

Dorando J. Michelini
Ricardo Maliandi
Julio De Zan
(Eds.)



Ética del Discurso
Recepción y Críticas desde
América Latina

ei Ediciones del ICALA

Dorando J. Michelini, Ricardo Maliandi,
Julio De Zan (eds.)

Ética del Discurso.

Recepción y críticas desde América Latina

Dorando J. Michelini, Ricardo Maliandi,
Julio De Zan (eds.)

Ética del Discurso.

Recepción y críticas desde América Latina

 Ediciones del ICALA

Michelini, Dorando Juan
Ética del discurso. Recepción y críticas desde América
Latina / Dorando Juan Michelini; Ricardo Maliandi;
Julio De Zan.
1ª ed. - Río Cuarto : Ediciones del ICALA, 2007.
252 p.; 21x14 cm.

ISBN: 978-987-1318-09-4

1. Ética. Michelini, Dorando J. I. Maliandi, Ricardo II.
De Zan, Julio III. Título
CDD 170

Fecha de catalogación: 29/08/2007

Cubierta: Daniela Beatriz Michelini

Primera edición: 2007

© EDICIONES DEL ICALA, 2007
Mendoza 850, Río Cuarto, Argentina
<http://www.Icala.org.ar>

*Impreso en los talleres de la imprenta de la
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina*

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
<i>Julio De Zan</i>	
¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva?	13
<i>Ricardo Maliandi</i>	
Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel	47
<i>Alberto Damiani</i>	
Sinceridad y argumentación	65
<i>Gustavo Salerno</i>	
Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta: “¿Por qué ser moral”	81
<i>Leandro Paolicchi</i>	
Moral postconvencional y derecho positivo. La aplicación del principio moral y la debilidad motivacional en la Ética del Discurso	99
<i>Andrés Crelier</i>	
La fundamentación apeliana de la ética discursiva: método pragmático-trascendental o hermenéutica trascendental	113
<i>Adrián Bertorello</i>	
La reflexividad del <i>logos</i> hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de <i>Sein und Zeit</i>	129

Santiago N. Prono

¿Por qué no más Apel? Análisis y consecuencias de algunas objeciones a su propuesta de la Ética Discursiva 143

Ricardo Salas Astrain

Fundamentación y pre-comprensión de la experiencia ética 155

Dorando J. Michelini

Éticas uniprincipistas y pluriprincipistas. El problema de fundamentación en la Ética del Discurso y en la Ética de la Liberación 175

María Cristina Reigadas

Los déficits de la democracia en América Latina..... 213

COMENTARIOS

Eduardo Ovidio Romero

Comentario al texto de Adrián Bertorello: “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*” 233

Antonio Enrique Kinen

Comentario al texto de Gustavo Salerno: “Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta: ‘¿Por qué ser moral?’ ” 235

Alberto Damiani

Comentario al texto de Ricardo Maliandi: “Importancia y límites del paradigma de la restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel” 240

COLABORADORES 247

PRÓLOGO

La idea de organizar un Coloquio sobre Ética del Discurso en el que pudieran participar especialistas argentinos, latinoamericanos y alemanes es una cuestión que veníamos conversando, desde hace varios años, con Ricardo Maliandi y Julio De Zan. Por diversas razones, la organización de este encuentro académico se fue postergando, hasta que, finalmente, no sólo pudimos concretarlo - gracias a la colaboración entre la Fundación Alexander von Humboldt (Bonn, Alemania) y la Fundación ICALA (Río Cuarto, Argentina)-, sino que también resultó un éxito por la cantidad de participantes, la relevancia de los aportes presentados y la calidad de las discusiones.

Este *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Ética del Discurso*, realizado en la ciudad de Río Cuarto, entre los días 30 de Octubre y 1 de Noviembre de 2006, tuvo como título convocante: “Ética del Discurso: Recepción, transformaciones y críticas desde América Latina”. Participaron como panelistas profesores e investigadores de distintas universidades argentinas, brasileñas y chilenas. La nómina de los participantes se encuentra al final del libro.

Los debates se centraron especialmente en diversos aspectos concernientes a la *fundamentación* de la versión clásica de la Ética del Discurso (cuyos fundadores y máximos representantes son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel) y a la recepción y crítica de esta teoría ético-discursiva en América Latina.

La primera exposición estuvo a cargo del profesor Julio De Zan, quien inició el Coloquio planteando la pregunta de si el programa de investigación de la Ética del Discurso está agotado. De Zan mostró por qué la Ética del Discurso -más allá de las críticas finiseculares al universalismo, a la racionalidad ilustrada moderna y a los sistemas tradicionales de orientación y legitimación de las normas morales, y más allá de las orientaciones que cobran fuerza en la reflexión práctica contemporánea, como el neohobbesianismo y la *Realpolitik*-, el proyecto ético-filosófico de la ética discursiva no sólo no está agotado, sino que, por el contrario, “ha abierto un programa de investigación filosófica que sigue siendo prometedor”, pero que

“necesita algunas redefiniciones, complementaciones y nuevos desarrollos”. En el trabajo presentado se exponen justamente algunos nuevos puntos de vista para la reflexión y discusión de la teoría clásica ético-discursiva.

A continuación, Ricardo Maliandi expone las razones de por qué es necesario reconocer -frente al paradigma del rigorismo kantiano y a otros paradigmas que “debilitan el sentido de la aplicación, como ocurre con el de la provisionalidad, o, sobre todo, el de la situación”- la validez de un paradigma de “restricción compensada”. Destaca, asimismo, “los límites que se derivan de una insuficiente comprensión del *a priori* de la conflictividad”, y propone “como complementación un paradigma de convergencia, en el que la aplicación se concibe como búsqueda de armonía o equilibrio entre los principios en conflicto”.

Andrés Crelier discute la cuestión de la fundamentación última ético-filosófica. Después de exponer una serie de críticas que habitualmente se hacen a la *fundamentación última* de la ética, propuesta por Karl-Otto Apel, concluye afirmando que estas críticas pueden ser evitadas si se comprende la teoría ético-discursiva apeliana de fundamentación como una hermenéutica trascendental: “Así entendida, la fundamentación consiste en una explicitación no definitiva de aquellas condiciones que hacen posible la argumentación”.

El trabajo de Alberto Damiani aborda la problemática “Sinceridad y argumentación”; analiza la tesis ético-discursiva -de Habermas y Apel-, según la cual “la sinceridad de los actos de habla expresivos no se puede fundamentar mediante argumentos, sino que sólo se puede mostrar con actos”. Damiani defiende la tesis de que, “por un lado, si la pretensión de sinceridad de un hablante es cuestionada, es cuestionada también su competencia para contribuir a la resolución argumentativa de su pretensión y, por el otro, que los demás pueden cuestionar o fundamentar esa pretensión atendiendo a lo que el hablante devela de su mundo interior en sus demás acciones”. Damiani concluye sosteniendo que “la impugnación de la pretensión de sinceridad de un hablante conlleva la impugnación de su competencia para participar en un diálogo argumentativo en tanto que interlocutor digno de la confianza ajena, y, en este sentido, capaz de contribuir a determinar si sus actos de habla son sinceros”.

Dorando J. Michelini compara los rasgos fundamentales de la Ética del Discurso -en tanto que paradigma de teoría uniprincipista, que hace depender la validez moral de un único y último principio- con las características principales de la Ética de la Liberación -en tanto que paradigma de una ética pluriprincipista, que pretende superar la formalidad y unidimensionalidad de la Ética del Discurso, introduciendo varios principios, los cuales captarían mejor la complejidad del fenómeno moral. La Ética del Discurso muestra la coherencia de su fundamentación filosófica de las normas morales en la articulación arquitectónica de un único principio: el principio ético-discursivo. La crítica central de la Ética de la Liberación a la Ética del Discurso está centrada justamente en este principio, el cual, lejos de constituir la metanorma moral, es considerado sólo como “un principio entre otros”: su validez es reconocida, pero relativizada en el marco de un conjunto más amplio de principios. El trabajo concluye sosteniendo la tesis de que, si bien, por un lado, a la Ética de la Liberación “no dejan de asistirle razones suficientes para afirmar que la Ética del Discurso, al recurrir a fuertes idealizaciones en su empresa de fundamentación de las normas morales, no hace justicia a la materialidad y a los contenidos de la experiencia ética”, no obstante, por otro lado, “el resultado final de la tarea esclarecedora sobre si es posible alcanzar una articulación arquitectónica entre una pluralidad de principios sin recurrir, en última instancia, a un metaprincipio articulador, como sostiene la Ética de la Liberación, podría formularse diciendo que, en definitiva, desde un punto de vista ético-discursivo, ni el *uniprincipismo* ni el *pluriprincipismo*, ni la *despedida de los principios* ni la *oposición a todo principismo* pueden ser formulados con sentido, sin recurrir a un *único y último* principio”.

Santiago Prono examina críticamente la interpretación que Ernst Tugendhat hace de la Ética del Discurso en la octava lección de sus *Lecciones de ética*. Según Prono, Tugendhat sostiene allí que la característica clave de la ética discursiva es el establecimiento de consensos, y que el criterio para analizar la viabilidad de la misma es la posibilidad de crearlos, con lo cual esta teoría puede ser caracterizada como *constructivista*. Prono concluye afirmando que el consenso, si bien es un concepto fundamental en la Ética del Discurso, no constituye su rasgo fundamental, dado que la teoría ético-discursiva “se distingue por su intento de reconstruir y descubrir los

presupuestos del discurso. Y esto es importante remarcarlo, ya que aquella característica que erróneamente Tugendhat le atribuye de modo implícito, puede dar lugar a la incorporación de ciertas categorías de análisis, como el realismo y el irrealismo, que harían insostenible a la perspectiva apeliana de la ética discursiva”.

El texto de Adrián Bertorello indaga la crítica de Karl-Otto Apel a la hermenéutica heideggeriana. Para ello, recurre exclusivamente a la recepción crítica que Apel hace de Heidegger en *Transformation der Philosophie*, y se circunscribe al proyecto ontológico de *Sein und Zeit*. En este texto, Bertorello persigue el doble propósito de exponer, por un lado, “los argumentos que Apel esgrime contra Heidegger”, los cuales pueden resumirse en “la incapacidad del *logos* hermenéutico de alcanzar el máximo grado de universalidad” y en “la imposibilidad de establecer un criterio objetivo que valide la comprensión hermenéutica”; por otro lado, busca “relativizar la argumentación de la ética del discurso mediante la exposición del concepto metodológico clave de Heidegger, a saber, la indicación formal (*formale Anzeige*). Esta noción es la que, a mi juicio, expresa de mejor manera un grado de reflexividad metalingüística capaz de trascender la facticidad de las lenguas históricas”.

El tópico de la fundamentación pragmático-universal y pragmático trascendental de la ética, característico de las versiones clásicas de la Ética del Discurso, es abordado por Ricardo Salas Astrain en relación con discusiones sobre el mundo de la vida que se han desarrollado en América Latina. El estudio indaga particularmente las relaciones “entre discurso y acción, en vistas a establecer mediaciones mucho más precisas entre pragmática y hermenéutica”, y retoma, en particular, “algunas consideraciones críticas ya desarrollados en una publicación acerca de la ética intercultural, en la que intentamos dar cuenta del problema ético de una experiencia humana en contextos conflictivos”. Salas Astrain sostiene que el carácter trascendental de la fundamentación de las normas morales “impide, en general, toda posibilidad de aplicación de las reglas en las situaciones concretas” o, al menos, torna muy compleja la cuestión de la aplicabilidad de las mismas. Salas Astrain sostiene que, si bien es verdad que el recurso al “ethos” no puede resolver adecuadamente los problemas de fundamentación filosófica de las normas morales, no es menos cierto que la postulación de un principio trascendental no lograría tampoco

responder a las exigencias de las históricas formas de vida, que son el horizonte de las acciones de todo sujeto”.

Teniendo en cuenta las numerosas críticas realizadas a la *Ética del Discurso* en relación con su “debilidad motivacional”, Leandro Paolicchi examina críticamente algunas de las propuestas que se han hecho para corregir dicha dificultad (particularmente las de Robert Alexy y Adela Cortina). Desde su punto de vista, las soluciones propuestas no son sustentables, por lo que él elabora algunas pautas que permiten abordar, de forma más adecuada, el problema de la debilidad motivacional.

Según Gustavo Salerno, la pregunta “¿por qué ser moral?” descubre la peculiar *conditio humana* que se debate en la tensión entre las condiciones reales y las condiciones ideales de la comunicación. A los fines de hacer un aporte a una respuesta ético-filosófica a este cuestionamiento, que también puede comprenderse desde una perspectiva pedagógica o existencial, discute los presupuestos ya siempre presentes en el intercambio argumentativo, como así también la relación entre discurso real y discurso ideal, con el aporte teórico de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel, la pragmática universal de Jürgen Habermas y la ética convergente de Ricardo Maliandi.

El aporte de María Cristina Reigadas sobre “Los déficits de la democracia en América Latina” parte de una revisión crítica de los rasgos fundamentales de la concepción habermasiana de la teoría deliberativa de la democracia y muestra cómo esta redefine la soberanía popular en términos de procesos comunicativo-intersubjetivos y de aprendizajes mutuos, y por qué es particularmente apta para fundamentar, en contextos globalizados, las políticas de “inclusión del otro” a nivel nacional e internacional.

El libro cierra con tres comentarios críticos que exponen algunas objeciones y cuestiones abiertas relacionadas con los aportes de Bertorello, Salerno y Maliandi.

Estas discusiones serán retomadas en el *Segundo Coloquio Latinoamericano sobre Ética del Discurso*, el cual se realizará en Río Cuarto, entre los días 5 y 7 de noviembre de 2007.

Dorando J. Michelini

¿ESTÁ AGOTADO EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE LA ÉTICA DISCURSIVA?

Julio De Zan

El universalismo moral y los principios jurídico-políticos del respeto de la dignidad de toda persona en virtud de su propia humanidad, de la igualdad de derechos y de la justicia, han perdido en gran medida su credibilidad hacia el final de S. XX en su contexto de origen del mundo occidental. Esto es quizás en parte por la declinación de las creencias religiosas que fueron su respaldo tradicional, por las reiteradas críticas de los presupuestos de su formulación filosófica a través de las teorías del jusnaturalismo y de la racionalidad ilustrada de la modernidad, y especialmente por las prácticas contradictorias del liberalismo que había sido el abanderado de estas ideas. Este contexto es, por cierto, muy desfavorable para la recepción de la Ética del Discurso y, de hecho, las orientaciones que se han impuesto en la Filosofía Práctica finisecular son otras, vinculadas más bien al neohobbesianismo y a la *Realpolitik*.

Me parece, no obstante, que el planteamiento de la Ética del Discurso no está agotado, sino que ha abierto un programa de investigación filosófica que sigue siendo prometedor, pero necesita algunas redefiniciones, complementaciones y nuevos desarrollos. En tal sentido propondré aquí algunas observaciones y puntos de discusión, sin pretensiones demasiado sistemáticas.

1. El *Letztbegründungsargument* y las críticas de Habermas

El argumento central de la fundamentación última (*Letztbegründungsargument*) de la ética de K.-O. Apel se apoya en una serie de *presuposiciones fácticas*, muchas de ellas mencionadas por el

propio autor, y en otra serie de *presuposiciones teóricas*, sin las cuales este argumento quedaría en el aire, o no podría siquiera plantearse. Las presuposiciones fácticas y contingentes podrían considerarse sintetizadas por el propio Apel como “la existencia de una comunidad real de comunicación” y la vigencia de un estado de derecho; más específicamente, la concepción de este argumento se inspira en las presuposiciones de la práctica de la argumentación racional, o del discurso, tal como se entiende en ciertas instituciones de la cultura europea, como la institución de la filosofía y de la ciencia moderna. Ya en su planteamiento originario de la *Transformación de la Filosofía* de fines de los años '60 Apel había presentado su argumento central como la respuesta al problema de la fundamentación de la ética en *la época de la ciencia*¹. En un sentido histórico más general, es preciso tener en cuenta que, de hecho, el punto de vista de la Ética del Discurso solamente ha sido posible en el contexto de la cultura ilustrada y de la sociedad moderna, en la que está reconocido el derecho de la conciencia moral autónoma al cuestionamiento reflexivo de valores o de normas tradicionales, y solamente la justificabilidad racional de los mismos vale como fuente de legitimación social y política.

Habermas ha mencionado las principales teorías filosóficas y de las ciencias humanas de las que depende el argumento de Apel: “lo que se requiere para tal argumento es una cierta concepción del lenguaje y de la comunicación, una cierta descripción de la argumentación, una cierta comprensión de la justificación y de los argumentos trascendentales”, a los que podríamos agregar nosotros, una teoría de la acción comunicativa como la del propio Habermas, que él no menciona en su lista quizás por modestia, pero que el propio Apel ha reconocido como una mediación importante para la Ética del Discurso. Esta ética presupone además un elevado nivel evolutivo de la conciencia moral en el sentido de L. Kohlberg. Y esta enumeración de presuposiciones teóricas no pretende ser exhaustiva. Habermas comparte estas presuposiciones con Apel, pero reconoce que todas

¹ Cfr. J. De Zan, “K.-O. Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia”, en *Stromata*, XLII, N° 1-2, Buenos Aires, 1986. La crítica del cientismo, a la que el propio Apel ha prestado contribuciones importantes, y el sesgo de la evolución posterior del pensamiento y la cultura contemporánea en las décadas finales del siglo pasado, ya no permiten describir la situación actual como “la época de la ciencia” y, por lo tanto, aquel planteamiento ha quedado en cierto modo fuera de foco.

ellas “marcan otros tantos campos de controversia. No digo que Apel no podría ganar tales controversias, sino que para hacerlo tiene que entrar en un tipo de argumentación que es simplemente el tipo de argumentación *normal*. El proyecto de la *Letztbegründung* está colgado de tantos alfileres, que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito”².

Lo que está en cuestión en esta discusión de Habermas no son por lo tanto las presuposiciones teóricas de Apel, sino la forma de su argumento central, que aparece como un razonamiento especial, único, y su pretensión de fundamentación última. “Karl-Otto sigue creyendo que hay un metadiscurso, o un razonamiento autorreferente trascendental que proporciona una posición privilegiada a la Filosofía. Yo tengo una imagen distinta de la cooperación entre la filosofía y la ciencia: una visión pluralista de varios discursos teóricos que, en el mejor de los casos, deberían articularse entre sí, sin que ninguno de ellos pueda plantear pretensiones de prioridad desde una perspectiva fundacionalista o reduccionista...”³.

En uno de los múltiples lugares en los que Apel discute estas objeciones de Habermas escribe, con un tono de ironía infrecuente en sus textos: “Ahora [después del auge del neo-nietzscheísmo francés, que equipara los discursos con juegos de poder] ya no podemos seguir asustándonos ante la –aparentemente tan esotérica– radicalización *pragmático-trascendental* de la pragmática del lenguaje”⁴. El *filósofo asustado*, o que tiene miedo de aparecer como filósofo en sentido puro y duro, al que alude sin nombrarlo, es precisamente su amigo Habermas. Es difícil de averiguar para nosotros cuál puede ser el origen de estos miedos de Habermas (Apel seguramente lo sabe, pero no lo dice). Quizás puede ser un resto de cientismo decimonónico de su primera época marxista, o una autocensura impuesta por la función de auditorio de su discurso, especialmente interesado por obtener aceptación más allá del público de la filosofía continental.

Apel reconoce la importancia de la tesis del parasitismo de la racionalidad estratégica, expuesta en la *Teoría de la acción comunicativa*, pero muestra al mismo tiempo la debilidad y la

² “Coloquio con Habermas”, París IV, Sorbona, febrero de 2001, en J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós Barcelona / Buenos Aires, 2003, pp. 40-41.

³ *Op. cit.*, p. 39.

⁴ K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Edit. Síntesis, Madrid, 2002, p. 130

insuficiencia del punto de vista de Habermas para sostener su propia tesis de la prioridad de la racionalidad comunicativa como más fundamental (y como condición necesaria de toda otra forma de racionalidad). Es decir que la idea central de la pragmática universal, sobre la universalidad de las pretensiones de validez del habla, no se sostiene si pretende apoyarse solamente, con ayuda de la sociología, en el análisis empírico-reconstrutivo de la trama de la interacción comunicativa en el mundo de la vida.

En la situación de las negociaciones abiertamente estratégicas, o de los juegos de poder en los que los hablantes no pretenden de ninguna manera engañarse recíprocamente acerca de la *validez* de sus pretensiones, sino que tratan de imponerlas directamente mediante amenazas o promesas ventajosas (como en el escándalo actual de la *cooptación* de los opositores políticos por el oficialismo en la Argentina, o de la *borocotización*), la reconstrucción habermasiana de la fuerza ilocucionaria inmanente a los discursos, desde el punto de vista de los propios participantes, tiene que fracasar porque lo más probable es que no encuentre allí ningún elemento empírico en el que pueda apoyarse para sostener su tesis. En las negociaciones secretas y en las asociaciones ilícitas de intereses no generalizables, o en los duros juegos de poder orientados abiertamente a someter la voluntad de la parte más débil, queda fuera de juego toda la fuerza ilocucionaria de las pretensiones de validez. Las presiones, amenazas o sobornos pueden ser motivaciones eficaces, pero no pueden contar ciertamente como buenas razones, ni articularse como argumentos con pretensiones de validez. Por lo tanto el problema moral de la justicia y de la honestidad no se puede siquiera plantear, carece de toda significación en el contexto del uso del lenguaje que hacen los participantes en este nivel de la interacción abiertamente estratégica. En tal sentido, la tesis del parasitismo de la racionalidad estratégica con respecto a la racionalidad comunicativa y a sus restricciones morales quedaría empíricamente refutada desde el punto de vista de los propios actores sociales, en el que quiere mantenerse Habermas.

El cuestionamiento ético de la rectitud y la justicia de estos juegos, y la pregunta sobre quién tiene razón, o el juicio de que ninguna de las partes quizás tiene razones que puedan sostenerse mediante un discurso, solamente pueden plantearse en el lenguaje de un tercero, exterior a las partes comprometidas en estos juegos. Este es

precisamente el tipo de preguntas o de denuncias que pueden plantear el ciudadano y también el filósofo como observador externo, como crítico social, de la cultura y de la política. Estas intervenciones adquieren significación, a su vez, en la medida que se plantean en un espacio público independiente de la trama de los propios juegos estratégicos cuestionados, y provocan la indignación moral del común de la gente frente a la deshonestidad, la violencia, o la injusticia, poniendo en juego *el punto de vista moral*. En tal sentido el discurso de la filosofía moral no tiene nada de esotérico, como dice Apel, sino que conecta naturalmente con el discurso público, no hace más que ayudar a esclarecer *el sentido común* del bien y del mal, y a mantener viva la capacidad humana del juicio crítico, como lo reclamaba Hannah Arendt. Como lo reconoce el propio Apel: “El discurso argumentativo es metódicamente irrebasable [solamente] para quienes desean saber quién tiene razón [o qué es lo justo]. Ahora bien, los que filosofan son precisamente quienes *han decidido* ya siempre de antemano que esto es lo que ellos desean saber”⁵. (Tampoco hay por cierto ninguna garantía de la fidelidad de los filósofos a la verdad, pero ahora sus juicios sí están expuestos y son sensibles a la crítica del discurso porque se plantean justamente en este terreno, y pueden ser invalidados mediante el argumento de la autocontradicción performativa, mientras que los actores estratégicos anularán la fuerza ilocucionaria de tal argumento simplemente con una irónica sonrisa)⁶.

Frente a la indiferencia de la voluntad de poder con respecto a las buenas razones o argumentos, y a sus estrategias elusivas para no ingresar en el terreno de un discurso en serio sobre la razonabilidad y la validez de sus pretensiones, el método empírico-reconstructivo de Habermas, que pretende apoyarse siempre solamente en la teoría de la acción comunicativa como teoría sociológica de la acción social, y en la posición de los participantes en la interacción, queda inevitablemente desarmado. Si no se admite la autonomía del discurso filosófico, tanto las mencionadas situaciones de interacción abiertamente estratégica, como la posición del escéptico que cuestiona

⁵ K.-O. Apel, *Op. cit.*, 2002, p. 131.

⁶ He subrayado en la cita precedente de Apel la aseveración de que los filósofos son quienes “*han decidido* ya siempre de antemano” que lo que quieren es saber quién tiene razón, o lo que es verdadero y lo que es justo. Con esta expresión Apel parece admitir ahora que no se puede prescindir de una instancia decisionista en la fundamentación discursiva de la ética. Sobre esto volveré más adelante.

toda pretensión de validez y se niega a argumentar, se presentan como aporías insalvables para la fundamentación argumentativa de la ética. El argumento filosófico trascendental de Apel, en cambio, no reconoce en estas situaciones ninguna aporía para la fundamentación *teórica* de la ética, porque el hecho de que alguien se niegue a dar razones, no es ningún argumento, solamente significa que él se excluye a sí mismo de la comunidad de la razón, y “quienes sí argumentan pueden seguir proponiendo razones (teorías, hipótesis) sobre él”⁷.

La discusión entre Apel y Habermas sobre la fundamentación última es bien conocida, pero no la veo como un desacuerdo importante en cuanto a la idea de la ética discursiva como tal, sino que la divergencia está en otra parte. En el trasfondo hay una diferencia fundamental sobre el concepto de la Filosofía y de su función en la cultura contemporánea. Creo que en Habermas hay un prejuicio cuasi-positivista contra la metafísica y la filosofía trascendental, o contra toda forma de Filosofía Primera en el sentido amplio de Aristóteles, lo cual le genera una seria dificultad para reconocer un nivel epistémico diferenciado y autónomo de la filosofía, y lo lleva a disolver hasta cierto punto el campo propio de la disciplina en el diálogo interdisciplinario con las ciencias sociales⁸. En Apel, por el contrario, encuentro una de las posturas más fuertes, sólidas y heroicas de la resistencia de los filósofos contra esta tendencia posmoderna a la autodisolución de la filosofía. Pero su lucha por la *diferencia* y la *exterioridad* de la filosofía frente a las ciencias sociales, lo ha llevado a abroquelarse en su concepción de la Filosofía Primera como semiótica trascendental.

Habermas subraya el hecho de que la filosofía ha perdido el *status* de una *episteme* de un nivel más elevado, que estaría en condiciones

⁷ *Op. cit.*, p. 132. También Hegel se había confrontado con esta limitación (pero no refutación) de la racionalidad comunicativa: “Cuando un hombre, al discutir sobre algo, no *se basa* en la naturaleza y el concepto de la cosa, o por lo menos en *fundamentos* del tipo de las razones universales del entendimiento, sino en su *sentimiento* [o en sus intereses], en tal caso no se puede hacer otra cosa más que dejarlo en lo suyo, porque con esto él se rehúsa a aceptar *la comunidad de la racionalidad* (*weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert*) y se cierra en su subjetividad aislada, en su particularidad” (*Enciclopedia* § 447). De manera sorprendente comprobamos que en Hegel estaba presente ya, como surge del citado texto, la idea de que la racionalidad es esencialmente comunicativa.

⁸ Cfr. J. De Zan, “La teoría de la acción comunicativa como teoría de la racionalidad”, en *Discurso y Realidad*, V, Nº 2, Tucumán, 1990, p. 79-88.

de proveer los principios a todas las otras ciencias, y ha abandonado su antigua pretensión de ser reconocida como la ciencia arquitectónica, para situarse como un participante singular que aporta los recursos de su propia tradición de pensamiento, sus nuevas reflexiones y sus claves mediadoras en el trabajo cooperativo de la constitución y el desarrollo de la racionalidad teórica y práctica, o de la búsqueda de la verdad y de la justicia. Este cambio de la autocomprensión de la filosofía no presupone sin embargo, según mi modo de ver, el abandono, o el fin de la metafísica y de toda forma de Filosofía primera, como cree Habermas, sino la despedida de la idea moderna de un *saber absoluto*, y el cambio consecuente de la posición de la Filosofía Primera en el interior del propio campo disciplinario de la Filosofía. Podríamos hablar, si se quiere, de un *descentramiento* de la metafísica en el campo del saber teórico, que es análogo, y tiene una profunda conexión con el descentramiento del Estado en el campo de la praxis, o de la vida social y política, y con el pluralismo de una sociedad civil independiente del Estado. Esta des-estructuración de la forma sistemática de la Filosofía es la que trae aparejada su reubicación en una posición más modesta y más horizontal en su relación con las ciencias y con todo el campo de la cultura en general, haciendo posible al mismo tiempo una mayor apertura al diálogo interdisciplinario. Lo que debe abandonarse, y se ha abandonado en el pensamiento occidental contemporáneo, no es el pensamiento metafísico como tal, sino el fundacionismo (o el fundamentalismo) que pretendía poder derivar sistemáticamente de la metafísica como *filosofía primera* los principios rectores de todos los otros campos del saber. Creo que la autocomprensión habermasiana de su filosofía como *pensamiento posmetafísico*, su manera de entender esta definición como el abandono de toda *filosofía primera* y el renunciamiento a la autonomía epistemológica de la disciplina, es un malentendido derivado de la identificación de la idea de *filosofía primera* con la metafísica tradicional y sus pretensiones dogmáticas de articular por lo menos todo el campo del pensamiento filosófico en un sistema que se cierra sobre sí mismo, y que hace imposible el diálogo con las ciencias. La moderna idea de sistema ha sido reemplazada por *una filosofía plural*, y las diferentes disciplinas o *filosofías segundas* se desarrollan con autonomía, a partir de los problemas, o las experiencias de su propio campo, y en interacción con las ciencias

empíricas de estos diferentes campos. Este desarrollo de la complejidad de los problemas, y de la riqueza de los contenidos propios de las *filosofías segundas* (como la estética, la epistemología, la filosofía política, e incluso de la ética), *en consonancia*, pero con independencia de su *filosofía primera*, es lo que algunos críticos echan de menos en la producción de la escuela apeliana.

En la propia tradición de la metafísica es posible encontrar buenos argumentos a favor de lo que podríamos llamar la *discontinuidad epistemológica*, no sólo entre el discurso metafísico y el de las ciencias, sino también entre el pensar metafísico y el discurso de las otras disciplinas filosóficas. Esta discontinuidad ha sido marcada en la tradición en beneficio de la de la *separación metafísica*, o de la *trascendencia* del objeto y las cuestiones de este campo del pensar, pero puede recuperarse ahora también en beneficio de la *deconstrucción* de la estructura o trabazón precedente del sistema, de la apertura del campo disciplinario de la filosofía, y de su posible articulación con otros campos y puntos de vista del pensamiento y de la cultura contemporánea. Esta deconstrucción no significa sin embargo la despedida de la Metafísica, o de la filosofía trascendental como Filosofía Primera, sino más bien el abandono de la forma apriorista, deductivista y racionalista de la idea de sistema en la Filosofía. “Discontinuidad” o “separación” no deberían interpretarse y practicarse entonces como un postulado de incomunicación, o de ruptura del diálogo interdisciplinario *de y con* la Filosofía Primera, sino precisamente al contrario, como el *distanciamiento* y la *alteridad* posibilitante de todo verdadero diálogo.

Entiendo aquí el trabajo de la *deconstrucción*, que propongo abrir dentro de la filosofía de Apel, en el sentido en que la describe y la pone en obra Jean-Luc Nancy: “La ‘deconstrucción’, si se vuelve la mirada hacia su origen en el texto de *Sein und Zeit* en que aparece la palabra, tiene esto de particular: que es el último estado [o estadio] de la tradición -su último estado [o forma de vida] en cuanto retransmisión, a nosotros y por medio de nosotros, de toda la tradición, a fin de ponerla totalmente en juego. Volver a poner en juego la tradición según la deconstrucción..., que él ha caracterizado como *Abbau*, ‘desmontaje’), no significa ni destruir para refundar, ni perpetuar -dos hipótesis que implicarían un sistema dado, e intocado como tal [ya sea porque se lo rechaza en bloque, o porque se lo intenta

conservar de manera dogmática]. Deconstruir significa desmontar, desensamblar, dar juego al ensamblaje para dejar jugar entre las piezas de este ensamblaje unas posibilidades de las cuales el mismo procede pero que, en tanto ensamblaje, él recubre... el gesto de la deconstrucción no es ni crítico ni perpetuador, es testimonio de otra relación con la historia y la tradición...”⁹.

Lo que he querido introducir mediante las observaciones y reflexiones de este primer apartado es, en síntesis, la mencionada *separación y distanciamiento* de la Pragmática trascendental y del *Letztbegründungsargument* de Apel como el núcleo de su Filosofía Primera, lo cual significa posponer o *diferir* esa discusión en el ámbito del discurso moral, y permitiría evitar el cortocircuito pragmático trascendental de la autocontradicción performativa, así como también incorporar a la Ética del Discurso otras problemáticas y cuerpos doctrinales de la tradición del pensamiento moral que no se conectan directamente con aquel punto de partida sistemático. Esta operación deconstructiva no sólo me parece legítima, sino que el propio principio metódico del discurso puede interpretarse como un *principio de apertura*, que invita a ella. La ética discursiva como disciplina autónoma perteneciente a la Filosofía práctica puede comprenderse incluso con independencia de los desacuerdos que podamos tener con respecto a la pragmática trascendental como Filosofía Primera, como lo muestra la posición de Habermas.

Pero quiero aducir como ejemplo, para cerrar este punto, otra postura más distante, como es la de Ernst Tugendhat. Según mi propio modo de ver, un interés particular de la confrontación de Tugendhat con la ética discursiva surge de comprobar cómo este autor, que profesa una teoría semántica de la verdad, es decir, que se sitúa fuera del llamado giro pragmático de la teoría de la justificación de la validez racional, puede reconocer sin embargo el significado y la exigencia del discurso moral comunicativo, aunque a partir de razones específicamente práctico-morales. Porque si bien desde su punto de vista “no existe ninguna regla de fundamentación que sea

⁹ Jean-Luc Nancy, *La deconstrucción del cristianismo*, edic. bilingüe, con prólogo de M. Cragolini, La Cebra, Buenos Aires, 2006, p. 57-59). Sobre toda esta cuestión del lugar propio de la filosofía en el diálogo interdisciplinario con las ciencias, y sobre la separación metafísica y su discontinuidad epistemológica, cfr. J. De Zan: “La desestructuración del campo disciplinario de la Filosofía”, en D. J. Micheli y otros, *Saber, poder, creer*, Fundación ICALA, Río Cuarto, 2001, pp. 32-37.

esencialmente comunicativa”, la fundamentación de las normas morales no puede prescindir de este tipo de procedimiento. Él acepta que esta exigencia se conecta con el postulado intersubjetivo de simetría y reciprocidad que está implicado en el principio de universalizabilidad propio de una ética de tipo kantiano. La pregunta por lo que es bueno para los hombres, y de lo que es justo en una determinada circunstancia, no puede responderse de manera vinculante sin escuchar los puntos de vista de los propios sujetos aludidos, o directamente afectados. Pero esta apertura comunicativa del discurso moral es para Tugendhat una exigencia que se deriva del principio de la autonomía de la conciencia y de la voluntad moral de las personas. La autonomía no puede ser reemplazada, ni delegada en un consenso colectivo, pero la conciencia puede ser instruida y esclarecida mediante el discurso¹⁰.

2. El reconocimiento recíproco y la constitución del sujeto moral

La condición fundamental, o el presupuesto primero de todo discurso es la *existencia* de la comunidad real de comunicación, y la *pertenencia* a ella como una comunidad moral de personas que *se reconocen recíprocamente* como tales, porque de lo contrario no podría comprenderse como comunidad *de comunicación*. El análisis de Apel comienza con la explicitación de todo lo que está implicado y ya dado en las prácticas argumentativas de estas comunidades¹¹. La descripción de estas prácticas constituye la base en la que se apoya el *Letztbegründungsargument*, el cual pretende demostrar solamente que,

¹⁰ Cfr. E. Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, 308-309. Cfr. J. De Zan, “La identidad del sujeto y la constitución de la moral”, en *Theoria*. Universidad Nacional de Tucumán. Número extraordinario en homenaje a Roberto Rojo, 2004, pp. 169-173.

¹¹ Wolfgang Kuhlmann lo ha sintetizado en estos términos: “Quien argumenta con pretensiones de validez para su argumentación (y esto es lo que significa en rigor argumentar, puesto que quien no sostiene ninguna pretensión de validez, simplemente no argumenta), ha reconocido ya siempre necesariamente determinadas normas que se pueden comprobar como condiciones de posibilidad de toda argumentación con sentido. A estas condiciones de posibilidad de toda argumentación con sentido y validez pertenece en primer lugar la existencia y el reconocimiento de una comunidad de argumentación... Para que se preserve la posibilidad de alcanzar el objetivo de la argumentación se exige en última instancia que los argumentantes *se reconozcan recíprocamente como sujetos con igualdad de derechos, responsables y capaces de reconocer la verdad, en síntesis, que se reconozcan como personas en el sentido pleno del término*” (W. Kuhlmann, “Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung”, en W. Oelmüller (edit.), Paderborn, 1978, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1978, p. 23, el subrayado es nuestro JDZ).

bajo estas condiciones resulta pragmáticamente inevitable, irrebasable y necesario admitir las conclusiones que se derivan de él. Pero lo que no se tematiza con esto es cómo se ha llegado a aquella comunidad moral, y cómo se explica el reconocimiento recíproco y el respeto de las normas constitutivas de la misma. La *pertenencia* a esta comunidad es constitutiva de la propia *identidad moral* de la persona. Esta identidad y la pertenencia a la comunidad humana como comunidad moral no pueden comprenderse entonces como el resultado del discurso moral, porque esta pertenencia es ya condición necesaria de la posibilidad de todo discurso, y es constitutiva del sujeto mismo del discurso moral. E. Tugendhat ha planteado con acuidad esta cuestión previa de la identidad moral del sujeto; según una de sus formulaciones el fundamento identitario de la moral del respeto mutuo está en “el reconocimiento recíproco de las personas como fines en sí mismos”¹². Estas expresiones evocan la segunda fórmula del imperativo categórico, combinada con el tema fichteano-hegeliano del reconocimiento recíproco como principio de la constitución intersubjetiva de la identidad de las autoconciencias.

Como el mismo Apel lo reconoce en algunos de sus textos, la existencia y el funcionamiento real de la comunidad (o de las comunidades) de comunicación presupone ciertamente una *decisión*, que es constitutiva de la identidad moral de sus miembros, o una decisión por la cual estos asumen reflexivamente tal identidad, pero la constitución de esta identidad no puede ser tampoco el resultado de una *decisión solipsista*, pre-social y, por lo tanto, pre-racional de constituir tal comunidad, o de adherirse a ella, porque una decisión semejante de la conciencia individual presupondría una deliberación previa, un cripto-discurso anterior a todo discurso posible, es decir, una petición de principio en la que han incurrido por ejemplo Popper y Albert, como lo ha mostrado de manera convincente la argumentación de Apel. Ese decisionismo, refutado por la Ética del Discurso, ha sido reactualizado más recientemente y de manera más sofisticada por Ernst Tugendhat, quien propone la hipótesis de un metacontrato moral, como el presupuesto último de todo contrato social, y de la sociabilidad, o de la actitud de cooperación social en general.

Si nos preguntamos en definitiva con Tugendhat por qué alguien tiene que querer ser-cooperativo, o simplemente ser miembro de la

¹² E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 177.

comunidad moral (esta es la cuestión del fundamento último, o la cuestión última de *porqué ser moral*), la respuesta a tales cuestiones no será ningún argumento último, sino *una decisión última*, fundante de la comunidad moral del reconocimiento y el respeto recíproco. Es claro que para fundar esta ética de nada sirve una decisión individual, o privada; se requiere una voluntad común, un contrato moral que no es ya una transacción de intereses particulares, sino el pacto de adhesión que sella la pertenencia a la comunidad humana, que podemos considerar como un *contrato de identidad* moral (aunque T no emplea esta expresión). Si preguntamos todavía cuál es el motivo que puede mover a los individuos a celebrar este contrato, diría Tugendhat de forma general que es el deseo de no quedarse solos. Porque quien no reconoce al otro y se declara inmoral no puede amar ni ser amado, queda autoexcluido y, al mismo tiempo, es expulsado de la comunidad moral por todos los demás.¹³

En último análisis el decisionismo moral de Tugendhat no se sostiene tampoco frente a la refutación apeliana, pero su planteamiento del problema y su discusión con la Ética del Discurso deja en evidencia que la constitución de la identidad moral originaria de la persona tampoco se puede explicar por el *Letztbegründungsargument* de Apel y, si la Ética del Discurso pretendiera hacer eso, incurriría también ella en un círculo vicioso. No quisiera entrar aquí en el detalle de esta interesante discusión de Tugendhat con la Ética del Discurso, y me limitaré a decir que, desde mi punto de vista, ambas posiciones tienen razón, pero para conciliar estas razones contradictorias hay situar el problema en otro lugar.

Este estado de la cuestión nos deja en la perplejidad frente al presupuesto último de la ética y al punto de partida del discurso moral. Si se quiere explicar este comienzo radical parece necesario recurrir entonces a otras estrategias filosóficas, porque la identidad moral y el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto tales no pueden ser entendidos tampoco como un hecho dado, o un estado natural originario. En el estado de naturaleza como “estado de guerra de todos contra todos”, para evocar la descripción hobbesiana, que el propio Kant ha hecho suya de alguna manera en su filosofía política y de la historia, no puede siquiera formarse y funcionar un lenguaje común.

¹³ Cfr. J. De Zan, “E. Tugendhat: Filosofía analítica y fundamentación de la ética normativa”, en *Theoria*, Universidad Nacional de Tucumán, 2004, p. 173.

Esta es una conclusión que se desprende claramente del giro pragmático de la filosofía, especialmente en la versión de Apel y de Habermas. Y como tampoco puede haber un lenguaje privado, según hemos aprendido también con Wittgenstein, no existe por lo tanto ningún lenguaje ni, por lo tanto, ninguna posibilidad de un entendimiento intersubjetivo. Como ya Hegel lo había mostrado, la constitución de todo sentido intersubjetivo por medio del lenguaje, y por lo tanto el tratamiento de toda pretensión de validez mediante el discurso, presuponen *una actitud moral de reconocimiento* y de respeto del otro como sujeto moral autónomo y como fin en sí mismo, para decirlo en el lenguaje de Kant, sin los cuales no podría existir ninguna intersubjetividad humana.

Es obvio que no es posible hablar de moralidad o inmoralidad sin racionalidad, pero la radicalidad del planteamiento de Apel permite decir que lo inverso también es verdadero, es decir que: *no es posible tampoco ninguna racionalidad sin moralidad*. Porque el reconocimiento del otro como persona autónoma es un presupuesto fundante de la racionalidad comunicativa y una condición necesaria para el funcionamiento (o la existencia misma) del lenguaje. El planteamiento del *Letztbegründungsargument* se presenta en tal sentido como un punto de partida absoluto, no solamente de la ética, sino de la filosofía sin más, con el cual se pretende reemplazar el punto de partida moderno del *cogito* cartesiano, y tiene que comprenderse por lo tanto como el núcleo de un nuevo paradigma de la Filosofía Primera. De lo que se trata para Apel es de: “mostrar si, o en qué medida, la *transformación pragmático-trascendental* de la filosofía trascendental puede conseguir la fundamentación última de la ética que fracasó en Kant, sustituyendo el *a priori* irrebasable (*unhintergebar*) del ‘Yo pienso’ por el *a priori* del ‘Yo argumento’”¹⁴. Ahora bien, si se tiene en cuenta la distancia y la discontinuidad epistemológica señalada en el punto anterior, tendríamos que decir que la Semiótica trascendental como Filosofía primera conlleva ciertamente la apertura de un nuevo horizonte para la Filosofía práctica y para la ética. Pero es necesario desarrollar todavía las mediaciones entre ese nivel de pensamiento trascendental de la filosofía teórica y la praxis concreta del mundo de la vida social y política. El propio Apel reconoce que no es posible derivar

¹⁴ K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 154.

inmediatamente del metaprincipio del discurso ni los contenidos, ni las actitudes que configuran una ética. Para no quedar atrapada en la encerrona del fundacionismo y el estéril agotamiento de una escolástica, la Ética del Discurso tiene que pensarse reflexivamente como disciplina autónoma, en el contexto de la desestructuración, o de la deconstrucción sistemática de la filosofía, y hacerse cargo en su propio campo de la discontinuidad epistemológica de la Filosofía Primera con las filosofías segundas como la Ética y la Filosofía política.

El comienzo, o punto de partida de la ética como disciplina autónoma tiene que situarse de entada en la filosofía práctica, y tiene que ser ya el mismo inmediatamente práctico. Es decir: no debería partir de la Teología, ni de la Metafísica, de la Antropología, de la Lógica o de la Semiótica, ni de alguna otra concepción de la Filosofía Primera. Lo cual no quiere decir tampoco que se deba, o se pueda borrar esos trasfondos que abren, o cierran a veces los horizontes de comprensión de la Filosofía Práctica; otras veces puede ser, en cambio esta última el lugar desde dónde se abren los nuevos horizontes de la Filosofía. Para trabajar con autonomía en el campo de la Filosofía Práctica haríamos bien en dejarnos instruir por los dos grandes maestros fundadores de la Ética en la Filosofía Antigua y en la Modernidad: Aristóteles y Kant. Este último escribe primero la *Fundamentación*, y advierte que este libro se comprende independientemente del Sistema de la Crítica. Recién años después emprende la tarea, en la *Crítica de la razón práctica*, de encuadrar su nueva concepción de la Ética en las estructuras del sistema, pero es discutible si esto último ha representado una ganancia significativa para la ética kantiana.

El libro de Axel Honneth, discípulo y continuador de Habermas en Frankfurt, sobre *La lucha por el reconocimiento como la gramática moral de los conflictos sociales*, representa a mi juicio un paso significativo en la dirección apuntada¹⁵. En su último libro, Paul Ricoeur retoma este desafío, dedicando un capítulo central al planteamiento de Honneth, y explora también otros *Caminos del*

¹⁵ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento como la gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997.

reconocimiento recíproco como el presupuesto de toda ética¹⁶. Fichte había sido el primero en estudiar la lógica de las relaciones del sí mismo y el otro yo como conceptos correlativos, de tal manera que el reconocimiento mutuo es constitutivo de ambos, y es el presupuesto fundamental de la moral y del derecho. Hegel retomó estos análisis preguntándose por la génesis originaria del reconocimiento recíproco, y nos dejó una reconstrucción fenomenológica del proceso que hay que tener en cuenta para la comprensión y la reproducción de este resultado¹⁷. La posibilidad no sólo de resolver los conflictos mediante la comunicación por medio del lenguaje sino incluso de plantearlos en este terreno, tal como lo postula el principio de la Ética del Discurso, presupone precisamente que ya se ha llevado a cabo en la práctica la ruptura del solipsismo radical de la conciencia natural (del que no se ha liberado en su punto de partida la moderna filosofía de la conciencia, sino que lo ha radicalizado), es decir, presupone la constitución de la intersubjetividad como algo ya logrado, o *el estado de reconocimiento (Annerkantssein)*, en el lenguaje de Hegel.

La figura fenomenológica hegeliana de la lucha por el reconocimiento parece un cuerpo extraño a la ética kantiana y a la Ética del Discurso, aunque también podría mostrarse que no es enteramente ajeno a esta tradición. La articulación de la teoría ética con este tipo de análisis y de puntos de vista del realismo filosófico-político me parece necesaria para explicar las propias presuposiciones de la normatividad moral y corregir el sesgo demasiado ingenuo, o idealista, que adquieren los principios morales en la medida en que no se tematizan las condiciones y experiencias previas o, para evocar otros léxicos: la pre-historia y la infraestructura que los ha hecho posibles y sin las cuales no podrían tener ninguna realización.

Con respecto a la filosofía del idealismo alemán este tipo de críticas solamente puede explicarse como resultado de una lectura muy parcial y selectiva de los textos, y esto vale también para el caso de Kant, cuya ética tiene, por un lado, una dimensión comunitaria muchas veces olvidada y, por otro lado, no se puede separar de su filosofía política y de la historia, sino que las presupone en cierto modo como

¹⁶ P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. Cfr. también: J. Habermas “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”, en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, Cap. 8.

¹⁷ Cfr. J. De Zan, *La Filosofía Práctica de Hegel*, ICALA, Río Cuarto, 2003, Cap. 9, “La lucha por el reconocimiento, el estado de derecho y la constitución de lo político”.

disciplinas autónomas. Al respecto quiero evocar aquí el comienzo de la Tercera Parte del texto de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* donde afirma Kant, como se sabe, que el hombre no es naturalmente bueno, o moral en las relaciones con sus semejantes. Sostiene por el contrario, que el individuo se ve arrastrado por una propensión al mal que es innata e inextirpable (*el mal radical*) y, en este sentido, hay que decir que “el hombre es por naturaleza malo”¹⁸

“La envidia, el ansia de dominio, la codicia, y las inclinaciones hostiles que se derivan de todo ello, se apoderan de su naturaleza, en sí modesta, *tan pronto como está entre [otros] hombres (wenn er unter Menschen ist)*; no es necesario presuponer tampoco que éstos [los otros] están ya hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; basta que ellos estén ahí, que lo circunden, y que sean hombres (*es ist genug, dass sie da sind, dass sie umgeben, und dass sie Menschen sind*) para corromperse mutuamente en sus aptitudes morales, y hacerse malos unos a otros (*sich einander böse zu machen*)” (*Relig.* 751-52; 118¹⁹).

El individuo sólo no puede dominar la propensión al mal en sus relaciones con los otros, y para mantener su fidelidad a “los deberes de virtud” necesita la ayuda, o el apoyo de una comunidad integrada con este fin moral... Para el desarrollo de la moralidad en las relaciones con los otros el hombre tiene que asumir una identidad moral intersubjetivamente reconocida, como miembro de un *nosotros*. En el lenguaje de Kant esto es “una unión de hombres bajo meras leyes de virtud”, a la cual se le ha de llamar: “una comunidad ética (*ein ethisches gemeines Wesen*)” (*Relig.* 751-752; 118).

Para explicar la necesidad de la formación de la *comunidad ética* se vale Kant de una analogía con la situación en que se encontrarían los hombres, según la descripción de Hobbes, si no existiera un ordenamiento jurídico-político y ningún poder soberano capaz de hacer respetar coactivamente las leyes civiles, el “*status belli*” de

¹⁸ Voy a retomar aquí algunos tramos de un estudio más amplio sobre “La utopía kantiana de la comunidad ética”, en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Madrid, Nº 33, 2005, pp. 143-159.

¹⁹ En las citas de esta obra kantiana los números de página entre paréntesis remiten, en primer lugar a: Kant, I. *Werkausgabe* VIII, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1991; y en segundo término a la traducción castellana de F. Martínez Marzoa: I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001. La traducción de los textos citados ha sido revisada y modificada en algunos casos.

todos contra todos, que Kant precisa ahora como: “estado de naturaleza *jurídico*”. De manera semejante hay que pensar la situación de los hombres mientras no se integren al mismo tiempo en una comunidad ética de personas morales, como un “estado de naturaleza *ético*”, en el cual los individuos están expuestos e indefensos frente a las incesantes acechanzas del principio del mal, y se transforman, a su vez, en sus instrumentos.

El texto de *La Religión* no solamente retoma la figura hobbesiana de la conflictividad del estado de naturaleza en sentido jurídico-político, como lo hará también Hegel más tarde, sino que agrega una nueva distinción muy importante: *el estado de naturaleza moral*, el cual no se supera todavía mediante la institución del orden jurídico-político.

La renovación contemporánea de la ética kantiana ha mantenido separada la concepción moral del filósofo de su filosofía política, y ha olvidado la veta hobbesiana de *realismo político* que atraviesa su concepción de la historia, de la política y de la Filosofía del derecho. En estas partes de su Filosofía juega un papel muy significativo la presuposición de la conflictividad de las relaciones humanas en el estado de naturaleza. Y esta conflictividad natural no se supera para el Filósofo mediante el sólo recurso a la moralidad o a la religión. Lejos de la ingenuidad y el moralismo utópico de muchos de sus epígonos, de la tendencia de absorber la política en la moral, o de proponer soluciones morales a la conflictividad de lo político, Kant presupone claramente la autonomía de la Filosofía política la cual tiene que poder resolver los conflictos de este campo con sus propios medios. La contracara de esta autonomización de la política y del derecho es, por supuesto la universalmente reconocida autonomía de la moralidad frente a las anteriores.

