qué es lo que el otro sostiene como un procedimiento adecuado de justificación, al igual que porqué defiende como razones lo que no cuenta como tal para nosotros. En suma, en vista de la necesidad de llegar a acuerdos normativos en el plano concreto, me parece que en la ética de la responsabilidad -en que se abordan los problemas de la aplicación- no debe darse por supuesto el purismo de una razón fundado a nivel trascendental, sino enfrentarse con las dificultades que plantea la realización de discursos prácticos.

## OBRAS CITADAS

Adorno, Theodor (et.al.) La disputa del positivismo en la sociología alemana Ed. Grijalbo, Barcelona 1972. (Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1969).

Alexy, Robert "A theory of practical discourse" en Benhabib, S. y F. Dallmayr (Ed.) The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

Apel, Karl-Otto "De Kant a Peirce: La transformación semiótica de la filosofía trascendental" en La transformación de la filosofía Tomo II, Ed. Taurus, Madrid 1985. ("From Kant to Peirce" en Beck, L. W. Proceedings of the Third International Kant Congress, 1970, Dordrecht, Holanda 1972).

\_\_\_\_\_ "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en La transformación de la filosofía Tomo II, Ed. Taurus, Madrid 1985. ("Das a priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" en Transformation der Philosophie Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972).

\_\_\_\_\_ "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje" en DIANOIA (Revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Mexico) Ed. UNAM-ICE, Mexico 1975. ("Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transcendentalen Sprachpragmatik" en Sprache und Erkenntnis, Festschrift für Frey Innesbruk 1976).

\_\_\_\_\_ "Types of rationality today: the continuum of reason between science and ethics" en Garaets, Th. (Ed.) Rationality today Ottawa 1979. (International Symposium on Rationality To-day, Ottawa 1977).

\_\_\_\_\_ "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia" en Estudios éticos Ed. Alfa, Barcelona 1986. (Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en un Libro de Homenaje a Constantino, Tzatzio, Atenas 1980).

\_\_\_\_\_ "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía" en Estudios éticos ("Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? -Zum Verhältniss von Ethik, Utopie und Utopiekritik" en Vosskamp, W. (Comp.) Utopieforschung - Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie Tomo I, Stuttgart 1982).

\_\_\_\_\_ "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales" en Estudios éticos ("Lässt sich etische Vernunft von strategischer Zweck-rationalität unterscheiden? -Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion" en Archivo di Filosofia año LI, 1983).

"La situación del hombre como problema ético" en Palacios, X. y F. Jaraúta (Como.) Razon, ética y polít Ed. Anthropos, Barcelona 1989. (Este artículo fue presentado en el Congreso de Filosofía. Ética y Religión celebrado en Donostia/San Sebastián en 1987 dentro del II Congreso Mundial Vasco).

"Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" en Teoría de la verdad y ética del discurso Ed. Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991. ("Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en Philosophie und Begründung Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987).

"Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" en Honnet, A. et.al. (Ed.) Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989. (Existe una traducción francesa "Penser avec Habermas contre Habermas" Editions de L'Eclat, 1990).

"La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant" en Teoría de la verdad y ética del discurso ("Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" en Fomlet-Betancourt, R. (Ed.) Ethik und Befreiung Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1990).

Bennhabib, Seyla "The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas" en Neue Hefte für Philosophie no.21, 1982, p.47-74.

"Communicative ethics and current controversies in practical philosophy" Epilogo a Bennhabib, S. y F. Dallmayr (Ed.) The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

Böhler, Dietrich "Transcendental pragmatics and critical morality: on the possibility of moral significance of a Self-enlightenment of reason" en Bennhabib, S. y F. Dallmayr (Ed.) The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

Burleson, Brant "On the foundations of rationality: Toulmin, Habermas, and the a priori of reason" en Journal of the American Forensic Association 16, 1979, p.112-127.

Cassirer, Ernst Kant, vida y doctrina Ed. FCE, Mexico 1984 (Kants, Leben und Lehre Yale University Press, New Haven, Connecticut 1918).

Cortina, Adela Razon comunicativa y responsabilidad solidaria Ed. Sigueme, Salamanca 1985.

Habermas, Jürgen Conocimiento e interés Ed. Taurus, Madrid 1982. (Erkenntnis und Interesse Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968).

"Teorías de la verdad" en Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos Ed. Catedra, Madrid 1984. ("Wahrheitstheorien" <1972> Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984).

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1989 (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus <1973> Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977).

"¿Que significa la pragmática universal?" en Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos ("Was heisst Universalpragmatik?" <1976>).

Teoría de la acción comunicativa Vol. I. Ed. Taurus, Madrid 1987. (Theorie des kommunikativen Handelns Band I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981).

"Conciencia moral y acción comunicativa" en Conciencia moral y acción comunicativa Ed. Península, Barcelona 1985. ("Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" en Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985).

"Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" en Conciencia moral y acción comunicativa

El discurso filosófico de la modernidad Ed. Taurus, Buenos Aires 1989. (Der philosophische Diskurs der Moderne Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983).

Pensamiento postmetafísico Ed. Taurus, Mexico 1990. (Nachmetaphysisches Denken Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988).

Hoffe, Otfried "Kantian skepticism toward transcendental ethics of communication" en Benhabib, S. v F. Dallmayr The communicative ethics controversy MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

Kant, Immanuel Prolegómenos a toda metafísica del porvenir Ed. Porrúa, Mexico 1975. (Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können <1783> Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, W. de Gruyter & Co., Berlin 1968).

Fundamentación de la metafísica de las costumbres Ed. Porrúa, Mexico 1986. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten <1785> Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1947).

Crítica de la razón práctica Ed. Porrúa, Mexico 1986 (Kritik der praktischen Vernunft <1787> Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1959).

Crítica del Juicio Ed. Porrúa, Mexico 1985. (Kritik der Urteilskraft <1790> Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1959).

MacIntyre, Alasdair Tras la virtud Ed. Critica, Barcelona 1987 (After Virtue. A study in moral theory Gerald Duckworth & Co., London 1981).

McCarthy, Thomas "Rationality and Relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics" en Dallmayr, F. (Ed.) Habermas: Critical Debates MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

\_\_\_\_\_  
 "Philosophy and social practice: avoiding the ethnocentric predicament" en Honnet, A. et.al. (Ed.) Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.

Popper, Karl "La logica de las ciencias sociales" en La lógica de las ciencias sociales Ed. Grijalbo, México 1978. ("Die Logik der Sozialwissenschaften" en Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1969).

\_\_\_\_\_  
Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico Ed. Paidós, Barcelona 1983. (Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge <1963> Routledge & Keagan Paul, Londres 1972).

Taylor, Charles Sources of the self. The making of the modern identity Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.

Todorov, Tzvetan La conquista de America. La cuestion del otro Ed. Siglo XXI, México 1987.

Wellmer, Albrecht "Intersubjetividad y razon" en Olive, L. (Como.) Racionalidad Ed. Siglo XXI-UNAM, México 1988.

\_\_\_\_\_  
 "Ethics and Dialogue: elements of moral judgement in Kant and Discourse Ethics" The persistence of modernity. Essays on aesthetics, ethics and postmodernism Cap. 4, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991. (Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988).