Pero si bien la comunidad ética, tal como la concibe Kant, es enteramente autónoma, y “se diferencia esencialmente en su forma y en su constitución” de la sociedad política, no solo existe de hecho en medio de ella, sino que no podría constituirse en absoluto si no es sobre la base y en el contexto del estado de derecho de la sociedad civil; el presupuesto de la comunidad ética es *ein rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand*. Conforme al texto de *La paz perpetua*, la existencia y el funcionamiento del sistema jurídico-político, con sus leyes coactivas, no presupone en cambio que los ciudadanos en cuanto tales sean de hecho también morales, y no puede

presuponer tampoco, por lo tanto, la unión de sus miembros como comunidad ética. En el texto de *la Religión* se reafirma ese mismo pensamiento al decir que, de hecho, aunque en las sociedades políticas existentes ya se ha salido del estado de naturaleza *jurídico*, “todos los ciudadanos políticos en cuanto tales se encuentran en *estado de naturaleza ética*” (*Relig.* 754; 120). Creo que esta afirmación no debería interpretarse en sentido meramente descriptivo, o crítico de la sociedad europea contemporánea (aunque también puede tener en parte este sentido) sino más bien como referida a la diferencia, y a la independencia de estos dos tipos de asociación humana en general.

Lo que le interesa destacar a Kant en este contexto es sobre todo que sería contradictorio, tanto con el concepto de lo jurídico como con el de la propia comunidad ética, que los ciudadanos fueran privados de su libertad de permanecer en el estado de naturaleza ético y coaccionados de alguna manera a ingresar en una comunidad ética, “dado que ésta, ya en su concepto lleva consigo la libertad de toda coacción”, mientras que el orden jurídico es coactivo por definición, y solamente es competente sobre la conformidad externa de las acciones con el derecho, que es la *legalidad*. Es ciertamente deseable desde el punto de vista político que los ciudadanos se rijan por principios morales. Ya Maquiavelo había observado el problema de la gobernabilidad de un pueblo sin moral y sin religión. Pero Kant rechaza fuertemente todo paternalismo moralizante del Estado. La comunidad ética es *el espacio propio de la autonomía de la conciencia moral*, que es definitoria del concepto mismo de la moralidad. El texto advierte enfáticamente:

¡Ay del legislador que quisiera poner en vigencia de manera coactiva una constitución dirigida hacia fines éticos! Porque con ello no solo produciría precisamente lo contrario de algo ético, sino que terminaría por socavar y hacer insegura la propia constitución política...” (*Relig.* 754; 120).

En el campo de lo político no es necesario ni posible, o por lo menos no es realista ni prudente, presuponer que los ciudadanos en cuanto tales, o los sujetos del derecho, sean de hecho también morales; ni es función del derecho y del Estado ejercer una coerción moralizante, o prescribir a los individuos cual es su propio bien. (En realidad una ética del bien no puede ser nunca prescriptiva, y menos de manera coactiva). Desde el punto de vista jurídico-político sólo es necesario

que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por convicción. El buen funcionamiento del ordenamiento jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Las leyes jurídicas y el juego de la política tienen que poder funcionar independientemente de la moral, mediante la fuerza o el respaldo de *mecanismos* como los controles recíprocos de los propios actores, las sanciones previstas en el sistema jurídico, y la garantía de un poder estatal efectivo.

“El hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no pueda ser obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento...²⁰ pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza” (*ZeF* 366; 38)²¹.

Estas provocativas expresiones del gran filósofo de la moralidad son significativas de su proximidad a los puntos de vista del realismo político, o de la *Realpolitik*. El orden jurídico-político tiene que estar de tal manera constituido, apoyado en la voluntad política de los ciudadanos y en la disponibilidad de la fuerza estatal suficiente, para poder garantizar el cumplimiento de las leyes sin tener que apelar a los recursos simbólicos de la moral y de la religión. De hecho en los Estados existentes y relativamente bien ordenados las prácticas de los hombres respetan en buena medida las reglas del derecho pero, “con toda seguridad -agrega el autor- no es la moralidad la causa de este comportamiento, como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, es de esta última que hay que

²⁰ Se requiere solamente el entendimiento necesario para el cálculo de las desventajas del no cumplimiento de la ley. Y si del no cumplimiento no se siguen de hecho consecuencias perjudiciales, o sanciones, las leyes pierden vigencia y caen en desuso. Se puede explicar la situación argentina del funcionamiento insatisfactorio (o el no funcionamiento) del orden jurídico-político con la hipótesis de una doble carencia: a) carencia de entendimiento para darse cuenta de las consecuencias perjudiciales para todos: *anomia boba* y, b) carencia de sanciones jurídicas: *impunidad*. Cfr.: Carlos Nino, *Un país al margen de la ley*, Emecé, Buenos Aires, 1992.

²¹ Hoy diríamos que lo que Kant considera aquí como “un mecanismo de la naturaleza” incluye sin embargo también la *fuerza ilocucionaria* del lenguaje de las promesas y de la *indignación moral* de la opinión pública frente a los conciudadanos y a los gobernantes que han traicionado de alguna manera las expectativas sociales vinculantes mediante sus acciones. La moralidad *positiva* conlleva un tipo de sanción social, que es diferente de la coacción jurídica, pero que no carece de eficacia directa, y es esencial para la legitimación del poder político y de las decisiones de los jueces.

esperar la formación moral de un pueblo” (*Loc. cit.*, p. 39)²². En este punto Kant está de acuerdo con los antiguos y con Hegel y Marx: no es de la mera *buena voluntad* de los hombres, ni de *la educación moral* que cabe esperar la justicia de una sociedad bien ordenada, sino más bien a la inversa, por lo menos en términos generales, y en el estado actual del desarrollo de la moralidad. Por eso las apelaciones a la educación frente a los males de la sociedad y de la política son producto de una falta de entendimiento, o mera hipocresía.

3. La lucha por el reconocimiento

El reconocimiento recíproco *universal* no es inmediato, no procede de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia en las relaciones sociales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de la experiencia de un largo y doloroso proceso de aprendizaje, que constituye una historia de la formación de la conciencia. Solamente en los pequeños ámbitos de la familia, del amor y la amistad alcanza el sentimiento a realizar de manera inmediata *comunidades particulares* en las que el reconocimiento recíproco y la solidaridad son espontáneos y, en cierto, modo naturales, pero estos espacios del *nosotros* particular se construyen como la ampliación del propio yo, no están abiertos a la alteridad en sentido fuerte del extraño, y pueden ser en muchos casos asociaciones para el propio beneficio a costas de terceros excluidos (egoísmo de grupos)²³.

La universalización del reconocimiento solamente se puede comprender mediante un proceso histórico-evolutivo filogenético, que se desarrolla con otra lógica, que no es la del sentimiento del amor al prójimo, y que tendrá como resultado la constitución del sujeto moral, de la intersubjetividad y de la racionalidad universal. Este proceso de

²² Los reclamos de los políticos moralistas a la educación por la indisciplina o la inconducta cívica de los jóvenes, por ejemplo, deberían comprenderse por lo tanto como expresivos de su falta de profesionalidad (o de la hipocresía y el cinismo de los funcionarios) sin dejar de mirar también críticamente las deficiencias profesionales de maestros y educadores.

²³ Habermas ha mostrado cómo la lealtad y la solidaridad era una virtud fuerte, vinculada a la comunidad de sangre, entre los miembros de las organizaciones del nacional socialismo. Cfr. J. Habermas, “Justicia y solidaridad”, en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. J. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, p. 175 ss. El universalismo de la ética comunicativa del discurso se propone precisamente romper y abrir esas solidaridades particularistas cerradas, étnicas, de clase, de grupos corporativos, sectarios o mafiosos.

aprendizaje y de formación histórica del espíritu es comprendido por Hegel con la categoría de la *Bildung*. La constitución de la *Sittlichkeit* y del estado de derecho no se puede comprender inmediatamente a partir de los meros individuos como seres naturales de instintos y pasiones (con tal que tengan entendimiento, como querían Hobbes y Kant), sino que presupone individualidades cultivadas y ya formadas a través de la *historia*. Es el hombre como ser histórico, no como ser natural, el sujeto de la *Sittlichkeit*, o del mundo ético. Pero la historia tiene un comienzo a partir del estado de naturaleza y esta situación presocial de la que parte es concebida por Hegel, como por Kant y por Hobbes, como una situación de no reconocimiento, en la que predominan la conflictividad (*Kampf um Anerkennung*) y las relaciones de dominación como las formas primitivas de socialización humana.

En el estado de naturaleza (o en la “original position”, para emplear la expresión de Rawls en su sentido más literal), “Nadie puede convencer al otro mediante palabras –escribe Hegel, ya sean aseveraciones, amenazas o promesas; porque el lenguaje es solamente la existencia ideal de la conciencia, y aquí se trata de una contraposición efectivamente real de seres para sí absolutos y absolutamente opuestos o excluyentes. Y su relación es una relación pura y simplemente práctica, en el terreno de la propia realidad efectiva, por lo tanto el término medio de su reconocimiento [o la mediación necesaria en la praxis para esta conquista del reconocimiento recíproco] tiene que ser él mismo efectivamente real” (HGW 6.308). Esta mediación efectivamente real, en sentido fuerte, es precisamente la lucha. Como ha escrito Hannah Arendt, “la lucha pertenece al dominio de la violencia, y la violencia, a diferencia del poder político, es muda; comienza allí donde acaba el discurso”²⁴. Esta situación de lucha que reconstruye Hegel también es muda, y no puede resolverse mediante palabras, pero porque está al comienzo, y es parte del proceso a través del cual se logra el estado de reconocimiento, que es constitutivo de las condiciones de posibilidad del lenguaje humano y del discurso.

La posibilidad de resolver los conflictos mediante la comunicación por medio del lenguaje, a la manera de la resolución discursiva de las pretensiones de validez de Habermas, presupone precisamente que ya

²⁴ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 30.

se ha llevado a cabo en la práctica la ruptura del solipsismo radical de la conciencia natural, es decir presupone la constitución de la intersubjetividad como algo ya logrado y existente, el *Anerkanntsein* en el lenguaje de Hegel, que podríamos traducir como “el estar siendo reconocido”, o *el estado de reconocimiento* recíproco universal, como algo instituido, y naturalizado. Este no es sin embargo el estado natural, originario, sino que es ya el mundo ético, o la *Sittlichkeit*. Pero la constitución de este nuevo mundo humano, el reconocimiento de sí como conciencia independiente, la libertad, no es algo dado gratuitamente, sino que las autoconciencias tienen que conquistar para sí mediante su propia acción, forzando de alguna manera a los otros y viéndose forzada cada una en sí misma a reconocer y respetar la autonomía de los otros en la sociedad civil. Este pasaje no se puede explicar ni se realiza sin la experiencia de la lucha. La lucha, escribe Hegel en la *Enciclopedia*: es “el momento necesario y justificado en el pasaje del estado de la autoconciencia hundida en el deseo natural y en la singularidad cerrada sobre sí misma del estado de naturaleza, al estado de la autoconciencia universal” (*E* § 433). El deseo instintivo, animal, se transforma en deseo humano en cuanto deseo de reconocimiento. El egocentrismo del individuo primitivo quiere ser reconocido, pero sin reconocer al otro, (no ha aprendido todavía que *el reconocimiento es recíproco, o no es*); pero como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de esta lucha que “no puede cesar sino con el absoluto sometimiento, o la muerte”. La lucha por el reconocimiento significa la crisis radical de la conciencia natural que tiene que morir y aceptar el hundimiento de su propio mundo. Porque lo que produce el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente y como centro de su propio mundo, es un *descentramiento radical del sujeto y de la concepción del mundo* propia de la conciencia natural, y este descentramiento es el que abre el espacio para la moralidad y para toda intersubjetividad humana²⁵.

La conciencia natural egocéntrica se enfrenta al mundo como un mundo de objetos que *son para ella* en cuanto sujeto. Los otros aparecen por lo tanto como partes de *su* mundo. Las conciencias de sí

²⁵ “Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein... Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes... Hiermit ist schon der Begriff des *Geistes* für uns vorhanden” (Ph.G. 127).

no se consideran recíprocamente como “fines en sí” conforme al imperativo kantiano, sino como cosas. “La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, es idéntica a sí misma mediante la exclusión de sí de *todo otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*, y en esta *inmediatez*, o en este *ser* de su *ser-para-sí*, es única. Lo que es para ella el otro, es como un objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también una autoconciencia; se encuentran un individuo frente a un individuo. En su presentación *inmediata* las conciencias de sí son, la una para la otra, a la manera de objetos comunes” (Ph.G 129-130; FE 115). Esta fenomenología de la conciencia nos habla de la conciencia en general, o de la conciencia natural, pero es claro que lo que está describiendo es también la concepción de la conciencia y del sujeto que está en la base de la filosofía moderna. La figura de la lucha a muerte de las autoconciencias originarias es la expresión fuerte de su contradicción irreconciliable. Estas autoconciencias tienen que morir en la lucha para que nazca la intersubjetividad plural y universal. La figura de la lucha inevitable no es un mito antropogónico, sino que ha de interpretarse como una lucha real, que se reitera de algún modo en el proceso de la *Bildung* de toda autoconciencia, como lo han explicado Piaget y Kohlberg en sus estudios de psicología genética de la conciencia moral²⁶.

La continuidad y la estabilidad del *Anerkanntsein*: estado de reconocimiento recíproco, o estado de derecho, presupone la *reiteración* del camino de la experiencia de la lucha por el reconocimiento en la *Bildung* de cada uno de los individuos. Si bien el resultado de aquella lucha es algo ya adquirido en principio para el todo, o para el conjunto, este resultado tiene que ser incorporado en la formación de cada individuo por la mediación de su propia experiencia del descentramiento de la conciencia natural egocéntrica en las relaciones con los otros. La reiteración de esta experiencia no llega ya sin embargo (normalmente) a la lucha abierta, porque se ve limitada y orientada por las instituciones y las prácticas sociales existentes. Pero tiene que enfrentarse también cada vez con situaciones nuevas. Como ha escrito Axel Honneth: “La lucha por el reconocimiento no sólo contribuye a la reproducción del elemento

²⁶ J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Martínez Roca, Barcelona, 1984; también los trabajos de Lawrence Kohlberg. Cfr. Kohlberg y otros, *La Educación moral*, Barcelona 1997.

espiritual de la sociedad civil, sino que también actúa en el sentido de un empuje normativo innovador, hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna”²⁷, es decir: hacia el reconocimiento de nuevos derechos, o de nuevos y más exigentes reclamos de justicia.

3. Sujeto y rendimiento del discurso moral

La transformación pragmática del imperativo categórico, es decir, el desplazamiento del examen crítico de la moralidad de las máximas de la reflexión de la conciencia moral del sujeto a la confrontación del diálogo argumentativo, se orienta en los frankfurtianos a situar la deliberación y el juicio moral en un terreno abierto al control crítico intersubjetivo, y a poner a la filosofía moral de alguna manera en línea con la idea de teoría crítica de la vieja Escuela de Frankfurt. Otra ventaja de este desplazamiento y transformación, que no ha sido tan claramente explicitada, es la de poner en conexión la moralidad kantiana con la eticidad concreta, y hacer presente la voz y el rostro del otro en el mismo procedimiento de la crítica y la fundamentación de normas o criterios morales. Me parece que la investigación y el desarrollo de estas dos ventajas importantes de la *Ética del Discurso* frente a la ética de Kant y a otras teorías morales, es una tarea que tiene todavía mucho que decir. Quiero detenerme ahora por un momento solamente el segundo de los aspectos señalados.

El comunitarismo ha argumentado contra las teorías éticas de orientación kantiana que tienden a reducir la moral a lo jurídico, y que el formalismo de estas teorías priva al sujeto moral de su identidad personal y cultural, que lo considera como individuo abstracto, desvinculado de sus lazos comunitarios, que no reconoce y no hace justicia a las diferencias. En la *Ética del Discurso*, sin embargo, la situación pragmática del discurso moral, como el discurso práctico del mundo de la vida real, se comprende como un encuentro en el que los participantes (todos los afectados) hacen presente y ponen en juego su concreto ser personal, su identidad y sus legítimos intereses. Lo que se exige de los interlocutores en un discurso moral es, ante todo la apertura para escuchar al otro y el tomar en serio las pretensiones de sentido y de validez de sus expresiones. Este discurso se puede comprender entonces como la puesta en práctica del “modo de pensar

²⁷ Axel Honneth, *Op. cit.*, p. 66.

más amplio”, “el ponerse en el punto de vista del otro”, y la reversibilidad de las perspectivas, que Kant ya había postulado en la Tercera Crítica como el procedimiento del *juicio reflexivo* para la valoración estética de la belleza singular de una obra de arte. Pero este rendimiento, que se confiaban allí a la imaginación y estaba restringido al juicio estético, es lo que se debe realizar de manera efectiva según la Ética del Discurso a través del intercambio de argumentos del diálogo interpersonal en el discurso moral y político²⁸. La moralidad puede recuperar de este modo aquella proximidad a la estética que tenía la ética de los antiguos, sin perder de vista por eso el moderno sentido de la justicia.

“Una consecuencia de reformular la universalizabilidad en términos del modelo de la reversibilidad de las perspectivas y de cultivar “el pensamiento ampliado”, es que *la identidad del ser moral* también debe reconceptualizarse. Mejor dicho, esta reformulación nos permite cuestionar aquellas presuposiciones del ‘universalismo legalista’ que, desde Kant hasta Rawls, han privilegiado una visión jurídica formal del ser moral... [los otros] se deben ver no sólo como ‘otros generalizados’, sino también como ‘otros concretos’. De acuerdo con el punto de vista del ‘otro generalizado’, cada individuo es una persona moral investida con las mismas competencias y derechos morales que nosotros mismos... El punto de vista del otro concreto, en cambio, nos hace ver a cada persona como un individuo único, con una historia de vida, disposiciones y capacidades determinadas, así como con sus propios necesidades y limitaciones... Es preciso ver la relación del otro generalizado con el otro concreto de acuerdo con el modelo de un continuo. El primero conlleva el compromiso universalista de igual trato a todo individuo humano... esta norma es la que se institucionaliza en una organización política democrática, a través de los derechos civiles, legales y políticos... El punto de vista del otro concreto, en cambio, está implícito en aquellas relaciones éticas en las que siempre nos hallamos ya inmersos en el mundo de la vida real. Ser miembro de una familia, padre, cónyuge, hermana, hermano significa saber cómo pensar desde el punto de vista del otro concreto... Pertenecer a la trama de estas relaciones comunitarias es

²⁸ Cfr. J. De Zan, “Amplitud de pensamiento y capacidad de juzgar. La lectura de H. Arendt de la *Crítica del Juicio*”, en *Revista Portuguesa de Filosofia, Herança de Kant, II Efeitos & Transformações*, Braga, Portugal, 2005, p. 863-882.

hacerse cargo de lo que se espera de nosotros en virtud del tipo de lazos que nos unen a los otros... la vida ética comprende mucho más que las relaciones de alteridad entre sujetos generalizados portadores de derechos”²⁹.

Benhabib menciona como ejemplo en el texto citado las identidades concretas diferenciadas de los miembros de la familia, pero las diferencias a las que le dedica toda la segunda parte de su libro son las de género. En este terreno (como en el de las identidades y diferencias étnicas, religiosas, de clase, etc.) el universalismo igualitario del punto de vista de la moralidad kantiana, reinterpretado como el intercambio de roles en la relación concreta de la pragmática del lenguaje, se muestra como un recurso fundamental e indispensable, no sólo como correctivo de la *eticidad tradicional* de las relaciones de género y el de otras diferencias o exclusiones como las mencionadas, sino también como correctivo de la abstracción *del punto de vista formal universal de la moralidad y de los derechos*. Es decir que el diálogo de los sujetos concretos pone en juego *la dialéctica de moralidad y eticidad*, o de universalidad y particularidad, en el sentido de Hegel.

Cuando nos enfrentamos con “el otro concreto” en el sentido de Benhabib constatamos al mismo tiempo los límites del discurso como procedimiento de resolución de los diferendos. El discurso moral es una búsqueda de entendimiento con el otro. “Entendimiento” traduce aquí la voz alemana *Verständigung*. Esta palabra deriva de *Verstand*, que es la facultad intelectual, y del verbo *verstehen*, entender, que en el lenguaje filosófico es la palabra clave de la hermenéutica (“*Erklären / Verstehen Kontroverse*”), y en este contexto se traduce por “comprensión”. Ahora bien, el *verstehen*, o la comprensión del sentido, por lo menos en la hermenéutica racional de Habermas, no significa todavía el estar de acuerdo, o la aceptación de las pretensiones de validez planteadas en un discurso. Este es el punto central de la crítica de Habermas, y también de Apel, a la hermenéutica heideggeriana y posheideggerina, a saber, la insuficiente

²⁹ Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 22. El título de la obra en inglés *Situating the Self* (1992) dice algo diferente, pero la traductora reconoce paladinamente que no ha encontrado la traducción de “Self” (cuando tenía disponible la expresión “sí mismo”) y ha reemplazado todo por la citada expresión carente de significado. Seguramente Benhabib, que habla su buen castellano antiguo, no ha revisado la edición española.

diferenciación, o la in-diferencia de significado y validez³⁰. La búsqueda del entendimiento con el otro “en la cosa” conduce muchas veces, como bien sabemos, a la comprobación de que tenemos desacuerdos de fondo sobre las cosas mismas, o sobre valores ligados a la identidad concreta de cada uno, diferencias que no podemos resolver, y que quizás tampoco queremos disolver mediante el discurso. En las cuestiones *éticas* y políticas es posible todavía, sin embargo, una *Verständigung* a pesar de los desacuerdos. El disenso no corta la conversación, sino que abre paso precisamente al discurso *moral* propiamente dicho, sobre las condiciones razonables de la convivencia plural, en el respeto de las diferencias. El valor más importante del discurso moral no está en la conversación misma, como quiere Rorty, aunque el diálogo tiene por cierto ya un valor moral; tampoco está en el hecho del consenso como lo entiende la interpretación consensualista de la Ética del Discurso, ni en la oportunidad del disenso como quieren Lyotard y Rancière, aunque consenso y disenso significan ambos también algo valioso. Un rendimiento más significativo del discurso es, por cierto, el esclarecimiento de problemas difíciles y la búsqueda cooperativa de la verdad y de la justicia con respecto a las cuestiones planteadas, pero esta meta no siempre se alcanza, y aunque uno crea haberla alcanzado, muchas veces no se logra con ello resolver los conflictos. Por eso, la meta realista, o más modesta y moralmente significativa del discurso moral es la *Verständigung* en el sentido indicado de la comprensión y la regulación normativa moral y jurídica de los conflictos, que hacen posibles formas de interacción pacíficas, solidarias y respetuosas de las diferencias y de los desacuerdos. La búsqueda honesta de este entendimiento siempre es posible *si partimos* del reconocimiento recíproco y *la actitud de diálogo*. Es claro también, sin embargo, que estos presupuestos del discurso no siempre se da de hecho en todos los planos, y por eso aún en el contexto del estado de derecho democrático de las sociedades modernas, parecen ineliminables las luchas por el reconocimiento frente a las relaciones y estructuras de poder consolidadas, y a las nuevas formas de dominación o de

³⁰ Cfr. J. De Zan, “Significado y validez en K.-O. Apel”, conferencia leída en el XIV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, N° 44, 2004, pp. 23-42.

exclusión que se quieren imponer. Las situaciones de lucha social, cultural o política, que no implican de ningún modo necesariamente el uso de la violencia como método, representan un límite del principio de la Ética del Discurso, que ha sido siempre señalado por Apel y por Habermas. Pero esto nos lleva al terreno de los delicados problemas de aplicación (*Anwendungsprobleme*) de los cuales no queremos ocuparnos ahora.

En ambos autores encontramos usadas sin embargo con sentido demasiado próximo, y a veces indistinto, las palabras *Verständigung* y *Konsens*. El diccionario alemán explica el significado de esta última palabra de origen latino con el término germánico "*Einwilligung*", que deriva de *Wille*: la voluntad, o el querer. El diccionario remite también a las palabras latinas "*sensus*" y "*sentire*" como raíces de *consensus*. Mientras que *Verständigung* tiene, como hemos visto, una resonancia intersubjetiva, como comprensión o entendimiento *con otro*, pero conserva al mismo tiempo la referencia objetiva del *Verstand*; *Konsens* en cambio no conlleva esta última referencia objetiva a la verdad de las cosas mismas, sino que expresa solamente la concordancia o armonía (*Einstimmigkeit*) entre dos o más sujetos, como el con-sentimiento en el sentido de la participación en un sentimiento común, o el acuerdo de voluntades en un contrato. De hecho las palabras "consenso" y "consentimiento" pertenecen al lenguaje jurídico de la teoría de los contratos y al lenguaje del contractualismo en la teoría política. Si la finalidad y el sentido del discurso fuera la búsqueda del consenso (en este sentido contractualista) entonces las cuestiones de validez, como la verdad y la justicia quedarían fuera de juego. A no ser que se aceptara la tesis del consensualismo como teoría acerca del *criterio de validez* en el conocimiento. De hecho Habermas, y también Apel, han hablado en algún momento de una *Konsensstheorie der Wahrheit*, aunque en un sentido diferente del consensualismo y del contractualismo, y en sus escritos más recientes se corrigen y parecen evitar la palabra *Konsens*. Creo que, de acuerdo a lo dicho, sería mejor abandonar definitivamente esta terminología porque no es la más adecuada para la teoría de la racionalidad comunicativa y para la Ética del Discurso, y da lugar a confusión.

4. Sobre los contenidos normativos de la Ética del Discurso

Si el principio de la Ética del Discurso es una transformación pragmática de la primera fórmula del imperativo categórico de Kant, tenemos que volver ante todo a la fuente para ver qué tipo de contenidos normativos fundamenta el imperativo kantiano. Para esto hay que tener en cuenta ante todo la diferencia entre, por un lado, *el nivel metaético* de la fundamentación filosófica del principio formal, o procedimental de la moralidad, como es el imperativo categórico en Kant, el principio del discurso, o principio D, y el principio de universalizabilidad o principio U en la Ética del Discurso y, por otro lado, el nivel de los discursos morales propiamente dichos, en los que se examina la moralidad de las máximas de la acción (para emplear la terminología kantiana).

Conforme a la primera formulación kantiana del imperativo categórico, el criterio de la moralidad de las máximas por las que se rige la conducta se puede denominar como Principio de *universalizabilidad*. Esta palabra expresa con mayor precisión que “universalización”, me parece, la idea original de Kant, porque la ley moral no manda en principio universalizar de hecho determinadas normas, por ejemplo las máximas de *nuestra* propia conducta (como pretendería una concepción etnocentrista), sino reflexionar sobre la *posibilidad* de que una máxima se convierta en ley universal, es decir: si se puede *pensar* como universal y, en tal caso, queda por examinar todavía la *aceptabilidad* de esta perspectiva para el propio sujeto de la acción, es decir, si yo podría admitir que también todos los demás adopten la misma norma que estoy examinando para mí.

Para Kant el examen de la universalizabilidad de sus máximas es un test que cada uno debe hacer al mismo tiempo de manera autónoma en su propia conciencia, pero lleva implícita la idea de *reciprocidad* y de *intersubjetividad*. Se trata por lo tanto de un principio de justicia. Si reflexionamos sobre lo que hacemos cuando obramos mal –advierte Kant, “nos daremos cuenta de que en realidad no podemos querer que nuestra máxima sea seguida por todos como una ley universal, sino más bien al contrario”, porque la ventaja está en transgredir una ley mientras los demás la respetan. La inmoralidad consiste entonces en exceptuarme a mí mismo (para mi propio provecho) del cumplimiento

de una ley general, y adoptar una forma de obrar que no podría admitirles a todos los demás.

Las máximas conllevan el contenido concreto de valores y actitudes de la vida “ética”, de las costumbres y del ethos particular de la comunidad de pertenencia, y son respuestas positivas a los problemas particulares de cada contexto de acción. Puede haber incluso una pluralidad de máximas diferentes para el mismo campo de acción, que aprueban el test de la universalizabilidad. Esta no es una deficiencia, como se ha pensado desde Hegel, sino una muestra de la amplitud y el pluralismo del criterio kantiano de la moralidad.

La Ética kantiana no pretende prescribir *qué* debemos hacer, sino *cómo* debemos obrar y tratar a los demás, cualquiera sean los fines que nosotros nos proponemos en nuestras acciones. El juicio moral sobre las máximas de conducta no depende tanto de los fines y del contenido de lo que hacemos, sino de cómo tratamos a la humanidad al hacerlo (aunque hay también fines que son obligatorios como aquel del que habla la segunda formulación del Principio de la moralidad, y los que se derivan de ella). Tanto las máximas del liberalismo, por ejemplo, como también las del socialismo, pueden ser adoptadas de manera moral, aunque sean contradictorias (y no obstante que el propio Kant haga la defensa de la propiedad privada en su Doctrina del Derecho). La propuesta foucaultiana de “pensar el sexo sin ley, y el poder sin rey”³¹ podría ser aceptada por un kantiano, pero también las máximas contrarias de las sociedades tradicionales, siempre que, en cualquiera de los dos casos, se respete el principio de universalizabilidad y la autonomía de la conciencia moral.

La Ética del Discurso tiene en principio la misma flexibilidad y apertura pluralista que la ética kantiana, pero es en la práctica mucho más abierta y sensible a las diferencias porque: 1) a través de la celebración de los discursos reales con los demás abre el juego a la alteridad concreta del otro, como se ha puesto de relieve un poco más arriba; 2) amplía el alcance del examen crítico de validez, más allá de la Ética, a todo el campo de la Filosofía Práctica, que incluye las normas jurídicas y las decisiones políticas, mediante el discurso como el principio del estado de derecho y de la democracia; 3) la situación

³¹ Cfr. Cristina López, “Pensar el sexo sin ley, y el poder sin rey. Las claves del planteo ontológico de M. Foucault”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 13, 2005, p. 63-90.

de discurso tiene lugar solamente cuando se plantean conflictos morales o de derechos que obstaculizan la interacción comunicativa.

Si nos atenemos a la *Grundlegung* puede parecer que en la Ética kantiana se trata solamente de la simetría y la reciprocidad de *lo permitido y lo prohibido*, no de obligaciones morales positivas. La lectura de la *Metafísica de las costumbres* puede producir en cambio la impresión de un retorno al tipo de moral tradicional, incluso excesivamente concretista y prescriptiva. Allí hablará Kant de las *máximas que son obligatorias*. Pero estas no pueden derivarse directamente de la primera fórmula del imperativo, sino a través de la segunda, que manda tratar a la humanidad en todas las acciones como fin y no como mero medio. De este fin se desprenden todos los otros fines de la razón pura práctica. La idea de un fin que es un deber objetivo implica mandatos morales positivos. Y toda “la Ética puede definirse también como el sistema de los fines de la razón pura práctica” (*MdS*, 231). El tomar en serio el carácter de fin en sí misma de la humanidad, en general y en cada persona singular conlleva, como escribe A. Cortina, no solamente limitaciones o restricciones para mi libertad, sino también una tarea a realizar, “un deber positivo de humanidad”³².

De la transformación discursiva del principio de universalizabilidad se derivan además analíticamente unas condiciones normativas de posibilidad y de validez de los discursos morales y de la racionalidad comunicativa en general (como el principio de simetría de la relación comunicativa, o de equidad discursiva, el principio de no exclusión y el de no violencia) que la Ética del Discurso se ha encargado de explicitar, los cuales son principios positivos que se conectan con la segunda formulación Kantiana del imperativo. La lista de los posibles principios morales de este nivel, si se quisiera hacer una lista, incluiría todos los derechos humanos fundamentales y debería quedar abierta, porque siempre es posible explicitar nuevas condiciones positivas de moralidad y denunciar más sutiles formas de obstáculo y distorsión de la transparencia ideal de la comunidad de comunicación y del discurso³³.

³² Cfr. A. Cortina, “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en J. C. Cordón, *Moral, Derecho y política en I. Kant*, Cuenca, 1999, pp. 241-252.

³³ Cfr. J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2003, Cap. IV, “La fundamentación de las normas morales. K.-O. Apel”.

Es posible mostrar por lo tanto que la Ética del Discurso, como la ética de Kant, contienen bastante más que un criterio formal de lo permitido y lo prohibido. De todos modos la Ética del Discurso ha merecido el constante reproche por la pobreza o austeridad de sus contenidos normativos, y se ha caracterizado a sí misma como una “ética mínima” y de un sólo principio fundamental.

Estos rasgos de simplicidad, de apertura e indeterminación de los contenidos normativos que caracterizan al concepto kantiano de la moralidad y a la Ética del Discurso son sin embargo, precisamente, las cualidades requeridas para una ética universalizable y acorde con los niveles más evolucionados de la conciencia moral posconvencional.

Para cerrar esta exposición quisiera poner en un contexto más amplio los rasgos de simplicidad, de apertura, del formalismo y la indeterminación de los contenidos normativos de la ética kantiana, que se reencuentran incluso de manera más marcada en la Ética del Discurso. Algún apeliario ortodoxo de estricta observancia quizás podría pensar que, si se desarrollan todas las consecuencias de las observaciones realizadas en esta exposición, de la Ética del Discurso ya no queda nada. Yo creo que esto es justamente lo que hay finalmente que pensar.

El principio kantiano de universalizabilidad como criterio de moralidad, conjuntamente con el procedimiento discursivo como el meta-principio para la concreción de este criterio, y la meta de la *Verständigung* intersubjetiva universal, permiten interpretar el trabajo ya de Kant como un trabajo deconstructivo de la tradición del pensamiento ético, y a la Ética del Discurso como el resultado de una nueva deconstrucción operada desde dentro de la razón práctica kantiana, entendiendo la palabra “deconstrucción” en el sentido apuntado al final del apartado primero en la cita de *La deconstrucción del Cristianismo* de Jean-Luc Nancy.

El cristianismo radicalizó la operación deconstructiva que ya la religión judía había realizado de todos los ídolos e imágenes de lo divino de las religiones antiguas, abriendo la religión de Abraham a todas las gentes con su reinterpretación universalista de la idea del pueblo de Dios, y su comprensión de la trascendencia como presencia viva e inmanente de Dios en la historia y en la vida de todos los hombres. Aunque luego el propio cristianismo en su historia haya generado inevitablemente nuevos tradicionalismos, ritualismos y

etnocentrismos, conlleva esencialmente en su idea originaria también el principio y las fuentes de su propia auto-deconstrucción³⁴.

¿Cómo comprender finalmente hoy, se pregunta Nancy, “esta apertura del cristianismo, o el cristianismo como apertura? ¿Como comprender, y esta es en el fondo la verdadera cuestión, un *trascendental absoluto de la apertura* que no cesa de hacer retroceder, o de abrir todos los horizontes? Esta es precisamente nuestra situación: no hay más horizontes... [Este es un problema crucial, como sabemos, a partir de la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas que han mostrado cómo toda inteligibilidad se destaca sobre el trasfondo de un horizonte de comprensión]. ¿Cómo recuperar el carácter de horizonte(s) sobre el fondo sin fondo de la apertura indefinida?”³⁵.

He aquí la cuestión a la que parece conducirnos esta historia de la progresiva deconstrucción de sí misma, que es la historia de la tradición y de la filosofía occidental a partir del cristianismo, a la que pertenece también la historia de la ética moderna y contemporánea: la problematicidad de todo sentido y de todos los contenidos normativos sobre el trasfondo de un horizonte abierto. En su interpretación nietzscheana de esta historia llega a escribir Nancy: “La *muerte de Dios*, un enunciado que no por azar es cristiano (puesto que la fórmula proviene de Lutero [aunque el relato del acontecimiento está ya en los Evangelios]) enuncia el destino mismo del cristianismo, que se cumple en el nihilismo, y como nihilismo... La idea de esta revelación consiste en que al final no se revela *nada...* o se revela solamente su propia apertura infinita...”³⁶. Yo creo que la ética kantiana y la Ética del Discurso se tienen que pensar, y cobran toda su significación precisamente en el contexto de esta historia.

³⁴ “Mi hipótesis es que el gesto de la deconstrucción como gesto que no es ni crítico ni perpetuador, y en tanto testimonio de otra relación con la historia y la tradición... sólo es posible precisamente al interior del cristianismo, incluso si no se formula explícitamente a partir de este interior. En efecto, solamente desde el interior de aquello que está en sí constituido por y a partir de la distensión de una apertura puede haber un sentido que buscar y desmontar” (Jean-Luc Nancy, *Op. cit.*, p. 59).

³⁵ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁶ J.-L. Nancy, *Op cit.* p. 54-55.

IMPORTANCIA Y LÍMITES DEL
PARADIGMA DE RESTRICCIÓN COMPENSADA EN LA
ÉTICA DEL DISCURSO DE KARL-OTTO APEL

Ricardo Maliandi

Las propuestas de la llamada “ética aplicada” presuponen necesariamente la aceptación de un determinado *paradigma de aplicabilidad*. No basta, pues, tener clara la primera cuestión que semejante ética plantea, a saber, la de *qué* se aplica (normas, valores, teorías o principios), sino que también es menester algún criterio acerca de *cómo* aplicarlo.

En toda reflexión ética se hace evidente que la aplicación es parte constitutiva de la facticidad moral, o, si se prefiere, del llamado “mundo de la vida”. Ni siquiera los argumentos relativistas pueden negarlo. Aunque se declare el carácter engañoso o ilusorio de normas y valoraciones (o incluso de principios), no se puede dudar de la específica facticidad de las correspondientes creencias, ni de los respectivos intentos de aplicación en el marco de la interacción social. Incluso la denuncia relativista resulta, en definitiva, un fenómeno moral, consistente, en tal caso, en la impugnación de lo “engañoso”

La ética filosófica, en su nivel de “ética normativa”, se ocupa, ante todo, del problema de la fundamentación, que, a mi juicio, coincide con el de la búsqueda de principios morales. Las propuestas de soluciones generales pueden reducirse a tres: la negación de tales principios (ya sea porque se los considere meramente relativos, o porque se los denuncie como ilusorios), la apelación a principios extraídos de la experiencia (como ocurre particularmente en el caso del utilitarismo), o bien la afirmación de principios *a priori* (según el

esquema clásico de la ética kantiana, o el de la ética material de los valores, o el de la ética del discurso en la versión apeliana).

Pero la ética normativa es también la instancia desde la cual se estudia el problema de la *aplicabilidad*. Esto suele acarrear confusiones entre los conceptos de “ética normativa” y de “ética aplicada”. Creo, sin embargo, que la distinción puede aclararse si se concede a la primera (junto a la ya mencionada búsqueda de fundamentos) la tarea de la reflexión sobre el sentido de “aplicación” y sobre los diversos criterios con que ésta puede llevarse a cabo, y a la segunda, la de la implementación de los medios para que se lleve efectivamente a cabo. La “ética aplicada” es, en sentido estricto, ética *aplicante*. Las dos éticas, desde luego, guardan entre sí decisivas relaciones. Para usar la clásica terminología de Kant: si la ética aplicada carece de las referencias propias de la ética normativa, será “ciega”; pero, a la vez, si la ética normativa no puede proyectarse en posibilidades de aplicación de sus resultados, será “vacía”.

A la ética normativa interesan las situaciones morales concretas como *ejemplos* de la aplicabilidad de los principios, mientras que la ética aplicada tiene que procurar, directamente, aplicarlos a tales situaciones.. El hecho que ahora nos incumbe analizar es el de que tal aplicación no puede ser azarosa o arbitraria: necesita valerse de algún “criterio” elaborado por la ética normativa, y al que, en razón de que existe de hecho una diversidad de ellos, propongo llamar “paradigma de aplicabilidad”. La diferencia entre la ética normativa y la ética aplicada tiene una cierta analogía con la que hacía Kant¹ entre “juicio reflexionante” y “juicio determinante”: el primero va de la intuición al concepto; el segundo, de éste a aquella (es decir, de la ley al caso, para lo cual, como es obvio, tiene que suponer la “ley”). Sin embargo, la ética aplicada tiene también, o al menos participa, de una peculiar forma de “reflexión”. Es el tipo de reflexión que se encuentra en toda actitud *moral*, dirigida a la solución de un problema concreto, y que por lo mismo, puede denominarse “reflexión *moral*”. Es lo que también Kant reconoció explícitamente cuando habló de “conocimiento moral racional común”,² salvo que la ética aplicada no es un patrimonio naturalmente común de todo ser racional, sino sólo de quienes han obtenido un conocimiento filosófico y cuentan por

¹ Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Parágrafo 69.

² Cf. Kant, *Grundlegng zur Metaphysik der Sitten*, Sección I.

tanto con un “fundamento” de lo que ha de aplicarse y con un criterio de aplicación. La ética aplicada es, sin duda, un tipo de “reflexión moral”, pero con la diferencia de que tiene tras sí, como un supuesto, también una reflexión ético-normativa. Podría decirse que es una especie de “regreso” desde el juicio reflexionante ético a la consideración del caso, con la dirección propia de un juicio determinante. A esto hay que agregar que los problemas concretos que interesan a la ética aplicada están referidos sobre todo a situaciones derivadas de la tecnociencia actual, o al menos conectadas con alguna de sus manifestaciones. Por eso la reflexión propia de la ética aplicada requiere no sólo información filosófica, sino también científica, y con frecuencia de más de una ciencia. Entre quienes se dedican a la ética aplicada se está generalmente de acuerdo en que se trata de una actividad *interdisciplinaria*. Se trata de situaciones que no pueden ser entendidas desde una perspectiva única, sino que requieren un permanente intercambio de información entre los observadores. La ética aplicada, en tal sentido, es uno de los ámbitos en que se corrobora el carácter *dialógico* de la razón. Por de pronto parece claro el requerimiento filosófico y científico a la vez. Tanto el cientificismo como el *filosoficismo* resultan aquí actitudes unilaterales.

La cuestión básica de la aplicabilidad, en ética, es la de cómo pueden aplicarse las normas (o los principios, que son normas de máxima generalidad) a situaciones que son siempre específicas, concretas. Una “situación” moral es algo que, en sentido estricto, acontece una sola vez. Toda norma pretende validez universal; toda situación es única, irreplicable. Entonces, ¿cómo debe entenderse la “aplicabilidad”? Hay dos estereotipos de respuestas clásicas: el “casuismo” y el “situacionismo”.³ Para el casuismo las situaciones son “casos” específicos de aplicación de normas generales. La “casuística” es el recurso primordial de la jurisprudencia, y consiste en ubicar un “caso” determinado bajo una determinada ley. El casuismo, en cambio, es una *actitud* consistente en atenerse exclusivamente a ese procedimiento, o en creer que todas las situaciones pueden reducirse a “casos” de aplicación de una ley. En ética, el casuismo es la convicción de que la aplicación ética consiste en el procedimiento propio de la casuística. El situacionismo, por el contrario, afirma que el único criterio para una toma de decisión moral se encuentra en la

³ Me he ocupado del tema con más detalle en publicaciones anteriores: 1984: 38 ss.; 2004: 109ss.

situación misma: las normas podrán tener algún sentido de orientación general, podrán basarse en principios con validez, pero, a la hora de decidir, hay que dejarlas a un lado y atenerse a las características propias de la situación específica en que se está. Tal como suele suceder en otros ámbitos, también aquí las posiciones extremas son unilaterales. Pero, además, tanto el casuismo como el situacionismo son sólo posibles “paradigmas” de aplicabilidad, junto a los cuales pueden distinguirse varios otros, según veremos enseguida.

Puede haber, sin duda, y creo que en efecto hay, quienes practican algo que llaman “ética aplicada” prescindiendo de la ética normativa, es decir, de la consideración de las cuestiones de validez. Pero, justamente desde tal perspectiva difícilmente han de obtenerse resultados válidos. La de la validez es una *quaestio juris*, no una *quaestio facti*. Quien se atiene exclusivamente a lo que es de hecho, no puede entender lo que es de derecho, y por tanto no puede entender las cuestiones éticas. Dejar a un lado la validez, no tematizarla, no problematizarla, equivale también a transitar el laberinto de lo arbitrario. Una ética aplicada *razonable* necesita *fundamentos*. Puede ser que no hable de ellos, puesto que, como se vio, no consiste en eso su tarea; pero tiene, al menos, que *presuponerlos*. La aplicación tiene que hacerse, como venimos viendo, con un “criterio”, y éste tiene que poder ser defendido con argumentos coherentes.

Hasta aquí he venido entendiendo la “fundamentación” como *búsqueda de principios*, y, consecuentemente, la “aplicación” como *aplicación de principios*. Pero es necesario admitir que existen tanto en ética normativa como en ética aplicada posturas que discrepan con esa manera de entender y a las que, justamente por ello, se denomina “teorías no-principialistas”. La pretensión de fundamentar prescindiendo por completo del concepto de “principio” me parece contradictoria. Algo similar podría decir acerca de la pretensión de “aplicar” éticamente algo que no sea un “principio”. Esto último es el caso del “situacionismo” o la “ética de la situación”. Los situacionistas no niegan, necesariamente, los principios como tales, sino la posibilidad de su aplicación. En esto cometen, a mi juicio, una incoherencia, porque sostener que hay que atenerse a las situaciones es ya una manera de reconocer un principio muy peculiar, así como su aplicabilidad, y de exigir su aplicación.

Ya dije que emplearé el término “paradigma” en el sentido de criterio para la aplicación de principios. Lo haré en un sentido semejante, aunque no idéntico, a aquel en que lo empleara Thomas Kuhn con respecto a las teorías científicas y más tarde Apel con respecto a las teorías filosóficas (en la medida en que éstas asignan carácter de "*philosophia prima*" a alguna disciplina filosófica determinada). Debo aclarar que lo hago sólo como un recurso didáctico, para resumir criterios muy complejos, con los que se procura aplicar normas generales (particularmente principios) a situaciones morales concretas. Explicaré sólo los paradigmas que me parecen de hecho más frecuentes, aunque aclarando que cada uno de ellos, a su vez, puede y suele ir asociado con algún otro. El objetivo del presente trabajo, sin embargo, no es presentar un amplio estudio comparativo, sino -como se indica en el título- indicar la “importancia” y los “límites” del que emplea Apel en su ética del discurso.

Creo que es posible distinguir al menos seis paradigmas: el de la autoridad, el de la situación, el del rigorismo, el de la provisionalidad, el de la restricción compensada y el de la convergencia.

Paradigma de la autoridad: Sobre la base del supuesto, no analizado, o analizado insuficientemente, de que se posee un principio absoluto y sacrosanto, la aplicación del mismo es concebida como *imposición*. Se exige obedecer un dogma indicado por alguna autoridad. Es el criterio común a casi todas las morales tradicionales, especialmente las de base teológica. El principio aplicado no es sometido a una rigurosa fundamentación, sino que se lo considera, de antemano, fundamentado (fundamentalismo). En realidad, una fundamentación autoritarista es imposible, pero la *aplicación* autoritarista no sólo es de hecho posible, sino también de hecho frecuente. En rigor, se trata de un paradigma que no pertenece a la ética normativa. Con él se prescinde de la dimensión crítica de la razón. Constituye una especie de casuismo irracional, en el que las situaciones concretas se interpretan como casos pre-determinados, como en un libro de recetas.

Paradigma de la situación: Responde al problema de la aplicabilidad bajo el supuesto del carácter único, irrepetible e *incomparable* de cada situación. Como dije, no se niega necesariamente que haya algún principio, sino sólo que éste sea

realmente aplicable mediante una decisión. Se puede ser “situacionista” sin ser necesariamente un escéptico o un relativista con respecto a la situación, pese a que esto sucede a menudo. Podría discutirse si se trata de un verdadero paradigma de aplicación, ya que ahí se niega precisamente la aplicabilidad. Mi opinión es que se trata de un paradigma crítico, disimulado, quizá incluso inconsciente o desconocido incluso para quien se vale de él. La exigencia de atenerse exclusivamente a las características de la situación equivale a la aplicación del principio de individualización, pero exclusivamente en la perspectiva del ablativo. Tal actitud tiene no sólo el inconveniente de manejarse de modo unilateral, ya que se limita al lado “crítico” de la razón, sino que, además, se refiere a la “situación” en bloque, sin tomar en cuenta la gran complejidad que ésta implica. En toda situación coexisten factores diversos, como el número y el carácter individual de las personas involucradas, el tipo de conflicto en cuestión, la mayor o menor urgencia, el marco histórico-político, la ideología dominante y en particular la de quien tiene que tomar la decisión, su “talante” del momento, etc. La situación, en sí misma, puede ser también un peculiar conglomerado de principios. Esta complejidad propia de los contextos situacionales convierte en ambigua toda decisión moral a partir de una situación..

Paradigma del rigorismo: Kant tiene el indudable mérito de haber señalado por primera vez (acaso con un antecedente en Shaftesbury), la autonomía de la ética como disciplina, es decir, la exclusión de fundamentaciones hechas a partir de instancias empíricas o de entidades trascendentes, y la con ello conexa afirmación de la necesidad de una fundamentación apriorística. Pero con respecto al problema de la aplicación, la postura rigorista de Kant incurre en un tipo de unilateralidad opuesta a la del situacionismo. El abandono de la dimensión crítica resulta tanto más paradójico por tratarse precisamente del pensador clásico que más énfasis puso en ella. No obstante, hay que distinguir el paradigma rigorista del de autoridad. Si bien comparte con éste la perspectiva casuista, el rigorismo kantiano se apoya en la razón; no presupone fundamentos, sino que los explicita, y rechaza expresamente todo criterio autoritario. Su unilateralidad tiene una causa muy sencilla: la incapacidad de reconocer la conflictividad radical del *ethos*, y, por tanto, de admitir

conflictos de deberes.⁴ Sólo pueden darse colisiones entre “deber” (*Pflicht*) e “inclinación” (*Neigung*), o entre diversas inclinaciones, mientras que entre deberes ni siquiera son “pensables”. La aplicación del imperativo categórico –es decir, el criterio de la universalizabilidad de la máxima– es *conditio sine qua non* para que un acto tenga carácter “moral”. La estrechez y la unilateralidad de semejante planteamiento consisten en que niegan la validez de lo particular, o individual, o situacional, o contextual. Podría también decirse que, para Kant, la identidad es incompatible, e incluso contradictoria, con la *diferencia*. Esto acarreará a la ética kantiana muchas objeciones críticas ulteriores, elaboradas por pensadores muy distintos entre sí pero acordes en comprender la conflictividad intrínseca del *ethos*, determinada justamente –en parte al menos– por el conflicto entre las exigencias de universalidad y de individualidad.

Paradigma de la provisionalidad: Algo explícitamente opuesto al rigorismo es el “latitudinarismo” (de *latitudo*, amplitud). Sin caer en el extremo del situacionismo, que niega la aplicación, el latitudinarismo (que fue propio, por ejemplo, de los platónicos de Cambridge del siglo XVII) considera que las normas –o los principios– pueden aplicarse con cierta *flexibilidad*, es decir, se puede tolerar casos de incumplimiento. En todo caso, la exigencia de aplicación tiene carácter “provisional”, como ocurre en la “moral provisional” cartesiana,⁵ aunque también *-mutatis mutandi-* en la teoría de David

⁴ Cf. por ej. *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, IV. Kant recurre incluso a la fórmula latina “*obligationes non colliduntur*” (ibid. Akad. Ausg., VI: 224).

⁵ Descartes había propuesto esa moral (en la parte III de su *Discurso del método*) como un recurso para orientar la acción mientras se aplique el principio teórico de la duda universal a las cuestiones teóricas. Consistía en tres reglas: 1) seguir las leyes y costumbres del propio país, y la religión en que se ha sido educado (en suma, acomodarse a aquellos con quienes hay que vivir), 2) ser firme y resuelto en las propias acciones una vez que se las ha decidido (perseverancia en lo que se resuelve), y 3) procurar vencerse a sí mismo antes que a la fortuna (clásico principio del estoicismo, que implica la convicción de que nada hay que dependa exclusivamente de nuestros propósitos). En la primera regla podría verse el principio de conservación, aunque adoptado sin tomar en cuenta su relación conflictiva con el de realización. La segunda alude a otro aspecto del de conservación. Kant lo considera (en cuanto “perseverancia”) como una de las “propiedades del temperamento”, deseable como todas éstas, pero también pasible de llegar a ser mala y nociva si la voluntad que las usa no es buena. Además, de nuevo, nada dice de sus relaciones conflictivas. Y la tercera –comparable al “autodominio” de los clásicos– si bien se puede conceder, según Kant, que forma parte del “valor *interior* de la persona”, también puede ser mala si carece de los principios de una “buena voluntad”. Para la ética convergente, esta tercera máxima, que subordina los deseos individuales al “orden del mundo”, representa un reconocimiento *sui generis* del principio de universalidad, pero a costa de acallar la exigencia propia del principio de individualidad y la relación conflictiva entre ambos principios

Ross sobre los “deberes *prima facie*”. Estos deben cumplirse sólo si no surgen otros deberes que resulten incompatibles con ellos, es decir, representan principios cuya aplicabilidad se *restringe* en caso de conflictos de deberes. El reconocimiento de la posibilidad de éstos, y de la consecuente posibilidad de restringir la aplicación, muestra al paradigma de la provisionalidad, a diferencia de lo que ocurre en el paradigma rigorista, como una visión clara de la complejidad de los fenómenos morales. Esa claridad se acrecienta en el paradigma que expondré a continuación y que constituye el eje del presente trabajo..

Paradigma de restricción compensada: En la ética del discurso desarrollada por Apel nos encontramos con una fundamentación expresamente apriorística, a la que el pensador designa, además, con el provocativo epíteto de “última”.⁶ El principio se muestra, a través de “reflexión “pragmático-trascendental”, como una *condición de posibilidad de la argumentación*, y, por tanto, con carácter *a priori*. Esto significa que, cada vez que argumentamos, ya hemos presupuesto implícitamente el principio, cuya formulación –una suerte de transformación semiótica de la del imperativo categórico– se expresa como obligación de recurrir, en caso de conflicto de intereses, a los discursos prácticos, es decir, a un intercambio argumentativo en busca de consenso, no sólo de quienes eventualmente participen en dichos discursos, sino también de todos los posibles afectados por las consecuencias de la acción que en esos discursos se determine. La reflexión trascendental (gran descubrimiento de Kant), centrada aquí

sincrónicos. Además, creo que Descartes hubiese podido, presumiblemente, indicar muchas otras máximas de su “moral provisional”. Pero, y suponiendo que todas ellas no impliquen ya un relativismo, ninguna puede sostenerse por sí sola, sin apoyo en *principios* que deberían ser expuestos, dado que, sin ello, aunque no se sea relativista, se ofrece -si la “moral” ha de concebirse así- un apoyo más o menos directo a los argumentos del relativismo. La “moral provisional”, en suma, *flexibiliza* la moral (contra cualquier forma de rigorismo -y, en el caso de Descartes, ya mucho antes de que la ética rigorista en sentido estricto hubiese sido formulada-); pero la flexibiliza en exceso, y de tal modo acaba por diluirla. Está justificada en el marco de su método de investigación científica y metafísica, pero como paradigma de aplicabilidad es deficiente.

⁶ El calificativo ha sido a menudo malinterpretado como expresión de una postura dogmática. Lo que Apel quiere decir con lo de “fundamentación última” es simplemente que, debido a que se trata de un principio necesariamente presupuesto en la argumentación, cualquier intento de argumentar en su contra equivale a la comisión de una “autocontradicción performativa”. A esto añade que se trata de una fundamentación “reflexiva”, lo cual indica que el principio no podría fundamentarse a su vez en el sentido deductivo sin comisión de *petitio principii*, o “círculo lógico”. Esta aclaración se repite prácticamente en todas las obras de Apel y, sin embargo, la propuesta sigue tropezando con malentendidos elementales.

en los aspectos pragmáticos de los “actos de habla” argumentativos, permite “explicitar” (o *reconstruir*) aquel principio implícito. En eso consiste la fundamentación del principio como tal. Pero se trata de un principio meramente “procedimental”, es decir, que se limita a indicar el procedimiento que debería seguirse para fundamentar o “legitimar” normas situacionales. Por eso dice Apel que se trata de una “ética de dos niveles”: uno es el nivel del principio (o “metanorma”, como también lo llama), y otro es el de los discursos prácticos. Es en éstos donde se “legitiman” las normas situacionales, que, por sí mismas, son meramente relativas.

Pero la diferencia esencial del paradigma de “restricción compensada” con el del “rigorismo” se da en el criterio de aplicabilidad. La ética del discurso no sólo es una ética de “dos niveles”, sino también de “dos partes” (A y B). Si la parte A proporciona la fundamentación del principio apriorístico entre las condiciones de toda argumentación, la parte B intenta una fundamentación de las “condiciones de aplicación”. No basta, según Apel -y creo que tiene razón- contar con un principio fundamentado. Es menester, asimismo, averiguar si acaso su aplicación real no depende de determinadas condiciones. Apel admite tal dependencia, pero -y aquí reside lo original de su planteamiento- esa admisión no concede nada al relativismo. La primordial condición para la aplicación del principio consiste en que esa aplicación no implique la contravención de compromisos previamente contraídos con algún “sistema de autoafirmación” (como una familia, un grupo, un partido político, un país). En la realidad histórica, la aplicación de un principio no es algo que acontece de manera abstracta, sino siempre en una ocasión determinada, en el marco de la interacción social. Hay, por tanto, muchas situaciones en las que el agente, aun habiendo reconocido la validez del principio, y aun teniendo disponibilidad y voluntad para su aplicación, no puede hacerlo. Y “no puede” no significa aquí que carece de la fuerza o los medios necesarios, sino que advierte que la aplicación, al menos en forma directa, no le es *lícita*.

Cualquier relativista, y cualquier escéptico moral, puede aquí creer que se encuentra con una confirmación de su radical devaluación de todo principio. La afirmación de que los principios morales son “relativos” o “ilusorios” parecerá comprobada cuando precisamente

alguien que ofrece una fundamentación “fuerte” y apriorística, reconoce que, no obstante, el principio así fundamentado *no siempre* se puede aplicar. Sin embargo, Apel tiene frente a ese tipo de objeciones una buena respuesta: la restricción ocasional de la aplicación del principio, por parte de un agente que lo ha reconocido, tiene que ser *compensada*: el agente queda, en un caso así, automáticamente comprometido a reordenar por completo su vida práctica en el sentido de contribuir, en la total medida de sus posibilidades, a la paulatina institucionalización de los discursos prácticos, lo que equivale también a la paulatina minimización de las situaciones en las que la aplicación del principio resulte moralmente imposible.

El principio del discurso, podríamos decir, tiene una “letra” y un “espíritu”. En este último está ínsita la exigencia de un cumplimiento que puede consistir en la colaboración consciente a un cumplimiento común *in the long run*. El “espíritu” del principio lo revela como una “idea regulativa”, algo que no puede llegar a realizarse por completo, pero que indica constantemente la dirección del camino correcto. No es posible “optimizar” el cumplimiento del principio del discurso *avant la lettre*, pero es posible en cambio (y en esta posibilidad se expresa un “principio de complementación”) respetar su “espíritu”: maximizar lo que él exige y minimizar lo que prohíbe, o sea, maximizar la “discursivación” de los conflictos y minimizar en cambio los recursos “estratégicos”.

Esa, creo -y entiendo que Apel mismo lo cree así- es la importancia del paradigma de “restricción compensada”. A mi juicio, logra dos cosas: en primer lugar, una restricción realista de la aplicación de un principio *a priori* sin caer en el relativismo, y, en segundo lugar, la demostración de que es posible aplicar un principio semejante y al mismo tiempo superar el paradigma rigorista. Veamos brevemente estos dos aspectos desde un poco más cerca.

Vale recordar aquí algo antes apuntado, a saber, que la idea de aplicaciones restringidas se encuentra ya en el paradigma de la provisionalidad. También para Ross, por ejemplo, cumplir las promesas es un “deber” sólo mientras no se produzca una situación que implique un deber más fuerte e incompatible con aquél. El error de este paradigma, a mi juicio, reside en entender la obligatoriedad de los principios como algo sometido a la contingencia de las situaciones,

aunque no lo sea en el sentido extremo en que la presenta el paradigma de la situación. Los principios (o “deberes”) *prima facie* no pueden ser *a priori*. Es un paradigma que, en cierto modo, reconoce estructuras conflictivas básicas en lo social, ya que en él se sostiene que, en caso de un conflicto de deberes, cualquier solución que se logre dará lugar a deberes nuevos. Por ejemplo, si la solución se alcanza transgrediendo el deber *prima facie* de cumplir una promesa, esa misma transgresión determina un deber nuevo, que es el de pedir disculpas. Hay ahí, pues, una forma de “compensación” que nos recuerda el paradigma de “restricción compensada”; pero también parece claro que ese sentido de la compensación no tiene la misma fuerza que el de la ética del discurso ni implica la asunción de un compromiso respecto de la propia actitud vital. De todos modos, la idea, común a ambos paradigmas, de “reparaciones” o “compensaciones” por incumplimiento de aplicaciones puede verse como un modo de entender los conflictos entre principios. Personalmente, por lo que enseguida se verá, prefiero designar la inevitabilidad de tales conflictos como el “*a priori* de la conflictividad”.

Por otro lado, la superación que el paradigma de restricción compensada logra del rigorismo, aunque decisiva, queda aún en una peligrosa cercanía con el relativismo. Es obvio que la obligatoriedad de un principio ético *a priori* no es algo que pueda suspenderse demasiado fácilmente. Aunque se restrinja la aplicación, no se restringe la validez. Es cierto, como vimos, que en este paradigma se tiene en cuenta algo así como el “espíritu” del principio. Pero ¿admite ese “espíritu” que en una situación determinada se prescindiera *por completo* de la “letra” del principio? Aquí comienzan quizá a perfilarse los límites del paradigma.

Desde la perspectiva de la “ética convergente” que vengo desarrollando desde hace tiempo, yo diría que el paradigma de restricción compensada, pese a sus innegables aportes, deja cuestiones pendientes. Ellas resultan, a mi juicio, de mantenerse en una postura “monoprincipialista”, es decir, en el hecho de haber reconocido, en suma, *un* solo principio. El pretendido principio de “complementación” puede interpretarse como un aspecto del “espíritu” del propio principio del discurso. Hay, en cambio, un principio implícito, nunca claramente reconocido, en esa obligación de

no transgredir previos compromisos contraídos con un sistema de autoafirmación. Se trata del principio de individualización, es decir, la exigencia de atender no sólo a lo universal e igual, sino también a lo diferente, que tiene valor precisamente en su contraposición con lo universal.

La posibilidad de considerar lo individual como constitutivo, y aun determinante, de la ley moral fue ya avistado por Simmel, en su famoso trabajo sobre la “ley individual”.⁷ Simmel sostenía allí que Kant, con su separación tajante entre “deber ser” (*Sollen*) y “ser” (*Sein*) había expulsado el “deber” (*Pflicht*) del mundo real, habitado por individuos vivientes. De tal manera, ese deber -y, por tanto el principio mismo- es válido para una razón supraindividual, pero no para personas reales individuales, todas distintas entre sí. Contra la identificación kantiana de lo individual y lo subjetivo proponía Simmel la “objetividad de lo individual”.⁸ La individualidad puede sintetizarse con la legalidad. La exigencia ética proviene de la propia vida real, es decir, que cada individuo tiene su propio deber ser, sus propios deberes concretos e intransferibles. Cada una de sus acciones establece una responsabilidad para la vida entendida como un todo. Lo que cada uno debe hacer o efectivamente hace en cada instante de su vida determina lo que debe hacer en los instantes siguientes.

Quizá el error de Simmel fue, de nuevo, una forma de unilateralidad, precisamente la inversa a la de Kant. Simmel puso al descubierto el carácter legal de lo individual –lo que prefiero llamar “principio de individualización”–, pero expulsó, a su vez, el de universalidad. Fue Nicolai Hartmann, poco más tarde, quien, desde su clara visión de la conflictividad del *ethos*, advirtió que la exigencia de universalidad coexiste con la de individualidad. Propuso así una “inversión” (*Umkehrung*) del imperativo categórico, una de cuyas fórmulas reza: “No obres nunca de modo meramente esquemático, según valores universales, sino siempre a la vez según los valores individuales, entre los que está tu propio ser personal”.⁹ Esto es precisamente lo que Kant nunca llegó a comprender: que haya un conflicto entre auténticas exigencias morales. Pero sospecho que Apel tampoco lo entiende en su paradigma de restricción compensada. Si él viera que el principio

⁷ Cf. Simmel, G., 1968: 174-230. También Maliandi, R. 1998: 129-142.

⁸ Simmel, G., *ibid.*:217.

⁹ Hartmann, N., 1962: 524

de universalidad, representado en la ética del discurso por el principio del discurso, está necesariamente en una contraposición estructural, *a priori*, con el de la exigencia -por él reconocida- de respetar los compromisos contraídos con un sistema de autoafirmación; si viera, a la vez, que eso no es contingente, sino necesario, tendría que registrarlo ya en la parte A, y comprendería que la famosa parte B puede considerarse superflua.

Apel ha comprendido muy bien que la tarea de una fundamentación ética tiene motivos eminentemente prácticos: se trata de hallar algún principio universalmente válido que ofrezca una pauta para resolver conflictos de intereses. Sobre todo en nuestro tiempo, que sufre el desafío “externo” e “interno” de la tecnociencia -es decir, por un lado, la actual globalización que determina un *macroámbito*, donde las acciones individuales pueden alcanzar efectos universales, y, por otro, los reparos cientificistas contra la posibilidad de fundamentar normas (o principios) universales- se está ante una “situación paradójica” consistente en que la fundamentación ética aparece a la vez como “necesaria” e “imposible”. Resulta así que lo urgente es por de pronto demostrar que se trata justamente de una *paradoja*, no de una contradicción. Tal demostración fue ofrecida por Apel desde un comienzo¹⁰, y consiste en aclarar cómo en *toda* argumentación (también en la que es imprescindible a la ciencia misma) hay presupuestos normativos irrebasables (*nichthintergebar*), entre los que se encuentra el principio del discurso. La paradoja se resuelve porque, contra la presunción cientificista, la fundamentación ética *es posible*. Pero, a mi juicio, y desde la perspectiva de una *ética convergente*, es posible también mostrar cómo en las argumentaciones -y en particular en las que se emplean en un discurso práctico- también se presupone un principio de *individualización*. Más aún: se presupone asimismo una tensión conflictiva entre éste y el principio del discurso en cuanto forma del principio de universalización. En otros términos: entiendo que ya el procedimiento mismo de la fundamentación debería tener en cuenta no sólo ambos principios, sino también el conflicto entre ellos, y esto no es un simple conflicto de intereses, sino más bien una especie de condición de posibilidad de los conflictos de intereses: es el *a priori* de la conflictividad. En términos de Nicolai Hartmann, se trata de una “antinomía ética

¹⁰ Cf. por ej. Apel, K.-O., 1973: II, 358-435. También del mismo autor 1990: *passim*.

fundamental”. Si las exigencias de universalización y de individualización están presupuestas, precisamente como *opuestas* entre sí, ya no debería sorprender que la aplicación de la primera se vea bloqueada por los “compromisos con un sistema de autoafirmación”, que representan, como dije, la segunda de tales exigencias. La tarea de fundamentación, entonces, no se limita a indicar pautas para la resolución de conflictos de intereses, sino que debe indicar asimismo criterios de actitud frente a conflictos entre principios. La ética convergente, para decirlo en forma muy escueta, propone para ello algo así como un *metaprincipio*, o “principio de convergencia”, cuya exigencia normativa es la de procurar la maximización de armonía o equilibrio entre los principios enfrentados.

Durante una discusión en Berlín¹¹, que siguió a mi conferencia de cierre, en el marco de unas Jornadas de Homenaje a Apel, éste me preguntó si ese “equilibrio” alude a algo así como la conversión de intereses en pretensiones de validez. Si fuera así, según él, se debería tener en cuenta que el individuo no puede con ello pretender privilegios para sí. Lo que valga para él, debería valer igualmente para todos; pero entonces se trata precisamente del principio de universalización. Además, él debe poder exigir que su propia máxima tendría que ser universalmente válida para todo el que se encontrara en la misma situación. Apel admitió, sin embargo, que la universalización está condicionada por factores situacionales, como los dones personales, el tipo de socialización recibido, la pertenencia a una cultura determinada, etc., pero también, a la inversa, hay que hacer valer las circunstancias particulares como condicionadas por la universalización, en el sentido de que no existen privilegios. En eso consistiría, entonces, el equilibrio, según Apel.

Le contesté, que, por de pronto, me parece discutible que se pueda estar dos veces en la “misma situación”. La cuestión es no sólo la de cómo se defienden los propios intereses, sino también la de cómo se reconocen los intereses del otro y cómo se asumen los propios deberes. Si reconozco que mi interés tiene que poder ser universalizado, estoy declarando explícitamente el principio de universalización; pero a la vez puedo indicar que mi interés expresa una situación que es única, y que *también* debe tomarse en

¹¹ Cf. Maliandi, R., 2002: *passim* y 2003: *passim*.

consideración. No se trata de un privilegio, es decir, no se pretende una excepción de la ley, sino del reconocimiento de algo que sólo puede ser entendido como excepción, algo que cae fuera de la ley de universalización. Es lo que vieron tanto Simmel como Hartmann - aunque lo hayan visto desde perspectivas distintas y con distintas implicaciones- cuando afirmaron el carácter “legal” y la “objetividad” de lo individual, aspectos que son soslayados, o, al menos, no suficientemente considerados en la ética exclusivamente universalista. Esto no significa, de ninguna manera (al menos desde la ética convergente) que se pueda prescindir de la universalización. Pero, al mismo tiempo, son circunstancias que determinan la conflictividad del *ethos*. Justamente por eso las situaciones éticas son siempre conflictivas.

Apel introdujo más tarde una especie de rectificación. Dijo que él, en su ética del discurso, también parte de dos principios. Ya no basta el “experimento mental” kantiano consistente en imaginar si la máxima del propio obrar puede ser universalizada, sino que es necesario además tomar a cada individuo en su propia individualidad, y eso se correspondería con lo que yo estaba sosteniendo sobre el principio de individualización. Pero –aclaró- él no soslaya la conflictividad, sino que trata de mostrar cómo al individuo le es posible aplicar la universalización bajo las condiciones de su situación particular. Cada uno tendría que poder obrar del mismo modo si estuviera en la misma situación, y, a la inversa, la universalización sería válida si se tomara en cuenta la individualidad. Se trataría de un intento de mediación entre los dos principios, con lo cual, en caso de lograrse, ya no habría tensión ni conflicto entre los principios. Se piensa, en tal sentido, desde dos polos, y la ética del discurso tiene en cuenta ambos. El principio de la universalización indica que nadie puede arrogarse un privilegio, pero lo que vale en mi situación tiene que valer igualmente para todo el que se encuentre en la misma situación. Con ello, el conflicto desaparece.

Contesté entonces insistiendo en que la cuestión es si alguien puede alguna vez estar en la misma situación en que me encuentro, es decir, si lo que caracteriza a la situación es precisamente que ella acontece una sola vez. Por cierto, hay *tipos* de situaciones, y en tal sentido las situaciones pueden ser *comparadas*, pero lo que es situacional en sentido estricto ocurre una vez y no se repite. Se podría hablar, en el

sentido de Leibniz, de algo así como un *principium identitatis indiscernibilium* de las situaciones: cada situación sólo puede ser idéntica consigo misma. Por eso, como lo admite el propio Apel, la metanorma de la ética del discurso no puede aplicarse en *toda* situación. Cuando la metanorma, que es aceptada como universal, no puede ser aplicada en una determinada situación, porque esa aplicación perjudicaría un “sistema de autoafirmación”, entonces se está ante un conflicto, y no ya entre intereses, sino entre principios.

Apel aclaró a continuación que lo que él planteaba valía bajo condiciones ideales. Él no estaba pensando en la parte B, sino en la parte A. La parte B sólo se hace necesaria cuando, en la cuestión de la aplicación, se plantea el problema de la responsabilidad de reciprocidad, es decir, cuando alguien advierte que el otro no está dispuesto a cooperar. En tal caso uno tiene que asumir la responsabilidad del riesgo, tomando partida por su sistema de autoafirmación. Esto lleva a su vez al problema de la violencia y la contraviolencia, la mediación con acción estratégica. Pero -agregó Apel- no queda claro cómo eso se vincula con la tensión entre los polos de universalización e individualización. Mi respuesta fue, en este caso, que la exigencia de cumplir con el compromiso asumido por el sistema de autoafirmación puede verse como un principio que está en tensión conflictiva con el principio del discurso (o con alguna forma del principio de universalización). La mera falta de reciprocidad no constituye ya el conflicto propiamente dicho, sino una ocasión o un motivo para que el conflicto aparezca. La conflictividad, a mi juicio, no sólo está presente cuando se trata de una contraposición empírica de intereses; lo está ya en el marco de la fundamentación como tal. Apel me dijo que, en tal sentido, él trata de conciliar los dos principios. Le contesté que yo también; pero que si parto del hecho de que el *ethos* mismo es conflictivo, debo tenerlo en cuenta ya en el procedimiento de fundamentación. Más aún: si se quiere conciliar los dos principios, ya se ha presupuesto que ellos están en conflicto. La exigencia de conciliarlos tiene que ser distinguida de las exigencias propias de cada uno de los principios que están en conflicto. Por eso el “principio de convergencia” puede ser designado como “metaprincipio”. Por cierto también este metaprincipio tiene validez universal, pero no se identifica con el principio de universalización. También el principio de individualización tiene validez universal. No

es lo mismo la universalidad de un principio que el principio de universalidad.

En suma, entonces, y para concluir, la validez del paradigma de restricción compensada no está en duda, sino que es necesario reconocerlo como alternativa crítica frente al paradigma del rigorismo y, a la vez, frente a los paradigmas que debilitan el sentido de la aplicación, como ocurre con el de la provisionalidad, o, sobre todo, el de la situación. Pero también me parece indispensable, en razón de todo lo antedicho, señalar en él los límites que se derivan de una insuficiente comprensión del *a priori* de la conflictividad. En tal sentido resulta pensable, al menos como complementación, un paradigma de convergencia, en el que la aplicación se concibe como búsqueda de armonía o equilibrio entre los principios en conflicto.

Bibliografía

- Apel, K.-O., (1973) *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp
- , *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986
- , (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort, Suhrkamp
- , (1984) “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?”, en K.-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge*, Francfort, Fischer, T. II
- , (1990) *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Almagesto
- , (1998) *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Francfort, Suhrkamp
- , (1999), “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, I, 1, 1999, Río Cuarto, ICALA, pp. 7-28
- Apel, K.-O. et al. (eds.) (1984), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Studententexte, Weinheim y Basilea, Beltz, T. II.
- Apel, K.-O. y M. Kettner (Eds.) (1992), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1992
- Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos
- De Zan, J. (2002), *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002

- , (2004), *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Konrad-Adenauer-Stiftung
- Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp
- , (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp
- Hartmann, N. (1962), *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4^a ed.
- Kettner, M. et al. (Ed.) (1993), *Transzendentalpragmatik*, Francfort, Suhrkamp
- Maliandi, R. (1991), *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto
- , (1993) *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto
- , (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos
- , (1998), *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto
- , (2002), “Synchronische Prinzipienkonvergenz: Eine Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel, en *Concordia* 41, 2002, pp. 62–82
- , (2003) “Die Pflicht zur Mitverantwortung. Ethische Wertung zwischen Prinzipienethik und Situationsethik”, en D. Böhler et al., *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Francfort, Suhrkamp, 2003, pp. 334-349
- , (2004), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 3^a ed.
- , (2006), *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos
- Michellini, D. J. et al. (Eds.) (1995) *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto
- , *La razón en juego*, (1998), Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA
- Oelmüller, W. (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderbon, F. Schöningh, 1978
- Ross, W. D., (1939) *Foundations of Ethics*, Nueva York, Oxford University Press
- , *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, 1930.
- Salas Astrain, R. (2003), *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del Pensamiento Latinoamericano*, Santiago de Chile Ediciones UCSH
- Simmel, G., (1968) *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Francfort, Suhrkamp

SINCERIDAD Y ARGUMENTACIÓN

Alberto Damiani

Introducción

El discurso práctico parece encontrarse en una peculiar relación con el concepto de sinceridad. Por un lado, quienes intentan resolver problemas prácticos mediante propuestas racionalmente justificadas tienen que atribuirse mutuamente una actitud sincera. Quienes desconfían mutuamente de las intenciones ajenas quizás puedan negociar para alcanzar acuerdos coyunturales beneficiosos para las partes, pero no se encuentran en condiciones de buscar soluciones normativamente correctas de los problemas prácticos que los afectan. La sinceridad parece ser, por tanto, una condición del discurso práctico. Por otro lado, quienes intervienen en el discurso práctico no pueden evaluar directamente las pretensiones de sinceridad de sus interlocutores. El discurso práctico es un diálogo argumentativo mediante el cual los interlocutores pretenden ofrecer soluciones moralmente justificadas a los problemas derivados de los conflictos de intereses originados en la acción social. Mediante ese diálogo se examinan las situaciones, los intereses en conflicto, las propuestas de acción y las normas concretas atendiendo sobre todo a las razones que exigirían moralmente admitir o rechazar un curso de acción de acuerdo a las consecuencias del mismo sobre los afectados. El discurso práctico considera entonces aspectos de *la realidad social* (situaciones, intereses, propuestas, normas, etc.) para determinar si hay razones que los justifiquen. El concepto de sinceridad es un presupuesto normativo del discurso práctico que parece caer fuera del alcance de su examen crítico porque remite a la relación entre lo que

los hablantes dicen y lo que piensan. El discurso práctico es el instrumento con que contamos para intentar determinar si una propuesta para la acción se encuentra moralmente justificada, si brinda una solución racional a un conflicto de intereses, pero no parece poder contribuir directamente a determinar si un participante es sincero o no cuando ofrece una propuesta o un argumento. El mundo interior de los hablantes, a diferencia de la realidad social en la que interactúan, parece encontrarse más allá del alcance del discurso práctico.

Esta relación peculiar entre sinceridad y discurso práctico se vuelve particularmente interesante dentro del marco de una ética filosófica que ha elevado la exigencia de encontrar soluciones racionalmente consensuadas al rango de principio, norma básica o metanorma: la ética del discurso. En este trabajo me propongo examinar la peculiar relación que guarda el concepto de sinceridad con el discurso práctico en el marco de la ética del discurso fundada por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Para cumplir con ese propósito comenzaré examinando la diferencia arquitectónica entre las pretensiones universales de sinceridad y de rectitud normativa. Luego intentaré iluminar la particularidad de la pretensión de sinceridad en conexión con el problema de su posible resolución argumentativa, atendiendo a las condiciones que deben darse para que esta resolución tenga lugar. Por último extraeré algunas conclusiones sobre la relación entre sinceridad y argumentación en el marco de la pragmática trascendental.

1. La sinceridad como pretensión de validez

La ética del discurso se ha presentado desde su origen como la dimensión práctica de un programa de investigación filosófica denominado por Jürgen Habermas pragmática universal y por Karl-Otto Apel pragmática trascendental. Esta última denominación remite al intento de transformar semióticamente la filosofía trascendental kantiana. Dicha transformación se ve motivada por el giro lingüístico pragmático, resultado del desarrollo de la problemática filosófica durante el siglo XX y encuentra sus raíces en la obra del pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce (Apel 1975; Apel 1983; Damiani 2002). Esta transformación semiótica de la filosofía trascendental consiste en una doble operación: por un lado, conservar

la pregunta reflexiva por las condiciones de validez del conocimiento y, por el otro, superar la perspectiva del solipsismo metódico propio de la filosofía de la conciencia moderna, con que la filosofía trascendental clásica intentó responder a esa pregunta. La reflexión propuesta por la filosofía trascendental luego del giro lingüístico no remite a un análisis reflexivo de las operaciones constitutivas del entendimiento, considerado como una facultad de una conciencia en general, sino a una reflexión sobre las acciones lingüísticas de una comunidad de argumentantes. Mediante esta reflexión es posible hallar en la parte performativa de los actos de habla las condiciones del sentido y validez de la comunicación humana en general y de la argumentación en particular (Habermas 1976).

Kant sostenía que la filosofía práctica no formaba parte de la filosofía trascendental, restringida a las condiciones a priori de la razón especulativa. La razón que justifica esta exclusión dentro de la filosofía trascendental clásica consiste en que la filosofía práctica en general y la ética en particular dependen del concepto de libertad. Según lo demostrado en la disolución de la tercera antinomia de la razón pura, la filosofía teórica sólo permite pensar este concepto como una idea no contradictoria, pero no puede incorporarlo dentro de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. Uno de los resultados de la mencionada transformación semiótica de la filosofía trascendental consiste en que la ética filosófica, como ética del discurso, pasa a formar parte de la filosofía trascendental. Ello se debe a que la reflexión sobre la parte performativa de los actos de habla permite explicitar ciertos presupuestos inevitables e irrebasables de la argumentación en general que poseen carácter normativo. Estos presupuestos son condiciones necesarias del sentido y la validez de cualquier tipo de diálogo argumentativo o discurso, esto es, del discurso teórico o del práctico. La ética del discurso se ocupa de examinar reflexivamente específicamente el discurso práctico, mediante el cual intentamos evaluar críticamente, en situaciones concretas del mundo de la vida, tanto las propuestas para actuar y coordinar acciones, como las normas que rigen esas propuestas. Mediante este examen reflexivo la ética discursiva encuentra su principio, norma básica o metanorma. Este principio exige que los conflictos de intereses resultantes de la interacción social sean resueltos mediante discursos prácticos. Estos discursos permiten

legitimar normas concretas, referidas a situaciones, teniendo en cuenta el posible consenso racional de todos los afectados por las consecuencias de las decisiones justificadas por dichas normas. Sin embargo, en *todo* diálogo argumentativo, esto significa también en el discurso teórico, los participantes admiten necesariamente presupuestos de índole normativa, cuya validez a priori puede ser probada mediante el argumento de la fundamentación última. De ello se deriva la inclusión de la ética dentro de la filosofía trascendental semióticamente transformada.

La nueva arquitectónica de la filosofía trascendental, luego del giro lingüístico, remite a un sistema de pretensiones de validez, elevadas por los participantes de todo diálogo y a un correspondiente sistema de referencias al mundo. Con la realización de cualquier acto de habla con sentido, el hablante eleva una pretensión de verdad, referente al mundo objetivo, una pretensión de validez normativa-moral, referente al mundo social de las instituciones y de las acciones humanas y una pretensión de sinceridad, referente a su mundo subjetivo o interior. Las tres dimensiones de la validez de los actos de habla y los respectivos mundos se encuentran, de alguna manera, presupuestos en todos los actos de habla. Sin embargo, cada acto de habla para resultar comprensible debe afirmar una de las pretensiones como prioritaria, debe referirse a uno de los mundos. De allí se sigue una clasificación tricotómica de los actos de habla que distingue actos asertóricos, que proponen una expresión como verdadera, actos normativos, que la proponen como moralmente justa y actos expresivos, que la proponen como sincera. Verdad, justicia y sinceridad deben ser consideradas desde una perspectiva pragmática como *pretensiones* que los hablantes elevan mediante sus actos de habla ante todo posible interlocutor. El discurso o diálogo argumentativo es el único medio que poseemos para resolver si las pretensiones que elevamos están o no justificadas. La pretensión de verdad de un enunciado es examinada mediante el discurso teórico. La pretensión de validez normativa o de justicia de una propuesta para la acción es examinada mediante el discurso práctico. En ambos casos dicho examen busca determinar si los argumentos que parecen justificar la pretensión de validez lo hacen realmente o no.

Esta consideración reflexiva de los actos de habla parece ofrecernos por un lado, un sistema de tres pretensiones de validez: verdad,

justicia y sinceridad y, por el otro, sólo dos tipos de discurso: teórico y práctico. De ello se sigue, por tanto, una cierta particularidad de la pretensión de sinceridad frente a las demás pretensiones de validez. Dicha particularidad consiste en la compleja y especial relación que la misma guarda con su posible resolución argumentativa. Un primer paso para examinar esta relación consiste en recordar las referencias al mundo constitutivas de cada una de las pretensiones de validez mencionadas. La pretensión de verdad de un acto de habla asertórico remite al mundo objetivo y la pretensión de justicia de un acto de habla normativo remite al mundo social. Más allá de las diferencias que nos permiten distinguirlas, estas dos pretensiones tienen algo en común que posibilita su resolución argumentativa mediante el discurso teórico y práctico respectivamente: en ambos casos los hablantes presentan a sus interlocutores enunciados que tratan sobre un mundo común y compartido, al que todos los posibles interlocutores deben poder tener igual acceso. La situación de quienes intentan resolver argumentativamente pretensiones de verdad o de rectitud normativa es, en ese sentido simétrica. Todos los posibles interesados deben poder acceder de igual manera y ninguno puede reclamar que se lo reconozca poseedor de un acceso privilegiado, cerrado por principio para sus interlocutores. Dicho brevemente: tanto el mundo natural como el mundo social son de acceso *público*.

El carácter público del mundo natural puede aclararse del siguiente modo. Un conocimiento verdadero de ese mundo sólo puede ser articulado en proposiciones, que sólo pueden ser una parte de actos de habla asertóricos. Estos actos son realizados por los miembros de una comunidad de investigación, que se ocupan colectivamente de alcanzar el mencionado conocimiento, proposicionalmente articulado, sobre ese mundo. A fin de evitar lo que se ha denominado una falacia abstractiva debe tenerse presente que tanto el conocimiento científico natural como su objeto sólo pueden ser pensados con sentido en el marco de un posible proceso de investigación, en el que los miembros de la comunidad de investigación elevan pretensiones de verdad para las propuestas de solución de los problemas que ellos mismos formulan. En ese proceso dichos miembros intentan resolver metódicamente esas pretensiones mediante el procedimiento argumentativo, denominado discurso teórico. Puede atribuirse *validez objetiva* a dicho intento de resolución sólo si cumple con la siguiente

condición: todos los posibles participantes de la comunidad de investigación deben poder disfrutar por principio de igual acceso al mundo natural, sobre el que tratan las propuestas de solución a problemas científico-naturales. Ningún hablante, como posible investigador científico de la naturaleza, tiene permitido pretender estar en posesión de una perspectiva privilegiada sobre el mundo natural, que le permita acceder a aspectos de ese mundo que por principio resultarían inaccesibles para otros.

La elevación de una pretensión de verdad presupone, sencillamente, que todo posible destinatario está por principio en condiciones de conocer las razones que permitirían resolverla favorablemente. Por ello, la negación del carácter público y simétrico del acceso al mundo natural entrañaría una suerte de sin sentido. La pretensión de poseer un acceso privilegiado al mundo natural resultaría incompatible con el sentido de la pretensión de verdad elevada por todo aquel que proponga soluciones a problemas científico-naturales. Si un hablante pretendiese poseer un acceso privilegiado al mundo natural estaría renunciando a la objetividad de sus opiniones sobre ese mundo. Dicho brevemente, la afirmación de ese acceso es incompatible con el concepto de mundo natural. El sentido de ese concepto presupone necesariamente, por un lado, que el hablante y sus posibles interlocutores se encuentran en una situación simétrica para participar en el procedimiento de resolución argumentativa de las pretensiones de verdad elevadas junto con los enunciados sobre ese mundo y, por el otro, que el acceso al mundo natural objetivo es por principio común y público.

El carácter público del mundo social puede aclararse del siguiente modo. Las maneras de actuar y las coordinaciones de acciones organizadas por las instituciones establecidas por los seres humanos pueden y deben ser consideradas no sólo como componentes de la tradición de una sociedad, aprendidos por sus miembros mediante el proceso de socialización, sino también como algo que los seres humanos, en cuanto autores de dichas instituciones, pueden tanto criticar como injusto como justificar como justo. La pretensión de rectitud normativa no se encuentra presente sólo en los actos de habla que proponen explícitamente cursos de acción ante problemas prácticos, sino también implícitamente en cada manera de actuar, en cada coordinación de acciones y en cada institución política o social.

Dicha pretensión remite, al menos virtualmente, al procedimiento de su resolución argumentativa, en el que ningún posible participante puede ser considerado como poseedor exclusivo de una perspectiva privilegiada, que lo habilite como único juez de la aceptabilidad de dicha pretensión.

El mundo social consiste en un sistema institucional complejo establecido por los seres humanos para satisfacer motivaciones de diverso tipo. Tanto las motivaciones como las instituciones del mundo social pueden ser consideradas como objetos de un discurso práctico, mediante el cual pueden ser examinadas las razones a favor o en contra de las pretensiones de rectitud normativa implícitas en toda motivación individual y en toda institución social. Ningún posible participante de este discurso tiene permitido pretender encontrarse por principio en una mejor situación que el resto para considerar y juzgar esas razones, porque un presupuesto necesario de la validez de las mismas consiste justamente en que todo posible participante del discurso práctico puede examinar esas razones y juzgar su validez. Si alguien pretendiese encontrarse en la situación mencionada, entonces su posición no podría ser considerada como racionalmente justificable, sino sólo como la expresión subjetiva de un interés privado, que no puede justificar ante los posibles participantes del discurso práctico. La negación de la igualdad de derechos de todos los posibles participantes del discurso práctico, mediante el cual se pretende determinar la rectitud normativa de las instituciones sociales, contradice una condición del sentido del único procedimiento, mediante el cual resulta posible resolver la pretensión de justicia implícita en cada institución. Dicha igualdad de derechos es una condición necesaria del sentido del discurso práctico (Damiani 2001).

Tanto el mundo natural objetivo, cuya realidad es independiente de la voluntad humana, como el mundo social, cuya realidad consiste, por el contrario, en la realización de dicha voluntad en instituciones, son objetos públicos de un posible discurso, porque nadie puede pretender con sentido poseer un acceso privilegiado a esos mundos, un acceso que para los demás posibles participantes del discurso estaría por principio cerrado. En ello consiste el carácter simétrico de las posiciones de los posibles participantes de todo discurso teórico o práctico. Frente a esta situación simétrica de quienes buscan resolver argumentativamente pretensiones de verdad y de rectitud normativa y

frente al carácter público y común del acceso al mundo natural y al mundo social se muestra claramente la ya mencionada particularidad de la pretensión de sinceridad y la especial relación que guarda con su posible resolución argumentativa. La pretensión de sinceridad no remite a un mundo público, ante el cual los interlocutores guarden una situación simétrica, sino al mundo interior, subjetivo del hablante. Desde una perspectiva pragmática, la particularidad del mundo interior consiste en que el hablante que realiza un acto de habla expresivo, por ejemplo una confesión, tiene cierto acceso privilegiado a sus propias vivencias. En el caso de los actos de habla expresivos, mediante los cuales el hablante eleva prioritariamente una pretensión de sinceridad, debe reconocerse cierta asimetría entre las posiciones del hablante y del destinatario, que distingue esta pretensión de las otras pretensiones de validez mencionadas.

La afirmación de esta asimetría, que distingue a la pretensión de sinceridad de las otras pretensiones y al mundo interior de los mundos públicos (objetivo y social) no implica, como ha creído Tugendhat, suponer la posibilidad de un lenguaje privado, cuyo sentido sólo pudiese ser comprendido por el hablante (Tugendhat 1979, pp 91-136; Wittgenstein 1958, § 243). Muy por el contrario, la idea de mundo interior pragmáticamente presupuesta en conceptos tales como sinceridad, secreto, mentira, etc., supone que un hablante sólo puede comprender los contenidos de su conciencia gracias a un lenguaje compartido, cuyo significado se rige por reglas que otros pueden aplicar tan bien como él. Los actos de habla expresivos, que tienen como referente el mundo interior del hablante, para ser comprensibles, deben ser realizados en un lenguaje público, comprensible para todo el que conozca sus reglas. Una confesión puede ser juzgada como sincera o insincera sólo si se encuentra expresada en un lenguaje público, común al hablante y al oyente, un lenguaje mediante el cual el hablante pueda expresar su mundo interior ante un oyente que pueda comprenderlo. La idea de mundo interior pragmáticamente presupuesta en los actos de habla expresivos y en la pretensión de sinceridad que ellos prioritariamente elevan es absolutamente incompatible con la absurda representación de un lenguaje privado. Dicha idea remite al necesario reconocimiento de que el hablante posee cierto acceso privilegiado a su mundo interior-subjetivo y que, en cierta manera, es capaz de expresar o de ocultar los contenidos del

mismo ante otros que podrían conocerlo fácilmente, si él los expresara. Conceptos tales como los de confesión, secreto y mentira presuponen que el hablante controla a voluntad, en cierta medida, el acceso de sus posibles interlocutores a su mundo interior, que puede expresar u ocultar sus opiniones, deseos, sentimientos, etc.

2. La resolución de una pretensión

La pregunta que nos ocupa no es por tanto si hay un mundo interior, que pueda ser manifestado mediante actos de habla expresivos, ni tampoco si la pretensión de sinceridad, que estos actos prioritariamente elevan, debe ser distinguida de otras pretensiones, sino más bien cómo debe ser comprendida la ya mencionada particularidad del mundo interior y de la sinceridad, en cuanto presupuestos pragmáticos ineliminables de todo acto de habla con sentido. Dicha particularidad, recordemos, consiste en la asimetría en la que se encuentran los interlocutores debido al acceso privilegiado del hablante a su mundo interior-subjetivo. De dicha asimetría se siguen ciertas dificultades respecto de la posibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, dificultades que podrían conducir a poner en cuestión el carácter universal de dichas pretensiones, afirmado por la pragmática trascendental de Apel y la pragmática universal de Habermas.

Los actos de habla expresivos son manifestaciones de estados subjetivos, ligados a un tipo específico de pretensión de validez. Por un lado, pueden ser aceptados o rechazados por el destinatario según considere que la autopresentación del hablante es sincera o insincera. Por otro lado, el carácter subjetivo del referente de estos actos exige reconocer que la pretensión de sinceridad que ellos elevan no puede ser resuelta *inmediatamente* a través de argumentos. El fundamento de esa imposibilidad radicaría, según Habermas y Apel, en el carácter privilegiado de la perspectiva del hablante y en la correspondiente asimetría entre las posiciones del hablante y del oyente para juzgar esa pretensión mediante una comparación entre la expresión lingüística de un estado de conciencia del hablante y ese estado mismo como componente de su mundo interior. Hay una pregunta cuya respuesta es siempre más difícil de conocer para el oyente que para el hablante, a saber: ¿cree el hablante realmente en lo que dice? La dificultad que

tiene el oyente para responder esa pregunta radica en que él no puede realizar inmediatamente la comparación mencionada, sino que siempre debe realizar un rodeo consistente en la observación de otras acciones del hablante, que pueden ser consistentes o inconsistentes con la expresión lingüística examinada. Para juzgar las pretensiones de sinceridad elevadas por el hablante, el destinatario debe considerar entonces la compatibilidad entre (al menos) dos hechos del mundo social intersubjetivo, que remiten ambos al mundo interior del hablante, a saber *dos acciones* del hablante. Por un lado, el destinatario debe considerar *el acto de habla* expresivo, mediante el cual el hablante eleva una pretensión de sinceridad que el destinatario desea juzgar como sincera o insincera. Por otro lado, debe considerar todas *las demás acciones del hablante*, que pueden ser compatibles o incompatibles con esa pretensión. Este procedimiento *mediato* es necesario para el destinatario porque puede resultar que ningún argumento ofrecido por el hablante sea suficiente para convencer al destinatario de la sinceridad del hablante. Mediante esos argumentos elevaría el hablante pretensiones de sinceridad cuya piedra de toque yace nuevamente en su mundo interior, que resulta accesible al oyente sólo mediante expresiones y acciones del hablante. (Damiani, 2003). Por ello, sostiene Habermas que las pretensiones de sinceridad no pueden resolverse mediante argumentos, que la sinceridad de las expresiones no puede ser fundamentada sino sólo mostrada y que la falta de sinceridad se revela en la falta de consistencia entre la expresión y las demás acciones del hablante. (Habermas 1981, Vol. I., p. 69).

Quisiera, por tanto, destacar lo siguiente. Según Habermas la particularidad de las pretensiones de sinceridad, frente a otras pretensiones de validez, no radica sólo en la perspectiva privilegiada del hablante sobre su mundo interior, sino también en la imposibilidad de resolverlas mediante argumentos. Frente a la afirmación de esta imposibilidad es necesario preguntarse si la misma resulta compatible con el carácter racional de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla expresivos y con el carácter universal de la pretensión de sinceridad. Si esta pretensión realmente no pudiese resolverse mediante argumentos, quizás habría que preguntarse si la pragmática universal debiera excluirla de su investigación. El motivo de esta pregunta radica en que una pretensión que por principio no pudiese ser

fundamentable mediante argumentos no podría ser una pretensión de validez universal. En la reconstrucción de los actos de habla expresivos, ofrecida por Habermas, puede detectarse entonces una tensión problemática entre el carácter racional de las pretensiones de sinceridad y la presunta imposibilidad de resolverlas mediante argumentos. El núcleo de las dificultades contenidas en esta reconstrucción radica, a mi parecer, en el modo en que la misma presenta el concepto de resolución argumentativa de pretensiones de validez.

El punto de partida de la reconstrucción mencionada consiste, como ya se indicó, en la asimetría entre hablante y destinatario, en el privilegio de la perspectiva del hablante. El hablante, en cuanto interlocutor competente, debe poder saber desde el comienzo si sus expresiones son sinceras o no. El destinatario, por el contrario, no tiene ese saber y puede, por ello, poner en cuestión la pretensión de sinceridad del hablante, si cree encontrar en el comportamiento de su interlocutor algún motivo de desconfianza. Por su parte el hablante puede tener (buenas o malas) razones para ocultar, como un secreto, ante el destinatario sus estados de conciencia. Ese poder, como ya señalamos, es constitutivo del concepto de mundo interior, como algo cuya manifestación se encuentra, en cierta medida, en poder del hablante. Cuando un destinatario atribuye sinceridad a un hablante, espera que el mismo se comporte de manera tal que lo que dice se corresponda con lo que hace. Cuando el destinatario quiere, por el contrario, determinar si verdaderamente el hablante cree lo que dice, debe atender a las acciones del hablante y compararlas con el sentido de sus palabras. (Habermas 1981, Vol. 1, p. 408). Hasta aquí la reconstrucción habermasiana parece ser satisfactoria.

Sin embargo, respecto de la imposibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, la mencionada reconstrucción parece ignorar dos cuestiones que quisiera destacar a continuación. En primer lugar, la comparación entre lo que el hablante dice y lo que el hablante hace, realizada por el destinatario para determinar si el hablante piensa realmente lo que dice, debe incorporarse a un *argumento*. Ese argumento puede mostrar que las palabras del hablante contradicen su manera de comportarse y que esa contradicción revela su falta de sinceridad. Justamente de esta manera pueden proceder, por ejemplo, un juez, un fiscal, o los miembros de

un tribunal frente a las palabras y acciones de un sospechoso. Puede advertirse entonces, que, pese a la mencionada asimetría entre hablante y oyente, las pretensiones de sinceridad son objeto de un discurso argumentativo en contextos reales, por ejemplo en instituciones jurídicas. Mediante esos discursos se cuestionan, se fundamentan y, en cierto sentido, se resuelven argumentativamente las pretensiones de sinceridad de los hablantes. Sin embargo, sin mediar una confesión, puede siempre quedar la duda de si el juicio de los destinatarios sobre la sinceridad del hablante está bien fundado o no. Esta duda se deriva de que el conocimiento fácticamente obtenible sobre las secuencias de acciones de hablante siempre permanece incompleto. En el contexto de una comunidad real de comunicación no puede haber, por tanto, ninguna resolución *definitiva* de las pretensiones de sinceridad. Cabe destacar, sin embargo, que esta imposibilidad no es una característica distintiva de las pretensiones de sinceridad, sino que parece extenderse también a otras pretensiones. Cuando evaluamos la validez de hipótesis científicas sobre el mundo natural o de propuestas prácticas o normas situacionales no es razonable esperar una resolución definitiva fácticamente alcanzable. El concepto de resolución definitiva de una pretensión de validez en general es sólo una *idea regulativa*, que como tal no puede ser fácticamente realizada en contextos reales (Apel 2003). Por lo tanto, si el concepto de resolución de pretensiones de validez se entiende no como definitivo sino como algo que puede tener lugar en contextos reales, la interioridad del referente de los actos de habla expresivos no parece ofrecer ningún motivo para afirmar que las pretensiones de sinceridad no son resolubles mediante argumentos.

En segundo lugar, respecto de la imposibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, postulada por Habermas y Apel, quisiera destacar aquí también lo siguiente. Al examinar esta cuestión, deberían tenerse presentes las condiciones bajo las cuales alguien puede considerarse obligado bajo ciertas circunstancias y por buenas o malas razones a ser insincero e incluso también bajo las cuales alguien puede tener la obligación de guardar un secreto frente a un prójimo. Recuérdese que esta fue justamente la cuestión que ocasionó una polémica entre Kant y Benjamin Constant y que la ética del discurso se ha distanciado del rigorismo contenido en la posición kantiana (Apel 1998, pp. 272-280; Apel 2002, pp. 141-

143; Böhler 1985, pp. 348-354). Lo que salta a la vista es que esas condiciones no son las de una situación ideal de habla. En esa situación ideal, los participantes del discurso determinan su juicio atendiendo exclusivamente al peso de los argumentos y no a un juego estratégico de desconfianza recíproca. Por tanto, bajo dichas condiciones puramente ideales no puede ser puesta en cuestión la sinceridad del interlocutor sino que ella es presupuesta necesariamente. La sinceridad del interlocutor es una condición de posibilidad del diálogo argumentativo porque en una situación ideal de habla debe ser recíprocamente atribuida. En esa situación, donde sólo la validez de los argumentos cuenta, los interlocutores pueden cuestionar y fundamentar las pretensiones de sentido, verdad y rectitud normativa, porque es siempre posible que un enunciado sea impugnado como incomprensible, falso o injusto. Sin embargo, cuando un destinatario cuestiona la pretensión de sinceridad de un enunciado, esto es cuando desconfía sencillamente del hablante, hablante y destinatario no se encuentran ya en una situación ideal de habla, porque el destinatario sospecha que un factor extra-argumentativo ha influido de manera determinante en la acción lingüística de su interlocutor. En una situación ideal de habla, en la comunidad ideal de comunicación, las pretensiones de sinceridad de los interlocutores son consideradas por ellos mismos necesariamente como siempre ya resueltas.

La resolución argumentativa de las pretensiones de sentido, verdad y rectitud normativa es *una tarea* de los participantes de una comunidad ideal de comunicación. Una condición de posibilidad de la realización de esa tarea consiste en que esos participantes (por ejemplo, nosotros en este momento) acepten como ya resueltas las pretensiones de sinceridad del prójimo. Los interlocutores que intentan resolver un problema teórico o práctico mediante un diálogo argumentativo ofrecen soluciones y con ellas elevan distintas pretensiones universales. Ellos pretenden, en primer lugar, que lo que dicen es comprensible, esto es elevan una pretensión de sentido. En segundo lugar, en el caso del discurso teórico, pretenden que la propuesta de solución al problema es verdadera y, en el caso del discurso práctico, que es justa, esto es elevan prioritariamente o bien una pretensión de verdad o bien una pretensión de justicia. Por último, junto con la afirmación de sus propuestas de solución elevan una pretensión de

sinceridad. Respecto de las primeras tres pretensiones, cada interlocutor sólo puede elevarlas, ya que su posible resolución depende del trabajo conjunto de todos los que participan del discurso. Ese trabajo consiste en ofrecer, examinar y evaluar los argumentos a favor o en contra de esas pretensiones. Antes de ese trabajo, los interlocutores no pueden saber si las mismas están justificadas o no. Respecto de las pretensiones de sinceridad cabe destacar que, bajo condiciones ideales, ese trabajo de resolución argumentativa no es ni necesario ni posible, porque bajo esas condiciones cada uno debe confiar desde el comienzo en que los demás dicen lo que piensan. Si esa confianza se debilita y cada interlocutor comienza a cuestionar las pretensiones de sinceridad del prójimo, entonces desaparecen las condiciones puramente argumentativas de resolución de las demás pretensiones de validez.

3. Conclusiones

De las observaciones anteriores se siguen algunas consecuencias importantes para nuestro tema, que permiten comprender mejor la relación entre sinceridad y argumentación. En contextos reales es siempre posible cuestionar *mediante argumentos* la pretensión de sinceridad de un hablante. En ese cuestionamiento es presentada la incompatibilidad entre el sentido de diversas acciones del hablante, esto es entre el acto de habla cuestionado como insincero y otras acciones lingüísticas o no lingüísticas que el hablante haya realizado antes o después de dicho acto. Esta incompatibilidad es presentada por el crítico frente a todo posible interlocutor como una razón que justificaría desconfiar de la sinceridad del hablante y que por tanto lo excluye de la comunidad de interlocutores que podrían resolver si las razones de la desconfianza están justificadas. La impugnación de la pretensión de sinceridad de un hablante conlleva la impugnación de su competencia para participar de un diálogo argumentativo como un interlocutor digno de la confianza ajena, que pueda contribuir a determinar si la mencionada incompatibilidad existe y si es prueba de su falta de sinceridad. Si las sospechas de un crítico desconfiado están justificadas o no, puede sólo determinarse mediante un procedimiento argumentativo, en el que las secuencias de acciones del hablante sean consideradas en toda su extensión en el largo plazo. El significado

pragmático de esa sospecha, sin embargo, contiene implícitamente una propuesta de excluir al hablante cuestionado, al menos momentáneamente, de la comunidad de argumentación que puede juzgar su pretensión de sinceridad.

Como ya señalé más arriba, Habermas afirma que la sinceridad de los actos de habla expresivos no se puede fundamentar mediante argumentos sino que sólo se puede mostrar con actos. De acuerdo a lo expuesto, el sentido de esta afirmación podría ser precisado teniendo en cuenta, por un lado, que si la pretensión de sinceridad de un hablante es cuestionada, es cuestionada también su competencia para contribuir a la resolución argumentativa de su pretensión y, por el otro, que los demás pueden cuestionar o fundamentar esa pretensión atendiendo a lo que el hablante devela de su mundo interior en sus demás acciones.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1975), *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. (1983), "C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en: Freeman E. (Ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, Illinois, 189-223
- Apel, K.-O. (1998), "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?", en: id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., pp. 221-280
- Apel, K.-O. (2002), "Eine philosophische Letztbegründung des *moral point of view*", en: K. Bayertz (Ed.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn, 131-143
- Apel, K.-O. (2003), "Wahrheit als regulative Idee", en: M. Kettner, D. Böhler, G. Skirbekk (Eds.), *Diskurs und Reflexion. Auseinandersetzungen mit Karl Otto Apel*, Frankfurt a. M., 171-196.
- Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Damiani, A. M. (2001), "Der argumentative Dialog und die Grundsätze der praktischen Philosophie", en: *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, Universität Salzburg, Jahrgang XXXIV, Nr. 84, 75-103

- Damiani, A. M. (2002), "Die Idee der letzten Meinung in der sinnkritischen Argumentationstheorie", en: H. Burckhart / H. Gronke (Eds.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 163-178
- Damiani, A. M. (2003), "Die Verbindlichkeit des argumentativen Dialogs", en: M. Kettner, D. Böhler, G. Skirbekk (Eds.), *Diskurs und Reflexion. Auseinandersetzungen mit Karl Otto Apel*, Frankfurt a. M., 113-121
- Habermas, J. (1976), "Was heißt Universalpragmatik", in: K.-O. Apel (Ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., 174-272
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Tomos, Frankfurt a. M.
- Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a / M.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophische Untersuchungen*, en: id., *Werkausgabe*, Frankfurt a. M., T. 1, 1984

JÜRGEN HABERMAS Y KARL-OTTO APEL
ANTE LA PREGUNTA “¿POR QUÉ SER MORAL?”

Gustavo Salerno

La pregunta y el puesto de la teoría moral
en la pragmática universal

En opinión de Charles Taylor (1996), la filosofía debe asegurarse de cumplir, al menos, dos propósitos: aguzar nuestra sensibilidad para acceder a la dimensión del bien, y fortalecernos para sostener nuestro compromiso y permanencia en ella. Para Habermas hay allí, correspondientemente, dos inconvenientes que se le presentan a una filosofía “posmetafísica”: llega demasiado tarde para cumplir el primer objetivo, y tiene como exigencia desmedida al segundo de ellos.

Frente a Chomsky, Habermas entiende que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las oraciones sino también ciertos aspectos pragmáticos de las emisiones lingüísticas pueden ser reconstruidos en términos universales. La pragmática formal comprende que el acto de habla representa la unidad elemental de la comunicación, y distingue en ellos el contenido proposicional y la fuerza ilocucionaria que portan (determinada mediante una oración realizativa). Aquellas estructuras generales que son peculiares a toda situación de habla son objeto, entonces, de una reconstrucción sistemática, a partir de la cual se comprende que cada acto de emisión vincula a la oración con la realidad externa (mundo objetual), con la realidad interna (mundo propio intencional del hablante), y con la realidad normativa (mundo de valores y reglas compartidos intersubjetivamente). Así, en todo acto argumentativo se plantean

necesariamente pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*), las cuales tiene carácter cognitivo y resultan susceptibles de examen discursivo: el hablante pretende que lo que enuncia es comprensible, verdadero, veraz y correcto. Por ello, Habermas entiende que el discurso debe entenderse como un “examen crítico argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada”.

A partir de este marco, y si también se parte de la idea de que hay un pluralismo de proyectos y formas de vida, es decir, si ello se tiene como el “punto cero” de la reflexión (Habermas, 1989: 386, 424; VV. AA., 1991: 306), la filosofía no puede ofrecer “instrucciones sobre el sentido de la vida que sean universalmente vinculantes” (Habermas, 2000: 191). Es decir, las problemáticas concernientes a la autocomprensión ético-existencial (individual) y ético-política (colectiva) incumben a los afectados, pero no a la filosofía. De tal modo, ésta es remitida –como ámbito peculiar que no puede extender sin extraviarse- al nivel reflexivo de un análisis del procedimiento que permite responder las preguntas éticas “en general”. De allí también que la conflictividad que se trata de enjuiciar moralmente es “encontrada” por la razón en la praxis comunicativa cotidiana, y no generada por ella. Por tanto, ante la tarea del refuerzo del compromiso en nuestra orientación por el bien, la filosofía no tiene una posición privilegiada respecto del retórico eficaz o del sentido común, ya que la significación del actuar moral es experimentada y aprehendida con anterioridad a él. Por ello, «U» es caracterizado sólo como “moral point of view”, es decir, como una regla de la argumentación para la validación universal de pretensiones de validez que no expresa orientaciones específicas de una cultura determinada. En este sentido, el principio “exige una operación de universalización de las máximas e intereses que fuerza a las partes a trascender el contexto social e histórico de la forma de vida específica de cada una de ellas y de su particular comunidad, y a adoptar la perspectiva de *todos* los posiblemente afectados” (Ibid.: 132-133; 2003: 53). Sólo este enfoque “imparcial” permite superar los horizontes señalados por las distintas formas de vida, en los que los agentes morales despliegan sus procesos éticos de autocomprensión. En esto, Habermas se aparta de Gadamer, para quien el punto de vista moral depende siempre de, y se halla en relación con, una cultura compartida, como la del estado

moderno (Gadamer: 1976). La “coacción del mejor argumento” es desde la perspectiva habermasiana la única forma válida para la búsqueda cooperativa de la verdad y del sentido, en tanto la imparcialidad del juicio depende de la atención a las necesidades e intereses de todos los participantes.

De tal modo, la pregunta “¿por qué ser moral?”, sea en sentido trivial, existencial o pedagógico, no puede ser respondida por la teoría moral, la cual sólo está en condiciones de fundamentar la universalidad de la perspectiva que asume: puede, como caso máximo, ilustrar nuestras intuiciones morales y refutar las derivaciones axiológicamente escépticas, pero no ofrecer aportaciones sustanciales propias. Asimismo, muestra un procedimiento para la formación de una voluntad de acción consensuada, y deja en los afectados la tarea de encontrar las respuestas a las preguntas morales que son objetivamente relevantes. En este propósito, las ciencias históricas y sociales reportan más claridad respecto de las condiciones y peculiaridades de la situación en la que tiene lugar el enjuiciamiento moral que la filosofía propiamente dicha. En el carácter mínimo asignado al esclarecimiento del procedimiento reside, para Habermas, la “modesta autocomprensión” que le cabe a la teoría moral, lo cual concuerda con su interpretación respecto a que la filosofía ha de reducirse al rol de “protectora de la racionalidad” (Habermas, 1985: 13; 1991: 310, 312), sin reclamar un acceso peculiar a la verdad ni a un método ni campo objetual determinado.

Consecuentemente, la interrogación que investigamos no puede ser entendida como la “pregunta por el fundamento racional último del *ser* moral” tal como, según Habermas, tiene lugar en Apel. En efecto, una fundamentación última no es posible ni necesaria, y, sin embargo, tal es el propósito de los trabajos apelianos. Habermas reconoce que en los presupuestos universales de la argumentación hay presente un contenido normativo, aunque cree que con dicha referencia se responde a la pregunta acerca de *cómo* son posibles los juicios morales, pero no a la pregunta existencial respecto de *qué* significa ser moral. De allí que, por otro lado, objete que en Apel la razón práctica no sólo tenga pretensión epistémica (lo único que puede ser exigido a una ética cognitivista) sino también obligatoriedad existencial, con lo que el *ser* moral comportaría una demanda que, impropriamente, superaría la particularidad de la eticidad concreta del mundo de la

vida. Y es que el reconocimiento de la existencia de un contenido normativo no demuestra que haya una relación de “fundación” entre: el discurso, el actuar orientado al entendimiento y el mundo de la vida; todo ello es asunto de un análisis formal-pragmático del lenguaje, pero no de la teoría moral. Asimismo, el estatuto del “mandato moral” consiste en la conversión en deber del actuar expresado en el contenido proposicional del mismo, de modo que la propuesta de una “metanorma” que exige que nuestro comportamiento sea conforme al deber no enuncia más que lo que ya está presente en el juicio moral particular validado. Es decir, “*que* las acciones moralmente inadmisibles deben omitirse, ya lo dicen las normas pertinentes. Para ello no se necesita una supernorma que vuelva a convertir en un deber, de modo autorreferencial, el cumplimiento de los mandatos morales” (Habermas, 2000: 194).

Ciertamente, la filosofía no es ajena al menester de brindar una explicación del sentido de “ser moral”, es decir, de la importancia que lo moral tiene en la vida en tanto alienta racionalmente a la voluntad de justicia en general. Sin embargo, para tal fin no es necesaria fundamentación alguna, ya que la buena voluntad depende del grado de socialización que tiene lugar en una forma de vida que favorece el principio moral, y no de los argumentos en su favor. Hay para Habermas una relación interna entre la conciencia moral y la autocomprensión existencial (es decir, la identidad del yo), pero la primera sólo opera fomentando en sentido débil –no asegurando– el respeto a uno mismo. De ello se sigue que la estructura de la personalidad y la forma de vida propias del agente moral son las instancias que coadyuvan al actuar de acuerdo a convicciones morales, todo lo cual no depende del nivel de fundamentación de los juicios morales.

Las objeciones nucleares que interesan aquí de la pragmática universal contra Apel consisten, en suma, en que éste comprende la razón argumentativa como razón moral-práctica, y en que concede al discurso filosófico una posición máxima en la jerarquía de los discursos científicos. La primera objeción se sigue de la significación habermasiana de la razón comunicativa la cual, a diferencia de la razón práctica, no es *per se* una fuente de normas para el actuar correcto: la razón comunicativa abarca todo el abanico de pretensiones de validez, y no sólo a las cuestiones moral-prácticas. En el campo de

la fundamentación de convicciones morales, normatividad y racionalidad “se solapan”, contando aquellas sólo con la débil fuerza de la motivación racional. El segundo reparo –la referencia al punto arquimédico de autorreflexión, la pragmática trascendental como *philosophia prima*– consiste en la denuncia de un “fundamentalismo residual”. Habermas entiende que la confrontación abstracta de filosofía y ciencia forma parte de la arquitectónica del paradigma de la conciencia, quedando así inadvertido que luego de Hegel no hay posibilidad de una filosofía autónoma. En realidad, hay entre aquella y las ciencias objetivantes múltiples formas de cooperación, e incluso la relación de los resultados teóricos de una y otras tiene lugar conforme a la coherencia y no por la fundación. Asimismo, la filosofía se caracteriza por la autorreferencialidad de *algunas* de sus argumentaciones, lo cual, no obstante, “no le asegura al negocio filosófico la autarquía e infalibilidad que Apel une a la idea de fundamentación última” (*Ibid.*: 199), ya que los argumentos trascendentales sólo proporcionan la demostración de su no rechazabilidad fáctica, es decir, brindan un apoyo débil.

La perspectiva trascendental, a la que Apel permanece aferrado como parte del programa de transformación semiótica de la filosofía kantiana, condensa el nudo conflictivo. Para Habermas (1976: 183; VV. AA., 1991: 35 ss., 311 ss.) la tematización del *ethos* tiene carácter “reconstructivo”, y consiste en la elaboración sistemática de un saber pre-teórico. La pragmática universal intenta convertir la conciencia implícita de reglas (“know how”) en una explícita (“know that”). Así, tiene que poder procurarse una concepción “destrascendentalizada” de la razón, en clave wittgensteiniana. En efecto, “según la concepción pragmático-formal, la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en suposiciones que los actores *deben* adoptar cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de este *deber* tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la *inevitabilidad* que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, *para nosotros es irrebasable*” (Habermas: 2003: 18-19; cf. 1989: 423-424). La reconstrucción tiene

carácter hipotético, y está sujeta a nuevas y variadas comprobaciones empíricas. En principio, interpreta que el estudio del lenguaje tiene como meta no las experiencias que resultan de los procesos de comunicación, sino el entendimiento que es posible alcanzar a través de él. Seguidamente, no puede considerar epistemológicamente relevante la distinción entre análisis formal y análisis empírico –tal como se concebía en la filosofía trascendental clásica–, ya que entre ambos se establece una peculiar conexión (la conciencia de regla es para el hablante competente un saber *a priori*; la reconstrucción se realiza a través de sujetos empíricos, procurando un saber *a posteriori*). De todos modos, Habermas entiende que “la *certidumbre* con que practicamos nuestro conocimiento de reglas no se transfiere a la *verdad* de las propuestas de reconstrucción para los presupuestos hipotéticos generales” (Habermas, 1985: 121). No obstante, frente a ello, Apel aborda la reconstrucción normativa conservando el trascendentalismo. Este aspecto podría resultar significativo para atender, en un sentido diverso al expuesto, al carácter filosóficamente relevante de la cuestión “¿por qué ser moral?”

La pregunta a la luz de la pragmática trascendental

Para Apel, en la concepción de que el actuar moral es experimentado con anterioridad a toda filosofía, es decir, de que la teoría moral muestra sólo un procedimiento para la formación de una voluntad de acción consensuada, tiene lugar una “idealistic fallacy”. La remisión a la praxis del mundo de la vida no demuestra, por principio, que en ella no tenga lugar una formación estratégica del consenso, por ejemplo acerca de lo que pueda entenderse en torno a “¿por qué ser moral?” Frente al defensor de la racionalidad estratégica de la comunicación –al que se le plantea la pregunta en cuestión y que puede considerar a los otros meramente como medios–, el mundo de la vida, la personalidad y la experiencia, no son para Apel fuentes seguras ni suficientes (para cada agente y para la teoría moral) a los efectos de alcanzar un consenso moralmente relevante. De lo que se trata es que todavía queda por mostrar que quien se ha planteado seriamente la pregunta ha reconocido el primado normativo de las pretensiones de validez, y de su resolución no-estratégica a través de criterios de validez. Para ello se requiere, a pesar de Habermas, una

transformación semiótica *trascendental* de la perspectiva kantiana, en la que, en principio, el acuerdo pueda alcanzarse sin depender de los argumentos provenientes del contexto particular del agente, es decir, de su horizonte de vida. El esclarecimiento supone, entonces, la necesidad de establecer una “diferencia trascendental” entre hipótesis y teorías como tales (cuyos enunciados constituyen generalizaciones empíricas, y por tanto resultan falibles), y sus condiciones de posibilidad (es decir, los presupuestos de comprensibilidad de todo sentido posible).

Antes que por su contenido, con Apel la reflexión podría comenzar a partir de la forma en que se presenta la cuestión: “¿por qué ser moral?” es, ante todo, un acto de habla que expresa una pregunta. En efecto, el interlocutor que se plantea seriamente aquella interrogación ha entrado ya el terreno del discurso argumentativo, el cual representa la forma reflexiva de la comunicación humana, y el lugar en el que toda pretensión de validez puede determinarse como intersubjetivamente válida. Un acto ilocucionario consiste en aquello que *hacemos* al decir algo (por ejemplo preguntar, confirmar, advertir, etc.), de modo que decir algo es ejecutar un acción. En efecto, Searle entiende que “hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y dominar un lenguaje es aprender y haber dominado esas reglas” (Searle, 1980: 22).

Ahora bien, al comprender que la teoría moral –“modestamente”– sólo puede ocuparse de un análisis del procedimiento para la validación de normas y no dar respuestas, Habermas parece sugerir, de modo similar a la metaética analítica, que la pregunta “¿por qué ser moral?” tiene el mismo talante que cuestiones tales como “¿qué es lo bueno?” o “¿cuáles son los criterios que determinan la moralidad de una acción?”. De allí que un mero estudio de la pregunta por cuanto a su alcance epistémico significaría, *grosso modo*, un discurso que versa sobre otro: el de cualquiera de las respuestas a la interrogación. Con otras palabras: lo que parece implicar la concepción habermasiana de la teoría moral es que las preguntas pueden ser descriptas o analizadas pero no respondidas por ella, lo cual corresponde a los afectados (y a éstos según su mundo de la vida, socialidad, eticidad concreta, etc.). Dar cuenta, entonces, de su relevancia epistémica supondría a lo sumo ofrecer un discurso que informa sobre presupuestos, compromisos e

implicancias contenidos –precisamente– en las preguntas y respuestas. Si todo ello fuera correcto, nos encontraríamos ante la encrucijada de optar entre alternativas que parecen inconducentes para la posibilidad de una ética que tiene que hacer frente a los desafíos de la globalización: tanto la racionalidad “valorativamente neutral” como la eticidad dependiente del mundo de la vida no pueden servir para la fundamentación filosófico universal de la ética (Cf. Apel, 1999: 11). Por ello, si ha de hallarse también un “minimalismo” tras la concepción apeliiana, éste no puede fundarse en la moralidad culturalmente dependiente; antes bien sólo después de la fundamentación pragmático-trascendental del discurso argumentativo puede reconocerse que “la ética del discurso deja espacio libre para una pluralidad de ‘proyectos’ individuales o colectivos de *vida buena* o de *autorrealización*” (Ibid.: 22). Habermas mismo entiende que, en la experiencia comunicativa, la “neutralidad” (entendida como el desinterés encarnada en la tercera persona) es imposible, y que sólo resulta viable en el caso del psicólogo del desarrollo: el mundo social, en efecto, es una realidad normativa respecto a la cual nuestra relación es de obligación y no de observación (VV. AA., 1991: 287-288). Pero entonces: ¿puede una teoría moral no responder filosóficamente (es decir, ser neutral) ante la pregunta acerca de porqué ser moral?

Apel comprende que si se presupone que nuestro interlocutor comparte el mismo problema planteado, entonces –mediante reflexión trascendental sobre las presuposiciones incuestionables del discurso–, se puede mostrar que acepta al mismo tiempo la posibilidad de alcanzar una fundamentación “última”. Esta no tiene el sentido de un “residuo de fundamentalismo”, como interpreta Habermas, sino que equivale a un regreso reflexivo a lo que está ya-siempre (*immer schon*) supuesto en todo discurso argumentativo. De tal forma, lo así fundamentado no puede negarse ni cuestionarse sin autocontradicción pragmática (performativa), y esa evidencia no puede a su vez ser fundamentada deductivamente sin que se produzca, en tal intento, un círculo lógico. La fundamentación última se vincula a la posibilidad de mostrar que el argumentante ha reconocido determinadas normas como validas *a priori*, y en ningún caso puede pensarse que tenga un sentido similar a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones, o al recurso de una evidencia prelingüística

conciencial. (Como señala Maliandi, debe poder distinguirse siempre entre “fundacionismo” y “fundamentalismo” moral; 2003: 179 ss.).

Por otro lado, la objeción respecto a que se hace coincidir razón comunicativa y razón práctica, sólo es válida si se cancela absolutamente el intento de “reinterpretar” trascendentalmente la arquitectónica de la *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas, 1981). En efecto, ella “solamente puede mostrar su validez mediante el rodeo de la reflexión pragmático-trascendental sobre las pretensiones de racionalidad, que han sido ya siempre reconocidas, del *discurso argumentativo* acerca de los problemas en cuestión, y no inmediatamente, por medio de la reconstrucción empíricamente relevante del mundo de la vida” (Apel, 1994: 145). La praxis comunicativa que allí tiene lugar no puede constituirse en lo metódicamente irrebasable (*Nichthintergebar*), sino más bien la racionalidad consensual-comunicativa. Ahora bien, precisamente es a partir de la posibilidad del “pasaje al discurso argumentativo” como puede comenzar a comprenderse la relevancia filosófica de la pregunta “¿por qué ser moral?” Es decir, para Apel se trata de que sólo en la racionalidad consensual-comunicativa del entendimiento a través del lenguaje –en cuanto racionalidad del discurso– reside el presupuesto irrebasable de la comprensión y justificabilidad de *toda* racionalidad humana. Por tanto, si el discurso se concibe sólo bajo los intereses empíricos del mundo vital o de la eticidad concreta, se relega su función pragmático-trascendental, la cual permite a todo ser racional vincular al lenguaje pretensiones de validez universal. En otros términos, Apel enfáticamente afirma: “designo los presupuestos últimos fundamentales de la argumentación como los principios de la racionalidad discursiva filosófica”, los cuales pueden tenerse como “principios suficientes tanto de la razón teórica como práctica, es decir de la ética” (Apel, 1989: 71). Este posicionamiento se vincula en su raíz con el intento de continuar críticamente el camino inaugurado por Kant, quien de haber descubierto el principio de racionalidad ética en la racionalidad discursiva –y, así, del “yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones–, hubiera podido arribar a la fundamentación integral por él perseguida de la filosofía teórica y práctica (*Ibid.*: 92).

La posibilidad de dar cuenta de una razón práctica legisladora tiene lugar “a través de la demostración reflexiva de que la razón en cuanto

tal, de acuerdo con su estructura comunicativa, tiene que haber aceptado ya siempre un principio de racionalidad ética” (Apel, 1986: 85). Es decir, la “función ética” que se adscribe a la racionalidad discursiva radica en que allí está contenida una “metanorma” procesal, con lo que la ética del discurso apeliana presenta en su “parte A” dos niveles; y ello significa: que desde el principio ético del discurso no es posible derivar normas concretas, referidas a la situación, tal como son ya presupuestas en el trasfondo de certidumbre vital del actuar comunicativo. Más bien se trata de un principio que –solamente– promueve la averiguación y la transmisión puramente discursiva de los intereses de todos los afectados. Esta “idea regulativa” ha sido ya aceptada por cualquier argumentante que se plantea (o intenta plantear con seriedad a otro), por ejemplo, una pregunta. La prueba reflexiva de ello consiste, como se ha dicho, en que la objeción a tal reconocimiento no puede sostenerse sin incurrir en autocontradicción preformativa, al tiempo que no puede demostrarse deductivamente sin presuponerla en el nivel pragmático de la argumentación. Entonces, la formulación de la pregunta “¿por qué ser moral?” y las respuestas que se esgriman, presuponen el reconocimiento intersubjetivo del principio de racionalidad discursiva como metanorma.

A propósito de que, según Habermas, en Apel la razón práctica no sólo tiene pretensión epistémica sino también obligatoriedad existencial, debe recordarse que uno de los logros de la fundamentación apeliana de la ética reside en la superación del rigorismo derivado del principio de universalización kantiano (la idea de que no debe admitirse ninguna excepción respecto del deber). Pese a que también postula un principio *a priori* admite a la vez que, en las situaciones históricas reales, pueden presentarse casos en los que resulte inaplicable, ya que su observación obligaría a quebrantar la responsabilidad que el agente ha asumido ante un “sistema de autoafirmación” (*Selbstbehauptungssystem*): con ello se refiere a los compromisos que cada agente moral tiene con su familia, grupo social, Estado, etc. De tal modo, se aparta de Kant, en tanto éste no advirtió que en el *ethos* no sólo hay conflictividad entre el deber y la inclinación, sino también entre “deberes”. Sin embargo, a partir de ello Apel no redundaba en el relativismo o escepticismo éticos: de la problemática respecto a la responsabilidad específica del agente individual, deriva la necesidad de una “parte B” de la ética.

Apel cree correcto que las condiciones reales de la acción y las del discurso “libre de la carga de acción” son cualitativamente distintas. De tal circunstancia deriva el reconocimiento, relevante para el sentido de la pregunta acerca de por qué ser moral, respecto a que los agentes morales están obligados a actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo, comunicativamente. Esta es para Apel una situación que define la *conditio humana* (*Ibid.*: 99, 172, 173 n. 55). Es decir, se trata de la tensión existente (y, podríamos decir, acuciantemente *existencial*) entre la comunidad real e ideal de comunicación, a partir de la cual se impone una complementación de la “metanorma” en el sentido de la idea regulativa de una superación *in the long run* de aquella tensión. El deber de esta estrategia aproximativa se encuentra bajo un *telos* ético, ya que obliga al agente moral –sean individuos o culturas en su variedad– a colaborar en la formación de situaciones en las cuales la determinación de la acción y de los intereses sean intersubjetivamente consensuados mediante discursos prácticos. Es decir, la intuición *a priori* kantiana del “reino de los fines”, en la forma categórica que exige su realización mediante nuestras acciones y omisiones, cobra en Apel el sentido de un compromiso para colaborar en la institucionalización de los discursos y, de tal modo, realizar la comunidad ideal de comunicación en la real.

Por tanto, la “parte B” de fundamentación, en la que se despliega una ética de la co-responsabilidad, atiende precisamente a la circunstancia de que el recurso al discurso práctico para la resolución de conflictos deba ser afirmada como ideal, y no como posibilidad real. Lo “existencial”, si así puede decirse, alude a la tensión propia de la *conditio humana* que torna necesaria la necesidad de una mediación (*Vermittlung*) entre el comportamiento consensual y el estratégico, en el sentido de un programa ético a largo plazo que se infiere de la metanorma (todo lo cual, por lo demás, se observa en el compromiso que debe asumirse para actuar estratégicamente sólo cuando sea *necesario* y racional comunicativamente tanto como sea *posible*). Ello lo interpreta Apel en el sentido de que somos moralmente responsables en la configuración y transformación de las instituciones sociales, es decir, en configurarlas de modo tal que favorezcan la implementación social de la moralidad.

Por otro lado, estas referencias refuerzan la tesis acerca de la posibilidad de una fundamentación última filosófica de la ética. En las diversas formas de rechazo de la argumentación (por ejemplo, las del escéptico radical que interrumpe el entendimiento con los otros en beneficio de un comportamiento puramente estratégico), tiene lugar para Apel no sólo una autocontradicción lógica sino también *existencial* (*Ibid.*: 133). La comprensión de sí mismo del agente – individuo, pueblo o cultura– no es posible en tanto no convalida el principio ético que ya siempre está presupuesto al argumentar. En el enfoque apeliano hay el intento de aplicar el método de la reflexión pragmático trascendental a los problemas de la razón práctica de la fundamentación de normas éticas; es decir, cree todavía posible dar respuesta a la pregunta radical acerca de porqué debemos ser racionales, responsables, en el sentido de la razón práctica. Ello no significa “producir un argumento que pudiera *obligar* a una persona a reforzar *voluntariamente* la norma básica cuya validez ella considera indiscutible, es decir, a transformarla en guía de su vida y a seguirla en todas las situaciones existencialmente relevantes” (*Ibid.*: 158). La buena voluntad no puede ser obligada, ya que de tal modo la fundamentación racional de la ética no haría suyo el presupuesto de la libertad, en el sentido kantiano de la autonomía de la voluntad de la persona. En esto, como indica el propio Habermas, pero también como reconoce el propio Apel (2000: 100), no hay la necesidad de argumentos. Sin embargo, la cuestión acerca de porqué ser racionales encuentra respuesta en la circunstancia de que la propia identidad es siempre reconocida dialógicamente. El antedicho “pasaje al discurso argumentativo” revela que éste es la meta-instancia reflexiva ya que, dado siempre *a priori*, posibilita toda comunicación humana y toda autocomprensión. Si consideramos con Apel que al entrar en el terreno de la argumentación hemos reconocido ya como presupuestos las condiciones ideales de la comunicación y, por tanto, que los problemas de la “praxis de la vida” pueden y deben ser resueltos sobre la base de la formación de entendimiento (*Verständigung*), entonces esa circunstancia decide también al mismo tiempo porqué debemos ser responsables, es decir, porqué ser moral en el sentido de la razón práctica.

¿Hay ‘una’ respuesta acerca de por qué ser moral?

El repaso a las posiciones de la pragmática universal y la pragmática trascendental en torno a la cuestión que abordamos no pretende ser exhaustivo sino, apenas, mostrar las perspectivas generales que asumen. En la concepción habermasiana la teoría moral está limitada al diseño de un procedimiento para la formación de una voluntad de acción consensuada, ya que los contenidos que se discuten a partir del principio moral no son generados por el filósofo sino por la vida, con lo que la conflictividad que se trata de enjuiciar moralmente es encontrada por la razón en la praxis comunicativa cotidiana. De allí que una fundamentación última no sea posible ni necesaria. Para Apel, mediante reflexión trascendental sobre los presupuestos de la comunicación, se explicita el reconocimiento de que la resolución de una pretensión de validez tiene lugar admitiendo al mismo tiempo una “metanorma”. Al pasar al discurso argumentativo, y a pesar de la tensión entre las condiciones reales e ideales de la comunicación, la posibilidad de la autocomprensión y de la identidad se torna plausible: de hecho, esta última se pierde patológicamente si se niega por principio el ingreso a la argumentación.

A este panorama podríamos agregar la interpretación acerca de que tanto en Habermas como en Apel –es decir, en el “modesto” lugar que le cabe a la teoría moral (el del esclarecimiento del “moral point of view”), y en el reconocimiento de la imposibilidad de seguir en todos los casos el principio ético (la necesidad de una “parte B” de fundamentación de la ética)–, hay una insuficiente comprensión de las estructuras conflictivas de la realidad social. Estas, como destaca Maliandi (1991, 1998 y 2006), determinan conflictos que *permanecen* más allá de la exigencia de resolverlos argumentativamente, lo cual *podría* ampliar el horizonte en el que asoma el sentido de la pregunta “¿por qué ser moral?”

Habermas (2000: 25) y Apel (1995: 147 ss.) entienden que toda ética procedimental tiene que separar la estructura del juicio moral de sus contenidos: en un caso como en otro, se interpreta que el contenido conflictivo se da de modo contingente y *a posteriori*. La ética convergente, si bien admite el carácter formal del principio ético reconoce también un *a priori de la conflictividad*, el cual no dice cuáles son los conflictos, sino que los hay intrínsecamente al *ethos*. Si

ello fuera correcto, aparecen nuevos motivos que conducen a la inescapabilidad de responder filosóficamente a la pregunta porqué ser moral, es decir, de optar por la razón práctica. El *a priori* en cuestión no equivale al estado de cosas que tiene lugar en una forma de vida determinada (Estado o comunidad religiosa), sino a la estructuración de las relaciones sociales; no comporta una tesis metafísica que trata de explicar la realidad misma sino únicamente significa el reconocimiento de que, en la interacción social, los conflictos son inevitables. Al mismo tiempo, contribuye a plantear la inquietud respecto a si la adopción de un *procedimiento* y un punto de vista *universal* supone –si acaso ello fuera posible– la “puesta entre paréntesis” de todas nuestras valoraciones y estructuras normativas aprendidas y experimentadas en nuestra comunidad particular. Esto, no obstante, no es una concesión al perspectivismo o al relativismo, sino un llamado a reconocer que, por ejemplo, tras cada “sistema de autoafirmación” hay también un principio de individualidad que co-determina el espectro posible de respuestas.

El universalismo formal define a “U” y a la “metanorma”: en ambos casos, se entiende que la diferenciación de los intereses y de las valoraciones en las sociedades modernas imponen una abstracción cada vez mayor de las normas moralmente justificadas que regulan el campo de acción de los individuos, en relación con las consecuencias que de ellas se sigan. Con Maliandi, en lugar de hacer depender tal universalismo de la teoría moral en conexión con una especificación empírica progresiva y acumulativa, puede pensarse en referencia a la perspectiva apriórica de la conflictividad. Ella, frente al monoprincipalismo de la ética del discurso, reconoce la presencia de cuatro principios cardinales (en correspondencia con la bidimensionalidad de la razón), y sugiere también la necesidad del reconocimiento de un *metaprincipio* de convergencia ante la imposibilidad del cumplimiento total de aquellos. De tal modo, sin conflictos no habría razón (ni posibilidad de fundamentación), al tiempo que es la propia razón la instancia desde la cual esto se comprende. La ética convergente *sugeriría* así que la problemática filosófica que conlleva la cuestión *porqué ser moral* se comprende si admitimos, además de la tendencia a buscar fundamentos, también la estructura crítica propia de la razón, en cuanto ella es reconocimiento

de la conflictividad y desde la cual la pregunta acerca del sentido de ser moral no deja de imponerse.

En definitiva, aquí sólo hemos querido destacar la relevancia filosófica de “¿por qué ser moral?”, y poner énfasis en que la problematización que la interrogación inaugura al ser expresada en un acto de habla impone, al mismo tiempo, una autocomprensión distinta de la teoría moral si ésta ha de entenderse como *ética filosófica*. Especialmente, en sentido diferente al habermasiano, para quien la “prescriptividad” indirecta de la ética tiene la significación de que ella puede orientar la conducta “sólo por el camino indirecto de una teoría crítica de la sociedad” (Habermas, 1985: 124 n. 79). Frente a ello, la “normatividad indirecta” de la ética –en un sentido que Hartmann (1926) ha destacado y que ha sido recogido por Maliandi (1998, 2004)–, refiere que ella, en cuanto tematización reflexiva del *ethos*, es una disciplina filosófica que pretende el esclarecimiento de los problemas teóricos planteados por la praxis. Así, “el carácter de ‘filosofía práctica’, propio de la ética, excede el de mera ‘teoría de lo práctico’, pues aporta un saber que ayuda a *madurar* la capacidad moral del agente” (Maliandi, 1998: 49). Por tanto, ser moral y ser racional se aproximan, toda vez que la ética representa el esfuerzo de la razón por averiguar en qué reside el carácter moral de determinados actos. Asimismo, ya la pregunta “¿por qué?” (ser moral) da inicio a una inquietud filosófica, al intento de reflexionar respecto a un sentido, alcance y significación problemáticos. Por ello, la pregunta no puede ser declarada superflua, en el sentido de que su formulación supone ya su respuesta (¿es que podemos ser “inmorales”?). Con Kant, podemos concebir que lo contrario de la moralidad no implica contradicción alguna, si es que no se ha admitido ya como presupuesto la libertad. Si ésta no se reconoce, quedaríamos abandonados al “mecanismo de la naturaleza” (Kant, 1922: B XXIX).

En el mismo sentido, el postulado del *Faktum die Vernunft* – mediante el cual la pregunta podría ser declarada como sin sentido o como respondida de suyo– requiere todavía ser fundamentado, y ello no a través de una constatación empírica (a riesgo de cometer una contradicción evidente) sino bajo la forma de una reconstrucción reflexiva de lo que ya-siempre se ha reconocido al ingresar en el terreno del discurso argumentativo. En aquella problematización se ve atrapada también la concepción para la cual “es un hecho empírico

que tanto con respecto a nuestra propia existencia como a la existencia –la vida– de los demás podemos tener una relación volitiva (afirmadora o negadora), sea cual sea efectivamente esta relación” (Tugendhat, 1988: 179). Este punto de partida de la moral, fundado en un concepto de igualdad y respeto recíproco, más allá de su pretensión de abandonar las “verdades superiores” (metafísico-teológicas), sólo puede tener lugar si se convalida un “estado de naturaleza” hipotético, fuera de todo examen crítico (*Ibid.*: 188). Si el comienzo de la reflexión ética ha de radicar en el mundo de la vida, ello no quita ni impide, sino que más bien supone y alienta la reflexión filosófica, ya que “bajo las condiciones de la modernidad, como sabía el viejo Hegel, el punto de vista moral siempre juzga las instituciones de las que forma parte, y el individuo moderno ejerce autonomía al distanciarse de la interpretación cultural dada de roles sociales, necesidades y concepciones de la buena vida” (Benhabib, 2006: 71-72). En realidad ya Kant comprendía que si *die gemeine sittliche Vernunftkenntnis* se interpreta como un *Faktum der Sittlichkeit* (o más bien, precisamente por ello) debe poder obrarse un *Übergang* hacia el conocimiento filosófico-reflexivo en virtud no de mero interés especulativo sino por motivos prácticos (Kant, 1999: 405, 20-30). Desde un lugar tal, el del “natural interés por la moralidad” (Id.; 1922: A 831; B 859) la pregunta acerca de por qué ser moral no puede ser respondida ciertamente por una filosofía práctica pura, sino que tiene que ser abordada a partir de la *Vermittlung* entre las condiciones reales e ideales de la comunicación.

Fundamentar la ética significa probar la validez intersubjetiva de los principios morales, y para ello resulta indispensable el intercambio dialógico de las pretensiones de validez. Preguntar “¿por qué ser moral?” comporta, al menos, el reconocimiento de presupuestos normativos de la comunicación, y se vincula con una *conditio humana* que se enraíza en una estructuración conflictiva de la realidad que puede tenerse como no contingente. No sólo para los afectados sino también para la teoría moral, asumirla como relevante filosóficamente equivale a indicar que tras el pasaje al discurso argumentativo, el sentido de la misma puede ser alumbrado.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1986), *Estudios Éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1989), “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, Nº 29
- Apel, K.-O. (1994), *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires: Almagesto
- Apel, K.-O. (1995), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- Apel, K.-O. (1999), “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en *Erasmus*, Año I, Nº 1
- Apel, K.-O. (2000), “Ética del discurso y globalización”. Diálogo con D. J. Michelini, en *Erasmus*, Año II, Nº 2
- Benhabib, S. (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcelona: Gedisa
- Gadamer, H.-G. (1976), *Hegel's Dialectic*, N. Haven: Yale University Press
- Habermas, J. (1976), “Was heißt Universalpragmatik?”, en Apel, K.-O., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2003), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires: Paidós
- Hartmann, N. (1926), *Ethik*, Berlin: G. de Gruyter
- Kant, I. (1922), *Kritik der reinen Vernunft*, verlegt bei B. Cassirer, Bd. III, Berlin
- Kant, I. (1999), *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, (Akad. Aus., B. IV)
- Maliandi, R. (1991), *Transformación y síntesis*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1998), *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (2003), *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos
- Maliandi, R. (2006), *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires: Biblos-UNLa
- Searle, J. (1980), *Actos de Habla*, Madrid: Cátedra
- Taylor, Ch. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós
- Tugendhat, E. (1988), *Problemas de la ética*, Barcelona: Crítica
- VV. AA. (1991), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra

MORAL POSTCONVENCIONAL Y DERECHO POSITIVO.

La aplicación del principio moral y la
debilidad motivacional en la Ética del Discurso

Leandro Paolicchi

La Ética del Discurso ha sido pensada por sus autores, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, bajo los imperativos de una época. Fundamentar normas de convivencia humana se ha transformado en una necesidad acuciante frente a la pluralidad y complejidad creciente de las sociedades globales, en las cuales las imágenes metafísico-religiosas han perdido el poder gravitacional y cohesivo que poseían en las sociedades tradicionales. El exponencial desarrollo científico-tecnológico ha sido señalado también por Apel¹ como el gran desafío que debe afrontar una fundamentación (intersubjetiva) de una ética universal. Sin embargo, esta necesidad urgente no ha eximido a sus autores de recurrir a procedimientos que han quedado por debajo del umbral que la filosofía contemporánea ha impuesto para la validez de las teorías que hoy se esgrimen.

Aunque forme parte de las discusiones más intensas y más importantes por dónde debe pasar este umbral,² Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas han ido desarrollando en este cruce de condiciones históricas y condiciones filosófico-teóricas una propuesta de fundamentación de una ética que se ha presentado en sus rasgos generales como *universalista, formal, cognitivista y deontológica*. La idea que guía a este trabajo es analizar el problema de la debilidad motivacional que aqueja a la ética discursiva generada precisamente

¹ Apel, K.-O., "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en *La Transformación de la Filosofía*, Vol. II, Madrid, Taurus, 1985 (=TF), p. 341.

² Cf. Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 13-63.

por alguna de las características históricas y filosóficas que se mencionaron anteriormente. En este sentido, se analizarán (1) dichas características para llegar al problema de la debilidad motivacional. Luego (2) se analizan algunas propuestas que se han hecho para subsanar ese problema. Finalmente (3) se evalúan esas propuestas y se propondrán algunas claves para abordar el problema de la motivación.

I. La Ética del Discurso como moral postradicional

Ha sido un punto de partida en común en las reflexiones filosóficas de K. O. Apel y J. Habermas el hacer del lenguaje la plataforma desde donde criticar el “solipsismo metodológico” que caracterizaba a una forma de entender el proceder filosófico, propio de lo que Apel llamó el “paradigma de la conciencia”, el cual alcanza en la historia de la filosofía incluso al propio Husserl. Pero, a diferencia de las disquisiciones semánticas y sintácticas sobre el lenguaje, Apel y Habermas desarrollaron sus especulaciones tras las huellas de Charles S. Peirce, y las investigaciones de Austin y Searle, en la dimensión *pragmática* del lenguaje, aunque aquí no en un nivel empírico como en los autores anteriores, sino *trascendental*. En este sentido, Apel ha presentado a la ética del discurso como una transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana.³ Dicha transformación pretende remediar el fracaso que representó el intento kantiano de fundamentar la ética dentro del marco del solipsismo metodológico.⁴ En el plano de la pragmática, la ética del discurso procede en términos de una explicitación de los presupuestos inevitables que debe hacer todo aquel que argumenta con sentido, entre los cuales se encuentra el principio fundamental de la ética del discurso: la exigencia de una resolución argumentativa de los conflictos de intereses.

En el curso de esta transformación, entonces, el principio de universalización que en Kant aparece encarnado en la formulación del imperativo categórico, en la ética del discurso reaparece bajo la forma de la idea (regulativa) de la posibilidad de un consenso de todos los afectados.⁵ También aquí puede verse que, si bien la ética del discurso

³ Véase Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1995 (= TVED) y también Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

⁴ TVED, p. 154ss.

⁵ Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, Península, 1998 (=EDNF), p. 88 y Maliandi, R.,

emprende una transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana, conserva también muchas de sus características fundamentales. Como aquí pudo verse, la ética discursiva es una ética universalista y, como se dijo anteriormente, es también una ética formal-procedimental, cognitivista y deontológica.

El que la ética discursiva sea una ética procedimental implica que ella no prescribe normas morales sustantivas o con un contenido determinado, ni tampoco indica valores concretos o específicos de algún tipo. La ética discursiva se limita a explicitar principios normativos para un *procedimiento* de fundamentación o legitimación de normas. Esto debe quedar en claro, porque luego este aspecto de la ética del discurso será cuestionado por algunos autores que verán aquí un costado endeble a ser compensado (Benhabib, Cortina) para no entender simplemente a la ética discursiva como un *procedimiento*.

A su vez, el que la ética discursiva se entienda como una ética deontológica debe leerse en el sentido de una ética que se ocupa de la corrección o justicia de las normas y deja a un lado los problemas de la felicidad o la vida buena.⁶ En este terreno, la ética del discurso no es la única de las éticas contemporáneas que han seguido a Kant en el ámbito de las teorías deontológicas. Tanto Rawls,⁷ como Kohlberg⁸ también han dado a sus propuestas un carácter deontológico. Sin embargo, tanto Apel como Habermas han procurado distanciarse de estas propuestas y, en este sentido, por ejemplo, Habermas ha criticado duramente a Rawls el hecho de que el *moral point of view* que éste se propone conseguir puede de hecho disponerse de forma solipsista, evitándose la argumentación real de todos los posibles afectados.⁹

Por último, el rasgo cognitivista. El cognitivismo en la ética discursiva se manifiesta en la idea de que los enunciados normativos tienen una pretensión de validez similar a la verdad que opera en los enunciados descriptivos y por lo tanto también puede resolverse argumentativamente mediante razones. En este sentido, si bien

“Estudio Introductorio II - Semiótica Filosófica y Ética Discursiva” en Apel, K.-O., *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 52.

⁶ Cortina, A., “Ética Discursiva” (=ED) en Camps, V. (ed.), *Historia de la Ética*, Tomo III: *La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 553.

⁷ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.

⁸ Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1981.

⁹ EDNF, p. 87.

Habermas ha prevenido sobre el malentendido de pretender asimilar la “verdad” (o falsedad) en las cuestiones prácticas a la “verdad” (o falsedad) de los enunciados descriptivos,¹⁰ existe entre la argumentación moral y la argumentación teórica una evidente similitud en los procedimientos de crítica y corrección.¹¹

El conjunto de las características hasta aquí descritas ubican a la ética del discurso claramente dentro del legado kantiano en materia de fundamentación de normas y, a pesar del giro “pragmático trascendental” que la ética del discurso opera sobre la ética kantiana, aquella hereda de ésta, también, alguna de sus debilidades. Uno de los aspectos más señalados en este sentido por quienes se autocomprenden como seguidores de los planteos de Apel y Habermas ha sido el tratamiento despectivo o reduccionista de lo que Seyla Benhabib denomina las bases afectivas y emocionales de la conducta y el juicio moral.¹² Esta ceguera de las éticas neokantianas para con lo emocional y afectivo, que en verdad para Benhabib son producto de confundir el procedimentalismo y el cognitivismo con una especie de racionalismo ético,¹³ tiene por lo menos dos consecuencias: la primera, es que las teorías neokantianas no logran captar la complejidad y la multiplicidad de aspectos que entraña, desde lo emocional, el desarrollo moral. La segunda consecuencia es que este tipo de teorías promueven una visión errónea de la autonomía moral al abstraer las múltiples relaciones de dependencia con las que está imbricado el supuesto individuo autónomo.¹⁴

El procedimentalismo también ha sido criticado desde pensadores que comprenden el dominio de la razón práctica bajo preceptos neoaristotélicos. Aquí, a las éticas formales, los neoaristotélicos oponen una ética de bienes porque entienden que una ética es incapaz de instar a la acción moral si en ella los individuos no perciben un valor o un bien concreto y las éticas procedimentales no pueden ofrecer tal cosa, sino sólo un procedimiento para determinar la moralidad (o no) de una acción. Aquí reside, pues, de alguna manera,

¹⁰ EDNF, p. 70ss.

¹¹ EDNF, p. 69.

¹² Benhabib, S., “Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy” en Benhabib, S. and Dallmayr, F., *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MIT Press, 1995, p. 355.

¹³ *Ibid.*, p. 355.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 356-357.

la debilidad motivacional de la ética discursiva ya que salvo que los individuos perciban como un bien en sí la argumentación frente a situaciones moralmente dilemáticas, los individuos pueden optar por la discusión, por una acción meramente estratégica u otras opciones que no sean la argumentación. Este hecho de que la opción por la razón práctica entendida discursivamente dependa de una elección de valor ha llevado a una mayor permeabilidad entre las propuestas formales y las sustanciales y se ha materializado en intentos de conjugar una ética formal-procedimental con formulaciones de otro tipo para tratar de superar el problema de la motivación.

La cuestión de la motivación sólo surge como problema para las normas morales cuando, tanto la moral como el derecho, se separan a la vez de un *ethos* social, consagrado por la tradición, en el que se encontraban indiferenciados.¹⁵ Tanto la moral como el derecho se refieren a las mismas cuestiones: cómo coordinar las relaciones sociales a través de normas legítimas, pero lo hacen de un modo diferente. Mientras que el derecho tiene la solidez de una obligatoriedad institucional, una moral postradicional como la que propone la ética del discurso es, como dice Habermas, “una forma de saber cultural”¹⁶ entre otras. Este es el suelo, asequible a una mirada sociológica de lo moral, sobre el que surge el problema de la motivación de las normas morales, ya postradicionales, y sobre el que se explicita la debilidad motivacional de la ética del discurso.

De todas maneras, la debilidad motivacional es *uno* de los déficits que aquejan a una moral, ya desgajada de una eticidad tradicional, que se vuelve autónoma, racional y que sólo puede contar con “la corrección de los juicios morales”¹⁷. A la debilidad motivacional debe agregársele la *indeterminación cognitiva* que surge en el momento de la aplicación cuando el sujeto debe formar su propio juicio moral en el encuentro entre los principios abstractos y las situaciones conflictivas, altamente complejas en características relevantes que deben explicitarse e interpretarse, y conflictos entre los propios principios a ser aplicados.¹⁸

¹⁵ Habermas, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998 (= FV), p. 171.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸ Para una descripción más acabada de la indeterminación cognitiva de una moral postradicional véase Habermas, J., *Facticidad y Validez*, ed. cit., p. 180.

Otros puntos débiles que aquejan a una moral postradicional, y que aquí voy a mencionar brevemente, son, primero, el de la exigibilidad, problema especialmente tenido en cuenta por Apel. Es decir, sólo puedo exigir el seguimiento de una norma a un individuo si sé que a ese seguimiento va a corresponder un comportamiento similar y no desviante de la norma por parte de otros individuos. Por último, lo que Habermas denomina “atribuibilidad de obligaciones”¹⁹ y que responde a las discrepancias entre las coerciones administrativas y las orientaciones valorativas universalistas de la conciencia moral.²⁰

II. La debilidad motivacional y la transición al derecho positivo

Si bien el problema de la debilidad motivacional que aqueja al enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas ha sido advertido y tratado extensamente por pensadores como John Rawls o Ronald Dworkin,²¹ voy a detenerme en dos autores que lo abordan desde una teoría del discurso como Robert Alexy y Adela Cortina.

Lo que Robert Alexy se propone defender no es concretamente el programa de la ética del discurso sino más bien una concepción discursiva de la razón práctica.²² El punto fundamental para la defensa de una concepción discursiva de la razón práctica, en cuya base, como en Kant, se encuentra la idea de universalidad,²³ pasa por la enunciación y fundamentación de una serie de reglas del discurso con las que todo discurso práctico debe cumplir si quiere ser considerado racional.

Alexy clasifica las reglas del discurso en dos grandes grupos²⁴: las que se refieren a la estructura de los argumentos y las que se refieren directamente al procedimiento del discurso. Dentro del primer grupo ubica, por ejemplo, las reglas que exigen la no contradicción, la claridad lingüístico conceptual, la completitud deductiva de los argumentos, la verdad de las premisas empíricas utilizadas,²⁵ entre

¹⁹ FV, p. 182.

²⁰ FV, p. 182.

²¹ FV, p. 127-130.

²² Alexy, R., *El Concepto y la Validez del Derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 131-157.

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ Habermas en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa* cita un tercer tipo de reglas. Para una lista exhaustiva ver Alexy, R., “Eine Theorie des praktischen Diskurses” en Ölmüller, W. (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

otras. Un rasgo característico y sumamente importante que define a este tipo de reglas es que ellas son de un uso monológico y no se refieren todavía a la intersubjetividad propia del discurso. Quienes sí lo hacen son las reglas del segundo grupo, a las que Alexy denomina “reglas específicas del discurso” y que tienen como premisa fundamental la conservación de la imparcialidad en los discursos prácticos. Dentro de este último grupo pueden mencionarse las siguientes reglas:

1. Todo hablante puede participar en el discurso
2. (a) Todos pueden cuestionar cualquier aserción
(b) Todos pueden introducir cualquier aserción en el discurso
(c) Todos pueden expresar sus opiniones, deseos y necesidades
3. Ningún hablante puede ser impedido a través de una coacción dentro o fuera del discurso a ejercer los derechos establecidos en 1 y 2

Como bien dice Alexy, son estas últimas reglas las que expresan la idea de universalidad implícita en la concepción discursiva de la razón práctica. El desafío subsiguiente es cómo fundamentar estas reglas en las que se juega la universalidad de una racionalidad práctico-discursiva.

La fundamentación que emprende Alexy de las reglas del discurso esta constituida por tres partes.²⁶ La primera de ellas comprende una versión de la fundamentación pragmático trascendental, sobre la cual no me explayaré por seguir, a grandes rasgos, la fundamentación de Apel y de Habermas. En lo que sí me detendré es en las otras dos partes de la fundamentación de las reglas del discurso debido a que ellas surgen precisamente como una propuesta de solución al problema de la motivación. En efecto, Alexy luego de proceder a la fundamentación de las reglas del discurso dice: “Desde luego, con esto no se ha logrado mucho con respecto a la fundamentación de la moral. Del hecho de que alguien tenga la capacidad de solucionar argumentativamente los conflictos de intereses no se infiere que tenga que hacer uso de esta capacidad en cada conflicto de intereses frente a cada afectado”. Y luego: “Por ello, parece que el argumento trascendental sólo puede fundamentar la validez hipotética de las

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

reglas del discurso: ellas valen sólo si existe un interés en la corrección”.²⁷

En función de esto, Alexy piensa una complementación de la primera parte de la fundamentación con una segunda parte que propiamente escapa a una versión discursiva de la concepción kantiana de la razón práctica y se define como de carácter hobessiano, apuntando a una maximización individual de las utilidades.²⁸ Es con esta segunda parte, más una tercera que esta incluida en ella, con la que Alexy piensa mitigar el problema de cómo conducir a los individuos a que entren en un juego de argumentación para solucionar sus conflictos teniendo la posibilidad de no hacerlo y optar por otras vías, como la acción estratégica o simplemente la violencia.

La segunda parte de la fundamentación, que como se dijo apunta a una maximización individual de intereses, Alexy la desarrolla a través de un ejemplo. Propone como punto de partida la existencia de un grupo dominante que pretende continuar la explotación del sector dominado. Aquí, al grupo dominante se le presenta la alternativa de continuar su dominación mediante la violencia u optar por justificar su dominación. Alexy piensa que, desde el punto de vista egoísta, al grupo dominante le sería conveniente esta segunda opción y no la primera. Es aquí donde introduce la tercera parte de la fundamentación que consiste concretamente en la introducción de una tesis empírica que dice: “Siempre hay un número tan grande de personas que tiene interés en la corrección que para los miembros del sector dominante es más ventajoso, por lo menos a largo plazo, justificar su dominación que apoyarse sólo en la violencia”²⁹.

De esta manera, mediante esta tesis y la segunda parte de la fundamentación, Alexy está seguro de que los individuos entrarán en la argumentación. Es decir, los individuos verán la argumentación como un medio para maximizar individualmente sus utilidades. Sin embargo, Alexy cree que este procedimiento tiene algo de insuficiente y finalmente distingue entre una validez *subjetiva*, que refiere a la motivación y una validez *objetiva*, referida al comportamiento externo³⁰ y es a esta última a la que su fundamentación apunta; la

²⁷ *Ibid.*, p. 148.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ *Ibid.*, p. 148.

³⁰ *Ibid.*, p. 149.

validez subjetiva no puede ser generada *sólo* a través de la fundamentación. Finalmente, Alexy saca una interesante conclusión del hecho de que sólo puede haber una fundamentación de la validez objetiva o institucional de las reglas del discurso: ellas deben ser asignadas al ámbito de la legalidad y el derecho.³¹

Adela Cortina ve en el paso de la moral al derecho un movimiento amenazante para la ética del discurso. Si bien acuerda con Habermas en la complementariedad de la moral, la política y el derecho, Cortina percibe un riesgo en todas las éticas kantianas de la justicia (Rawls, Kohlberg, Apel y Habermas) de reducir la moral al ámbito de lo jurídico.³² El formalismo y el procedimentalismo, conciben lo moral “sólo” como un procedimiento para legitimar normas y esta “modestia” en realidad representa un empobrecimiento del fenómeno moral ya que terminan asimilándolo al cuerpo del derecho.³³ De ahí que su objetivo sea esbozar una ética no sólo universal, deontológica, procedimental y cognitivista sino también una ética que se preocupe por virtudes, actitudes y fines.³⁴

Para Cortina también el punto de partida para el problema de la debilidad motivacional es que si bien la fundamentación pragmático trascendental explicita el principio moral que está presupuesto en toda argumentación, frente a situaciones de conflicto los individuos pueden recurrir a él o no³⁵ y así como para Alexy ello dependía de que individuos egoístas vean en él un medio para la obtención de ganancias, para Cortina depende de la percepción de un valor.

Para Cortina la racionalidad comunicativa conlleva en sí misma, producto del descubrimiento del entendimiento como *telos* de la comunicación, una primacía axiológica. Esto representa ya una invitación a adoptar una determinada *actitud*. La ética debe precisamente descubrir el cuadro de actitudes que acompañan la posibilidad de un desarrollo argumentativo de los conflictos y no sólo explicitar los principios normativos que posibilitan, a modo de procedimiento, tal desarrollo. La ética debe “señalar el móvil por el

³¹ Loc. cit.

³² Cortina, A., *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 21.

³³ Dice Cortina: “Las éticas poskantianas no parecen tener más objeto que los elementos *coactivos, exigentes* del fenómeno moral, y esta unilateralidad tendrá malas consecuencias”, *op. cit.*, p. 189. Las cursivas son de Cortina.

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

³⁵ ED, p. 557.

que los sujetos en la vida cotidiana deben comportarse moralmente”³⁶, y para señalar el móvil, la ética debe describir el cuadro de actitudes antes señalado. Ello acercará el principio ético al mundo de la vida.

La inspiración para describir este cuadro de actitudes que debería prescribir la ética discursiva la toma Cortina de la lectura apeliana de Charles Peirce. Peirce había especificado cuatro actitudes que el científico con vocación de verdad debería adoptar en el proceso de la investigación: *autorrenuncia* de sus propios intereses, *reconocimiento* del derecho del resto de los investigadores a exponer sus hallazgos, *compromiso* en la búsqueda de la verdad y *esperanza* en un consenso último y definitivo. Cortina traslada estas actitudes “al hombre con vocación humana” y convierte estos rasgos en “un *ethos* extensible a cualquier hombre”³⁷. De esta manera queda configurada para Cortina una teleología moral que debería superar la abulia o el cinismo que un mero procedimiento no puede lograr y poner en marcha la motivación de los individuos a la vez que ayudar a configurar, en la senda kantiana, una verdadera “antroponomía”, es decir, una imagen normativa del hombre (las actitudes que *debería* adoptar) que el procedimiento de fundamentación de normas *proyecta*.

III. Algunas precisiones en torno al problema de la motivación dentro de la Ética del Discurso

La forma en que Apel y Habermas han hecho frente a la debilidad motivacional del discurso ha sido distinta de las anteriores y también distintas entre ellos. Apel, por ejemplo, ha dicho: “La voluntad racional puede y tiene que estar presupuesta en cada discusión filosófica sobre fundamentos pues, en caso contrario, la discusión misma carece de *sentido*”³⁸.

Habermas, por lo pronto, no piensa que el problema de la debilidad motivacional deba resolverse en una fundamentación, sino más bien en la aplicación misma del principio del discurso.³⁹ Como se dijo, una moral autónoma postradicional, para Habermas producto del

³⁶ ED, p. 557.

³⁷ ED, p. 558.

³⁸ TF, p. 394. Las cursivas son de Apel. Para una ampliación del tratamiento de Apel del tema ver Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 348.

³⁹ Habermas, J., “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?” en Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998 (=LL), p. 165.

desgajamiento de una eticidad concreta y retirada al ámbito de lo privado, no puede generar por sí misma la motivación necesaria para tornarse eficaz en los problemas de importancia social y, por lo tanto, debe ser complementada por un sistema de normas jurídicas, es decir, por el derecho positivo, exigencia que a su vez puede ser justificada moralmente.⁴⁰ Este es, como se vio, *uno* de los argumentos por los cuales, para Habermas, la moral debe ser compensada por el derecho. Esta complementación traslada lo imperativo de las normas desde el aspecto interno de la acción, referido a la motivación, al aspecto externo, referido al ámbito legal. Se reproduce aquí la distinción kantiana entre *moralidad* y *legalidad*.

Este movimiento desde la moral al derecho había sido anunciado tanto por Alexy como por Cortina. Ahora, si bien Habermas ha sostenido que tanto la moral como el derecho son ámbitos autónomos y que sus límites no deben eliminarse,⁴¹ se ha visto en este movimiento una amenaza de extinción para el fenómeno de lo moral y su disolución en Sociología o Filosofía del Derecho. Razones no faltan. Habermas ha escrito que los problemas fundamentales referidos a la unidad de la razón práctica deben quedar en manos de la Filosofía del Derecho y no en manos de la teoría moral: “La teoría moral tiene que dejar abiertas estas preguntas y entregárselas a la filosofía del Derecho. Pues la unidad de la razón práctica solamente puede hacerse valer a sí misma de un modo que no esté expuesto a malentendidos en la red de aquellas formas de comunicación y prácticas civiles en las cuales las condiciones de la formación colectiva racional de la voluntad hayan ganado firmeza y consistencia institucional”⁴².

Antes de evaluar brevemente la propuesta de Alexy y Cortina, me gustaría señalar algunos puntos criticables en la posición de Habermas. Si bien puede decirse que el Derecho *mitiga* la debilidad motivacional de una moral postradicional universalista y procedimental, no *clausura* dicho problema en torno a la aplicación del principio del discurso. El problema se traslada simplemente al ámbito legislativo donde se generan las normas del derecho y aquí

⁴⁰ LL, p. 165.

⁴¹ LL, p. 163.

⁴² Habermas, J., “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000 (=UPEM), p. 126.

puede decirse que si el punto de vista moral universal es deficitario motivacionalmente fuera del ámbito legislativo lo es más dentro de dicho ámbito donde el discurso es una puesta en escena de intereses ya arreglados previamente. Habermas reconoce que pensar en los procedimientos parlamentarios como dotados de una racionalidad práctico moral es algo poco plausible pero aún así se esfuerza por rescatar procedimientos legislativos como, por ejemplo, la regla de la mayoría⁴³. A mi entender la debilidad motivacional podría mitigarse aún más si en vez de reconocer un principio moral universal que debe luego restringirse dentro del ámbito legislativo se reconoce también presupuesto dentro del discurso práctico moral un principio que atiende los intereses particulares de personas o grupos determinados. La explicación de este último punto excede, sin embargo, los límites de este trabajo, por lo que debo posponerlo para trabajos futuros. Pasaré ahora a las propuestas de Alexy y Cortina.

IV. Algunas conclusiones

Dejaré sin evaluar la propuesta de Alexy porque él, en alguna medida, se da cuenta de lo insuficiente de su intento por fundamentar la validez *subjetiva* de las reglas del discurso. Por ejemplo, de lo débil de su tesis empírica que complementa la fundamentación de las reglas del discurso. Me detendré apenas en la solución de Cortina. Su propuesta, en el sentido de una ética de valores y actitudes, podríamos decir que presenta algunas dificultades. La principal de ellas consiste, creo, en asignarle, a la ética, objetivos que, desde una pragmática formal, no pueden resolverse. Cortina cree que una ética “debe señalar el móvil por el que los sujetos en la vida cotidiana deben comportarse moralmente”⁴⁴; creo que este objetivo procede a una lectura forzada de los presupuestos pragmáticos de la argumentación y en última instancia Cortina no tiene desde donde fundamentar dicho móvil. La pragmática formal (universal o trascendental) no dice por qué ser morales sino simplemente explicita los principios que hacen posible una praxis argumentativa⁴⁵ y, de ello, no es posible extraer una

⁴³ LL, p. 171.

⁴⁴ ED, p. 557.

⁴⁵ Habermas, J., “Aclaraciones a la ética del discurso” (=AED) en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. cit., p. 141.

primacía axiológica de la comunicación ni una invitación “a encarnar una forma de vida”⁴⁶.

A esto podría agregarse otro punto donde, a mi entender, falla la propuesta de Cortina. Para superar la debilidad motivacional, ella cree que la ética debe descubrir el móvil moral de las acciones “que consistirá en la percepción del valor correspondiente”⁴⁷, pero a esto puede esgrimirse que si el discurso es motivacionalmente débil no parece serlo menos la percepción de un valor y menos si éste consiste en la exaltación de actitudes como la esperanza, la autorrenuncia, el compromiso y el reconocimiento. El que los individuos reconozcan en la argumentación un valor no los conducirá inmediatamente a un compromiso con una salida discursiva a los conflictos. Su teleología moral es igual de deficitaria motivacionalmente (o más) que el discurso mismo.

Por último, me gustaría cerrar estas objeciones con un último argumento. Si frente a la pluralidad de convicciones, valores y formas de vida que se dispersan en las sociedades contemporáneas, una “descarnada ética procedimental” representa (con la ayuda del derecho) la posibilidad de dar fundamento a un Estado democrático de derecho o a un principio de justicia, lo que habría que hacer no es tratar de resguardar una disciplina sino darle curso a esta ética descarnada.

Las propuestas de solución a la debilidad motivacional entienden que esta debilidad en el fondo hace incapaz a la ética del discurso de hacer frente al cinismo o a la racionalidad estratégica en el mundo contemporáneo y, por lo tanto, la tornan ineficaz si no es mediante la aceptación de quienes perciben un valor o se sienten interesados o afectivamente motivados por una solución argumentativa de los conflictos. De alguna manera, sus propuestas deben entenderse como una “aceleración” o “fomento” de esta aceptación. A mi entender, sin embargo, más allá de una complementación del derecho y con un discurso práctico moral con las características que se sugirieron más arriba, no hay otra salida a esta debilidad que su aceptación como tal porque ésta es producto de un desarrollo histórico irreversible. Dice Wellmer: “La eficacia de los argumentos morales queda vinculada a presupuestos de tipo no sólo cognitivo sino también afectivo. Un

⁴⁶ ED, p. 557.

⁴⁷ ED, p. 557.

equivalente racional de un acuerdo apoyado sacral o religiosamente sólo puede haberlo en la medida en que se logre un acostumbramiento práctico -cognitivo y afectivo- a relaciones de reconocimiento recíproco”⁴⁸. Sólo una progresiva ampliación de los discursos a cada vez más ámbitos de lo social y el correspondiente acostumbramiento “a relaciones de reconocimiento recíproco” a través de la historia, puede hacer que esta debilidad retroceda a índices mínimos y el discurso se convierta en el principal mecanismo de interacción de los individuos mismos y no sólo cuando los contextos normativos de las instituciones así lo imponen.

Bibliografía

- Alexy, R., *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994
- Apel, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, 2 vol., Madrid, Taurus, 1985
- Apel, K.-O., *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994.
- Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1995
- Benhabib, S., F. Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MIT Press, 1995
- Cortina, A., “Ética Discursiva” en Camps, V. (ed.), *Historia de la Ética*, Tomo III: *La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989
- Cortina, A., *Ética sin Moral*, Madrid, Tecnos, 1990
- Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998
- Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998
- Habermas, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998
- Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990
- Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981
- Maliandi, R., “Estudio Introductorio II. Semiótica Filosófica y Ética Discursiva” en Apel, K.-O., *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979
- Wellmer, A., *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994

⁴⁸ Citado en AED, p. 143.

LA FUNDAMENTACIÓN APELIANA DE LA ÉTICA
DISCURSIVA: MÉTODO PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL
O HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL

Andrés Crelier

Circularidad y método

La fundamentación de la ética discursiva propuesta por Apel es una fundamentación “pragmático-trascendental”. En tal medida, para evaluar su éxito es preciso examinar las críticas a las que se expone la propia pragmática trascendental. Si esta última permite fundamentar el conocimiento trascendental, entonces la ética discursiva –en la versión de Apel– resultará a su vez una propuesta defendible. Creo que lo es, pero también considero que la propuesta apeliana debe enfrentar una serie de críticas como las que desarrollaré en este trabajo. Sostendré que estas críticas indican la necesidad de abandonar la creencia en un método de fundamentación en un sentido clásico, y de hacer uso de una metodología más cercana a la hermenéutica.

Para empezar, Apel sostiene que se puede aplicar a los presupuestos de la argumentación la prueba consistente en determinar si su negación incurre en una auto contradicción performativa (ACP), por un lado, y si no pueden ser fundamentados deductivamente sin que se cometa *petitio principii*, por el otro. Apel no habla en rigor de “método” con respecto a esta prueba, pero sí la considera un “criterio” o “procedimiento”. No puede por ello evitar la tensión de que en tanto procedimiento, método o criterio pretende estar separado de lo que se examina, pero en tanto investiga presupuestos trascendentales debe asumir los fundamentos últimos del conocimiento. Es por ello que cae en un dilema: si no se trata de un método (o criterio), entonces no se

advierte qué capacidad pueda conservar para señalar de modo irrefutable cuáles son los auténticos presupuestos de la argumentación, y si se lo considera un método entonces cae en el defecto de circularidad.

Apel es consciente de esto último, y por ello cambia radicalmente la perspectiva y erige el defecto de circularidad en criterio de prueba. En efecto, su procedimiento señala que un fundamento último no puede fundamentarse (deductivamente) sin dicha circularidad. Pero aún así, Apel no parece advertir el dilema que está implícito en su propuesta metodológica, ya que si la circularidad es parte de un método (como parece ser el caso, dado que el criterio propuesto detecta presupuestos a partir de la circularidad necesaria de todo método), entonces el método como un todo está en un meta nivel, y en ese meta nivel se presenta simplemente como un método que debe generar conclusiones sin asumirlas, y resulta entonces cuestionable en virtud de su circularidad (excepto que se plantee un regreso al infinito). Pero si la circularidad no es parte de un método, entonces no se advierte cómo puede servir para sacar a la luz los fundamentos últimos.

Estamos interpretando aquí al criterio de Apel como un método en un sentido clásico, es decir, como un procedimiento distanciado de lo que investiga. A pesar de que la pragmática trascendental apunte en gran medida a señalar lo contrario, el método apeliano recrea la ilusión de que es posible tomar distancia de las condiciones de posibilidad de la argumentación. Recrea, con ello, la ilusión de que es posible contar con un método para aplicar a un contenido dado, en este caso la argumentación, para extraer de allí ciertas conclusiones infalibles que antes se encontraban fuera de nuestra vista o que otros no veían.

La falta de contenido de la fundamentación última

Como las dos caras de una misma moneda, la circularidad en la fundamentación conlleva la imposibilidad de darle un contenido concreto. En efecto, para lograr esto último hace falta algún procedimiento infalible que no asuma las conclusiones. Tanto una prueba que sea capaz de sacar a la luz de manera legítima ciertos presupuestos trascendentales como un procedimiento espurio que intente convencernos acerca de la validez trascendental de ciertas

proposiciones no trascendentales pero ya asumidas, requerirán un criterio independiente que avale o no sus resultados.

La fórmula de Apel, como sostiene Niquet, sólo indica que aquellos presupuestos o reglas de la argumentación que cumplan con la fórmula de la fundamentación última resultan irrebasables, *sean los que fueren* (Niquet 1999: 24). Con otras palabras, el criterio de Apel se parece más a una definición de fundamento último que a un procedimiento capaz de producir un contenido concreto. Como definición puede resultar irreprochable (dado que de ella se infiere la inevitable circularidad de toda prueba), pero como criterio es incapaz de mostrar un contenido determinado.

Con la noción de “reflexión estricta” sobre los presupuestos de la propia argumentación, Apel pretende poner a operar la definición. Así, propone una y otra vez a quienes rechazan ciertos presupuestos concretos, como la norma ético-discursiva, que intenten una reflexión sobre las condiciones de su propia reflexión. Pero más allá de la utilidad dialéctica y hasta retórica de esta invitación, es evidente que se deja mucho a la buena fe de aquél que acepte el envite e intente tal reflexión, el cual puede insistir en que *ve* a través de dicha reflexión algo distinto a lo que *ve* Apel, o, si es un escéptico recalcitrante, que no ve nada.

Este problema es abordado por Kuhlmann, quien intenta resolverlo con una teoría fundamentable de la argumentación, la cual sería capaz de darle un contenido específico a las reglas y presupuestos argumentativos, ofreciendo así un saber efectivo y auténtico (*wirkliches Wissen*). (Kuhlmann 1985: 130) Este saber, además de tener un contenido concreto y ser universalmente aplicable, debe poseer la infalibilidad que no tienen las propuestas reconstructivas de Habermas o Chomsky. Kuhlmann parte de la intuición apeliana acerca de que no tiene sentido interrogar a un hablante que insiste en que ha planteado una pregunta o realizado una afirmación, acerca de si está seguro de haber usado la teoría correcta de los actos de habla al interpretar sus enunciados. De allí podemos concluir que existe una certeza performativa incluida entre los presupuestos paradigmáticos de la argumentación (Apel 1998: 147-148). Esta certeza se expresa como una evidencia que puede ser reformulada proposicionalmente.

En el mismo sentido, Kuhlmann sostiene que los hablantes deben disponer, por el hecho de tener un “saber – cómo” que les permite

formular actos de habla, de un “saber – que”. Con otras palabras, al saber cómo producir afirmaciones o preguntas, tiene que saber también que se trata de afirmaciones o preguntas, más aún, tienen que poder expandir sus enunciados incluyendo este último saber, por ejemplo: “yo hago la siguiente afirmación...”. Para ello no precisan de una teoría determinada, por ejemplo la de los actos de habla, se trata por el contrario de un “saber auto-transformado”. Para Kuhlmann este saber es, además de pre-teórico, *apriori* e infalible. Más importante aún, posee un contenido concreto, por lo que puede complementar la señalada formalidad del criterio apeliano. La noción de “auto-transformación” pretende así evitar toda dependencia de una teoría falible, haciendo posible arribar a conocimientos infalibles con un contenido concreto.

Niquet somete esta teoría de la argumentación a una crítica, señalando que si bien los hablantes deben poseer alguna clase de “saber que” acerca de sus actos de habla, el saber “auto-transformado” de Kuhlmann no puede ofrecer una garantía *apriori* de que este “saber que” se corresponda verdaderamente con el “saber cómo” del que pretende ser una transformación (Niquet 1999: 33 – 34). Es suficiente, señala, con que el “saber que” producido por los hablantes para hablar de sus propios actos de habla *haga posible* la realización de los mismos, independientemente de si es una expresión que refleja verdaderamente el contenido del “saber como” que ha transformado. Con otras palabras, es suficiente con que esté orientado a la performance y al acuerdo, independientemente de que esté orientado a la verdad. El saber auto-transformado podría ser falso pero pragmáticamente efectivo, y por ello su carácter trascendental no resulta infalible. Niquet señala, en suma, que la idea de una auto-transformación del “saber cómo” en un “saber que” (un saber de los presupuestos) no brinda una garantía *apriori* de que este último saber sea “objetualmente verdadero” (“*wahres objektuales Präsuppositionswissen*”), y que fracasa en tal medida como procedimiento para producir o comprobar el contenido concreto de un presupuesto trascendental (40).

La crítica de Niquet prosigue mostrando que las otras maneras propuestas por Kuhlmann de explicitar un saber *apriori*, infalible y con contenido, también fracasan porque dependen, en última instancia, de un saber auto-transformado. Así, la mencionada

“reflexión estricta” no puede llenar al hueco entre el “saber cómo” y el “saber que”, pues sólo ofrece un contenido concreto si se apoya en una auto-transformación como la ya criticada (42-43). De hecho, este concepto sólo indica los rasgos formales de una clase de reflexión, pero no asegura que ésta tenga éxito, para lo cual debe enfocarse en un saber por sí mismo infalible.

El diálogo mayéutico, por su lado, sería para Kuhlmann capaz de conducir al escéptico a descubrir los presupuestos que niega. Sin embargo, la ACP en la que el escéptico incurre cuando es guiado en un diálogo mayéutico con pretensiones fundamentadoras, sostiene Niquet, no puede ofrecer una garantía *a priori* de que muestra presupuestos de la argumentación, sino que depende de que las condiciones que explicita constituyan un saber correcto por sí mismo (51). Nuevamente, así como sucedía con la reflexión estricta, si este diálogo tiene éxito es porque se apuntala en un saber auto-transformado con un contenido verdadero e infalible. Por otra parte, el diálogo mayéutico tiene un carácter asimétrico que el escéptico tiene el derecho de revocar. En lugar de ser guiado por el fundamentador, el escéptico puede reivindicar su derecho a guiar él mismo el proceso de descubrimiento de los presupuestos trascendentales concretos. Y si bien puede aceptar que lo que es irrefutable tiene que ser aceptado también por él mismo, puede poner en discusión todo contenido concreto particular que se examine. Esto último sólo tendría un límite si existiera un contenido disponible al que tanto el escéptico como el fundamentador pudieran acceder. Este contenido auto-transformado, justamente, es lo que Niquet cuestiona (53).

Este autor cree, además, que Apel cae en las mismas dificultades que su discípulo Kuhlmann, dado que también necesita algo así como un saber auto-transformado. En efecto, el creador de la pragmática trascendental se enfrenta con el problema de hacer compatible la certeza *a priori* de un saber fundamentado, con el postulado de la construcción de consenso, según el cual no es lícito dar por terminada la argumentación. Así, Apel se pregunta qué sentido puede tener este postulado en relación con aquellos presupuestos que no podemos conocer sin saber que son verdaderos.

Apel intenta solucionar este problema señalando que los presupuestos suficientemente explicitados son consensuales *a priori*, e introduce el concepto de “auto corrección” referido a la construcción

de consenso en el ámbito de hipótesis explicativas infalibles pero criticables (186ss). Para mantener la diferencia entre hipótesis empíricas falibles e hipótesis trascendentales, señala que estas últimas no pueden ser corregidas por ninguna evidencia externa. En tal sentido, los presupuestos de la argumentación seguirán valiendo siempre frente a toda revisión posible. En suma, lo corregido es a su vez sabido con una certeza infalible (189).

Niquet piensa que también en la concepción apeliana se esconde algo análogo a la tesis de Kuhlmann de un saber *a priori* de la acción (el mencionado saber “auto-transformado”) (Niquet 1999, 57ss). Cree que la idea de una auto corrección resulta fértil en tanto indica que las evidencias trascendentales deben ser necesariamente internas, pero señala que Apel las hace depender inadmisiblemente de un saber infalible. Para Niquet, no está claro qué tipo de conocimiento puede llevar adelante la corrección de los presupuestos infalibles. Además de que un saber performativo de la acción (por ejemplo el que afirma que un acto determinado es una afirmación o una pregunta) resulta insuficiente para corregir a los presupuestos argumentativos (que suelen ser mucho más complejos), un saber de la acción ya auto-transformado debería ofrecerse él mismo a la auto corrección. Es por esto que Niquet cree que una auto corrección suficiente, como la que Apel pretende para los presupuestos infalibles, se sale del ámbito de la justificación del conocimiento trascendental y entra en el de la auto explicación del saber *a priori* (58). Y en este ámbito se producen las dificultades propias del planteo de Kuhlmann. En efecto, Apel concibe la auto corrección como un proceso que tiene su base en un saber infalible suficientemente auto explicitado, que se yergue como criterio frente a todo resultado de la revisión. Así, tenemos que disponer de un saber ya auto-transformado para iniciar la (auto) corrección, pero si ya disponemos de un saber de esa clase la corrección es superflua, pues es un saber de esa clase lo que buscamos. Nuevamente, como vemos, aflora el problema de la circularidad.

El recurso a una evidencia “paradigmática”

Finalmente, la fundamentación última intenta ofrecer un contenido concreto mediante el recurso a la evidencia, especialmente en el marco de la discusión con el racionalismo crítico. H. Albert, representante

del “racionalismo crítico” heredero de Popper, insiste en que el recurso a la evidencia es, en términos generales, un expediente dogmático en el contexto de una fundamentación última. Apel acepta esto y no intenta argumentar en contra de las críticas a la mera evidencia como criterio de verdad en el sentido que recorre desde Descartes hasta Husserl. Pero esto último implica entender a la evidencia como referida a una conciencia subjetiva e independiente del lenguaje, y no, como es posible recién luego del giro lingüístico, como referida a un entretreído de lenguaje y praxis intersubjetiva, es decir, a un “juego de lenguaje”, en términos del segundo Wittgenstein (50ss y 169ss). Desde esta perspectiva, el recurso a la evidencia no es necesariamente el fruto de un dogma o de una decisión arbitraria, e incluso puede sostenerse que la crítica debe descansar en un fundamento y en tal medida en una evidencia.

En este punto, la pragmática trascendental retoma al Wittgenstein de *Sobre la certeza*, en donde aparece el siguiente aforismo: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (Wittgenstein 1988: p. 18 c; aforismo 115). Esta tesis es, se podría decir, la piedra basal que, leída en clave trascendental, Apel utiliza en contra del falibilismo. La “corrección” trascendental que se le hace a Wittgenstein consiste básicamente en lo siguiente. Mientras que para este último autor los juegos de lenguaje presuponen ciertas evidencias que no tiene sentido cuestionar *dentro* de los mismos, para Apel existen algunas evidencias que no se pueden poner en duda *en general*. Se trata de aquellas que pertenecen al juego de lenguaje en el que se examina la estructura de los juegos de lenguaje en general, incluyendo la del propio juego. Existe, con otras palabras, un juego de lenguaje irrefutable, cuyas evidencias paradigmáticas resultan a su vez irrefutables. Pertenecen, como afirma Apel, al sistema de la argumentación propio de la filosofía, en donde virtualmente todos los juegos de lenguaje y sus evidencias paradigmáticas respectivas pueden ser cuestionadas (171-172).

Pero estas evidencias deben ser accesibles, cosa que ha sido criticada por Berlich. En efecto, como vimos, la defensa apeliana de la evidencia se basa en la distinción entre la simple evidencia y la que posee un carácter paradigmático. Pero, se pregunta Berlich, ¿cómo reconocemos este último carácter? Incluso en el marco de un juego de lenguaje probadamente irrefutable podrían, agrega, aparecer un

sinnúmero de evidencias, muchas de las cuales nada tendrían que ver con las condiciones de sentido de ese juego de lenguaje. Así, Berlich se pregunta, ¿es el carácter paradigmático de la evidencia algo a su vez evidente? Si lo es, el problema volvería a recaer en las aporías de la evidencia en el sentido tradicional. Para Berlich, Apel no soluciona este problema, que termina siendo el de cómo demostrar que una proposición posee efectivamente un carácter trascendental (Berlich 1982: 265).

Apel cree que se puede dar un contenido a las evidencias trascendentales mediante su procedimiento de fundamentación auto-reflexivo. Considera que éstas pueden aparecer a partir de una ACP, y agrega que no podemos entenderlas sin saber que son verdaderas. De este modo, el test de inconsistencia performativa proporcionaría una evidencia positiva con un contenido concreto, siempre y cuando su sentido lingüístico esté suficientemente explicitado (164). Con otras palabras, el hecho de que hay evidencias trascendentales no es una mera constatación, sino que está ligado con una manera en la que podemos exponer algunos ejemplos concretos de esas certezas infalibles.

A esto se puede objetar que la propia ACP descansa doblemente en el criterio de evidencia. Primero porque la contradicción que representa tiene que ser comprendida como evidente, es decir, no tiene que ser posible seguir preguntando si verdaderamente se produjo una contradicción. Para no ser excesivamente falibilistas, esto podría ser concedido, al menos para los casos sencillos. Pero la ACP, al ser una contradicción entre dos términos, uno de ellos proposicional y el otro proveniente de la dimensión pragmática, debe generarse a partir de dos contenidos. Uno de ellos está dado, pero el otro hay que reconstruirlo. En muchos ejemplos de los que da Apel, esta reconstrucción resulta “evidente”. Así, es evidente que toda afirmación conlleva una pretensión de verdad. El problema es que vuelve a aparecer la evidencia como algo asumido en la reconstrucción, y no como *fruto* de la prueba de inconsistencia pragmática. Y la otra indicación de Apel, a saber, que se trata de evidencias que no podemos entender sin saber que son verdaderas, no se encuentra exenta de dificultades. En efecto, aun si ese criterio fuera una regla infalible, podemos creer entender equivocadamente, o podemos entender correctamente una proposición (verdadera o falsa)

que, sin embargo, no sea un caso de esa regla relativa a proposiciones trascendentales.

A pesar de todo esto, hay que insistir en que a la pregunta acerca de si los ejemplos que Apel expone no son verdaderamente presupuestos trascendentales, condiciones de posibilidad de la argumentación o evidencias paradigmáticas, no hay por qué responderla negativamente. Lo único que hemos visto es que Apel no dispone de una prueba infalible para demostrarlo. Si “cargáramos” su prueba con otro contenido seguiría funcionando en un sentido “lógico”. Así, si alguien cree que X pertenece a la dimensión pragmática (es decir, si lo cree evidente), sea cual sea su contenido, entonces su negación producirá una ACP. Lo que limita lo verosímil de la prueba es justamente lo que *asumimos* como evidente, que debe ser visto entonces como un punto de partida y no una conclusión de un procedimiento. Y, una vez más, como punto de partida está sometido a las críticas tradicionales a la evidencia como criterio.

¿Implica esto una defensa del falibilismo? Sí y no, y es importante aclarar en qué sentido. Por un lado, el falibilismo tiene razón si se lo entiende como la ausencia de una manera infalible que permita saber cuándo se cuenta con una evidencia paradigmática. Como afirma Niquet, no existe una garantía *a priori* de que la evidencia que se introduce para corregir presupuestos argumentativos pertenezca necesariamente al saber preteórico e intuitivo de la argumentación, es decir, que sea interna (para lo cual se precisaría de un saber auto-transformado) (1999: 62). Es decir, las maneras de presentar la evidencia corren siempre el riesgo de estar sesgadas por la teoría, y la teoría es falible.

Pero, por otro lado, Apel tiene razón, en su polémica con el falibilismo, cuando distingue a las hipótesis empíricas de las condiciones trascendentales de la argumentación. Para ello se basa, como vimos, en el argumento global contra el falibilismo según el cual, siguiendo la intuición wittgensteniana, la duda presupone la certeza. Y a aquella certeza que sirve de base para poder formular toda clase de dudas la podemos llamar trascendental. Para Niquet, se ha ganado con esto la noción de que la evidencia trascendental debe ser interna (1999: 62). Es decir, si la duda presupone la certeza, entonces la duda no puede corregir a esa certeza que le sirve de soporte. No es posible mezclar los niveles, por ejemplo recurriendo a evidencias

provenientes de un campo empírico del conocimiento para hacerlas valer a un nivel trascendental.

Pero si bien este argumento es muy fuerte, sólo que es global, y desemboca en lo que podríamos considerar una suerte de “falacia cartesiana”. Según esta, puede aceptarse que Descartes encontró un punto arquimédico en el pensamiento como función que incluye la duda, pero no que este punto esté constituido por un yo sustancial. Y así como este filósofo incluyó subrepticamente un contenido concreto en el ámbito del pensamiento y pretendió darle a ese contenido tanto grado de certeza como al pensamiento mismo, Apel enuncia correctamente que la duda presupone la certeza, delimitando con ello un nivel trascendental, pero agrega enseguida un conjunto de certezas a las que coloca en el mismo nivel. Particularmente con respecto a la ética, no está claro cómo la tesis de que la duda presupone la certeza puede derivar en un principio moral igualitario.

Defensa global de los presupuestos trascendentales

Como resume Niquet, la pragmática trascendental clásica de Apel y Kuhlmann muestra que es posible saber que los sujetos del discurso no pueden evitar asumir (“zu unterstellen und anzuerkennen”) como válidos todos los presupuestos del discurso argumentativo, *sean los que fueren*; nada menos, pero tampoco nada más (Niquet 1999: 42). El “nada menos” indica el logro representado por la delimitación de un ámbito trascendental, y el “nada más” indica la dificultad para adjudicar un contenido a este ámbito.

Sin embargo, ¿no hay una contradicción entre no reconocer lo irrebasable concreto pero aceptar un ámbito irrebasable que, en alguna medida, tiene un cierto contenido? Con otras palabras, la distinción hecha más arriba no puede dejar de asignar un contenido al ámbito trascendental, aunque más no sea la indicación de que existe cierto ámbito argumentativo irrebasable. Y si le asignamos un contenido, por mínimo que sea, ¿no lleva esto a disolver el plano trascendental, según las críticas hechas más arriba? La respuesta no tiene que ser necesariamente afirmativa, ya que lo irrebasable no es un contenido arquimédico encontrado de una vez por todas, o un reino metafísico de ideas a la que el pensamiento pudiera ser conducido por la filosofía, sino un “suelo” trascendental global performativamente puesto cada

vez por quien argumenta. Si bien no podemos disponer de él de manera infalible e inmediata, podemos aceptar que consiste en un conjunto de condiciones que conforman la base de nuestro indagar, criticar o argumentar en general. Aquí la pragmática trascendental parece encontrarse en un callejón sin salida, dado que una reflexión trascendental en el sentido kantiano no puede renunciar a la pretensión de alcanzar un conocimiento infalible. Pero creo que esto último puede entenderse en dos sentidos diferentes, como de algún modo ha visto Berlich. Una cosa es pretender contar con un método infalible, y otra muy diferente es lanzarse en la búsqueda de un conocimiento infalible. Si lo primero resulta, como he intentado mostrar, sumamente dificultoso, no hay en principio objeciones contra lo segundo. Se trata de que es posible sostener, en contra del falibilismo radical, el programa de investigación trascendental. Con otras palabras, las conclusiones en contra de un método que explicita condiciones de posibilidad no tienen necesariamente un sentido detranscendentalizador. Lo trascendental puede ser defendido al menos en un sentido global.

Aquí se abren dos caminos para entender y desarrollar la pragmática trascendental apeliana. El primero es el que se ha revelado como cerrado o al menos lleno de escollos, y consiste en transformarla en un método para explorar condiciones trascendentales. El segundo, más promisorio –y elegido por Berlich y Niquet–, consiste en entenderla como una empresa trascendental que *busca* explicitar las condiciones de la argumentación, y que logra con éxito una defensa al menos global del ámbito trascendental. La “diferencia trascendental” propuesta por Apel entre proposiciones trascendentales e hipótesis empíricas es el eje de esta defensa global.

La exigencia del cambio de modelo fundamentador:
hacia la circularidad hermenéutica

Apel coloca en el centro de su propuesta fundamentadora la exigencia de un cambio de modelo, concretamente, al modelo “sintáctico – semántico”, “lógico matemático” o sencillamente “deductivo”, le opone uno “pragmático trascendental” (40ss). La tesis capital para exigir este cambio es la de que el problema filosófico de la fundamentación no es un problema lógico formal. Esto está

indicado ya por el hecho de que la verdad de los argumentos lógico-formales, tanto en lo que respecta a sus premisas como a sus reglas de inferencia, no puede ser fundamentado por esos mismos argumentos (40). Es decir, la búsqueda de fundamentación no puede quedar satisfecha por un argumento en el sentido deductivo. Como Albert ha puesto en evidencia, esta manera de fundamentar conduce inevitablemente a un trilema (regreso al infinito, recurso a una evidencia dogmática o círculo lógico).

Apel señala que es preciso complementar este modelo con una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la sintaxis y la semántica lógicas (45). Justamente, una manera de caracterizar adecuadamente al modelo rechazado es su abstracción de la dimensión pragmática. En contra de ello, la exigencia de tener en cuenta a la pragmática implica reconocer que el uso del lenguaje se desarrolla necesariamente en el marco de juegos de lenguaje entretidos con formas de vida (50). Por ello la fundamentación debe apoyarse tanto en evidencias de conciencia, por sí sola insuficientes, como en las reglas intersubjetivas de la argumentación (51). En suma, la absolutización del modelo deductivo o axiomático implica una reducción ilegítima de la fundamentación a la derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Pero, según Apel, la dimensión pragmática no es formalizable, dado que la argumentación es *originariamente* dialógica (68).

Este modelo incorpora la conclusión general que hemos extraído con respecto a cualquier método que pretenda fundamentar trascendentalmente el conocimiento. Se trata de que Apel afirma que lo que no puede ser fundamentado de manera deductiva sin cometer *petitio principii* pertenece a los presupuestos que dan sentido a la argumentación (69). La circularidad de todo método es transformado, así, en un *indicio positivo de lo trascendental*. El modelo reflexivo toma en referencia a la fundamentación deductiva para advertir que allí donde ésta encuentra sus límites esenciales -porque se enfrenta a la acusación de circularidad- se puede leer un signo del conocimiento trascendental.

Por supuesto, no toda circularidad tiene un valor positivo como indicador trascendental. Como Apel afirma, no es válida la circularidad deductiva. En rigor, todo razonamiento deductivo válido es circular en tanto extrae, mediante ciertas reglas de inferencia

consideradas válidas, una conclusión que ya estaba en las premisas. Que la conclusión se infiere de sus premisas quiere decir que lo expresado en la conclusión estaba “implícito” en las premisas, al menos si éstas son verdaderas y la inferencia se realiza mediante reglas legítimas de inferencia. Una deducción conserva la verdad, y por lo tanto no “prueba” nada más allá de las premisas de las que parte. Entonces, toda fundamentación que se intente por medio de un razonamiento deductivo va a ser necesariamente circular.

¿De qué sirve entonces la referencia de Apel a la circularidad deductiva? En efecto, el señalamiento, por parte de Apel, de que la circularidad en la deducción es indicio de una fundamentación legítima no alcanza, por sí solo, para distinguir entre dos clases de circularidad, una deductiva y otra “reflexiva”. De hecho, cualquier cosa que se fundamente deductivamente va a cometer *petitio principii*, pero no por eso va a consistir en una “fundamentación última” del conocimiento trascendental.

Para entender la distinción entre dos clases de circularidad conviene más bien enfocarse en el concepto de fundamentación. Apel lo utiliza para referirse a una justificación de que ciertas proposiciones poseen un carácter trascendental en tanto presupuestos de la argumentación con sentido. En términos generales, se trata de un razonamiento que intenta convencer de algo que está en duda, en este caso la validez trascendental de ciertas proposiciones. Y, en su rechazo del modelo lógico formal, Apel insiste en que ningún razonamiento deductivo va ser capaz de lograr ese cometido, dado que se precisará una justificación “exterior” para validar la introducción de sus premisas. Sería más adecuado decir que *nada* puede fundamentarse mediante un razonamiento deductivo, al menos en el sentido trascendental que nos interesa.

Volviendo al problema de cómo pueden los razonamientos deductivos funcionar como indicio trascendental, creo que Apel se equivoca en su fórmula, dado que ésta no ofrece una manera de distinguir entre un conocimiento que no se pueda fundamentar deductivamente sin circularidad y *sea trascendental*, y uno que, cumpliendo con ese requisito, no lo sea. Para verlo con un ejemplo, que existen los hombres y que para tener experiencia debo concebir objetos en un entramado espacio-temporal, son ambos conocimientos que no pueden probarse o fundamentarse mediante ningún

razonamiento deductivo, y que, si intentáramos hacerlo deductivamente, incurriríamos en la circularidad propia de todo razonamiento deductivo. Pero uno de ellos es claramente un resultado de la observación (directa o indirecta), y el otro tiene un aire trascendental que difícilmente se pueda hacer depender de la experiencia (al margen de que sea o no un conocimiento sea verdadero).

¿Significa esto que la fórmula de Apel es inconducente o improductiva? Creo que no, y que puede ser interpretada de un modo algo diferente como sigue. No es la necesaria circularidad en la deducción un índice del conocimiento trascendental, sino la necesaria circularidad *de toda fundamentación con pretensiones trascendentales*, es el hecho de que, construyamos la prueba trascendental como la construyamos, los presupuestos trascendentales van a estar igualmente operando. Más aún, cualquier fundamentación, sea deductiva, inductiva o incluso “abductiva”, va a presuponerlos en tanto deberá realizarse en el marco de la argumentación. La razón es, justamente, que se trata de condiciones de la argumentación y en tal medida de la fundamentación misma. En suma, la fórmula apeliana debería más bien rezar: lo que no puede ser en general fundamentado sin cometer circularidad es un conocimiento trascendental. El cambio de modelo no es sólo un rechazo de la deducción sino de la concepción acerca de qué es una fundamentación trascendental exitosa.

Pero aquí surge un nuevo problema: ¿de qué manera distinguimos entre una fundamentación circular pero no conducente a un conocimiento trascendental de una legítimamente trascendental? La respuesta es que en esta última están involucradas condiciones irrebasables, mientras que en la primera podría cambiarse las premisas sin que se viole ninguna irrebasabilidad. Esto lleva naturalmente a otra pregunta: ¿cómo sabemos que ciertas condiciones son irrebasables?, ¿no estamos dando vueltas en círculo, antes incluso de justificar la circularidad?

La manera de evitar esto último es, creo, sostener que la irrebasabilidad puede ser mostrada mediante una investigación puntual de “crítica del sentido”. Esta exploración de las condiciones de posibilidad de lo irrebasable, y de ámbitos enteros irrebasables como la argumentación, tiene un fuerte carácter hermenéutico. No

sólo se aprecia aquí una convergencia accidental de Apel con esa corriente filosófica, sino que se advierte la herencia hermenéutica en este autor. En efecto, la corriente hermenéutica en sus vertientes contemporáneas, de modo particularmente explícito a partir de Gadamer, rechaza la posibilidad de contar con un método que explicita las condiciones de posibilidad de la comprensión. La razón es que no puede haber un método que, usado como un instrumento separable del investigador, nos acerque con pura objetividad a lo ya comprendido. Si tomamos como referencia el conocimiento trascendental esto resulta todavía más claro, dado que ningún método podrá resultar ajeno al ámbito trascendental que se investigue, y en tal medida no podrá ser un instrumento infalible de conocimiento. La pregunta central que surge en este punto es si puede la circularidad hermenéutica funcionar como una fundamentación trascendental *metodológicamente* válida. La pragmática trascendental, en tanto “hermenéutica trascendental”, puede entenderse como el largo y complejo desarrollo de una respuesta afirmativa a este interrogante.

En términos generales, y abreviando por razones de espacio, la convergencia señalada consiste tanto en la tarea de sacar a la luz algo precomprendido como en la metodología mediante la que se lo hace. En efecto, para ambas posturas existen presupuestos de los que no podemos escapar en nuestra actividad de comprender *en general*. En ambas existen ámbitos “irrebasables” que subyacen a toda comprensión y fundamentación última. La metodología usada para explorarlos asume de entrada la pre comprensión, y se desarrolla de manera socrática (tanto para Gadamer y la dialéctica de la pregunta y respuesta, como para Apel y el diálogo argumentativo).

Ahora bien, la irrebasabilidad hermenéutica explorada en el siglo XX es en principio claramente diferente de la trascendental. Mientras que esta última debe conservar, para no perder sus notas características, las pretensiones kantianas de necesidad y universalidad, desde Heidegger se concibe a la historicidad y a la temporalidad como una condición insuperable de la comprensión. Se trata entonces de dos clases de irrebasabilidad opuestas entre sí, y que Apel pretende hacer compatibles. Aquí hay que poner el acento en que Apel no sólo admite algunas tesis que, en apariencia, se encuentran en las antípodas de una filosofía trascendental, sino que construye su filosofía apoyándose en esas tesis.

Para terminar, señalaré a modo de esbozo la tesis que, según creo, equipara al proyecto pragmático trascendental con el “hermenéutico trascendental”: las condiciones de posibilidad de la argumentación son a la vez las condiciones de posibilidad de la comprensión. Esta equiparación puede parecer a primera vista errónea, dado que el fenómeno de la comprensión parece más amplio que el de la argumentación. Con otras palabras, si bien la participación en la argumentación implica una comprensión de las reglas de este juego, no siempre que se comprende se argumenta. Sin embargo, la pragmática de Apel apunta a mostrar que todo pensamiento con sentido es ya una pieza argumentativa, y en tal medida debe considerarse tan general como la comprensión. No se niega aquí la especificidad propia del comprender, sino que se pone en evidencia que, por su esencia, tiene que poder referirse a un virtual intercambio argumentativo. Aceptando, entonces, esta equiparación, se puede considerar a la pragmática trascendental como un desarrollo singular de la hermenéutica que lleva hasta sus últimas consecuencias los planteos del ser-en-el-mundo, es decir a sus consecuencias ético-trascendentales, y que permite oponer la validez universal, por ejemplo de ciertas normas morales, a la temporalidad en última instancia relativista de la hermenéutica proveniente de Heidegger.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Berlich, A. (1982), “Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer Transzendentalpragmatischen Letztbegründung”, en W. Kuhlman / D. Böhler, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt, Suhrkamp
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg/München: Alber
- Niquet, M. (1999), *Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Wittgenstein, L. (1988 (1969)), *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa

LA REFLEXIVIDAD DEL *LOGOS* HERMENÉUTICO.

El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*

Adrián Bertorello

En el prólogo a *Transformation der Philosophie*, Karl-Otto Apel presenta al lector cuáles son las isotopías fundamentales que garantizan la coherencia de cada uno de los artículos recogidos en los dos tomos (Apel, 1973a: 7). En el primero los textos tienen como trasfondo la fascinación por la concepción heideggeriana de una apertura del mundo lingüística de la que no se puede disponer de ningún modo. Sólo queda la actitud de apertura frente al acontecimiento del ser. En el segundo tomo, por el contrario, Apel cambia de postura y sostiene una teoría del sentido de corte trascendental y universal. El esfuerzo está puesto en la justificación de la validez del sentido mediante la relación dialéctica entre una comunidad real de argumentación y otra ideal y normativa respecto de la primera.

En el pasaje de una teoría semántica a otra, Apel se separa críticamente de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Con este trabajo persigo una doble finalidad, que corresponden a las dos partes en las que se divide la exposición: a) exponer los argumentos que Apel esgrime contra Heidegger. Ellos pueden resumirse básicamente a dos. La incapacidad del *logos* hermenéutico de alcanzar el máximo grado de universalidad y la imposibilidad de establecer un criterio objetivo que valide la comprensión hermenéutica, y b) relativizar la argumentación de la ética del discurso mediante la exposición del concepto metodológico clave de Heidegger, a saber, la indicación formal (*formale Anzeige*). Esta noción es la que, a mi juicio, expresa de mejor manera un grado de reflexividad

metalingüística capaz de trascender la facticidad de las lenguas históricas.

Resta aclarar una doble restricción del trabajo. La exposición se ciñe sólo a la recepción crítica que Apel hace de Heidegger en *Transformation der Philosophie* y exclusivamente al proyecto ontológico de *Sein und Zeit*.

1. Las objeciones de Apel contra la fenomenología hermenéutica en *Transformation der Philosophie*

La crítica de la ética del discurso contra Heidegger pueden desdoblarse en dos momentos. En el primero, Apel se basa en la filosofía de Litt, en particular en la idea de que el *logos* puede alcanzar distintos grados metalingüísticos. En el segundo se concentra en los criterios de validez de la comprensión. Voy a exponer de manera independiente cada uno de estos dos momentos.

1.1 Los grados metalingüísticos del *logos*

El punto de partida de la crítica es la distinción inherente al método fenomenológico heideggeriano entre un plano de análisis fáctico-existencial (*existentiell*) y otro ontológico-existenciario (*existenzial*). Al plano existencial le corresponde la reflexividad comprensora del “se” (*man*), mientras que al plano existenciario le corresponde la reflexividad propia de la filosofía (Apel, 1973a: 246). La función de la filosofía no es más que radicalizar la precomprensión implicada en la reflexividad fáctica. Esta radicalización es fundamental ya que la filosofía valida sus enunciados mediante ella (Apel, 1973a: 247).

Ahora bien, los enunciados hermenéuticos no logran validarse porque no pueden superar el plano de la mera facticidad histórica. Es aquí cuando Apel introduce la tesis de Litt, a saber, que la indicación formal de todos los existenciarios exige un grado de reflexividad del pensamiento que se distingue de la mera reflexividad histórica. La propia justificación de todos los enunciados de *Sein und Zeit* deben trascender el plano de la facticidad (Apel, 1973a: 247). Más adelante matiza esta afirmación. En efecto, reconoce que la distinción entre una reflexividad existencial y otra existenciaria representa un primer paso de los distintos grados metalingüísticos que el *logos* puede alcanzar, pero afirma que Heidegger no recorrió hasta al último estadio de la

reflexividad. Por ello, denomina a la fenomenología hermenéutica como una filosofía del olvido del *logos* (*Logosvergessenheit*) (Apel, 1973a: 273).

El olvido del *logos* tiene su fundamento en la teoría del lenguaje de Litt, desarrollada en *Mensch und Welt*. La argumentación de Litt toma como punto de partida la idea hegeliana de que el espíritu tiene la capacidad de sobrepasar las fronteras del mundo (*Geist als das Übergreifende*) mediante la conciencia reflexiva. Lo otro (*das Andere*) resulta sobrepasado e incorporado reflexivamente en el espíritu (Litt, 1961: 212). Ahora bien, el medio en el que el mundo puede ser pasado por alto en su limitación es el lenguaje (Litt, 1961: 213). La capacidad metalingüística del discurso es la expresión más cabal de la reflexividad del espíritu.

Si bien Litt no usa la expresión “metalenguaje” su descripción de los dos grados (*Stufe*) del discurso expresan lo que se denomina, en otro contexto teórico, la función metalingüística y la función referencial. Así aparece claramente dicho en el siguiente pasaje: “en la determinación insuperable se distingue en ellos el lenguaje *sobre el que* hablamos del lenguaje *que* hablamos” (Litt, 1961: 215) (subrayado en el original). La idea de la cita es que los dos aspectos del lenguaje se pueden distinguir, pero constituyen una unidad. A raíz de esta unidad en la diferencia Litt señala que en el interior mismo del lenguaje se puede determinar cómo el discurso en su función referencial tiene como límite el mundo, pero que, por el mismo hecho de establecer que es un límite, al mismo tiempo, lo sobrepasa e instaura el punto de vista que está más allá del límite, es decir, se constituye en metalenguaje (Litt, 1961: 215-216): “es el mismo lenguaje que ejerciendo su misión mundana (*Weltmission*) establece y retiene el límite y que, expresando su misión mundana, sobrepasa y supera el límite” (Litt, 1961: 216).

A la primera misión del lenguaje respecto del mundo la denomina “lenguaje de primer grado” y a la segunda función superadora la llama “lenguaje de segundo grado”. La diferencia fundamental entre ambos radica en que el primer grado del discurso es multifacético, histórico y particular, es decir, corresponde a la diversidad de lenguas naturales. En cambio, el segundo grado del lenguaje posee una universalidad sin límites (*schränkenlos*) ya que el punto de vista metalingüístico que sobrepasa el límite expresa no una lengua individual, sino el lenguaje

en absoluto (*schlechthin*) (Litt, 1961: 216). La apertura del mundo (*Welterschliessung*) en sentido estricto corresponde a estos dos grados del discurso (Litt, 1961: 217). Desde esta concepción del lenguaje y de la reflexividad del espíritu implicada en él, Litt realiza una serie de críticas a la analítica existencial de *Sein und Zeit*. La discusión con Heidegger no está en el cuerpo del texto, sino en varias notas. Me interesan dos de ellas ya que son las que Apel tiene presente en *Transformation der Philosophie*.

La primera de ellas es la nota cincuenta y seis. Aquí Litt da las razones por las que la analítica existencial no puede sobrepasar la facticidad y alcanzar el grado metalingüístico de segundo grado. El argumento se dirige contra el análisis fenomenológico que Heidegger hace del conocimiento en el párrafo 13 de *Sein und Zeit*. Según Heidegger, el conocimiento, es decir, la relación de distancia teórica que un sujeto establece con el mundo considerado como un objeto neutral es un modo derivado de la estructura fundamental del *Dasein*: el ser en el mundo. Ahora bien, si el conocimiento es un modo de ser del *Dasein* y no precisamente el más originario, entonces no posee la independencia necesaria para ser precisamente conocimiento. Asimismo, la descripción fenomenológica que muestra cómo el conocimiento se deriva de la praxis del *Dasein*, es al mismo tiempo conocimiento ya que para legitimar la derivación genética es necesario sobrepasar, adquirir un punto de vista superador (*überschauen*) desde donde se retiene el origen (Litt, 1961: 316). Por estas razones, el intento heideggeriano de derivar el conocimiento es tautológico. La lógica genética de la fenomenología hermenéutica supone ya la noción de conocimiento.

La otra nota decisiva es la sesenta y cuatro. Esta es la que desarrolla ampliamente el argumento que Apel recoge en *Transformation der Philosophie*. Aquí Litt se enfrenta con los dos niveles de análisis de la analítica existencial. La objeción radica en que la pretensión de universalidad del nivel existencial nunca puede inferirse de la condición eminentemente individual e histórica del nivel existencial. A ello se añade el hecho de que el plano existencial pertenece al orden del concepto, razón por la cual, Heidegger no puede explicar cómo se pasa de la individualidad a la universalidad conceptual. Así lo dice explícitamente: “no se puede alcanzar la universalidad

trascendental por medio de un mero conducir hasta el fin de la interpretación de algo individual” (Litt, 1961: 320).

Ahora bien, la crítica a los conceptos de “existencial” y “existenciario” no se reduce a lo dicho recién. Litt muestra, a continuación, que son conceptos que se superponen: si bien el plano existencial expresa los contenidos fácticos que describen toda existencia, es una determinación constitutiva del *Dasein*, motivo por el cual, también corresponde al nivel existenciario. En otras palabras: lo existencial es un concepto existenciario. Litt interpreta esta superposición no sólo como una contradicción en la metodología heideggeriana, sino como la expresión fallida de la autograduación del espíritu (*Selbstaufstufung des Geistes*). En efecto, según la lógica heideggeriana, la relación existencial-existenciario expresa: a) los contenidos fácticos de la existencia, b) la comprensión conceptual y existencial de esos contenidos, y c) la comprensión conceptual y existenciaria del momento anterior. Litt lo dice sucintamente del siguiente modo: “se construyen uno sobre el otro: la comprensión, la conceptualización de dicha comprensión y la conceptualización de la conceptualización” (Litt, 1961: 321). De este modo se torna evidente que, de lo que se trata, es del espíritu que va ascendiendo en distintos grados metalingüísticos.

1.2 El criterio último de la validez de la hermenéutica: el problema del *Worumwillen*

La segunda crítica se centra en la noción heideggeriana del “por mor de qué” (*Worumwillen*). En *Sein und Zeit* este concepto aparece cuando Heidegger concluye la descripción fenomenológica de la mundanidad. El “por mor de qué” expresa que el ser del *Dasein* (la existencia) implica una relación en la que éste se significa a sí mismo en aras de una posibilidad suya. El “por mor de qué” es el acto voluntario (*Wille*) por el que el *Dasein* despliega una posibilidad y desencadena la estructura de la significatividad constitutiva del a priori perfecto del mundo (Heidegger, 1986: 84-85). Heidegger retoma el análisis del “por mor de qué” cuando se enfrenta a la estructura de la comprensión, es decir, la proyección (*Entwurf*). El “por mor de qué” designa el “para qué” irreferente y último (más allá del cual no se puede ir) que describe el dinamismo del ser del *Dasein*

en vista del cual lleva a cabo sus distintas posibilidades (Heidegger, 1986: 145).

El “por mor de qué” tiene un rol fundamental en *Sein und Zeit* ya que es aquel existencial que estructura el sentido. La triple articulación del sentido (Tener, ver y concebir previos) se instauran simultáneamente cada vez que el *Dasein* despliega una posibilidad fundada en el “por mor de qué”. Es a raíz de esta función semántica del *Worumwillen* que Apel, por un lado, muestra la condición pragmática del pensamiento de Heidegger y su vínculo con la filosofía del último Wittgenstein y, por otro, señala la ausencia de un criterio objetivo para validar el sentido (Apel, 1973a: 267-268, 291, 298-299). El “por mor de qué” expresa cabalmente la imposibilidad de la semántica heideggeriana de superar el plano de la historicidad y elevarse al grado más universal del lenguaje.

Asimismo, Apel saca una última consecuencia. En efecto, si el criterio último de la validez del sentido es la proyección de la existencia, entonces la hermenéutica conduce al solipsismo. Esta afirmación se apoya en el lugar que la resolución (*Erschlossenheit*), es decir, la modalidad propia del “por mor de qué”, tiene en la metodología de *Sein und Zeit*. La resolución singulariza al *Dasein* y por más que Heidegger insista en que el *Dasein* lleva consigo una referencia ontológica a los otros (*Mitsein*), no resulta convincente cómo se pasa del ser en el mundo individual de la resolución al mundo público de los otros (Apel, 1973b: 201 nota 50). Esta dificultad cobra su verdadera dimensión cuando se cae en la cuenta de que la propiedad de la existencia describe el punto de vista filosófico, es decir, aquel desde donde se validan todos los existencialistas.

2. Logos, universalidad y validez en la filosofía de *Sein und Zeit*

La crítica de Apel a Heidegger puede sintetizarse en el siguiente argumento: la historicidad del *Dasein* es incapaz de fundamentar la validez intersubjetiva del discurso argumentativo. Para poder alcanzar semejante grado de universalidad es necesario acudir a otro plano de análisis distinto de la historicidad de las lenguas naturales. Ese plano es el de la conciencia del conocimiento. Apel se ocupa de esta doble distinción cuando elabora su antropología del conocimiento. Este proyecto se remite a la tradición kantiana de la búsqueda de las

condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Pero se distingue de ella en el hecho de que renuncia a una conciencia individual trascendental para validar el sentido y recurre a la validez intersubjetiva implicada en el lenguaje. El lenguaje lleva consigo lo que Apel denomina “el a priori corporal del conocimiento”. Este concepto intenta mostrar cómo la conciencia lógica del conocimiento es complementaria de la conciencia histórica implicada en la noción de corporalidad. Cuerpo y conciencia lógica expresan, por un lado, las dos perspectivas implicadas en el lenguaje, a saber, la historicidad del “yo, aquí y ahora” de las lenguas históricas y la superación de la misma en la validez intersubjetiva y, por otro, expresan las dos condiciones de posibilidad del conocimiento. La complementariedad de los dos a priori del conocimiento tiene como consecuencia que en la realización actual del mismo tenga la prioridad alguno de estos dos polos: o bien el conocimiento por reflexión o bien el conocimiento por compromiso (Apel, 1973b: 98-99).

En la nota al pie número seis, Apel se remite, entre otros autores, a Becker. Creo que la referencia a la filosofía de Becker es muy interesante para comprender la crítica de Apel a Heidegger. En efecto, no sólo en sus investigaciones sobre lógica modal, sino también en la recopilación de sus ensayos que lleva el título *Dasein und Dawesen*, Becker se separa de la fenomenología hermenéutica porque sostiene que la historicidad no puede explicar la validez de los axiomas de la lógica modal (Becker, 1952: 70). Por ello propone dos esferas ontológicas distintas y complementarias: el *Dasein*, ámbito de la historicidad, y el *Dawesen*, ámbito de validez de las leyes de la naturaleza y del espíritu (lógica y artes) (Becker, 1963: 71-84, 92).

La antropología del conocimiento de Apel supone este dualismo ontológico inadmisibles para una filosofía que intenta superar la metafísica. Es decir, una filosofía para la cual la única fuente del sentido es la historicidad del *Dasein*. Semejante proyecto tiene como consecuencia, por un lado, la destrucción de la idea de que el sentido flota en un vacío ontológico llamado validez o, según Becker, el *Dawesen*, y por otro, explicar cómo la universalidad y validez tienen su origen en la historicidad. A continuación voy a exponer la noción metodológica central de la fenomenología hermenéutica: la indicación formal (*formale Anzeige*). Creo que este concepto permite comprender mejor el funcionamiento metalingüístico del discurso heideggeriano,

la pretensión de universalidad de su filosofía y cómo se vinculan el punto de vista existencial y el existenciario. Al final de la exposición sacaré algunas conclusiones para mostrar cómo la indicación formal lleva consigo: a) el máximo grado de universalidad implicado en una lengua natural, b) el carácter a priori de la validez de sus enunciados, y c) la explicación del origen de la conducta teórica del conocimiento.

2.1 La indicación formal

Tanto Apel como Litt mencionan este concepto cada vez que se refieren a la validación de los existenciaros, pero no se puede encontrar en sus respectivas obras un tratamiento a fondo del mismo. La razón de ello es que, si bien Heidegger en *Sein und Zeit* se vale de la expresión “indicación formal”, nunca la explica. Recién con la publicación de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) es posible comprender cabalmente el sentido metodológico de esta noción. Son tres las lecciones donde Heidegger se ocupa de la indicación formal: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922).

El primer rasgo de la indicación formal es su condición metalingüística. En efecto, es el término que Heidegger usa para la explicación fenomenológica (*phänomenologische Explikation*) (Heidegger, 1994: 64). Con este concepto justifica un metalenguaje adecuado al acontecimiento de la vida misma. La vida humana por su carácter autosuficiente (*Selbstgenügsamkeit*) requiere de un género discursivo que, por un lado, sea inmanente a la vida misma, pero al mismo tiempo pueda objetivarla respetando su propia constitución, es decir, sin reducirla a la mirada objetivante de los discursos científicos. La indicación formal es un método de análisis semántico que recae sobre la polisemia de determinadas estructuras lingüísticas: los conceptos y los enunciados. Es un análisis pragmático fundado en el carácter existencial del significado (*existentielle Bedeutung*) (Heidegger, 1993: 185). Ciertamente que Heidegger no se ocupa de todos los conceptos y enunciados, sino sólo de aquellos que tienen un interés filosófico, tales como “a priori”, “historia”, “vida”, etc. El

método consiste fundamentalmente en recoger enunciados que expresen el uso común de tales términos y remitirlos a sus respectivos contextos enunciativos (Heidegger, 1993: 43-44). Este segundo aspecto de la indicación formal muestra la primacía de los aspectos deícticos del lenguaje. En efecto, los enunciados en los que se expresan el uso común de los conceptos dirigen la mirada del analista a una determinada tradición filosófica que cumple el rol de contexto enunciativo desde el cual tales enunciados tienen sentido.

En tercer lugar, la indicación formal lleva consigo una tarea de destrucción semántica. Una vez fijado el repertorio de enunciados en el que los conceptos tienen sentidos, de lo que se trata es de deslindar los sentidos derivados de los originarios. De este modo, la indicación formal se presenta como una estrategia defensiva que Heidegger denomina “regla de precaución” (*Vorsichtsregel*) o de defensa (*Abwehr*) (Heidegger, 1994: 64). La defensa contra los sentidos derivados se lleva a cabo como una suspensión de los mismos. Se trata de poner entre paréntesis los contextos enunciativos a los que pertenecen los enunciados a fin de poder ganar el contexto enunciativo originario desde donde se puede reconstruir el significado originario de los términos. La razón de ello se debe a que los predicados que describen los conceptos filosóficos provienen de una tradición que toma como punto de partida la teorización. La desconexión de tales predicados da cuenta del carácter formal de la indicación. Al ponerlos entre paréntesis aparece el término en su puro significado formal, es decir, desligado del contexto enunciativo de la tradición filosófica.

Por último, la indicación formal tiene un momento positivo desde el punto de vista semántico que Heidegger en la lección del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, denomina la “construcción” (Heidegger, 1997: 28-32). Este momento constructivo es el que da sentido a todos los anteriores. Heidegger lo describe como una “proyección libre” (*freier Entwurf*) cuyo sentido es el siguiente: se trata de instaurar una nueva mirada que le permita al filósofo crear el contexto enunciativo originario desde donde se redescriban nuevamente los predicados de los conceptos filosóficos. Dicho muy brevemente: ese contexto originario es la propiedad de la existencia. En efecto, una vez que el *Dasein* conquista su propia verdad no sólo alcanza la transparencia existencial, sino la también la

epistémica desde la cual puede validar cada uno de los conceptos filosóficos distinguiendo el sentido originario del derivado.

2.2 Conclusiones

En este último punto de la exposición querría volver a las objeciones de Apel, consideradas ahora a la luz de la indicación formal. En primer lugar, me referiré a la objeción metalingüística, es decir, a la imposibilidad del *logos* hermenéutico de alcanzar el máximo grado de universalidad. Que la indicación formal tiene carácter metalingüístico resulta evidente por el hecho de que Heidegger la encuadra dentro de un género discursivo donde la función metalingüística es dominante, a saber, la explicación. Ahora bien, la explicación fenomenológica, tal como quedó demostrado en el punto anterior, es de índole semántica. Para decirlo en términos de Litt: no se refiere al lenguaje que hablamos, sino que habla sobre el lenguaje. El problema radica en determinar si el nivel metalingüístico de la indicación formal posee la universalidad requerida por el máximo grado del *logos*. Dicho de otra manera: ¿puede la indicación formal sobrepasar la historicidad e individualidad de la lenguas naturales? La respuesta a esta pregunta radica en determinar qué estatus lingüístico posee no sólo la indicación formal, sino la filosofía de Heidegger. La indicación formal, en la medida en que remite el origen del sentido a una determinada manera de concebir la subjetividad (el *Dasein* o, dicho con más rigor, el modo subjetivo propio del *Dasein*), es una teoría de la enunciación. Esto tiene como consecuencia que el sentido (sea el derivado de la tradición filosófica o el originario del discurso heideggeriano) tiene que ser remitido a un eje de coordenadas desde donde parten las relaciones semánticas. En términos lingüísticos ese eje de coordenadas son los tres deícticos que constituyen la instancia de la enunciación “yo, aquí y ahora”. Ahora bien, la instancia enunciativa es de orden universal o, como dice, Benveniste es transcultural, está supuesta en todo uso de cualquier lengua natural (Benveniste, 1995b: 70, 84, 103). El *Dasein* como expresión del sujeto de la enunciación tiene la universalidad de la instancia lingüística. En él se fundamentan los tres deícticos: a) el “yo” con sus dos roles subjetivos (la propiedad y la impropiiedad), b) el “aquí” como espacialidad, y c) el “ahora” como temporalidad.

Así entonces, la indicación formal en cuanto se presenta como una teoría de la enunciación que explica el sentido de las secuencias discursivas sobrepasa cada una de las lenguas históricas. Su universalidad no sólo sobrepasa la particularidad de las lenguas, sino también a los entes, es decir, lo que Litt denomina “Lo Otro”. En efecto, el término mundo como un sistema de relaciones semántico pragmáticas es la condición de posibilidad para que los entes comparezcan ante el *Dasein*. El *Dasein* constantemente está sobrepasando los entes al incorporarlos, por decirlo de esta manera, al sistema semántico de su mundo. En términos de la teoría de la enunciación los entes asumen la posición del referente, que sólo puede ser tal en la medida en que guarda una relación con los tres deícticos restantes. En síntesis: la universalidad de la indicación formal es idéntica a la de la instancia de la enunciación implicada en las lenguas naturales. Gracias a que la indicación formal presupone un sujeto de la enunciación (el *Dasein* que articula el “yo”, “aquí” y “ahora” desde donde se produce todo sentido) posee una reflexividad específica que la vuelve capaz de transformar en objeto de discurso a sí mismo y a todo ente. La reflexividad metalingüística de la indicación formal es anterior a la objetivación teórica de las ciencias (Heidegger, 1997: 226-227).

En segundo lugar, voy a referirme a la validez de los enunciados hermenéuticos que surgen como resultado del análisis semántico de la indicación formal. Heidegger le atribuye un carácter a priori. Esta afirmación se puede ver claramente en el momento constructivo de la indicación, es decir, en lo que Heidegger denomina el “proyecto libre”. Este concepto alude al “por mor de qué” mediante el cual el *Dasein* se despliega en una posibilidad. Que la proyección del *Dasein* sea a priori significa que instaura la concatenación de relación constitutivas del mundo a partir de la cual se comprenden los entes. Ahora bien, el a priori de la proyección no tiene el grado de pureza, por decirlo así, del a priori kantiano. Es, como señala Heidegger, un a priori perfecto: es condición de posibilidad de toda comprensión pero, al mismo tiempo, tiene un carácter temporal e histórico. Su sentido es paradójico. Es capaz de sobrepasar la historicidad, justamente porque es proyección, pero al mismo tiempo surge de la historicidad. Desde el punto de vista metodológico, los enunciados hermenéuticos, es decir, el discurso filosófico heideggeriano, tiene una validez que se la puede

caracterizar del siguiente modo: la formación de conceptos surge por la explicitación de los supuestos históricos que el filósofo mediante su proyección elige. Ahora bien, el acto de libre proyección mediante el que Heidegger selecciona determinadas temáticas de la tradición filosófica para construir sus conceptos y criticar al resto de las filosofías no es irracional. Puede ser discutido, argumentado. El hecho más evidente de que Heidegger no piensa en una elección arbitraria de los supuestos de la filosofía es que el concepto de resolución (*Entschlossenheit*), que describe la propiedad de la existencia y el punto de vista filosófico, es la traducción de la *proairesis* aristotélica (Heidegger, 2002: 244-246). La racionalidad del acto resolutivo es el de la praxis. La concepción de la subjetividad propia como el acto resolutivo que me conduce a obrar en una situación determinada constituye el *éthos* (Heidegger, 2002: 106 y 147) (Heidegger, 1996: 178) donde el *Dasein* conquista su existencia.

El carácter impuro de la validez del discurso hermenéutico es el mismo que Apel reclama para explicar la relación dialéctica entre la comunidad real de comunicación y la ideal (Apel, 1973b: 417 y ss.). Si bien Apel reconoce la deuda con Heidegger, reinterpreta la noción de “a priori perfecto” de acuerdo con la expresión kantiana “factum de la razón”. Básicamente la diferencia entre Apel y Heidegger radica en que, para Heidegger, el a priori de sus enunciados se fundan en la instancia universal de la enunciación que está supuesto en cualquier modo de organización que adopte el discurso (argumentación, explicación, narración o descripción). En cambio, Apel privilegia un solo modo de discurso al cual le reconoce su condición de a priori perfecto: la argumentación.

En tercer lugar, retomo la objeción de Litt contra la explicación genética del conocimiento. La indicación formal que toma como punto de partida el análisis de enunciados correspondientes a un contexto enunciativo derivado, es decir, producidos por un sujeto epistemológico que mira el mundo desde la posición de la tercera persona y que, como resultado de ello, objetiva a los entes, intenta explicar la génesis de esa mirada. El conocimiento entendido ontológicamente como la relación sujeto-objeto tampoco flota en el vacío, sino tiene un origen. Lo que Heidegger describe en el párrafo trece de *Sein und Zeit* es lo que en la semiótica greimasiana se denomina “proceso de desembrague enunciativo”. Desde el punto de

vista discursivo el lenguaje expresa la perspectiva intersubjetiva de un “yo” que se comunica con un “tú”. Esta instancia corresponde al concepto de lo originario en Heidegger cuya fijación terminológica es “*Dasein*”. Ahora bien, el lenguaje tiene la posibilidad de elidir la instancia intersubjetiva de la enunciación y constituir la mirada objetiva mediante el uso de la tercera persona y la eliminación casi total del eje de coordenadas de la deixis. Todo el proceso explicativo de la génesis del conocimiento en *Sein und Zeit* no es otra cosa que la versión hermenéutica de la elipsis del sujeto de la enunciación (*Dasein*). En términos de Heidegger ese proceso se denomina “desmundanización” (*Entweltlichung*) (Heidegger, 1986: 75) (Apel, 2002: 64-66). Ciertamente que la explicación de la desmundanización implica, como dice Litt, sobrepasar aquello que se quiere explicar, en virtud de que Heidegger está instalado en el punto de vista superador de la propiedad de la existencia. Sin embargo, la descripción fenomenológica de la elipsis del ser en el mundo no es, como afirma Litt, al mismo tiempo conocimiento. La razón de ello radica en que el punto de vista del descriptor no corresponde a la mirada de la tercera persona del discurso científico, sino a la primera persona de un sujeto de la enunciación que, como tal, es intersubjetivo e histórico, pero capaz de sobrepasar su propia enunciación.

Querría finalizar la exposición comentando brevemente dos aspectos más de la crítica de la ética del discurso a Heidegger. Apel retoma de Litt la objeción a la distinción entre un nivel de análisis existencial y otro existenciario. Según esta crítica, los planos de análisis de superponen. Creo que esta afirmación parte de una mala comprensión de la analítica existenciaria. La relación que existen entre los niveles de análisis es circular. La razón más evidente de esta afirmación radica cuando Heidegger señala que la propiedad de la existencia es al mismo tiempo existencial y existenciaria: “la verdad ontológica de la analítica existenciaria se desarrolla sobre el fundamento de la verdad existencial y originaria” (Heidegger, 1986: 316). Esto significa: sólo cuando el *Dasein* conquista fácticamente la transparencia de su ser, adquiere la competencia epistémica de la filosofía que le permite elaborar el discurso filosófico, es decir, el punto de vista existenciario surge desde la facticidad. Por eso, su a priori es perfecto.

El segundo comentario se refiere al solipsismo del “por mor de qué” propio. Creo que desde la perspectiva de *Sein und Zeit* la existencia

propia da lugar a una interpretación solipsista. Pero si se confronta con las obras del período de Marburg donde Heidegger señala permanentemente que el ser del *Dasein* se da en el medio del lenguaje (Heidegger, 2002: 61), la objeción deja de tener sentido, ya que la instancia de la enunciación siempre supone la intersubjetividad o, lo que es lo mismo, el “*Mitsein*”. La propiedad de la existencia no suprime la convivencia (*Miteinandersein*) con los otros, sino que significa modificar la convivencia.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1973a), *Transformation der Philosophie Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1973b) *Transformation der Philosophie Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Apel, K.-O. (2002) “Wittgenstein y Heidegger: Recapitulación crítica y complemento de una comparación” en Apel, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis
- Becker, O. (1952), *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain
- Becker, O. (1963), *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen, Neske
- Benveniste, E. (1995a), *Problemas de lingüística general I*, México, S. XXI
- Benveniste, E. (1995b), *Problemas de lingüística general II*, México, S. XXI
- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer
- Heidegger, M. (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (GA 59)
- Heidegger, M. (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 61)
- Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 60)
- Heidegger, M. (1996), *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 19)
- Heidegger, M. (1997), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 24)
- Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 18)
- Litt, Th. (1961), *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Heidelberg, Quelle & Meyer

¿POR QUÉ NO MÁS APEL?

Análisis y consecuencias de algunas objeciones
a su propuesta de la Ética Discursiva

Santiago N. Prono

Uno de los paradigmas éticos de nuestro tiempo para la fundamentación de las normas, lo constituye la ética discursiva. Esta plantea la necesidad de recurrir al ámbito de la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda constitución válida de sentido. Es allí donde es posible que las pretensiones de validez se justifiquen, y sobre la base de las cuales superar los conflictos de intereses. De este modo, de la justificación del juicio y de la formación de los principios normativos resultan procedimientos que no pueden basarse en la subjetividad, o en el carácter monológico de la conciencia, sino que se constituyen intersubjetivamente a través del discurso. En este sentido, puede decirse que el rasgo característico de la concepción que de esta teoría adopta uno de sus fundadores, como lo es K.-O. Apel, consiste en su propuesta de fundamentación reflexiva "pragmático-trascendental", pues parte de una reconstrucción de los presupuestos inherentes al uso comunicativo del lenguaje, en tanto que su condición de posibilidad. Esta propuesta pretende dar respuesta, nos dice el autor, a dos desafíos: uno interno, que erigido sobre la base del paradigma de la racionalidad científico-técnica, niega la posibilidad de fundamentar racionalmente la ética; y otro externo, que apunta a las consecuencias del desarrollo científico.

Nosotros nos basamos en el primero, para analizar las críticas que el filósofo alemán E. Tugendhat plantea en la octava lección de su libro *Lecciones de ética*. En este sentido, sostendremos que las mismas se

formulan desde un punto de vista que parece desconocer una de las tesis básicas y fundamentales de la ética discursiva. Intentaremos demostrar de qué modo estas objeciones, que apuntan a la conexión interna entre condiciones discursivas y corrección moral, atribuyéndole implícitamente un carácter constructivista, pueden introducir una falsa dicotomía de análisis de esta teoría, entre el realismo y el irrealismo, por cuyo efecto la misma resultaría insostenible. Me interesa, pues, analizar cuáles serían las implicancias conceptuales de fondo que a mi entender estas consideraciones de Tugendhat dan lugar.

Comenzamos con una descripción de la parte A de la ética discursiva (1), luego presentamos y analizamos la postura de Tugendhat señalando cuáles son las consecuencias que de ella se seguirían (2); por último, concluimos con una breve reseña del camino recorrido, mostrando sintéticamente de qué modo se conectan los argumentos utilizados con los resultados obtenidos (3). Para este trabajo hemos tenido en cuenta, en parte, el artículo de C. Lafont": Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso", publicado en *Isegoría* en 2002.

1. Acerca de los presupuestos básicos, y fundamentados, de la ética del discurso

Desde el comienzo mismo divide Apel su propuesta de la ética discursiva en dos; parte A de fundamentación, y parte B de aplicación. La primera, como sabemos, consiste en una reconstrucción de los presupuestos inherentes al uso del lenguaje, y que son su condición de posibilidad (esto significa que adopta un carácter pragmático-trascendental). Se trata del *descubrimiento* de aquellas normas ya siempre reconocidas, y que no pueden ser negadas sin incurrir en una autocontradicción performativa respecto del fin que nos proponemos alcanzar al emitir un enunciado. Con esta reconstrucción crítica, que supone una transformación de la forma de filosofía primera fundamentada por Kant, se pretende ante todo responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la argumentación válida. Por eso la idea general de este planteo, es que a la estructura de todo discurso corresponden, desde un principio, reglas moralmente relevantes que deben respetarse en el contexto de la comunidad de comunicación. Y lo cierto es que de esta reflexión pragmático-trascendental, resulta un

principio ético presupuesto en toda argumentación (que es universalmente válido, independientemente del tema en cuestión). Así es como para Apel el principio del discurso, norma básica o metanorma de procedimiento para la fundamentación de todas las normas, afirma que, en principio, para todo conflicto de intereses, se debería recurrir al *discurso práctico*, e implica exigencias de veracidad y rectitud moralmente relevantes para los actos asertóricos en cuanto actos comunicativos. De este modo, la propuesta apeliana introduce también una transformación de la filosofía de la conciencia, construida sobre la base de la relación sujeto-objeto, y sostiene, por el contrario, la necesidad de concebir una relación de tipo sujeto-cosujeto. Un sujeto solo, en base a sus funciones de conciencia, no está capacitado para la tematización de "algo como algo", pues tal cosa sólo puede especificarse a partir de una clarificación reconstructiva de los presupuestos comunicativos del entendimiento intersubjetivo por medio del lenguaje (Apel, 1994: 122-123). Y es a partir del hecho de elucidar tales presupuestos, que estamos también ante las condiciones de posibilidad para la resolución de las pretensiones de validez.

Así es como en esta primera parte es posible señalar, pues, tres instancias complementarias:

-Las condiciones normativas universales de carácter estrictamente procedimental, que implican un principio metaético del discurso o norma básica fundamental, y que exige para la resolución de los conflictos de intereses, recurrir al "discurso práctico". Aquí se trata solamente de aquellas normas formales de cooperación discursiva, que como tales prescriben el principio ideal de la fundamentación, de todas las normas materiales, referidas a situaciones específicas.

-También podemos dar cuenta de los principios morales universalmente válidos, y que tienen que ver con las condiciones de razonabilidad, honestidad, respeto recíproco, y demás reglas de simetría, sin las cuales no es posible la comunicación, y que los interlocutores, en principio, aceptan.

Hasta aquí, de lo que hablamos cuando nos referimos a la parte A de la ética discursiva, entonces, es de un método de carácter procedimental, y en cierto sentido abstracto también, que establece el modo en que deberían fundamentarse las normas concretas, *pero* en el cual, además, es posible reconocer también la validez de la ley moral,

en términos del respeto a ciertas reglas del discurso que los interlocutores tendrían en cuenta cuando participan de la comunidad de diálogo.

Por último, y en tercer lugar, también concierne a esta primera parte, la definición de las normas situacionales concretas, y de los juicios morales particulares, cuya formulación debe delegarse en el discurso práctico de los propios afectados, teniendo en cuenta la situación específica de la comunidad en cuestión. Aquí se hace valer la interpretación y valoración autónoma de la realidad socio-histórica por parte de los propios sujetos morales (o sus representantes), junto con los intereses razonables o las necesidades que estos tengan, considerando también, el conocimiento de los expertos sobre las posibles consecuencias no deseadas de los distintos cursos de acción. Cabe aclarar que el contenido de estas normas específicas, no puede derivarse de los principios más abstractos representados por la primera instancia que señalamos, los cuales solamente regulan los aspectos formales de estos discursos prácticos. Y también que, por supuesto, tales normas no deben concebirse como verdades definitivas, pues siempre deben estar abiertas al diálogo crítico que con fundamentos intente objetarlas. Consecuentemente, estas normas situacionales a las que nos referimos, deben concebirse como resultados siempre revisables de un procedimiento, en algún punto, y por esto mismo, falible de fundamentación. Sin embargo, lo que en este planteo conserva siempre su validez incondicionada, es el principio procedimental, fundamentado de modo pragmático-trascendental; y esto porque contiene las condiciones de sentido para toda posible revisión de las normas. Es importante señalar también que en aquellas tres instancias, el presupuesto básico que subyace, es el de la comunidad ideal de comunicación, en donde los participantes no recurren a las relaciones de poder para imponer sus argumentos, sino al entendimiento racional en pos del consenso.

En la parte A, entonces, se opera según Apel por medio de la reflexión pragmático-trascendental, reconstruyendo los presupuestos normativos de toda argumentación, los cuales resultan característicos de la comunidad en cuestión. Por supuesto, está claro que en esta propuesta, es importante el lugar que se otorga al consenso, como instancia necesaria para la legitimación de las pretensiones de validez de las normas, y la consecuente resolución racional de conflictos. De

hecho, la idea de validez en este contexto, no puede dejar de reconocer, como su propio criterio de legitimación, ni la capacidad, por principio, de fundar consensos, ni, por lo tanto, el reconocimiento de los demás respecto de tales pretensiones. Sin embargo, no hay que olvidar que tales consensos son consecuencia del carácter procedimental de la racionalidad comunicativa, fundamentada sobre la base de la previa elucidación de los presupuestos metaéticos señalados. En otros términos: la ética discursiva, y a partir de su carácter pragmático trascendental, parte del *descubrimiento* de las normas morales ya siempre aceptadas al argumentar; y lo cierto es que esta *reconstrucción* racional de los actos de habla, son su condición de posibilidad; de ahí que no puedan ser negados sin incurrir en autocontradicción performativa, y que se hable de "fundamentación última". Tener en claro esto, nos permitirá dar con los procedimientos adecuados para establecer consensos que permitan resolver racionalmente, como dijimos, los diversos conflictos de intereses. Ciertamente, esto es algo que no debemos perder de vista.

2. Las objeciones de E. Tugendhat a la teoría

Este filósofo alemán ha formulado ciertas objeciones de principio contra este planteo de la ética discursiva en su libro *Lecciones de ética*. Pero yo creo que las plantea desde una perspectiva que no parece comprender con exactitud, algunas de las tesis básicas de la teoría. Sostengo esto, porque considero que en su análisis del aspecto interno de las condiciones discursivas que posibilitan (o dificultan) los *consensos*, pone énfasis en estos últimos casi como una instancia *excluyente y fundamental* de la ética discursiva, cuando en realidad vimos que ese lugar lo ocuparía el procedimiento de reconstrucción pragmático-trascendental de los presupuestos del lenguaje, pues el mismo da cuenta de aquello sobre la base de lo cual, en última instancia, tales consensos se establecen. El problema con esta refocalización, es que ella puede dar lugar a la incorporación de categorías conceptuales que permiten concebir a la ética discursiva desde perspectivas que la hacen insostenible, como lo son el realismo y el irrealismo relativista. Este planteo termina, pues, alejándose del aspecto fundamental y básico de la teoría que venimos señalando, para formular desde allí, objeciones que por eso mismo estarían erradas,

presuponiendo un punto de vista que no se condice con el de esta propuesta de fundamentación.

Las objeciones de Tugendhat, entonces, apuntan a cuestionar el intento de lograr consensos entre los afectados, remarcando la imposibilidad de los mismos, y por lo tanto la inviabilidad de esta teoría (y sus pretensiones de "fundamentación última", o "fundamentación absoluta", como él la llama). Para ello comienza analizando cuáles serían las reglas necesarias para el discurso auténtico, las cuales aspiran a asegurar que la situación intersubjetiva no perturbe la argumentación. La idea general, señala el filósofo, es que todos los participantes tengan las mismas oportunidades de tomar parte en la conversación (es decir: criticar, expresar sus opiniones, sentimientos e intenciones, etc.); pero, señala, éste es uno de los problemas que dificultan el establecimiento de consensos, porque los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, cuando debemos estar interesados en una clarificación imparcial". Después de todo, se pregunta, ¿qué impediría a los perjudicados, en el contexto de una discusión, exigir más de lo que es justo? (Tugendhat, 2001: 153, 159, 162). En tal sentido sostiene que afirmar que los problemas morales concretos pueden, o incluso deben, decidirse por medio de un discurso real para obtener un consenso sobre el tema en cuestión, parece no sólo infundado, sino también absurdo. También recurre a otros ejemplos, entre ellos el utilizado frecuentemente contra el utilitarismo, en donde se promueve el sacrificio de unos pocos individuos para beneficio de muchos, intentando mostrar qué tan problemáticas serían las decisiones morales adoptadas con la participación de los afectados. Como vemos, para Tugendhat el hecho de embarcarse en una discusión mediante argumentos, no asegura que las decisiones adoptadas sean racionales, ya que mucho depende de la estructura y disposición de la interacción, llevada a cabo por los participantes de la misma.

Ahora bien, este planteo puede analizarse desde diversos puntos de vista. Por ejemplo, parece confundir la idea de consenso alcanzado con el principio de la mayoría. Este, ciertamente, es necesario, pero insuficiente, porque puede falsear al primero si se alcanza una solución mayoritaria estratégica, o corporativa (Michelini, 1991: 332). Por otro lado, también se evidencia el desconocimiento del concepto de comunidad ideal de comunicación, concebido en sentido de una

idea regulativa, que permite orientar nuestros esfuerzos para intentar acortar lo más posible la diferencia que de hecho hay (aunque, obviamente, nunca se logre la plena identificación) con la comunidad real de comunicación.

Sin embargo, el punto que nos interesa analizar en esta oportunidad tiene que ver, como adelantamos, con el enfoque desde el cual Tugendhat plantearía sus objeciones. En efecto, centrar el análisis de la viabilidad de esta teoría, a partir de la posibilidad o no de instituir consensos, supondría concebir a la ética discursiva desde una perspectiva constructivista, y por eso considero que tales objeciones se formulan desde un punto de vista que desconoce (por lo menos una de) las tesis básicas de la misma. El rasgo más característico de la ética discursiva, aunque sin dudas a ellos aspira, no es el establecimiento de consensos, y por eso no adopta un carácter constructivista, sino que pretende *reconstruir* y *descubrir*, mediante reflexión pragmático-transcendental, los presupuestos ya siempre aceptados en todo uso comunicativo del lenguaje, y que como dijimos no se pueden negar sin autocontradicción performativa; de aquí extrae Apel la norma básica en tanto que condición de posibilidad y validez, de todo acto argumentativo y, en consecuencia, también de los consensos que a partir de estos se establezcan (Maliandi, 2006: 220). Esto es muy importante recordarlo, porque si aquel fuera el caso, entonces nos veríamos en una situación que hace a la ética discursiva insostenible, al posibilitar la incorporación en la discusión, de perspectivas como el irrealismo (o decisionismo relativista), y el realismo.

Lo que en esta oportunidad me interesa, entonces, es analizar, en este orden, cuáles serían las implicancias conceptuales de fondo a las que pueden dar lugar estas consideraciones de Tugendhat.

2-a. La cuestión del irrealismo

Con respecto a la primera posibilidad mencionada, considero que afirmar que, aunque de un modo que no pueda sostenerse, es el establecimiento de consensos la característica con la que la ética discursiva pretendería identificarse exclusivamente, tal como sugiere la crítica de Tugendhat acerca de la imposibilidad de crearlos, puede dar lugar a sostener que los criterios normativos, en el ámbito de la filosofía práctica, son una mera *decisión* (en el sentido también de una *invención*) de los que participan en la discusión para dirimir los

diversos conflictos de intereses. De este modo, la pretendida corrección moral, sería, en buena parte, una consecuencia del ejercicio de nuestras *particulares* y subjetivas creencias y actitudes epistémicas, cuestión esta que, como dijimos, lleva directamente a una posición decisionista, y por lo tanto también relativista. Así planteada la cuestión, se corre el riesgo de incurrir en el error de creer que las normas morales son válidas debido únicamente a que fueron acordadas de *ese* modo (Lafont, 2002: 116).

Además, vemos que en este planteo, parece pasarse por alto que la ética discursiva no sostiene que deberían siempre imponerse las decisiones de la mayoría (aun cuando por cuestiones prácticas sea necesario formalizar la toma de decisiones, a través de diversos sistemas de representación), sino el mejor argumento, seleccionado sobre la base del mayor número posible de los mismos. Todo esto, por supuesto, e incluso cuando este tipo de procedimientos se efectivice en el marco de las condiciones aproximadas a las exigencias ideales, no significa que se elimine la posibilidad de error en las decisiones que se adopten (De Zan, 1993: 215-216).

Bajo el irrealismo, como una de las perspectivas a la que la concepción constructivista de la ética discursiva puede dar lugar, entonces, y al final de cuentas, no sólo se evidencia que no es posible defender la validez de las pretensiones de corrección moral, sino también el desconocimiento del carácter universalista de esta teoría, y de algunos de sus conceptos claves, tales como "reflexión pragmático-transcendental", "fundamentación última", o "discursos prácticos", los cuales se incluyen en la cuestión de la racionalidad comunicativa en tanto que condición de posibilidad de las argumentaciones planteadas.

2-b. La cuestión del realismo

Por el otro lado de la discusión, si nos centramos en el realismo como otra característica posible de atribuir a la ética discursiva, una vez que se la concibe en clave constructivista, entonces podemos vernos obligados a afirmar una serie de cuestiones, que tampoco se condicen con las tesis básicas de esta ética. En este sentido, por supuesto, no se trata de afirmar la idea de que para establecer consensos válidos acerca de determinadas cuestiones, es necesario una cierta correspondencia con entidades cuya existencia se ubicaría en un plano supraempírico, ni nada que se le parezca. Sino que esta segunda

posible consecuencia del constructivismo, se evidenciaría en la medida en que las discusiones acerca de las diversas pretensiones de validez, sobre la base de las cuales poder construir consensos, se llevarían a cabo bajo la premisa de que *hay*, o *existe*, casi una única respuesta correcta, a la cual sólo puede llegar un consenso calificado (condición única, sugerida por Tugendhat, por la cual este resultaría viable). Y lo cierto es que para este filósofo, parece ser la imposibilidad de dar con tal respuesta, lo que impide siempre establecer determinados acuerdos básicos, y ello, al menos en la medida en que los interlocutores sean los mismos afectados (Tugendhat, 2001: 152-153). Ahora bien, sostener aquel tipo de premisa, pero también el tipo de exigencia que el autor plantea, supone atribuir a las decisiones que se adopten, el carácter de definitivas y absolutas, cerrando toda posibilidad de cuestionamientos, lo cual supondría, no sólo una falacia, pues siempre está la posibilidad de que nuevas evidencias anulen los acuerdos adoptados, sino también una autocontradicción en los postulados de la ética discursiva, que rechaza este tipo de planteos definitivos.

Bajo esta otra perspectiva, este supuesto realista cumpliría aquí un rol formal crucial, pues se muestra como la condición que otorga sentido para la creación de los consensos a partir de los discursos prácticos. Además, con este tipo de planteos, también se corre el riesgo de juzgar erróneamente esta teoría, pues se pretendería tematizar la pretensión de validez moral conforme al modelo de la relación sujeto-objeto (o subjetividad vs. objetividad), cuando en realidad tal pretensión se establece, como vimos al principio, sobre la base de la relación sujeto-cosujeto.

En consecuencia, parece en este contexto exigirse que sólo si nuestras aptitudes gnoseológico-discursivas en condiciones discursivas ideales son infalibles, serán válidos los acuerdos que eventualmente se alcancen. Sin embargo, y teniendo en cuenta lo que dijimos, este supuesto es incompatible con el espíritu de la ética discursiva, que niega toda clase de dogmatismo. En efecto, se trata de un procedimiento racional que aspira a solucionar pacífica y justamente los conflictos, sobre la base de la validez intersubjetiva de los consensos acerca de normas básicas, y obtenidos a partir de los discursos prácticos de los afectados, teniendo en cuenta todos sus intereses reales, *pero* sin dejar de aceptar que todas las *pretensiones* de *validez*, implican

necesariamente el reconocimiento de la falibilidad de las mismas, y por lo tanto la disponibilidad a la discusión pública y argumentativa, de las objeciones que se planteen.

3. Consideraciones finales

La ética discursiva, ya lo dijimos, parte de un procedimiento reflexivo, que consiste en una reconstrucción racional de los presupuestos ya siempre aceptados al argumentar. Se trata de la posibilidad de fundar, *desde* estos presupuestos universalmente válidos del discurso filosófico, los principios regulativos que permitan, no sólo comprender crítico-reconstructivamente todas las tradiciones culturales humanas, sino también establecer los *procedimientos* adecuados para intentar solucionar, pacífica y racionalmente, los diversos conflictos que en las mismas se den. Todo ello, teniendo siempre en cuenta, la falibilidad de la razón, y la disponibilidad a discutir las objeciones argumentativamente fundamentadas, que a tales procedimientos o propuestas eventualmente se planteen.

Dar cuenta reflexivamente, entonces, de aquellos principios ya siempre aceptados al argumentar, y que no pueden negarse sin autocontradicción. En esto consiste la fundamentación pragmático-transcendental última de Apel, y esta, precisamente, es la característica distintiva básica de esta teoría, antes que aquello a lo que pretende dar lugar, como los consensos, cuya efectividad, se reconoce, es siempre falible y difícil de alcanzar plenamente. Por esto no puede abordarse el problema de la fundamentación última, cuestionando tal clase de acuerdos. Este es un camino equivocado.

Ahora bien, y teniendo en cuenta esto, vimos sin embargo, cómo las objeciones de Tugendhat, que apuntan a la conexión interna entre condiciones discursivas y corrección moral, atribuirían implícitamente un carácter constructivista (que no corresponde) a la ética discursiva, dando lugar a la introducción de una dicotomía de análisis, como el irrealismo y el realismo, que termina falseando equivocadamente el planteo de la misma, ya que, respectivamente, o bien las decisiones serían una mera elección subjetiva de los interlocutores, o bien se pretenderían adoptar consensos definitivos bajo un supuesto inválido. Considero, pues, que todo esto supone una refocalización que no hace

justicia a los conceptos básicos sobre los que se erige esta propuesta de fundamentación. No por casualidad, y a propósito de estas confusiones señaladas, desde el comienzo decide Tugendhat basarse en Habermas como principal referente de la ética discursiva, al adoptar éste un planteo, a su entender, más simple y claro, y dejando de lado a Apel por lo que serían sus "complicadas" y "confusas" concepciones trascendentalistas (Tugendhat, 2001: 152). Sin embargo, me parece que debería detenerse a analizar mejor la postura de este último. Tal vez esto le permita clarificar algunas cuestiones básicas que, a mi entender, aún le harían falta comprender.

Bibliografía

- Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991
- Apel, K.-O., *Semiótica filosófica*, Almagesto, Buenos Aires, 1994
- Apel, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002
- De Zan, J., *Panoramas de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002
- De Zan, J., *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagesto, 1993
- Elster, J., *Uvas amargas*, Barcelona, Península / Ideas, 1998
- Lafont, C., "Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso", en *Isegoría*, Nº 27, 2002, pp. 115-129
- Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006
- Michelini, D. J., "Ética discursiva y legitimidad democrática", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, 321-342
- Tugendhat, E., *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 2001

FUNDAMENTACIÓN Y PRE-COMPREENSIÓN
DE LA EXPERIENCIA ÉTICA

Ricardo Salas Astrain

El problema de la fundamentación ya está claramente presente desde los años 80 en la preocupación de los dos filósofos germanos Habermas y Apel, y encontramos así una serie de obras colectivas en Europa y América Latina, que profundizan en la rica veta abierta por el debate acerca del modo de considerar tal fundamentación en el proyecto de una *Diskursethik* de tipo trascendental, en K.-O. Apel, y universal, en J. Habermas. Asimismo, se destacan las convergencias y contraposiciones existentes con otras formas de ética filosófica: tales como la ética de la diferencia, de la co-existencia, de la autenticidad, de la convergencia, etc.¹. El balance que bosquejaremos aquí es parte del resultado de un trabajo de investigación mancomunado, que se inició desde ya hace varios años, por el que se han elaborado ya algunos estudios relevantes acerca del nexo entre el discurso y la acción en vistas a establecer mediaciones mucho más precisas entre pragmática y hermenéutica². En particular, retoma algunas consideraciones críticas ya desarrollados en una publicación acerca de la ética intercultural, en la que intentamos dar cuenta del problema ético de una experiencia humana en contextos conflictivos.

La controversia de la ética en contexto latinoamericano

Entre los relevantes diálogos académicos realizados en el curso de la década pasada, se encuentran aquellos realizados entre K.-O. Apel y

¹ Cf. Schelkshorn, "Ética del Discurso".

² Cf. Ferry, 1996; Cortina, 1998; De Munck, 1999; Gomez-Muller, 1999, Ferry, 2002 y Gomez-Hera, 2002.

variados filósofos en diferentes Universidades de América Latina³; en todos ellos ha primado las consideraciones generales positivas acerca del proyecto mismo de la filosofía apeliana, que sería haber rehabilitado como indica D. Michelini “el logos humano en clave de reflexión trascendental”⁴. La propuesta de una ética discursiva abrió de este modo una gran discusión con los interpretes y críticos de las tesis pragmáticas, y esto es lo que se destaca el modo riguroso, sobre todo en el que Apel emprendió el debate con los pensadores latinoamericanos, lo que a veces no se encuentra en los diálogos con otros filósofos.

Las formas de argumentar entre ambas “idiosincrasias” filosóficas, como señala R. Maliandi, particularmente en el modo de comprender discursivamente el tema ético⁵, con razones diferentes, y divergencias profundas en los supuestos filosóficos para interpretar la realidad socio-cultural han consagrado el impacto y la fecundidad teórica de la ética del discurso en nuestro medio académico. Empero este enorme debate lógico y epistemológico, no sólo fue entendido acerca del cómo se justifica o se logra una “fundamentación de las ciencias”, sino muy especialmente, si es posible aceptar una rigurosa “fundamentación de la ética”. En general, los pensadores participantes -en estos encuentros citados- consideraron, que la ética del discurso es necesaria y fecunda en una era de la ciencia y de la tecnología y donde la expansión del capitalismo globalizado actualmente vigente tiene repercusiones universales⁶.

Esta exigencia normativa se constituye en un problema central en el ámbito de la filosofía contemporánea, del que testimonia la *Transformación de la Filosofía*. En esta obra de Apel, se observa el aporte al estudio de las condiciones racionales que están a la base del

³ Dentro de las Actas y libros más relevantes que ayudan a sintetizar las exposiciones y los importantes resultados de estas discusiones cabe citar entre otros: Cf. Apel K.-O & Al. (Eds.), *Ética Comunicativa y Democracia*, Barcelona, Crítica, 1991; Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI-Iztapalapa, 1994; Fonet-Betancourt, (Ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, y *Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1993, Sidekum A., Ed., *Ética do discurso e filosofia da libertação*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1994. Apel y Dussel, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2004. La Revista *Concordia* publicó un número especial acerca de la recepción de la filosofía de Apel en América Latina N° 41 (2002).

⁴ Michelini, 1998, p. 156.

⁵ Maliandi, 1996, p. 147.

⁶ Cf. Las síntesis de las observaciones a las éticas del discurso en Arriarán, Giusti, Maliandi, Michelini, Salvat y Sobrerilla, en mi libro de *Ética intercultural*, 2003, p. 143ss.

despliegue de la razón tecno-científica y de su ampliación progresiva al mundo vivido. Se podría resumirlo en la cita conocida: “El problema central de una transformación de la filosofía es la aporía de que no se puede derivar la racionalización moralmente relevante de la conducta humana a partir de la normación tecnológica...”⁷.

La necesidad de fundamentar un discurso ético, sobre una base semiótica, que sea aceptable para todo aquél que, en medio de una comunidad de comunicación, debe aceptar las condiciones del discurso, so pena de caer en la ‘autocontradicción performativa’ llevará a ocuparse de los presupuestos de una ética de la comunicación ideal, y en particular del tema de la fundamentación.

Empero, una de las aristas del debate acerca de esta ética normativa se ha concentrado en la tesis, defendida hasta hoy, acerca de una fundamentación trascendental de las normas; como dice Maliandi: “La fundamentación trascendental comprende que la experiencia resulta insuficiente y se apoya entonces en lo que constituye las condiciones de posibilidad de la experiencia. En el caso de Apel, la parte “A” opera por ‘reflexión pragmático-trascendental’, haciendo explícita la ‘norma básica’ necesariamente presupuesta en todo acto de argumentar”⁸. Por diversas razones, esta fundamentación trascendental tiene diversos reparos epistémicos y éticos levantados por el relativismo, el escepticismo y el falabilismo; y cuestiona fuertemente tanto las posiciones filosóficas basadas en la eticidad del mundo de la vida como las teorías éticas surgidas desde la filosofía de la liberación.

Es reconocido que el medio filosófico latinoamericano se ha caracterizado, en este ámbito ético, por aquéllas, de tipo crítico, que destacan el predominio del análisis contextual de las condiciones que aseguran el cambio social (éticas de la liberación o éticas políticas) o aquéllas que se definen en un terreno abstracto que no responden a las exigencias contextuales de las sociedades latinoamericanas actuales ni tampoco que dialogan con las ciencias sociales (éticas metafísicas universales y academicistas).

En todo caso, es preciso insistir en el importante aporte de todos estos diálogos en torno a la postura defendida acerca de la fundamentación por Apel y Habermas, y el modo de entenderlo en

⁷ Apel, *La transformación de la Filosofía*, I, p. 12.

⁸ Maliandi, *Ética*, p. 105.

diálogo con la reflexión ética en América Latina. En este específico marco de discusión académica, la ética del discurso recibió variadas observaciones importantes que ya las hemos resumido entre las siguientes. Se han hecho cuestionamientos en torno a la vinculación entre universalismo y particularismo⁹. En S. Arriarán, nos encontramos con un cuestionamiento de la pretensión universalista que escondería un modelo de evolución social de la racionalidad, en el que las sociedades latinoamericanas quedarían adscritas a las etapas convencionales, caracterizadas por “formas éticas dogmáticas y religiosas” mientras que las sociedades modernas europeas estarían en las etapas posconvencionales¹⁰. F. Hinkelammert, quien reconoce los aportes de una ética del discurso, no deja de cuestionar sobre todo la línea de progresión que permitiría pasar de la comunidad real de vida a la comunidad ideal de comunicación, por ello explicita las dificultades que se encuentran para justificar un criterio de verdad de lo que él denomina la ‘aproximación asintótica infinita’. Esta cuestión se expresa en la siguiente conclusión: “Con esto niega (Apel) la realidad fáctica como su punto de partida, a pesar de que parte por supuesto de ella. Ahora bien, con eso la teoría se transforma en tautológica y desemboca en el solipsismo”¹¹. Por lo cual, habría dos consecuencias a considerar: una, la imposibilidad de encontrar un criterio de verdad que permita encontrar la validez de las normas en cada caso concreto del ser humano concreto; otra, que las ideas regulativas no permiten asumir la contingencia de los procesos históricos en su búsqueda de su realización¹².

Por otra parte, D. Sobrevilla estiman que hoy no hay que exagerar la importancia de la ética universal pues las éticas etnocéntricas nacionales o culturales prevalecerán por algún tiempo¹³. D. Michelini, siguiendo la tesis acerca de la conflictividad de R. Maliandi, admite que la pragmática trascendental requiere profundizar este vínculo entre el consenso y el disenso¹⁴. A. A. Roig, por su parte, señala que no habría divergencias relevantes con Apel, siempre que esta ética ayude a criticar al pensamiento débil que se expande hoy, y que su

⁹ Mansilla, 1998, p. 228ss.

¹⁰ Arriarán, 1995, p. 50.

¹¹ Hinkelammert, 1995, p. 239.

¹² Acosta, 2003, pp. 171-172

¹³ Sobrevilla, en Olivé (Ed.), 1993, p. 69.

¹⁴ Michelini, 1998, p. 124ss. y pp. 146-7.

concepción del giro lingüístico comprende la discursividad no como un puro ejercicio de comprensión del sentido, es decir que permita pasar al ámbito de lo translingüístico¹⁵. La mayor parte de dudas y críticas anteriormente citadas podrían ser resituadas a partir de otras exposiciones en que el mismo Apel ha buscado clarificar sus propias ideas. A veces también, es preciso reconocer, que se encuentra una cierta incompreensión de las tesis teóricas de la fundamentación última de Apel¹⁶.

En síntesis, si se retoman estas observaciones en el marco de los desafíos de una ética del diálogo intercultural como ya lo he sostenido, esta ética discursiva tiene por una parte gran relevancia para una ética normativa, ya que como propuesta teórica asocia el vínculo entre la ciencia y la ética acerca de la derivación de normas, y plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental de la modernidad. Empero esta ética discursiva podría cuestionarse desde América Latina por suponer un excesivo logocentrismo, que ha caracterizado el pensar racional europeo. La ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entrega una clave relevante, pero que aún no es suficiente. En la mayor parte de las observaciones, la cuestión refiere al modo como esta ética asume la intrínseca eticidad del mundo de la vida, y puede responder a una hermenéutica de la praxis. En este sentido, se exige elaborar, pensamos nosotros, explorar una vía que articule la hermenéutica y la pragmática, y que colabore para comprender los plurales discursos morales: tanto los que brotan en registros narrativos como los que se constituyen en registros racionales que justifican y reconstruyen normas universales. Vamos a mostrar dos problemas que se conectan respecto de esta cuestión de la fundamentación: una referida al debate mismo acerca de la fundamentación entre la filosofía apeliana y habermasiana, y otra que permite, recuperando el modelo hermenéutico, a partir de la explicitación de las condiciones formales del discurso argumentativo, exponer criterios relevantes para asegurar una racionalidad universal que surja desde los propios contextos discursivos.

¹⁵ Roig, 2001, pp. 65-66.

¹⁶ Cf. Maliandi, 2000, p. 63.

La cuestión central de la controversia entre Apel y Habermas

En el marco del giro pragmático del lenguaje y de la semiótica filosófica, la cuestión de la fundamentación alude a una modalidad plenamente legítima de validación de las normas derivadas de los discursos morales. En otras palabras esta ética reconoce una deuda con el análisis del lenguaje y con una teoría de los signos. En este sentido preciso, como indica Cortina la perspectiva de la ética discursiva es propia de una hermenéutica crítica del sentido y de una triple distinción semiótica, a partir de ella se conecta con la triple dimensión del lenguaje, entre sintaxis, semántica y pragmática, lo que le permite avanzar, sobre todo en este último nivel hacia una demostración de la relación que los enunciados tienen con sus intérpretes. Es decir, permite entender el particular modo en que un locutor asume lo que dice frente a otros, y al modo como es posible sostener una afirmación cuando otro locutor no lo comparte, esto involucra el carácter insustituible de la argumentación.

El aporte significativo del proyecto del *Diskursethik* apeliano y habermasiano es ampliamente reconocido, tanto para los que sostienen la posibilidad de fundamentar las normas éticas como para los que propician otra perspectiva que alude a los nudos problemáticos del discurso moral en una sociedad plural y conflictiva.¹⁷ En este ámbito la cuestión controvertida de la referencia habermasiana al mundo de la vida, que aparece en la teoría de la acción comunicativa, es relevante para entender la disputa desarrollada de la ética del discurso, no sólo en su versión apeliana y habermasiana, sino proyectar las críticas que provienen de la hermenéutica. Para entender esto, cabe introducir la distinción entre dos pretensiones entre la acción de la comprensión al otro, una con una pretensión de tipo comunicativa y otra de carácter estratégico que pretende establecer una negociación o un cálculo, u forma de acción interesada. Esta distinción llevará a Habermas a considerar la acción comunicativa como punto de partida de la fundamentación, mientras que para Apel, la argumentación es la única vía que permite una fundamentación para el principio de la ética. “El discurso argumentativo es el medio de fundamentación concreta de las

¹⁷ Salas, 2002, p. 118.

normas, y en segundo lugar,... contiene también el *a priori racional de la fundamentación* para el principio de la ética”¹⁸.

En nuestra particular interpretación, lo que es relevante del debate de los últimos años en esta disputa técnica acerca de la fundamentación entre Apel y Habermas y que tiene resonancias entre las disputas de los pensadores latinoamericanos de la ética, es el desplazamiento del problema de la justificación trascendental, hacia la cuestión de la coordinación de acciones en el mundo de la vida y de la conformación de una racionalidad práctica. En términos de oposición, las tesis enfrentadas serían: hasta donde la acción comunicativa se desvincula del trasfondo cultural, o demuestra que la acción comunicativa -plenamente válida- sólo puede definirse en el nivel reflexivo de la argumentación filosófica. Para Apel, es preciso reconocer que la historia de la moral ha comenzado desde siempre en la vida humana y las normas prácticas pueden y deben “conectarse también a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar *al punto de vista del deber ideal* que Kant alcanzó”¹⁹.

Demás está decir que en este terreno de la eticidad, ya han surgido cuestionamientos a la tesis universalista de la ética de la discusión entre los pensadores neo-aristotélicos y neo-hegelianos. Ellos están asociados en general al punto que es crucial para una ética intercultural como la entendemos: que la acción humana permitiría inicialmente asegurar la comprensión intersubjetiva desde la dinámica de los discursos enraizados en el mundo de la vida. Apel estaría de acuerdo sólo en parte con esta idea, pero indicaría que la plena validez de este tipo de comprensión es sólo posible para el discurso argumentativo, que le permite a la filosofía dar cuenta del *a priori* que asegura su plena validez intersubjetiva, para el hombre que actúa prácticamente la acción incorporaría siempre los elementos estratégicos de una eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente, por lo que la validez es condicionada.

En lo que ya hemos indicado sumariamente queda establecido que la pragmática trascendental apeliana, a diferencia de la pragmática universal de Habermas y de cierto modo, las tesis desarrolladas por los

¹⁸ Apel, 1991, p. 147.

¹⁹ Apel, 1991, p. 168.

autores neo-aristotélicos y neo-hegelianos, contiene un problema que continúa siendo controvertido, el carácter empírico o histórico de la vida moral. Pero este reconocimiento no conlleva eliminar la fundamentación, sino que la exigencia de realizar una fundamentación que -en la parte A- sea eminentemente trascendental, al decir de Maliandi, porque se requiere dar cuenta de un presupuesto pragmático: “Apel mostró, sin embargo -y a mi juicio correctamente- que, por un lado, el falibilismo irrestricto se autodestruye y, que, por otro, la ‘fundamentación última’ no debe pensarse en el sentido de una deducción lógica, sino de una ‘reflexión pragmático-trascendental’. Ella alude simplemente al hallazgo de presupuestos que no pueden ser cuestionados sin ‘autocontradicción performativa’ ni fundamentarse deductivamente sin comisión *de petitio principii*. Lo así fundamentado resulta ‘irrebasable’ (*nichtintergebar*), no porque provenga de una autoridad absoluta o porque se sustraiga a la crítica, sino porque solo podría objetarse por medio de argumentación, y resulta que toda argumentación lo presupone”²⁰. En este sentido, la tesis apeliana resulta interesante desde el momento mismo en que se requiere fundar principios éticos que puedan fundarse en las propias presuposiciones del discurso argumentativo.

Resulta importante observar, por otra parte, que tal exigencia pragmática tiene una pretensión bastante limitada en la comprensión del fenómeno ético, porque ella solo justifica de un modo a priori los enunciados éticos sin relación directa a los orígenes histórico-fácticos. Como dirá Apel en su parte A, las pretensiones de validez de los enunciados y los argumentos y contra-argumentos racionales que utilizan los usuarios del lenguaje en una situación ideal se entienden a partir de una comunidad de comunicación, y de ninguna forma desde una comunidad histórica y real. Esto no implica como ya lo hemos indicado que este último tipo de comunidad no exista y no sea relevante para la propia acción. En el plano discursivo los enunciados éticos que se requieren para actuar en la vida histórico-social requieren asumir mediaciones que no son susceptibles de fundar, por ello la posibilidad de una acción concreta exige replantear otros principios complementarios que permitan elaborar normas provisorias para interactuar con situaciones contingentes y confusas, empero en

²⁰ Maliandi, 2002, pp. 62-63.

este terreno de la acción histórica ya no es posible proponer ninguna utopía social concreta porque es imposible establecer su plena validez.

Los discursos prácticos que buscan colaborar a la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación exigen una contaminación con los elementos estratégicos de los mundos de vida. En la óptica de Apel, desde el principio procedimental de la argumentación no es posible derivar normas situacionales. Se requerirán otros principios de complementación que permitan establecer las necesarias transformaciones que el mundo socio-histórico requiere. Una tal teoría pragmática funda los principios abstractos a priori y funda principios que permitan derivar normas que puedan ser aplicadas prácticamente. Empero al nivel de las condiciones de aplicabilidad se requieren asumir las condiciones históricas y asumir los conocimientos disponibles por los expertos, por tanto es solamente posible proponer normas falibles que no tienen un valor incondicionado. En este plano se requiere dar cuenta de los discursos morales históricos tales cuales existen en la sociedad.

La ética del discurso, empero, asume e integra las dificultades de la comunicación histórica, es decir de lo que efectivamente existe en las comunidades de vida, de modo que la gran temática del debate con los pensadores latinoamericanos versará si una teoría pragmática centrada en la justificación de una comunicación ideal puede ser significativa para responder a los problemas éticos urgentes de los pueblos y comunidades de vida en América Latina, lo que implicaría determinar el papel de los saberes étnicos y populares, por ejemplo, cuál es el papel relevante de los discursos históricos que expresan las permanentes luchas por el reconocimiento y el sentido que asumen los movimientos históricos que han resistido a la hegemonía asimétrica instalada desde los inicios de nuestras historias de negación. En este punto, parece que esta teoría ética no permitiría definir criterios precisos para asumir las transformaciones sociales y culturales requeridas, quedándose en un terreno abstracto e ideal.

En cualquier caso, cualesquiera sean los frutos efectivos de este diálogo filosófico-académico sobre todo con Apel, desde el punto de vista teórico esta ética pragmática hace una contribución relevante. Estamos plenamente de acuerdo con Fernet-Betancourt, que este debate teórico contribuyó poderosamente a precisar lo que cabe entender por una racionalidad en contexto y demostró la relevancia de

una ética discursiva para el diálogo intercultural²¹, en otras palabras, los diálogos filosóficos Norte-Sur permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía alemana, en su versión kantiana-hegeliana, y permitieron la confrontación con las éticas latinoamericanas articuladas o no a la eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*), a precisar el carácter de los a priori propios de la vida moral y calibrar las posturas de la ética de la alteridad forjadas más bien en las categorías de Levitas, como lo ha desarrollado Dussel. En este sentido se avanzó en debates teóricos que forman parte del proyecto de una ética discursiva, entregando elementos centrales para el análisis del discurso argumentativo en el marco de los registros discursivos, y precisa el sentido de una genuina ética intercultural adecuada al dinamismo de los contextos latinoamericanos.

En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas, y asimismo ayudó a reposicionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en un mundo cada vez más interdependiente. Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos: la reducción de esta ética a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental y en forma especial las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral.

Algunas breves consideraciones hermenéuticas

Se ha explicitado ya la imbricación entre la ética y la pragmática como algo desarrollado principalmente por la ética del discurso. Empero, es preciso sostener, que en la obra de otros filósofos europeos aparece esta cuestión de la fundamentación de las normas y su vínculo con la realidad histórica, tal como se encuentra elaborada en las obras éticas de dos pensadores francófonos, P. Ricoeur y J. Ladrière. En ellos se asume, creativamente, también el supuesto del

²¹ Fornet-Betancourt, en Sidikum (Ed.), 1994, p. 11.

giro lingüístico de la filosofía contemporánea, el *linguistic turn*, a saber que define inicialmente la problemática de la razón práctica en términos de lenguaje, y más específicamente del habla argumentativa y del discurso conteniendo un elemento significativo para entender los procesos de la reflexividad porque destaca “el medio efectivo de un camino recorrido que debe permitir a la existencia reflexiva reaprenderse a partir de sus expresiones”²².

Esta consideración pragmática remite también a una teoría del *logos*, donde el sentido y el significado de las formas discursivas no pueden separarse de la actividad argumentativa; pero la dinámica de ésta constituye las bases fundacionales que no sólo propias de una pragmática del discurso, sino de una pragmática de la experiencia. Estas propiedades hermenéuticas y pragmáticas darán cuenta de la dinamicidad discursiva del discurso ético/moral porque este dinamismo es obra de una existencia que a través de su carácter reflexivo asume responsablemente su acción en el mundo, a través de ella asume como propio su destino, lo que conlleva fundamentalmente una elucidación ontológica acerca del sujeto y de sus obras.

Entendida la ética, en sus presupuestos hermenéuticos y pragmáticos, la pregunta a dilucidar ahora es la posibilidad de encontrar un camino para la fundamentación ‘trascendental’ como una justificación de los tipos de registros discursivos en que se expresa la reflexión ética. En este punto, las tesis de Ladrière y Ricoeur impedirían sostener tal fundamentación, para ellos se trata de escudriñar la dimensión fundamental de la experiencia humana, y el sentido de la acción en el peregrinante destino de la existencia humana en busca de reconciliación consigo mismo y con otro, y no de reconstruir una norma básica que estaría imposibilitada de dar cuenta del mundo moral mismo.

Las teorías de la ética del discurso de Apel y de Habermas tienen de esta manera vínculos estrechos de convergencia con la discusión pragmática desarrolladas por Ladrière y Ricoeur, de modo que la interpretación de la eticidad de la acción en un marco pragmático, retoma lo iniciado por la filosofía analítica, y ayuda a reinterpretar, desde la estructura discursiva misma la reflexividad moral, las vinculaciones problemáticas entre los discursos prácticos que nacen de las eticidades propias de los mundos de vida y la validación de los

²² Ladrière, 2001, p. 17.

discursos éticos universales que exige la filosofía. Esta nueva pragmática del lenguaje que se define por un análisis reflexivo de los actos de lenguaje es relevante para proseguir tanto la relación que justifica el nexo entre estructuras normativas y contextos como la clarificación, en una cierta clave fundacional, de los registros discursivos propios de la universalidad que se exige a toda ética. Nos parece que en este sentido hay una recepción en ambos autores de los planteamientos de la ética discursiva para intentar resolver las dificultades de una teoría ética, que sea a la vez, universal e histórica.

Siguiendo los aportes de este planteamiento discursivo no exclusivamente formalista de Ladrière y Ricoeur, se requiere resguardar la valorización de la pragmática del discurso en un sentido amplio. Se podría concentrar este común aporte pragmático, al decir de Michelini, en que ellos han rehabilitado en forma principal “el derecho y el sentido filosófico del *logos* humano en clave de reflexión trascendental”²³.

Para Ricoeur y Ladrière la perspectiva universalista de la ética del discurso es considerada necesaria y fecunda para la discusión de la pretendida fundamentación ‘trascendental’ del discurso y de la posible elaboración de una ética universal en una era de la ciencia y de la tecnología y donde la expansión del modelo económico globalizado actual tienen repercusiones fácticas para todos los mundos de vida, y hacen relevante un genuino planteamiento universalista de la ética, de clara inspiración kantiana, pero poshegeliana. En este sentido, la pragmática de Ladrière y Ricoeur se sumarían a las críticas ya avanzadas desde algunas posiciones neo-aristotélicas y neo-hegelianas a una ética exclusivamente formalista.

Las críticas señaladas se traducirían principalmente en la dificultad de una ética basada en una fundamentación pragmática definida según las propiedades formales del lenguaje, pero que es débil para responder a las exigencias de la experiencia humana que aluden a la historicidad de la acción. Las suspicacias hermenéuticas frente a una ética procedimental admite matices tanto en los dos autores aludidos como en sus discípulos: para unos, la visión apeliana es aún parte de una filosofía crítica y progresista demasiado vinculada al racionalismo europeo, en su modo semiótico de proponer una universalidad racional de tipo kantiano, para otros es una nueva forma del pensamiento

²³ Michelini, 1998, p. 156.

crítico, post-iluminista y post-racionalista, que estableciendo un giro pragmático de la validez discursiva, terminaría cuestionando, en última instancia, el valor de las tradiciones; para otros es una ética discursiva que no lograría asegurar todas las conexiones teóricas necesarias para dar cuenta de la norma básica y su acuerdo con las reglas prácticas que comprenden las acciones situadas, y para otros, no entregaría las indicaciones necesarias y suficientes para actuar, práctica e históricamente, en defensa de la vida humana en este tipo de sociedades globalizadas.

Esta indicación ayudaría a precisar una doble comprensión filosófica del problema de la fundamentación del discurso ético contemporáneo. Por una parte, cabría entenderlo al interior del ámbito auto-implicativo, y por otra de las condiciones lógicas de ejercicio. Se puede retomar la explicación ya aludida de Ladrière, para graficar la primera, quien indica que: “En sentido propio, el discurso es recorrido y, por tanto, encadenamiento y en cuanto tal ejerce sobre el que lo escucha o lo profiere un poder de encadenamiento; actúa como un engranaje en el que el espíritu solo puede ser progresivamente arrastrado y absorbido. En un sentido el discurso está enteramente dado de antemano, como *logos* inmanente del mundo, presente a sí mismo bajo la forma de un desarrollo que es autoconstitución; cuando nos hacemos portadores de él, no lo suscitamos a partir de nosotros mismos, sino que lo reefectuamos en nuestros propios procedimientos intelectuales el proceso de su propio devenir interno”²⁴.

Existe, por otro lado, la dimensión argumentativa del *logos*, que está a la base de la pragmática subyacente en la ética de la discusión de Apel y Habermas, en cuanto esta concepción del discurso argumentativo dice relación a la pretensión de validez que se elevan -a partir de los “actos de habla”- para alcanzar acuerdos justificados. Por “habla argumentativa” habrá que entender aquí aquel tipo de lenguaje que se caracteriza porque en él los participantes elevan con sus ‘actos de habla’ (unidades mínimas de significado) pretensiones de validez universal (sentido, verdad, veracidad y rectitud), y asumen tácitamente los presupuestos de carácter normativo.²⁵ Esta nomenclatura terminológica es importante recordarla, porque la controversia suscitada por la ética discursiva se relaciona con la necesaria primacía

²⁴ Ladrière, 2001, p. 232.

²⁵ Apel, 2002, pp. 174-175.

de este discurso argumentativo, único que puede contener los a priori de la comunicación ideal, que aseguran la validez de los principios universales.

La concepción aludida -que enfatiza el discurso argumentativo- se la considera fructífera como hemos dicho pues aporta a un campo de la discusión y de la comunicación largo tiempo reducido al modelo tradicional de la retórica, por ella se concibe al lenguaje más allá del terreno de lo estratégico persuasivo para alcanzar la plena comunicación universal. La pragmática demuestra que el lenguaje ético no queda solo reducido al ámbito fáctico de la interacción de los discursos prácticos de la vida ordinaria, sino que ella debe fundar el carácter comprensivo válido, que es esencial para una comunicación intersubjetiva racional.

En este plano habría que indicar que un punto convergente de esta pragmática formalista, y la que se encuentra implícita en la obra hermenéutica de Ladière, está enraizada en una concepción amplia del “logos” que no aceptaría una separación tajante entre las concepciones del discurso y la dinamicidad propia del sentido. El discurso de la acción tal como es entendido aquí, se reconstruye a partir de los recursos de la concepción hermenéutica del lenguaje que no reduce el significado de los enunciados a su verificación lógica ni tampoco a su carácter irrefutable, sino que también alude a los contextos de uso, pero más fundamentalmente hunde sus raíces con la experiencia humana que se abre a la historicidad de una acción.

Esta perspectiva general del discurso se acercaría a la tesis hermenéutica del lenguaje, tal como aparece asimismo en *la pequeña ética* de *Sí mismo como otro*, en la que Ricoeur nos entrega una elaboración narrativa de la experiencia humana. Este filósofo señala, convincentemente en este terreno del análisis del sí, que la oposición entre lo deontológico y lo valorativo no es tan radical, como se le sugirió a veces. Descuidando la cuestión del fondo contextual de los enunciados normativos y valorativos, que se expresa en el juicio en situación, no se lograría más que desarticular el orden axiológico y el orden normativo presentes en los mundos de vida, desde donde se forja la experiencia humana. Tampoco se trataría según Ricoeur de establecer una conciliación a cualquier precio, sino de reconocer una paradoja central entre el orden de la justificación y el de la efectuación: “La paradoja es que el cuidado por justificar las normas

de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación”²⁶.

Planteada así la relación entre las dos pragmáticas del discurso, nos parece que esta consideración del lenguaje moral requiere una elucidación más fina que conduciría a postular la interrelación íntima existente entre los procesos de simbolización de los mundos de vida y la estructuración de los sistemas normativos. Nos parece que la pragmática discursiva, que sugiere Maeschalck, aporta algunas luces respecto de esta necesaria articulación: “...la aproximación contextual va a orientarse hacia las estructuras de auto-transformación de los contextos en tanto que son ya condiciones internas a la efectución de las normas. Se va a interesar a la reflexividad ya operante en el contexto para movilizarla en dispositivos que apuntan a acompañar las prescripciones normativas a fin que alcancen efectivamente su pretensión (*visée*) de regulación del orden colectivo”²⁷.

Conclusión

La cuestión de la ‘fundamentación’ de la ética, que hemos descrita en forma sucinta, se encuentra, de modos diferentes en los planteamientos de otros filósofos y en otros debates contemporáneos. Tal cuestión no se puede desvincular del todo de la cuestión de los “fundamentos” del conocimiento racional y donde una teoría de la acción termina debatiendo con el racionalismo crítico de H. Albert, y cuyo análisis de las ciencias histórico-sociales, ha separado posteriormente a Habermas y a Apel. En su sentido teórico-práctico, también esta cuestión atraviesa la obra de Gadamer y Ricoeur en tanto ellos no aceptarían la simetría entre racionalidad científica y racionalidad práctica, y sobre todo, en la posición de Ladrière,²⁸ quien de cierto modo estaría de acuerdo con las tesis de Albert y Lyotard, a partir de su conocida tesis de la incompletud de los ‘sistemas formales’.

La tesis pragmática del carácter contra-fáctico de esta comunidad de comunicación va claramente en contra de las tesis lógicas de Albert y

²⁶ Ricoeur, 1990, p. 308.

²⁷ Maeschalck, 2001, p. 312.

²⁸ Ladrière, *La Articulación del Sentido*, pp. 64ss.

Ladrière y de un concepto fenomenológico de la experiencia, presente en Gadamer y Ricoeur,²⁹ que ubican un análisis de una razón práctica siempre de cara a los agentes en situación. Frente a los dos primeros, rechazaría el recurso *ad infinitum*, y en relación con los dos segundos, reprobaba el recurso a la contingencia de la situación. En ambos casos, las críticas apuntan a eliminar cualquier rasgo de relativismo e historicismo defendidos en los discursos éticos de tipo hermenéutico. Esta concepción plenamente formal y racional –universalista- del discurso ético, llevará a Apel a insistir, de un modo a veces obstinado, en la dimensión trascendental de tal “fundamentación” discursiva, a partir de una semiótica o pragmática, que recoge al mismo tiempo tanto la herencia peirceana como el apriorismo kantiano,³⁰ y a Habermas a reconocer de cierto modo su inspiración fenomenológico-hermenéutico pero cuestionándolo de todos sus resabios metafísicos.

Empero, es preciso volver a replantearse en este marco claramente pragmático, si una justificación, puramente formal, asegura la adecuada mediación de las formas principales de normatividad, indicadas más arriba. ¿Está bien planteado como se lo ha hecho? Parece que no, porque el conflicto entre la racionalidad tecnocientífica -soporte del modelo económico y político vigente- y la racionalidad substantiva -presente en los ejes simbólicos y práticos de las formas de vida cultural- parece que no se resolvería invocando un concepto de razón puramente formal. Los últimos estudios acerca de las normas y sus contextos, en el marco de una pragmática filosófica, como las de Ferry, De Munck y Maeschalck, demuestran que es preciso establecer mediaciones entre los usos contextuales y el sentido de la acción para alcanzar una reconstrucción de los principios racionales.

En este sentido preciso encontramos que la propuesta enunciada en la ética apeliana del discurso tiene la limitación de un ideal de la fundamentación, de modo que el carácter ‘trascendental’, impide en general toda posibilidad de pasar a una aplicación de las reglas en las situaciones concretas, y cuando se plantea esta cuestión en *Diskurs und Verantwortung*, (1988) para articular el principio universal a un

²⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 310.

³⁰ Wellmer postula que la ética del discurso no ha logrado resolver del todo los problemas heredados por la ética de Kant, lo que exigiría un recurso a una interpretación falabilista y renunciar a una ‘fundamentación última’, *Ética y diálogo*, p. 106ss.

mundo vital e histórico, aún exige repensar otro principio deontológico, que asegure las posibilidades de un cambio de las situaciones históricas que hagan posible la aplicación de las normas. El problema de la fundamentación trascendental de la ética apeliana es que ella vuelve complejísimo la ‘aplicabilidad’ de las reglas. Empero, según lo demuestra M. Velasco,³¹ ella sería más correcta que la fundamentación universal que sostendría Habermas, porque esta exigencia apeliana de fundamentación última permite avanzar claramente, hasta sus últimos límites las posibilidades lógico-lingüísticas de la ética discursiva. Es pertinente este punto para la discusión actual, porque un recurso a una justificación última –incluso si tiene objeciones–, permite evitar las trampas de un recurso excesivo a la ‘forma de vida’, que llevaría al contextualismo e historicismo no pueden exigir el recurso a los valores substantivos de una comunidad de vida, para justificar las normas.

Como lo indica Apel, y lo ha aceptado Dussel en su controversia, el recurso al *ethos*, que lo hacen los filósofos de una hermenéutica no crítica, tales como Gadamer, renovándolo desde una perspectiva neoaristotélica como razón práctica (*phronesis*) o neohegeliana de la eticidad (*Sittlichkeit*), no resolverían de ningún modo los problemas de justificación normativa que se plantean, sino que sólo pueden resolverse adecuadamente con la elaboración de ‘una ética universalmente válida para la humanidad como un todo’. Empero, habría que decir que, al revés, la postulación de un principio trascendental no lograría tampoco responder a las exigencias de las históricas formas de vida, que son el horizonte de las acciones de todo sujeto.

³¹ Velasco, “Fundamentación de la ética discursiva”, p. 332.

Bibliografía

- Apel, K.-O., E. Dussel, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2004
- Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía. I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica; II. El a priori de la comunidad de comunicación* (Traducción de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill de *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972-73), Madrid, Taurus, 1985, Dos tomos.
- Apel, K.-O., *Semiótica Filosófica* (Traducción del alemán de De Zan, Maliandi, Michellini de ocho artículos inéditos), Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1994.
- Apel, K.-O., “Una macroética planetaria para la humanidad”, en Deutsch E. (ed.), *Cultura y Modernidad*, Barcelona, Kairos, 2001, pp. 219-236.
- Arenas et al., *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Ed. Trotta, 2001.
- Coritna, A., “Filosofía del diálogo en los umbrales del Tercer Milenio”, en J. Muguerza y P. Cerezo (Eds), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 179-187.
- Cortina, A., *Introducción a Teoría de la Verdad y Ética del Discurso* de K.-O. Apel, Barcelona, Paidós, 1991.
- Coritna, A., J. Conill, “Pragmática Trascendental”, en Dascal, *Filosofía del Lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Ed. Trotta, 1999, pp. 137-166.
- Conill, J., “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel.*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 131-143.
- Crelier, A., *Tras la argumentación. Relectura de la ética apeliiana*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004.
- De Briey, L., “Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison”, in *Revue Philosophique de Louvain* 4 (2003), pp.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- Ferry, J.-M., *L’Ethique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996
- Ferrey, J.-M., *Valeurs et Normes. La question de l’Ethique*. Bruxelles, Editions de la UB, 2002
- Frank, M., “Comment fonder une morale aujourd’hui?”, en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, N° 166-3 (1988), pp. 361-382
- Giannini, H., *La experiencia moral*, Santiago, Ed. Universitaria, 1992
- Giusti, M., “¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?”, en *Areté* Vol. 8-n 1 (1996), pp. 25-64
- Gómez-Heras, J. M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del ‘mundo de la vida’ cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000

- Gómez-Muller, A., *Ethique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999
- Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad. castellana de J. Mardomingo de *Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991), Madrid, Trotta, 2000
- Ladrière, J., *La Articulación del Sentido* (Traducción del francés de J.M. Aguirre y R. Salas) Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001
- Ladrière, J., *L'Ethique Dans l'Univers de la Rationalité*, Namur, Fides-Artel, 1997
- Maesschalck, M., *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2001
- Maliandi, R., *Volver a la Razón*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1997
- Maliandi, R., *Ética. Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2001
- Maliandi, R., "Concepto y alcance de la 'Ética del Discurso' en K.-O. Apel", en *Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 10 (2002) pp. 59-73
- Michellini, D. J., *La razón en juego*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 1998
- Renaut, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, (Trad. castellana de A. Neira, de *Soi-meme comme un autre*, Paris, Ed. Du Seuil, 1990), Madrid, Siglo XXI, 1996
- Ricoeur, P., *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001
- Salas Astrain, R., "Discurso, acción y contextos conflictivos", en *Revista Concordia* N° 41 (2002), pp. 117-129
- Salas Astrain, R., *Ética intercultural*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003
- Schelkshorn, H., "Ética del Discurso", *Pensamiento crítico latinoamericano* Santiago, Ediciones UCSH, 2005 Tomo I
- Salvat, P., "K.-O. Apel o la pretensión de fundamentar la ética en tiempos de desencanto", en *Persona y Sociedad* VIII-N| 1-2 (1994), pp. 211-244
- Velasco, M., "Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas?", en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol XXI-N° 2 (1995) pp. 317-345
- Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, (trad. castellana de F. Morales, de *Ethik und Dialogue*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986), Barcelona, Anthropos, 1994

ÉTICAS UNIPRINCIPISTAS Y PLURIPRINCIPISTAS.

EL problema de fundamentación en la
Ética del Discurso y en la Ética de la Liberación

Dorando J. Michelini

1. Introducción

La mayoría de las teorías ético-filosóficas modernas buscan fundamentar *un principio moral fundamental* (una norma, un valor, etcétera) que sirva tanto para la fundamentación y evaluación de la acción moralmente correcta o buena, como para la orientación en el mundo de la vida. A este tipo de teorías éticas se las conoce con el nombre de *uniprincipistas*. La Ética del Discurso, cuyos fundadores y máximos representantes son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel (Michelini, 1998, 2000; De Zan, 1993, 2002), constituye un caso paradigmático de teoría ética uniprincipista.

En contraposición a ello, hay teorías que sostienen que no es posible abordar adecuadamente ni la problemática de fundamentación en ética ni, sobre todo, la de aplicación de las normas morales, apelando a un único principio, sino que es necesario recurrir a diversos principios y normas. (Maliandi, 2006) A este tipo de teorías éticas se las conoce con el nombre de *pluriprincipistas*. La Ética de la Liberación, de Enrique Dussel, es una de las teorías éticas latinoamericanas que se autocomprende como pluriprincipista. (Dussel, 1998)

La relevancia de una confrontación entre las propuestas de fundamentación *uniprincipista* de la Ética del Discurso y *pluriprincipista* de la Ética de la Liberación reside no sólo en que cada una de estas teorías ha desempeñado un papel relevante en sus

respectivos contextos de reflexión ético-filosófica, sino que, además, han sostenido entre ellas un diálogo crítico en el cual, según me parece, aún no se han podido dirimir problemas clave relacionados con la fundamentación y la aplicación de la ética. En lo que sigue, dejaré de lado las cuestiones relacionadas con la aplicación de las normas y me centraré especialmente en la problemática de la fundamentación de la ética.

La *Ética del Discurso* se autocomprende como una ética *uniprincipista*, puesto que hace depender la validez de las normas morales bien fundadas de un único y último principio: del *principio moral ético-discursivo*. (Habermas, 1983; 1991a, 1991b; Apel, 1972/73, 1988) Pero, a diferencia de aquellas teorías éticas tradicionales que consideran como norma fundamental un fin superior (como el bien o la felicidad), o de aquellas que recurren a fundamentaciones meramente pragmaticistas y utilitaristas, la *Ética del Discurso* propone un tipo de fundamentación referido no a contenidos morales, sino a un principio *formal-procedimental*, el cual hace posible examinar -de modo intersubjetivo, entre todos los afectados- la validez moral de los contenidos; esto es: permite comprobar si las normas que aspiran a orientar la convivencia humana pueden ser reconocidas en su validez por todos los participantes en el discurso, y si las consecuencias y efectos colaterales que se derivan del seguimiento general de las normas pueden ser aceptados por todos y cada uno de los afectados.

Por su parte, la *Ética de la Liberación*, tal como aparece expuesta y compendiada en la última versión sistemática presentada por Dussel (*Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión*), se autocomprende como una ética crítica *pluriprincipista*, que pretende expresamente ser una superación de la *Ética del Discurso*, a la que considera demasiado abstracta y formal. En el ámbito de la *Ética de la Liberación*, el principio ético-discursivo, lejos de constituir la metanorma moral, es considerado como un principio necesario, pero en sí mismo insuficiente: se reconoce su validez en el ámbito de la reflexión ética, pero también se la relativiza al ser considerado sólo como un principio entre otros en el marco de un conjunto más amplio de principios.

En el presente texto se muestra sintéticamente qué entiende la *Ética del Discurso*, en tanto que ética uniprincipista, por *fundamentación*

filosófica de las normas morales (1). Luego se examina el significado de la comprensión uniprincipista ético-discursiva de la fundamentación de las normas morales en el marco de la teoría pragmático-universal, de Habermas, y pragmático-trascendental, de Apel (2). A continuación se describe sucintamente cuáles son las principales objeciones que ha esgrimido la Ética de la Liberación, de Enrique Dussel, contra la posición uniprincipista de la Ética del Discurso (3), y se presenta y examina la concepción dusseliana *pluriprincipista* de la Ética de la Liberación (4). Las reflexiones finales exponen una síntesis de la discusión. En ellas se puntualizan algunas cuestiones abiertas que, por cierto, necesitan de mayor análisis y explicitación (5).

2. La Ética del Discurso como ética *uniprincipista*

Al abordar la cuestión de la fundamentación de las normas éticas,¹ la Ética del Discurso distingue entre los aspectos relacionados con la *fundamentación filosófica* de las normas, y aquellos otros que refieren tanto a la *puesta en vigencia* de las normas -en tanto que problema político y jurídico (*Inkraftsetzung*)- como al proceso de su *imposición social* (*Durchsetzungsverfahren*).²

La Ética del Discurso se inscribe en la tradición cognitivista kantiana que sostiene que la acción moral correcta puede ser fundamentada. El concepto *fundamentación filosófica ético-discursiva* de la moral remite al conjunto de explicitaciones racionales y reflexivas (análisis, razones, crítica, etcétera) que busca hacer comprensible y plausible el principio moral. De acuerdo con Habermas, la Ética del Discurso se autocomprende como una teoría postmetafísica de la justicia, y busca reformular la concepción kantiana de la autonomía moral teniendo en cuenta el *giro lingüístico* y el *giro pragmático* de la filosofía contemporánea. Habermas (1991a) ha señalado cuatro características fundamentales de la Ética del

¹ Por *norma ética* se entiende aquí una prescripción vinculante de acción respecto de lo que es debido moralmente.

² Hermann Lübbe se encuentra entre quienes sostienen que la fundamentación de las normas morales no es posible ni necesaria, puesto que “no son las razones objetivas ni tampoco el contexto lógico de derivación entre las frases fundamentantes lo que crea la obligatoriedad de las normas a cuya validez estamos sometidos, sino la reconocida legitimidad de las instancias que poseen la competencia política de la imposición de las normas” (Lübbe, 1983: 62).

Discurso: se trata de una ética *deontológica* (que busca fundamentar de forma discursiva la validez categórica del deber), *cognivista* (puesto que presupone que las cuestiones morales pueden ser fundamentadas racionalmente), *procedimentalista* (porque la justificación de las normas acontece en un procedimiento de reciprocidad intersubjetiva) y *universalista* (en el sentido que las razones, para poder ser consideradas universales, tienen que poder ser compartidas en principio por todos y cada uno de los seres humanos). (Apel *et al.*, 1991)

El *principio de universalización* -según el cual hay que considerar como *máximas válidas* sólo a aquellas que pueden ser queridas por todos- es el principio clave que la Ética del Discurso hereda de Kant. Se trata de un principio no sustantivo, sino *formal-procedimental*, que no crea contenidos, sino que sólo representa el *criterio* para la fundamentación de contenidos morales que provienen de la cultura y se van incorporando a la identidad individual y colectiva en el proceso de socialización. En Kant, este principio tiene su máxima expresión en el imperativo categórico -que, en cuanto tal, es “único” (Kant, 1996: 39).

Si bien la Ética del Discurso se distancia de la ética kantiana en diversos puntos clave,³ coincide también en varios aspectos

³ A diferencia de Kant, el examen crítico no se realiza en la Ética del Discurso sobre las máximas individuales y subjetivas de acción, sino sobre las normas, las probables consecuencias y los efectos colaterales de la acción. El imperativo categórico remite al interior del sujeto: constituye una forma monológica de la comprobación del principio de universalización; la Ética del Discurso, por el contrario, incorpora la forma lingüístico-comunicativa e intersubjetiva de comprobación del principio de universalización, de tal modo que el imperativo categórico puede ser reformulado ético-comunicativamente de la siguiente forma: “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 quieran reconocer como norma universal” (McCarthy, 1980). A los fines de evitar toda interpretación errónea y todo paternalismo, la comprobación de lo que pueda ser afirmado como norma válida tiene que estar abierto a la corroboración intersubjetiva de todos los miembros de la comunidad de comunicación. Con ello, la fundamentación de las normas morales no remite ya a un “*factum* de la razón” que trasciende los límites de la experiencia humana, sino a la instancia del discurso y de la situación argumentativa. Asimismo, a diferencia de la ética principista kantiana de la intención, la Ética del Discurso se autocomprende como una ética de la *responsabilidad*. En este sentido, la Ética del Discurso tiene como punto de partida los intereses reales, las convicciones y motivaciones heredadas y los valores vigentes en una sociedad o cultura, a los que por cierto examina críticamente en relación con su capacidad de universalizabilidad, para luego regresar a la praxis y comprobar si las consecuencias directas y los efectos colaterales que presumiblemente se siguen de las normas bien fundadas pueden ser queridos efectivamente por

fundamentales, particularmente en el *uniprincipismo* de su concepción ética: esto es, en la idea de que toda la reflexión ético-filosófica está centrada en *un único y último principio*.

Esta idea uniprincipista de la teoría ética es compartida por las dos versiones clásicas de la Ética del Discurso, defendidas respectivamente por Habermas y por Apel. Aunque cada uno de estos enfoques pone de manifiesto marcadas diferencias entre sí respecto de los alcances y los límites de la reflexión filosófica para una fundamentación racional de las normas morales, ambos coinciden en sostener una fundamentación racional intersubjetivamente válida de la ética, sustentada en un metaprincipio: el principio ético-discursivo. En lo que sigue, se reseñan sucintamente ambas posiciones, y se examinan tanto los puntos de coincidencia como las divergencias entre ambos autores y proyectos ético-filosóficos.

2.1 Habermas y la fundamentación de las normas morales

Habermas sostiene que la Ética del Discurso “se mantiene y desaparece” (Habermas, 1991b: 88) con los supuestos fundamentales relacionados con el sentido cognitivo que poseen las aspiraciones de validez normativa y con la necesidad de realización de discursos reales para la fundamentación de normas. Estos discursos reales tienen las siguientes características: son intersubjetivos, no remiten a *posiciones ficticias* y resisten críticamente el recurso a procedimientos *monológicos* en el *fuero interno*. Los supuestos fundamentales inherentes al discurso son precisados por Habermas en el marco de su teoría filosófica, denominada *pragmática universal*.

2.1.1 La pragmática universal

La teoría pragmático-universal habermasiana concibe su tarea específica como una indagación crítica de las condiciones generales del habla humana y se autocomprende como una teoría filosófica de la acción correcta. Para realizar su cometido no recurre a un análisis del

todos los afectados. Se parte así de la determinación de intereses reales y del examen de convicciones, motivaciones y aspiraciones intersubjetivamente constatables, para elaborar, a través de un proceso de cooperación dialógica, normas válidas de vincularidad intersubjetivamente compartida que sirvan de orientación y crítica de la acción moral correcta en medio de los condicionamientos históricos, fácticos e institucionales del mundo de la vida.

comportamiento empírico sino a una reflexión sobre los supuestos universales e ineludibles de todo entendimiento (*Verständigung*) y acuerdo (*Einverständnis*) exitosos entre sujetos lingüística y comunicativamente competentes. Estos presupuestos son explicitados como *pretensiones de validez* que elevamos tanto en relación con la realización lograda del acto de habla (*comprensibilidad*) y la referencia de los enunciados al mundo objetivo (*verdad*), como con la expresión de nuestras intenciones (*veracidad*) y la rectitud ética de nuestras acciones (*corrección*). (Habermas, 1971)

En el marco de una teoría crítica de la sociedad, la pragmática universal tiene que aportar, según Habermas, los fundamentos para una crítica de la interacción social que sea racionalmente comprensible y reconstruible. Esta tarea puede ser cumplida en la medida en que la pragmática universal sea capaz de mostrar que el sustento último de toda crítica filosófica radica en la *anticipación contrafáctica* de la *situación ideal de habla*, que proporciona el *criterio de orientación* y el *parámetro de crítica* para todo consenso verdadero que pueda alcanzarse en un discurso argumentativo, en cuyo ámbito sólo valen las razones y la coacción del mejor argumento (y no, por ejemplo, la autoridad o la tradición, en tanto que instancias de fundamentación externas al discurso, o la violencia, en tanto que instancia que distorsiona o, incluso, destruye la comunicación).

Desde estos presupuestos universales del discurso, reconstruibles mediante la reflexión filosófica, puede fundamentarse el principio moral de la *universalizabilidad* de las normas,⁴ el cual constituye el principio fundamental de la *Ética del Discurso*, que a su vez tiene que ser calificada, según Habermas, como *procedimental* y estrictamente “*formal*”, dado que ella “no ofrece orientaciones de *contenido* alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico” (Habermas, 1991b: 128).

⁴ En este contexto se distingue entre *universalización* y *universalizabilidad* de las normas éticas. El primer concepto concierne a una idea *monológica* de justificación de las normas; por el contrario, *universalizabilidad* remite a la posibilidad de *validación* intersubjetiva de las normas morales.

2.1.2 La idea clave de la *Ética del Discurso*

Habermas, a diferencia de Apel (ver 2.2.2), defiende una forma débil, *no-trascendental* de fundamentación de las normas morales, y considera *irrebasable* ya, sin más, la praxis comunicativa orientada al entendimiento, y no los presupuestos trascendentales apelianos del discurso. (Niquet, 1994) Es por ello que, para la fundamentación de las normas morales, no hace falta ir más allá de los discursos teóricos. En el marco de la búsqueda de consensos argumentativos que tienen lugar en los discursos sobre normas, las fundamentaciones sirven, según la interpretación habermasiana, para ayudar a resolver disensos relacionados tanto con un estado de cosas, como así también, en el caso de las fundamentaciones morales, disensos sobre derechos y obligaciones que surgen y colisionan en el marco de la interacción humana. (Habermas, 1991: 133)

Habermas presenta un principio fundamental de la estructura básica de la *Ética del Discurso*, a saber: el *principio de universalización "U"*. Este principio, en tanto regla de argumentación para averiguar cómo pueden legitimarse las normas que han de ser consideradas moralmente correctas, es formulado por Habermas como sigue: “Cada norma válida 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 (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)” (Habermas, 1991b: 85s.).⁵

⁵ El principio de universalizabilidad habermasiano ha experimentado diversas formulaciones, las cuales, sin embargo, no afectan sustantivamente la intención originaria. Así, por ejemplo, mientras que la formulación inicial del principio de universalizabilidad, de Habermas (1983), expresaba que: “Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenfolgen, die sich aus der allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, vor allen zwangslos akzeptiert werden können” (“Cada norma válida 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 (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación), la versión que aparece en la obra *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, expresa: “una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los afectados” (Habermas, 1999: 74, trad. modif. por D. J. M.).

Este principio de universalización, explicitado a partir de los presupuestos de la argumentación, implica que sólo pueden ser consideradas *morales* las normas de alcance universal y exige, por tanto, para su fundamentación moral, que las mismas sean examinadas respecto de si cumplen con la exigencia de universalizabilidad. Dado que en el marco de la Ética del Discurso todos los temas y contenidos de alcance público son, por principio, argumentables, las normas que aspiren a tener *validez moral* tienen que ser examinadas en discursos argumentativos reales, con la participación amplia e irrestricta de todos los afectados, sin exclusiones. El principio de universalización demanda que las pretensiones de validez, elevadas mutuamente por los participantes en un discurso, sean examinadas a la luz de los intereses y de las aspiraciones de todos los implicados y afectados, de forma real o advocatoria. Este procedimiento de fundamentación de normas morales requiere así de un convencimiento conjunto y de la cooperación de todos los afectados. Esto puede realizarse sólo por medio de la *participación real* de cada afectado, puesto que sólo ella “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.” (Habermas, 1991b: 88).

Lo más relevante para nuestra argumentación es que Habermas considera al principio “U” como el “principio moral único” de la Ética del Discurso, el cual sirve como “regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico” (Habermas, 1991b: 117). Este *principio único* de fundamentación de las normas morales tiene que ser diferenciado del postulado ético-discursivo “D”, el que enuncia lo siguiente: “una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 1991b: 86).⁶

Habermas ofrece posteriormente una nueva formulación de este postulado, a saber: “Válidas son justamente las normas de acción que podrían ser aceptadas por todos los afectados posibles en tanto que

⁶ “Normen sind “nur dann” gültig, wenn sie “die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)” (Habermas, 1983: 103).

participantes en discursos racionales” (Habermas, 1992: 138).⁷ Hay que destacar que, en este caso, se trata de un postulado “que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación” (Habermas, 1991b: 117). En el contexto de esta exposición no es posible explicitar la articulación que hace Habermas entre los principios “U” y “D”; para el desarrollo de la argumentación que estoy desarrollando baste con señalar que “la idea de fundamentación de la ética discursiva consiste en que el principio “U”, junto a la representación de la fundamentación de las normas expresada en “D” en general, puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación” (Habermas, 1999: 75).⁸ Con ello queda claro que la versión pragmático-universal de la Ética del Discurso considera al principio ético-discursivo “U” como el principio *único y fundamental* de la teoría ética habermasiana.

2.2 Apel y la fundamentación última de la Ética del Discurso

Apel acepta muchas de las consideraciones de Habermas sobre la estructura básica de la Ética del Discurso, pero tiene algunas diferencias fundamentales, tanto en lo que se refiere a la *fundamentación* del principio moral, como así también en relación con la *aplicación* de las normas éticas bien fundadas en el contexto de los condicionamientos históricos y situacionales. En lo que respecta a la problemática de la fundamentación racional de la ética, la diferencia fundamental con Habermas radica en que, por un lado, al indagar los presupuestos trascendentales de la situación de argumentación, Apel cree poder obtener instancias de un conocimiento no falible, el cual permite alcanzar también una *fundamentación última* de la Ética del Discurso; por otro lado, Apel sostiene que la fundamentación de la aplicación histórica de las normas bien fundadas no está incluida en el principio de universalización y necesita un tratamiento especial. En la

⁷ “Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten” (Habermas, 1992: 138).

⁸ “Die diskursethische Begründungsidee besteht also darin, dass sich der Grundsatz “U”, in Verbindung mit der in “D” ausgesprochenen Vorstellung von Normenbegründung überhaupt, aus dem impliziten Gehalt allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen gewinnen lässt” (Habermas, 1997: 61)

solución de estas cuestiones filosóficas de fundamentación reside justamente la tarea fundamental de la pragmática trascendental.

2.2.1 *La pragmática trascendental*

La pragmática trascendental es una teoría que, parafraseando a Kant, investiga las condiciones generales de posibilidad no sólo de realización exitosa del habla humana en tanto que acción comunicativa, sino también de la validez del discurso argumentativo. La reconstrucción pragmático-trascendental de los contenidos universalistas de la situación argumentativa tiene por finalidad establecer las condiciones de sentido de todo discurso argumentativo y mostrar las correspondientes instancias morales irrebasables, inherentes a ella, para todo ser racional finito. Es por ello que las condiciones ideales de sentido -las cuales pueden ser comprendidas reflexivamente y reconstruidas sistemáticamente por la filosofía- no dependen de instancias hipotéticas o teoréticas, ni pueden ser negadas o cuestionadas sin círculo lógico o *petitio principii*. El concepto de “auto-contradicción performativa” -es decir, la imposibilidad de negar sin contradicción pragmática los supuestos trascendentales de sentido, presupuestos en la situación argumentativa actual- tiene aquí su lugar apropiado y constituye el punto arquimédico de la Ética del Discurso, puesto que no remite a contradicciones empíricas o a una inconsistencia lógica, tal como enseña la lógica formal, sino a una inconsistencia pragmático-trascendental.

2.2.2 *Fundamentación última y la norma ética básica como ‘principio único’*

La tarea de la fundamentación última de las normas morales que propone la Ética del Discurso en su versión clásica pragmático-trascendental no tiene que ser confundida ni con una opción por valores últimos, ni con una decisión por una tradición o forma de vida. Semejantes opciones por valores últimos e instancias fundamentadoras contextual-contingentes y fácticamente dadas pueden generar fácilmente una desconfianza en la razón y en su capacidad fundamentadora. A diferencia de ello, la Ética del Discurso muestra una confianza básica en la razón: sostiene que la razón

humana no es valorativamente neutral ni se agota en su dimensión estratégico-instrumental; sostiene, en vez de ello, que la razón filosófica es capaz de fundamentar las normas morales de acción en un sentido último, apelando a un saber de acción que es irrenunciable para todo ser racional finito. Este saber arraiga en las denominadas *pretensiones de validez*, inherentes a los actos de habla, que en toda situación argumentativa son pragmáticamente irrebasables y no pueden ser cuestionadas sin autocontradicción performativa (aunque pueden ser reflexivamente explicitadas como condición de posibilidad de toda argumentación con sentido).

El concepto apeliano de fundamentación de las normas morales remite así a una transformación lingüístico-comunicativa de la idea kantiana de fundamentación. Esta reconstrucción de la filosofía trascendental kantiana es posible “en la medida en que – metódicamente, antes de cualquier utilización de un saber teórico discutible (falible)- reflexionamos, a través de una “reflexión estricta”, acerca de las condiciones de posibilidad del pensar controlable, de la argumentación” (Apel, 1988: 94). Es importante destacar aquí que el peso específico recae sobre la cuestión metodológica: se trata, nada más y nada menos, del peso de un saber racional que se presenta como metódicamente infalible.⁹

En efecto, desde la perspectiva pragmático-trascendental, lo filosóficamente relevante para quien participa en una argumentación (esto es: para quien afirma, niega o cuestiona algo con pretensión de validez intersubjetiva) es percatarse de lo que *metódicamente* se supone y se ha aceptado ya siempre, *nolens volens*, en tanto que argumentante, al afirmar, negar o cuestionar la validez de cualquier enunciado. Para percatarse de que la situación argumentativa es irrebasable, es necesario reflexionar de modo *radical* (Kuhlmann, 1985) acerca de aquellas “pretensiones de validez -que pueden mostrarse directamente en el discurso-, las cuales presuponemos ya

⁹ La *infalibilidad* de este tipo de saber racional está relacionada con una coincidencia, en el nivel trascendental, entre verdad y certeza, que la pragmática trascendental descubre en la reflexión filosófica radical sobre los presupuestos de la argumentación. El concepto de infalibilidad remite a un punto arquimédico, racionalmente no rebasable, que es condición de posibilidad de la búsqueda discursiva de consenso sobre las pretensiones de verdad, pero de ningún modo se trata de una cualidad especial de los argumentantes, ni de un resguardo de irrefutabilidad para los contenidos del discurso argumentativo, o de una garantía de inmunización frente a la crítica para las afirmaciones personales de los argumentantes o para los acuerdos fácticos que se alcancen en cada caso a través del discurso argumentativo.

necesariamente para la comprensión del sentido de los actos de argumentación, y las cuales no pueden ser cuestionadas sin auto-contradicción pragmática del argumentante o de su oponente” (Apel, 1988: 94).

En la pragmática trascendental encontramos también una idea clave para la fundamentación de las normas morales: la idea acerca de que cuando argumentamos en serio -con pretensión de validez intersubjetiva- hemos reconocido siempre ya necesariamente una comunidad *real* y una comunidad *ideal* de comunicación. Todas las afirmaciones, los cuestionamientos y las críticas que tengan lugar en la comunidad real de comunicación necesitan, como condición necesaria para examinar su validez, del recurso a la comunidad ideal de comunicación, esto es: del recurso a una instancia contrafáctica de idealidad que es condición de sentido de toda posible afirmación o crítica.

El *principio único* de la norma básica de la Ética del Discurso en su versión pragmático-trascendental afirma que, quien argumenta en serio, 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 la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso*, y que en la praxis *habría que aspirar a este consenso*” (Apel, 1986b: 161)

Este *principio único* o *metanorma* de la Ética del Discurso es explicitada por Apel como sigue: “la esencia de la *norma ética básica* reside en el hecho de que -por ser, en cierto sentido, fuente inagotable de la generación de normas éticas- tiene el carácter de un principio metódico, un principio que sólo bajo las condiciones-marco de posibles cuestiones referidas a situaciones concretas -en el ‘discurso práctico’, como podría decirse- puede ser llevado a la realización de su potencia normativa” (Apel, 1986b: 161s.). En relación con la

fundamentación última de la Ética del Discurso, esto significa que los argumentantes poseen una certeza mínima de verdad respecto de una norma moral fundamental, que es considerada por Apel como la metanorma del proceso de fundamentación de la Ética del Discurso. Este principio clave -o *metanorma*- de fundamentación de la Ética del Discurso no es otro que el examen crítico que realizan los argumentantes sobre la posible capacidad de consenso que poseen las normas contextuales y fácticas de la comunidad real de afectados a la luz de las exigencias de la comunidad ideal de comunicación.

En lo que respecta a la aplicación de las normas éticas bien fundadas en el contexto de los condicionamientos históricos, situacionales e institucionales, Apel sostiene que el principio habermasiano de universalización -*Universalisierungsprinzip* "U"- tiene que ser modificado por medio de un principio de complementación -*Ergänzungsprinzip* (E)-, puesto que en la realidad histórica (institucional, jurídica, cultural, etcétera) no se dan las condiciones de aplicación para los discursos reales. En consecuencia, las cuestiones de fundamentación remiten tanto a la metanorma fundamental de la Ética del Discurso, como así también al ámbito de la creación de condiciones para la implementación y realización de discursos reales en las situaciones históricas concretas. En este sentido, se hace necesario cooperar, por ejemplo, en la eliminación de las asimetrías o en la limitación de las relaciones de poder existentes en las condiciones reales halladas en una determinada sociedad. Aquí surgen problemas específicos que atañen a la relación entre la racionalidad comunicativa y la racionalidad estratégica, y a la articulación entre las exigencias de los principios "U" y (E), los cuales no pueden ser analizados en este contexto. De cualquier modo, estos problemas y su posible solución no afectan la caracterización general de la Ética del Discurso -también, y muy especialmente, en su versión pragmático-transcendental-, en tanto que teoría ética *uniprincipista*: teoría que, por cierto, ha sido objeto de fuertes críticas por parte de la Ética de la Liberación, dado que la perspectiva uniprincipista de la Ética del Discurso no estaría en condiciones de captar y reflexionar adecuadamente el amplio espectro de la experiencia moral.

2.3 Síntesis: la Ética del Discurso como ética uniprincipista

Desde una perspectiva no sólo histórica, sino también sistemática, el proceso de fundamentación ético-discursivo de las normas morales remite a un principio *único* y *último*, el cual se diferencia claramente tanto de la fundamentación de las éticas tradicionales como de la ética kantiana.

Las concepciones ético-tradicionales de fundamentación, que giran en torno a la vida buena y a instancias como “el bien”, “la felicidad” y otras similares, son criticadas por la Ética del Discurso, principalmente porque se fundan en contenidos sustantivos que no pueden ser universalizables. Por el contrario, la Ética del Discurso delimita claramente, al igual que Kant, entre cuestiones de bondad y de justicia. Kant no apela ya a la vida buena (en sentido aristotélico) ni a conceptos sustantivos o a valores dados para fundamentar la moral, sino al principio de universalización de las máximas de acción, que establece una nueva relación entre bondad y justicia. “Bueno”, para Kant, sólo puede ser la “buena voluntad”, esto es: la voluntad sustentada en la universalización de las máximas individuales de acción.

Sin embargo, la Ética del Discurso tampoco concuerda plenamente con la posición kantiana, que se apoya en una reflexión monológica y no tiene en cuenta en la fundamentación las consecuencias directas y los efectos colaterales de las acciones. Esta dimensión de las acciones humanas es, sin embargo, imprescindible, y tiene que ser tenida en cuenta por una ética de la responsabilidad que, en la era de la ciencia y la técnica, pretenda ser crítica. (Apel, 1986a; Habermas, 1992, 1999) En este sentido, y a los fines de superar estas debilidades teóricas, la Ética del Discurso busca transformar comunicativamente el principio de universalización formal kantiano, sustituyéndolo por la posible capacidad de consenso sobre normas entre todos los afectados, y considerar ya en el plano de la fundamentación la cuestión de los condicionamientos históricos, fácticos e institucionales, de la aplicación de las normas. Moralmente “buenas”, desde el punto de vista ético-discursivo, son aquellas normas que pueden ser consensuadas en el largo plazo por todos los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación y sus consecuencias directas e indirectas aceptadas sin objeciones por todos los afectados.

Más allá de estas precisiones, lo relevante en relación con la problemática de la fundamentación racional de las normas morales es que la *Ética del Discurso* se autocomprende como una ética *uniprincipista*: en sus respectivas versiones clásicas de formulación sigue remitiendo a un *principio único* ético-discursivo de fundamentación, que en el caso de la pragmática trascendental se considera irrebasable y permite una fundamentación racional de la ética en sentido último, mientras que, en el marco de la pragmática universal, la fundamentación de las normas morales se apoya en un principio de universalización que es concebido como más débil, no-trascendental y siempre necesitado de revisión.

3. La *Ética de la Liberación* como ética *pluriprincipista*

La *Ética de la Liberación* ha suscitado, a través de su historia, numerosos debates y controversias. Las discusiones filosóficas se han centrado no sólo en tópicos relacionados con la crítica radical del pensamiento occidental,¹⁰ sino también en diversos aspectos vinculados con su estructura interna: con su punto de partida, su propósito y, muy especialmente, con cuestiones relacionadas a su metodología.

Algunos de estos temas han sido abordados, en las últimas décadas, en distintas rondas de discusiones mantenidas con la *Ética del Discurso*, particularmente con la versión pragmático-trascendental, de Karl-Otto Apel. De estas discusiones me interesa analizar la crítica que realiza Dussel al *uniprincipismo* de la *Ética del Discurso* y examinar su propuesta, que se autopresenta como superadora de la posición ético-discursiva, de una *Ética de la Liberación pluriprincipista*. Es por ello que, en lo que sigue, y apelando a la formulación de la última versión “arquitectónica” dusseliana de la *Ética de la Liberación*, se examinan algunos aspectos vinculados con la problemática de la fundamentación de las normas morales, a los fines de demarcar el alcance y los límites de la propuesta fundamentadora de una *Ética de la Liberación “pluriprincipista”*.

¹⁰ Es sabido que la Filosofía de la Liberación y la *Ética de la Liberación* han impugnado en diversos aspectos a los “grandes pensadores” de Occidente, pero que, a su vez, viven y se perfilan teóricamente desde el *instrumentarium* conceptual y metodológico de la filosofía occidental.

3.1 La crítica ético-liberacionista al uniprincipismo de la *Ética del Discurso*

Dussel -uno de los fundadores de la *Ética de la Liberación*- asevera en distintos pasajes de su *Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión*, que la *Ética del Discurso* ha hecho algunos aportes relevantes a la reflexión ético-filosófica contemporánea, y reconoce expresamente que “la *Ética de la Liberación* tiene mucho que aprender de la *Ética del Discurso*” (Dussel, 1998: 180). Añade, asimismo, que la *Ética del Discurso*, a través de la postulación de la comunidad de comunicación, ha conseguido superar el *solipsismo* y abrir la filosofía y la ética a la problemática de la intersubjetividad.¹¹

Sin embargo, en el discurso de Dussel predominan los aspectos críticos. Algunas de estas críticas se refieren, por ejemplo, al eurocentrismo que caracterizaría a buena parte de la filosofía europea,¹² incluida la *Ética del Discurso*. Otras críticas muy importantes tienen que ver con “la falta de anclaje motivacional de las ideas morales” (Dussel, 1998: 198) ético-discursivas; con la inaceptabilidad de la primacía que otorga Habermas a lo “moralmente obligatorio y recto”, sobre lo que es “éticamente deseable o preferible” (Dussel, 1998: 199) y, muy especialmente, con la objeción de *transcendentalismo* y la problemática de la falta de contenido de la ética discursiva. En relación con la problemática de la intersubjetividad, sostiene que la *Ética de la Liberación* ha sabido

¹¹ Aunque también agrega que la *Ética de la Liberación* ha sabido radicalizar el presupuesto ético-discursiva de la comunidad de comunicación por medio de la tesis de la “comunidad de vida”.

¹² Así, por ejemplo, mientras Habermas está convencido de que la razón comunicativa está en condiciones de renovar el contradiscurso propio de la Modernidad, Dussel sostiene que el contradiscurso crítico habermasiano no hace más que expresar -una vez más, y de forma renovada- el eurocentrismo, esto es: la ideología que justificó y justifica “como universalidad la particularidad europea” (Dussel, 1998: 75), y que permitió y permite a Europa ocultar y dominar al Otro, a la periferia colonizada. Es por ello que “la filosofía, y la ética en especial, necesitan entonces liberarse del eurocentrismo para devenir, empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su ‘ser periférico’”. La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del ‘sistema-mundo’, sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas)” (Dussel, 1998: 75).

radicalizar el presupuesto ético-discursiva de la comunidad de comunicación por medio de la tesis de la “comunidad de vida”.

Una crítica muy especial es la que se esboza en distintos pasajes de su *Ética de la Liberación en la época de la globalización y la exclusión* contra el *uniprincipismo* de la *Ética del Discurso*. Según esta crítica, la *Ética del Discurso* pone el acento sólo en la dimensión formal-abstractiva de la reflexión y pretende -sin éxito, según Dussel- aprehender, a través de la fundamentación de un único principio válido o metanorma, el amplio y complejo mundo de la experiencia ética. En este sentido, Dussel critica que Apel, al establecer la comunidad ideal de comunicación como fundamento “de todo lenguaje, argumentación o discurso posible”, no hace más que refugiarse en un “puro y formal nivel ‘trascendental’ ”, desde el cual le es imposible alcanzar “la historia concreta o material... de los contenidos éticos que angustian hoy a la humanidad” (Dussel, 1998: 181). Esta crítica de abstracción y formalismo que la *Ética de la Liberación* hace a la *Ética del Discurso* remite a una larga tradición de la filosofía moderna y, particularmente, a Kant (Dussel, 1998: 102, 195).

El fundamento de la objeción de trascendentalismo reside, según Dussel, en que Apel nunca logró plantear en serio la problemática del contenido material de la ética y que sólo lo hizo “tangencialmente, en un nivel culturalista” al entrar en diálogo crítico con los pensadores comunitaristas; es por ello que “Apel interpreta reductivamente el ámbito material (de contenido) de la ética exclusivamente como siendo sólo un horizonte cultural particular o meramente ontológico - como condición de posibilidad-. No vislumbra que todas las culturas, igualmente la moderna postconvencional, son *modos concretos* de organizar históricamente (pero nunca agotar) ‘la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad’ ”. (Dussel, 1998: 182). Ignorar o desconocer el principio material de la ética implica reducir unilateralmente el ámbito de la moral e “imposibilita el descubrir éticamente la imposibilidad de la reproducción y del desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad en éste o aquel sistema ético concreto, de contenidos” (Dussel, 1998: 199).

La tematización del contenido de la ética sería también una cuestión deficiente e insuficientemente tratada en la versión habermasiana de la *Ética del Discurso*. En este sentido, se afirma que “Habermas no sabe

articular el principio moral-formal intersubjetivo de la Ética del Discurso con un principio ético-material de una ética crítica: los opone, niega el segundo, no puede pensar su articulación” (Dussel, 1998: 197).

La Ética del Discurso, en tanto que no pone el acento en lo material y sustantivo, aparece como una reflexión abstracta y falta de contenido. Tiene más el aspecto de un discurso hético,¹³ basado en un conjunto anoréxico de principios descarnados, que de una teoría ética. Y no están errados quienes observan algo de *esquelético* en la ética del discurso. Sin embargo, lo esquelético -siempre que no se lo entienda como un conjunto de huesos sueltos y desconectados, sino de una estructura articulada- es fundamental para toda encarnadura, también para la humana encarnadura de la ética. Sin una estructura coherente de principios no es posible articular una ética filosófica consistente.

Ahora bien, estas críticas puntuales a la Ética del Discurso respecto de su incapacidad para abordar las cuestiones sustantivas, contextuales e históricas, no son una cuestión teórica menor sino que tienen que ver directamente con la propia concepción arquitectónica de la Ética del Discurso, con su fundamental *principismo*. Con este concepto se hace referencia a que la Ética del Discurso, al igual que la gran mayoría de las éticas modernas, tienen un *único* principio para la fundamentación de *todas* las normas éticas, por lo que la Ética del Discurso puede ser caracterizada como toda justicia como una teoría ética *uni-principista*. En este sentido, Dussel sostiene, por ejemplo, que el fundamento último para que la universalidad práctica sea considerada por la Ética del Discurso como formal, deontológica y sin contenido material tiene que ver con el hecho de que la teoría ético-discursiva de la moral parte de “un ‘único’ principio”: la norma ética básica, en tanto que fuente procedimental inagotable para la generación de normas éticas” (Dussel, 1998: 183). Por lo tanto, es “‘una’ sola norma de validez universal la que permite deducir [...] la validez ética de todas las restantes” (Dussel (1998: 184). Según Dussel, Habermas, al igual que Apel, “se ocupa largamente de la fundamentación del ‘único’ principio formal de la Ética del Discurso” (Dussel, 1998: 197),¹⁴ por

¹³ El concepto hético proviene del latín (*hecticus*) y éste del griego (*otikós*); significa muy flaco, débil, tísico, descarnado.

¹⁴ Dussel menciona al postulado “D” como el principio moral único de fundamentación moral en la versión habermasiana de la Ética del Discurso. (Dussel, 1998: 228, nota 230) Sin embargo, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, puede leerse lo siguiente: “Einziges

lo que sería igual y totalmente correcto extender la objeción de *uniprincipismo* también a la versión pragmático-universal de la Ética del Discurso.

La problemática de la remisión a un único principio para la fundamentación de las normas morales es una cuestión propia de las éticas modernas. Así, por ejemplo, Kant pretende desarrollar “todo el campo de la validez universal formal” [...] “a partir exclusivamente de un *sólo y único* principio” (Dussel, 1998: 172). Pero esta perspectiva *uniprincipista* está presente también en numerosas éticas contemporáneas y, muy especialmente, en la Ética del Discurso. Es por ello que, refiriéndose a la afirmación de Kant, respecto de que el imperativo categórico es “único”, Dussel sostiene que la posición principista en ética es “ilusoria”, y que “en ella siguen cayendo muchas éticas y morales actuales. Por nuestra parte, insistiremos en que no se puede construir una ética con ‘un *solo* principio’, ya que puede ser *necesario pero nunca suficiente*. Sólo es suficiente un plexo arquitectónicamente bien trabajado de principios, cada uno de ellos necesario pero no *único*” (Dussel, 1998: 219, nota 48).

Con esto queda claramente explicitada la crítica al *uni-principismo* de la Ética del Discurso, y es necesario pasar al examen de la propuesta *pluriprincipista* de la teoría ético-liberadora.

3.2 La propuesta de una Ética de la Liberación pluriprincipista

3.2.1 El punto de partida

De acuerdo con la última formulación que Dussel presenta en su monumental obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, la Ética de la Liberación se autocomprende como una filosofía *crítica* -como un *contra-discurso* de la Modernidad-, que busca hacer visible el hecho práctico del “*reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* [...]”. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas

Moralprinzip ist der angegebene Grundsatz der Verallgemeinerung, der als Argumentationsregel gilt und zur Logik des praktischen Diskurses gehört” (Habermas, 1983: 103). Por consiguiente, según este texto, el único principio de la fundamentación moral sería el principio de universalización “U”, y no el postulado ético-discursivo “D”. Claro está que esto no modifica la afirmación clave de que la Ética del Discurso, también en su versión habermasiana, es una ética que, para la fundamentación de las normas morales, se basa en un único principio.

y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación 'de la filosofía'*” (Dussel, 1998: 76). En consecuencia, la formulación de la Ética de la Liberación no remite a la justificación (última) de ciertos enunciados, valores o normas, sino a la justificación filosófica de “la praxis de liberación de las víctimas en esta edad de la historia, a finales del siglo XX y comienzo del III milenio, en especial de las víctimas excluidas del actual proceso de globalización del capitalismo mundial” (Dussel, 1998: 567).

En contraposición a la Ética del Discurso, que parte de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación y busca dar respuesta a la necesidad de hallar un parámetro racional de orientación y de crítica intersubjetivamente vinculantes para la fundamentación de las normas morales en un mundo plural y conflictivo (Maliandi, 1991, 1993, 1997) a través de una reflexión pragmático-universal (Habermas) o pragmático-trascendental (Apel), la Ética de la Liberación “se construye sobre juicios de hecho...”, y su punto de partida es “el hecho masivo [... de] la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia (al ‘Grupo de los Siete’: G7) y que excluye a sus víctimas” (Dussel, 1998: 568).

Dussel remarca frecuentemente que la Ética de la Liberación es una ética de la vida, con contenido material. (Dussel, 1998: 136, 129, 113) Frente al reduccionismo y al formalismo que, supuesta o realmente, le son inherentes a la Ética del Discurso, la Ética de la Liberación, al reflexionar sobre el amplio y complejo ámbito de la experiencia moral, pretende no sólo dar una respuesta más satisfactoria al tópico de la *motivación*, sino también rehabilitar la cuestión fundamental del *contenido material* de la ética. Esta rehabilitación del contenido de la ética -un contenido que pretende distinguirse y distanciarse tanto de la eticidad hegeliana como del utilitarismo, del neoaristotelismo y del comunitarismo contemporáneos- puede ser llevada a cabo sólo si se recurre a una fundamentación racional de la ética que se sustente no en un único principio moral, sino en un conjunto de ellos: en un *pluriprincipismo*.

Como se ha mostrado más arriba, en relación con la problemática de la fundamentación racional ético-discursiva de las normas morales, la Ética del Discurso remite -tanto en su versión pragmático-universal habermasiana como en su versión pragmático-trascendental apeliana- a un “único” principio fundamentador. La Ética de la Liberación comparte con la Ética del Discurso la necesidad de una fundamentación racional de las normas morales y, en este sentido, no es antifundacionista -al menos, no lo es en el sentido que niegue la posibilidad y necesidad de la fundamentación filosófica de la ética. En cambio, la Ética de la Liberación es antifundacionista, si por ello se entiende la remisión a un único y último principio o fundamento.

Sobre la base de esta comprensión de fundamentación no-uniprincipista, la Ética de la Liberación critica y rechaza la pretensión de la Ética del Discurso de *reducir todo el rico y complejo campo de la experiencia ética a un único principio*. Para hacer justicia con la eticidad del mundo de la vida hay que renunciar a la fundamentación de la ética en un único principio fundamentador, pero no a una fundamentación racional de las normas morales. Para ello se torna necesario “argumentar desde una actitud ‘multifundamental’ ” (Dussel, 1998: 165, n. 342) o multifundacional.

Para explicitar el concepto de argumentación ‘multifundamental’, Dussel se apoya en un texto de Pereda (1994: 306), quien comenta la relación entre fundamentalismo y antifundamentalismo del siguiente modo: “Este tipo de antifundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor *multifundamentalismo* pues, más que defender que *no hay fundamentos*, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta”. En consecuencia, y teniendo en cuenta esta explicitación, puede afirmarse que la Ética de la Liberación no comparte ni una renuncia total a los principios (por ejemplo, en el sentido “antifundamentalista” de una “despedida de los principios” o de una radical libertad existencialista), ni una disolución total “antifundamentalista” de los principios en una forma de vida (en el sentido de los juegos de lenguaje wittgensteineanos).

Como es sabido, la Ética de la Liberación presenta, en su última y más sistemática exposición dusseliana, algunas características que no estaban presentes -al menos de forma tan explícita- en versiones anteriores en la “ética de la liberación latinoamericana”. Así, por

ejemplo, el concepto “Ética de la Liberación latinoamericana” es reducido al de “Ética de la Liberación”, por lo que su significado se amplía considerablemente: el alcance de los conceptos “ética” y “liberación” se universalizan y no están referidos ya exclusivamente al ámbito latinoamericano. Además, por primera vez se habla, de un modo general, sobre “una ética de la vida, desde su negación en la actualidad” (Dussel, 1998: 89). Pero, según me parece, una de las modificaciones más importantes que se ha introducido en esta nueva versión de la Ética de la Liberación, y que tiene relevancia tanto desde un punto de vista conceptual como metodológico, es que, a los fines de hacer justicia con toda la amplitud y riqueza de la experiencia ética, la Ética de la Liberación se autocomprende ahora como una teoría de estructura *pluriprincipista*, cuyos principios tienen su fundamento en un *juicio de hecho* dialéctico-material, desde el cual son extraídos los *juicios normativos*. Veamos algo más detalladamente cuáles son estos principios y sus respectivos contenidos.

3.2.2 La Ética de la Liberación como ética pluriprincipista

A diferencia de la Ética del Discurso (y de otras teorías éticas modernas y contemporáneas), la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* se autocomprende desde el inicio, y plenamente, como una ética *pluriprincipista*, y está organizada en torno a una *pluralidad* de principios. Los principios son en total seis y pretenden ser articulados de forma armónica y sistemática a fines de configurar una base -no sólo necesaria, sino también suficiente- para la fundamentación de la ética. Los tres primeros principios (el *material*, el *formal* y el de *factibilidad*) se refieren a los fundamentos de la ética, mientras que los otros tres (el *crítico*, el de la *validez anti-hegemónica* y el de *praxis de liberación*) conforman la visión crítica de la Ética de la Liberación.

a) El principio material o de contenido de la ética

El punto de partida de la Ética de la Liberación es la vida humana. Se trata de un concepto de *vida humana integral*, el cual se opone tanto a una visión naturalista (*biologicista*) de la vida como a una comprensión antropológica dualista (separación alma-cuerpo). El

principio material de la Ética de la Liberación -que surge del *criterio material universal* por excelencia, que es “la vida humana *concreta* de cada ser *humano* como humano” (Dussel, 1998: 622), y que representa “el más difícil de los principios éticos” (Dussel, 1998: 369)- enuncia: “el que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una ‘vida buena’ cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con *pretensión de verdad práctica*, y, además, con *pretensión de universalidad*”. (Dussel, 1998: 140)

Una de las afirmaciones más importantes de Dussel es que la normatividad ética encuentra su fundamento último en la vida humana: el *deber ser* se funda en el *ser*. La falacia naturalista es criticada como impropcedente y sometida a una metacrítica, la cual busca refuncionalizar la noción de lo humano desde un “deber vivir ético-pulsional” que permita articular el orden descriptivo con el prescriptivo. Por ejemplo, el “tener que comer para no morir” se convierte, mediado por el principio ético-material, en fundamento del “deber comer para no morir”. Aquí sería importante discutir la cuestión de la relevancia ético-normativa de una pulsión de implantación límbica anterior a toda configuración lingüística y comunicativa de “mundo”; en este contexto, sin embargo, no es posible examinar adecuadamente el alcance y los límites de la propuesta dusseliana.

En lo que respecta a la problemática específica de la fundamentación racional de la ética es importante retener que, a diferencia de la Ética del Discurso, Dussel considera la *materialidad de la vida humana*, y no la *situación argumentativa*, como la base de toda la arquitectónica de la Ética de la Liberación.

b) El principio formal-procedimental de validez intersubjetiva

El principio *formal-procedimental de validez*, tan fundamental en la Ética del Discurso, es asumido parcialmente por Dussel y reformulado

de la siguiente manera: “El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todas las cuestiones éticamente relevantes que se tratan deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido” (Dussel, 1998: 214).

Este principio normativo tiene como fundamento un *criterio de validez* que está articulado con la intersubjetividad y la aceptabilidad de las normas entre los participantes de una comunidad: según Dussel, “la *validez* es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene pretensión de validez). El criterio de validez formal-procedimental de la *Ética de la Liberación* reside en la “pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad” (Dussel, 1998: 204). Este criterio procedimental o formal referido a la validez moral intersubjetiva no está reñido, sino estrechamente articulado, “con el criterio de verdad práctica de producir y desarrollar la vida humana (material, de contenido)” (Dussel, 1998: 206).

Dussel aclara que, si la aplicación del principio ético-material se lleva a cabo por medio de este segundo principio, se produce una síntesis entre lo material y lo formal (Dussel, 1998: 215); con ello se destaca que la *Ética de la Liberación* no contrapone lo formal a lo material, lo justo a lo bueno -como sí lo hace la *Ética del Discurso*, que define lo bueno y lo justo como opuestos (Dussel, 1998: 270)-, sino que los comprende, por así decir, en una interacción integradora. La *Ética de la Liberación* eludiría la trampa de caer en el formalismo procedimentalista ético-discursivo, puesto que, desde una arquitectónica más compleja, considera que este principio formal tiene sentido en la medida en que es sólo el medio para la aplicación del contenido material enunciado en el primer principio.

c) El principio de la factibilidad ética del bien

El principio de *factibilidad* ética del bien articula el momento material de verdad práctica con el momento formal de los acuerdos válidos de la ética. En otros términos, se trata de esclarecer cómo puede ser realizado (mediante qué medios e instituciones) lo que se ha juzgado como correcto, bueno y justo. El principio de la factibilidad *ética*, que surge desde el terreno de la racionalidad estratégica, articulada con el poder de los medios, del cálculo y de la eficacia, “determina al ámbito de lo que puede-hacerse (*factibilia*: lo que es técnico-económicamente posible de ser efectuado) dentro del horizonte: a) de lo que está éticamente *permitido-hacerse*, b) hasta lo que necesariamente *debe-operarse*.” (Dussel, 1998: 268)

El potencial normativo de este principio proviene del criterio de factibilidad, que es definido del siguiente modo: “el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etcétera, no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etcétera de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular” (Dussel, 1998: 266).

Dado que la vida aparece como el fundamento último de la ética, “vivir” tiene que ser interpretado necesariamente como un “poder vivir”: con ello, el principio de factibilidad u operabilidad ética remite a las mediaciones y se opone tanto a la acción directa anarquista como al utopismo -entendido como irrealismo-, que desconoce o ignora la factibilidad ética. La factibilidad (el poder-hacer) es un principio necesario pero insuficiente: en cuanto tal, el poder-hacer es una dimensión instrumental-estratégica de posibilidad de la acción, que tiene que estar subordinada a la factibilidad ética de lo que se debe hacer.

Después de considerar estos tres primeros principios de la Ética de la Liberación es necesario ahora pasar a examinar el contenido, y los respectivos enunciados, de los tres *principios críticos* de la Ética de la Liberación.

d) *El principio de la crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas*

El principio *ético-crítico* enuncia: “los que operan *ético-críticamente* han reconocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etcétera, al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas” (Dussel, 1998: 376).

La normatividad de este principio se sustenta en el criterio de criticidad de la Ética de la Liberación que refiere a “*la existencia real de las ‘víctimas’* [...] Es ‘criticable’ lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es *imposible* empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad *sean perfectos* en su vigencia y consecuencias. Es *empíricamente imposible* un sistema perfecto” (Dussel, 1998: 369).

También en estos pasajes hay muchos temas que merecen una discusión más amplia, tales como los de “víctima” y “comunidad de víctimas”, pero que exceden los límites de este trabajo.

e) *El principio crítico de la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas*

El principio *ético-crítico* de la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas prescribe que: quien “obra *ético-críticamente debe* (está ‘obligado’ deónticamente por responsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como ‘intelectual orgánico’ a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora” (Dussel, 1998: 464).

Este principio extrae su fundamento normativo del *criterio crítico de la validez de la comunidad de las víctimas*, que “consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan (que la alienan en algún nivel de su existencia real). [...] Se alcanza validez crítica, cuando, habiendo constituido una comunidad, las víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional” (Dussel, 1998: 463s.). Este criterio crítico tiene un aspecto *crítico-negativo*, puesto que apunta a comprender y explicar la alienación de las víctimas, y un aspecto *crítico-positivo*, en cuanto es capaz de anticipar utopías y proyectos posibles para la liberación de las víctimas.

El término “víctima”, que parece remitir a una situación de pasividad, necesitaría ser precisado más cuidadosamente, dado que posee múltiples acepciones, no sólo en el mundo cotidiano, sino también en los ámbitos del derecho, de la teología y de la filosofía. En el lenguaje cotidiano, *víctima* es toda persona perjudicada por la acción u omisión de otras, o que se ve dañada por fuerza mayor. Asimismo, el término *víctima* es utilizado frecuentemente para hacer referencia a los heridos y muertos por causa de la intervención humana (por ejemplo, en una guerra) o por causa de un desastre natural (por ejemplo, en un terremoto). En el ámbito del derecho penal, el concepto de *víctima* remite a la persona física o jurídica afectada por un delito (robo, estafa, daño moral, etcétera). Desde el punto de vista religioso, se entiende por *víctima* a una ser viviente (animal o persona) que es elegido o está destinado para ser sacrificado en ofrenda a la divinidad.

En los últimos años, ha sido el teólogo J. B. Metz quien, en diálogo crítico con Habermas, ha destacado que la razón anamnética tiene su punto de partida en el sufrimiento y en las víctimas, no en un *a priori* del entendimiento. “En contra de la reciprocidad intersubjetiva habermasiana, Metz parte de la situación de infortunio de las víctimas, presentes y pasadas, que, por serlo, no son capaces de reciprocidad discursiva alguna. Sólo tienen recuerdos que se pueden comunicar, pero no racionalizar. Por eso, es la conversación, y no el discurso argumentativo, la base de la comunicación” (Estrada, 2004: 215).

Dussel, por su parte, reinterpretando tópicos de la fenomenología husserliana y del pensamiento marcusiano, sostiene -de acuerdo con el “*principium exclusionis*” y en contra de lo que afirma la Ética del Discurso-, que es imposible que no haya excluidos del discurso ni que se pueda incluir en el debate a todos los afectados: “En efecto nunca podrán todos los afectados ser participantes reales, pero no por una dificultad empírica, como por ejemplo, el no poder invitar a todos. No. La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional *inevitable*” (Dussel, 1998: 412). Es por ello que Dussel propone considerar a la “comunidad de víctimas” como “exterior” a toda “comunidad de comunicación real” (Dussel, 1998: 447). Mientras que la Ética del Discurso considera que esta exterioridad no es absoluta y exige la inclusión de los afectados como condición de posibilidad de cualquier diálogo en serio, sin exclusiones, la Ética de la Liberación sostiene que esta exterioridad es inevitable y que en ella radica la novedad de toda crítica.

f) *El principio de liberación*

El último de los seis principios mencionados, que resta considerar, es el de liberación. El *principio de liberación* enuncia: “El que opera ético-creativamente *debe* (está obligado a) liberar a la víctima, como participante [...] de la misma comunidad a la que pertenece la víctima, por medio de a) *una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) *que causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) *la construcción*, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos” (Dussel, 1998: 559).

El criterio material de la factibilidad de la transformación de la realidad, al cual remite la normatividad del principio de liberación, “consiste en la consideración de las capacidades o posibilidades empíricas, tecnológicas, económicas, políticas, etc., teniendo como referencia directa [la] negación de la negatividad de la víctima, gracias al cálculo práctico que cumple la razón instrumental y estratégica

críticas. Es decir, el criterio para determinar la posibilidad de transformar el sistema formal que victimiza consiste en evaluar bien la capacidad estratégico-instrumental *de* la comunidad de las víctimas de llevar a cabo tal cometido *ante* el Poder vigente del sistema dominante” Dussel (1998: 554s.).

A los fines de hacer frente a las supuestas o reales deficiencias y unilateralidades de la Ética del Discurso en tanto que ética uniprincipista, se puede afirmar, a modo de síntesis, que la Ética de la Liberación acude al *pluriprincipismo* e introduce los seis principios mencionados, que refieren tanto a los aspectos material, formal-procedimental y de factibilidad de la ética, como a la crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas, a la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas y a la liberación.

En lo que sigue, se defiende la tesis de que, aún cuando fuera cierto que del *uniprincipismo* de la Ética del Discurso no pueda obtenerse el potencial normativo necesario y suficiente para hacer frente a todos los problemas de fundamentación de la ética, el *pluriprincipismo* propuesto por la Ética de la Liberación sigue remitiendo a un principio *único y fundamental*, es decir, a un *uniprincipismo*, que es lo que, desde un comienzo, pretendió superar o evitar.

3.2.3 La primacía del principio de liberación

La Ética de la Liberación autocomprende el principio de liberación como la instancia clave de su reflexión ético-filosófica, puesto que este principio “subsume a todos los principios anteriores” (Dussel, 1998: 558-559). La idea central de este principio, que refiere a la transformación cualitativa de la historia, y que implica tanto una “deconstrucción negativa” como una “construcción positiva” de las normas, instituciones, etcétera, puede describirse de la siguiente manera: el interés liberador no es, ni más ni menos, que la *idea regulativa* de una sociedad sin víctimas. “La sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible. El bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible” (Dussel, 1998: 565). Con esta afirmación, sin embargo, no se está lejos -o quizá, incluso, puede descubrirse, *mutatis mutandi*, alguna coincidencia- con el fundamento único de la Ética del Discurso, el principio ético-discursivo, que se sustenta

normativamente en la idea regulativa de la situación ideal de habla o de la comunidad ideal de comunicación.

El deber ético-moral de liberación consiste, según Dussel, en una doble tarea de praxis liberadora: por un lado, en criticar y deconstruir aquellas estructuras y condicionamientos que producen víctimas o las consolidan como tales; y, por otro lado, dado que “liberar no es sólo romper cadenas”, sino que, de lo que se trata, es de “construir efectivamente la utopía posible, las estructuras e instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y ‘vivir bien’ ” (Dussel, 1998: 560). En otros términos, la liberación consiste en hacer material y efectivamente posible la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad a través de la participación crítico-discursiva en el proceso histórico de transformación de la realidad.

Curiosamente, también en este punto hay coincidencia con la Ética del Discurso, cuya *idea regulativa* sirve no sólo como criterio para orientar las acciones éticas en el mundo de la vida, signado por los intereses, el poder, las asimetrías y los conflictos, sino también como paradigma de toda crítica para el examen y enjuiciamiento de las acciones en el mundo de la interacción real y concreta, sujeto a los condicionamientos históricos y culturales, y a las coacciones fácticas e institucionales.

Habrà que examinar con mayor detenimiento, ciertamente, si la Ética de la Liberación, con su propuesta de una pluralidad de principios, puede solventar de un modo más sólido y justificado esta insensibilidad frente al contexto y esta insuficiente flexibilidad frente al contenido, que -real o supuestamente- caracterizan a la Ética del Discurso. Entretanto, lo que queda claro es que el problema de la fundamentación de la ética es, de acuerdo con lo señalado anteriormente, una cuestión que sigue permaneciendo abierta al análisis y a la reflexión crítica, tanto en el contexto de la teoría ético-discursiva como en el de la Ética de la Liberación.

4. Consideraciones finales

Si se coteja la posición *uniprincipista* de la Ética del Discurso con la visión *pluriprincipista* de la Ética de la Liberación en lo que respecta a la problemática de la fundamentación de las normas morales podemos retener lo siguiente:

1. La Ética del Discurso y la Ética de la Liberación defienden no sólo la necesidad, sino también la posibilidad de la *fundamentación racional* de las normas morales; con ello se oponen a un gran número de corrientes filosóficas y de teorías éticas actuales que se autocomprenden como relativistas, historicistas, postmodernistas o contextualistas.

Sin embargo, más allá de esta coincidencia puntual, hay que destacar una divergencia clave en lo que respecta a la fundamentación de la ética: mientras que la Ética del Discurso -tanto en su versión pragmático-universal como pragmático-trascendental- recurre a un *único principio* para la fundamentación de las normas morales, la Ética de la Liberación remite a una *pluralidad de principios*, cada uno de los cuales es, por sí mismo, tan necesario como insuficiente.

La Ética del Discurso defiende enfáticamente, asimismo, las abstracciones, la idealización y el formalismo como elementos clave de una teoría ética cognitivista y procedimentalista, cuyo interés central está puesto en la legitimación ética de las normas morales, y en cuestiones de corrección y de justicia, y no en cuestiones sustantivas y de contenido. En consecuencia, la teoría ético-discursiva sostiene que -en contextos de acción pluralistas, heterogéneos y conflictivos- el *procedimentalismo metodológico* es necesario, puesto que aborda las cuestiones morales desde una perspectiva de *imparcialidad* y exige la participación autónoma y crítica de todos los afectados, sin exclusiones, en la determinación de los intereses legítimos y la solución justa de los conflictos.

En oposición a ello, la Ética de la Liberación destaca con firmeza las graves dificultades que tiene que afrontar una teoría ética formalista -y rigurosamente uniprincipista- cuando se trata de hacer justicia con el contenido de la ética. Según Dussel, las éticas uniprincipistas -al poner entre paréntesis aspectos éticos sustantivos y concentrarse en cuestiones procedimentales, de por sí abstractas y formales, de justificación de las normas morales- cercenan selectiva e ilegítimamente la *experiencia* ética. Esta limitación conceptual de las éticas uniprincipistas -como sucede, según Dussel, en el caso de la Ética del Discurso-, puede ser superada solamente si se introduce un conjunto de principios éticos que permitan interpretar correctamente la acción moral en toda su profundidad, extensión y riqueza.

Sin embargo, el pluriprincipismo de la Ética de la Liberación, que a primera vista aparece como plausible, no está exento de dificultades, puesto que, según la teoría ético-liberadora, cada uno de los principios enunciados es, en sí mismo, necesario, pero no suficiente. La insuficiencia de cada uno de estos principios reclama un principio articulador superior, que haría comprensible, en última instancia, la fundamentación racional de la ética.

2. Dussel critica el *uniprincipismo* de las éticas filosóficas tradicionales -no sólo de las éticas modernas, sino también de la Ética a Nicómaco, de Aristóteles-, puesto que el recurso a un principio *único* para la fundamentación del complejo ámbito de la ética es insuficiente. En consecuencia, la Ética de la Liberación se autocomprende como una *ética pluriprincipista*: esto significa que la fundamentación de la ética no puede reducirse a una última instancia legitimadora o justificadora de todas las normas morales, sino que es necesario recurrir a varios principios, arquitectónicamente entrelazados.

En su monumental obra *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Carlos Beorlegui (2004: 749) se refiere también a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel como a una teoría ética “pluriprincipial”.

Beorlegui realiza una crítica pendular a esta posición *pluriprincipialista*, puesto que, por un lado, sostiene que Dussel, a pesar de su explícito planteamiento “sistémico y pluriprincipial” (Beorlegui, 2004: 750), “sigue apoyando su estructura ética en un principio fundamental, que ha sido el principio recurrente de sus planteamientos éticos desde su encuentro intelectual con E. Lévinas. Y este principio originario es el encuentro cara-a-cara con el Otro. [...] Este principio básico es el que consideramos que sigue hallándose presente bajo toda la arquitectónica ética dusseliana” (Beorlegui, 2004: 750). En otro pasaje, Beorlegui sostiene que es posible que el “paradigma de la pluriprincipialidad en la fundamentación de la ética” (Beorlegui, 2004: 751) no esté exento de cuestionamiento y pueda plantear dudas.

Sin embargo, refiriéndose al intento de Dussel de fundamentar la instancia del cara-a-cara levinasiano “como situado en un momento trascendental previo a la exigencia de racionalidad en la que se sitúa la Ética del Discurso” (esto es, a la racionalidad comunicativa),

Beorlegui sustenta, por otro lado, la idea de que la “[...] renovada *Ética de la Liberación*, de Dussel, constituye precisamente el nuevo, y, a nuestro entender, acertado intento de validar racional y sistemáticamente ese punto de arranque ético. De modo que ambos elementos no se contradicen, sino que hay una estrecha vinculación entre la permanencia del punto de arranque y toda esta arquitectónica...”. (Beorlegui, 2004: 751)

Pienso que Beorlegui ha descubierto un peculiar problema en la fundamentación pluriprincipista de la *Ética de la Liberación*, y que, en relación con ello, es necesario precisar en qué consiste tanto el aporte clave como la posible insuficiencia del pluriprincipismo.

El aporte clave de la *Ética de la Liberación* se centra en la afirmación de que no es posible hacer justicia a todos los problemas de la experiencia ética a partir del enunciado de un principio único. Para llevar a cabo una fundamentación adecuada a la heterogeneidad y complejidad de la experiencia moral se requiere de una pluralidad de principios. La aplicación de los principios universales a las situaciones concretas no podría realizarse adecuadamente ni desde un único principio de universalización, como pretende Habermas, ni mediante la introducción de una parte B de la ética, como sostiene Apel. Es por ello que la *Ética de la Liberación* rechaza la posibilidad de tomar como punto de partida los forma y procedimental, aunque no descarta la posibilidad de pensar el principio moral material como mediado procedimentalmente por el principio formal universal.

La deficiencia básica de una fundamentación pluriprincipista de una teoría ética, como es el caso de la *Ética de la Liberación*, consiste en que no parece un tarea fácil poder pensar una *arquitectónica* de fundamentación racional de la ética sin recurrir a un metaprincipio fundador que sea capaz de articular los diversos principios propuestos. En consecuencia, para poder armonizar arquitectónicamente los seis principios de la *Ética de la Liberación* habría que poder mencionar un criterio que permita articularlos coherentemente: Sin este metaprincipio no sería posible ningún ordenamiento jerárquico ni ninguna articulación interna armónica entre los diferentes principios, y la relevancia o la prioridad de cada uno de ellos en relación con la cuestión de la fundamentación de la ética quedaría liberada a la subjetividad o a un ordenamiento arbitrario o meramente prudencial, en cada caso diferente. Ahora bien, tener que

mencionar o presuponer un *metaprincipio unificador*, equivaldría a “recaer” en el *uniprincipismo*, es decir, en aquello que ha sido duramente criticado por la Ética de la Liberación.

3. Otra cuestión importante de discrepancia entre la teoría ético-discursiva y la teoría ético-liberadora, al tratar el tema de la fundamentación de la ética, es el uso del término “arquitectónica”. Tanto la Ética del Discurso como la Ética de la Liberación apelan al concepto *arquitectónica* para referirse al entrelazamiento de los principios éticos, pero habría que examinar si este concepto tiene el mismo significado en ambas teorías. En el marco de la Ética del Discurso, el concepto *arquitectónica* remite a un único y último principio de la estructura racional de la reflexión ética: a una metanorma. La Ética de la Liberación, en cambio, utiliza este concepto no sólo sin (pretender) recurrir a una metanorma, sino introduciendo expresamente seis principios éticos, los cuales serían capaces de aprehender de forma más adecuada la normatividad moral y la complejidad de la experiencia ética.

Quizá no sea aventurado afirmar que una de las diferencias fundamentales entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación, en lo que respecta a la fundamentación *arquitectónica* de la ética, está relacionada con que la teoría ético-discursiva arraiga en la tradición trascendental kantiana, mientras que la teoría ético-liberadora abrevia, más bien, en la tradición aristotélico-hegeliana. El concepto de lo *arquitectónico* que utiliza la Ética de la Liberación sería así más afín con el significado que le atribuyó Aristóteles, que con el que le atribuye la interpretación kantiana: en su *Física*, Aristóteles sostiene que el arquitecto, en tanto que produce una cosa útil, tiene que conocer bien la *peculiaridad de la materia* con que está hecha la cosa (Aristóteles, 1973: 588; 194b); y la Ética de la Liberación sostiene, justamente, que tiene un punto peculiar de partida -la situación de los explotados y dominados-, que conoce de más ampliamente, y de forma más adecuada, que la Ética del Discurso. Por el contrario, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, al abordar la cuestión de la arquitectónica en el marco de su filosofía trascendental, define la arquitectónica como “el arte de los sistemas [...] La doctrina de lo científico en nuestro conocimiento”, y delimita el concepto ‘sistema’ como “...la unidad de diversos conocimientos bajo una idea” (Kant, 1973: 397; B 860-862).

Siguiendo esta línea argumentativa, puede sostenerse, con fundamento, que la Ética de la Liberación, mediante la formulación de los diversos principios de fundamentación de la ética, pretende hacer justicia a la complejidad de los contenidos morales, mientras que la Ética del Discurso apunta, más bien, a que la moralidad no aparezca como una mera acumulación, técnicamente armonizable, de contenidos diversos y divergentes, sino como un conjunto de instancias que pueda ser, en un sentido metodológico, arquitectónicamente articulado.¹⁵ Según la comprensión kantiana -y, en cierta medida, ético-discursiva- de lo arquitectónico, la Ética de la Liberación no podría eludir la tarea de suministrar una metanorma, puesto que recién a partir de su formulación será posible también determinar la relevancia y el sentido de todos y cada uno de los principios mencionados en el contexto metodológico de un todo arquitectónicamente configurado. Pero ¿cuál sería este principio último o metanorma a que remite la Ética de la Liberación?

4. Ante los diversos ataques que han sufrido las teorías éticas que apelan a “principios” para la fundamentación de las normas morales (Toulmin, 1981; Marquard, 1981), tanto la Ética del Discurso como la Ética de la Liberación reivindican la necesidad de recurrir a *principios* para la fundamentación de la ética, y no se resignan a dejar abandonado el complejo ámbito de la experiencia moral a la casuística y a la resolución prudencial de casos particulares. Una importante diferencia entre ambas teorías ético-filosóficas reside, sin embargo, como se ha dejado en claro más arriba, en que la Ética del Discurso (al menos en su versión pragmático-universal habermasiana)¹⁶ recurre a un solo y único principio de fundamentación, al principio ético-discursivo, el cual tiene relevancia incluso para la aplicación de las normas en los contextos históricos del mundo de la vida, mientras que

¹⁵ Kant afirma que: “la idea necesita un esquema, es decir, una multiplicidad y un orden de las partes esenciales determinadas a priori por el principio del fin. El esquema, que no se traza según una idea, [...] proporciona la unidad *técnica*; pero aquel que solamente surge a consecuencia de una idea [...] funda la unidad *arquitectónica*” (Kant, 1973: 398; B 860-62).

¹⁶ Hay que tener en cuenta que Apel, aún cuando siga insistiendo en la necesidad y la posibilidad de una fundamentación última de la ética, ha introducido, junto al principio irrefragable pragmático-transcendental de fundamentación última, un *principio de complementación*, el cual forma parte también del nivel de fundamentación de la Ética del Discurso. A su vez, Habermas, retomando los trabajos y las sugerencias de algunos de sus discípulos (Günther, 1988), ha modificado también su concepción original de fundamentación de las normas, especialmente en lo referente a la adecuabilidad de las normas a la situación histórica situacional y contextual.

la Ética de la Liberación sostiene que sólo puede hacerse justicia a la complejidad de la experiencia moral si se tienen en cuenta los seis principios básicos enunciados.

Teniendo en cuenta las aportaciones y las críticas de la Ética del Discurso podría pensarse, sin embargo, que los seis principios que presenta la Ética de la Liberación remiten, en última instancia, a un *metaprincipio*, que hace posible alcanzar la articulación coherente y sistemática que se busca y, en última instancia, la *armonía arquitectónica* que se pretende. En algunos pasajes de la obra de Dussel, este principio único parece ser, como sostiene Beorlegui, el encuentro cara a cara con el otro; en otras obras, como en *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, aparece mencionado como principio último, el *principio de liberación*. Si esto es así, es posible hablar, entonces, de una subordinación arquitectónica de los seis principios mencionados al metaprincipio de liberación o del “cara a cara” con el otro. Por el contrario, si el principio de liberación o del “cara a cara” sólo tienen una relevancia relativa y son considerados “un principio entre otros”, no tendrían que ser considerados ni como un eje vertebrador de los demás principios ni como el principio clave arquitectónico de la Ética de la Liberación. Lo que parece claro, en todo caso, es que sin la formulación de un *metaprincipio* no sería posible establecer ni el alcance teórico-conceptual y metodológico de cada uno de los principios enunciados, ni la relevancia de un criterio de orientación para la praxis, suficientemente claro y consistente, frente a la multiplicidad, complejidad y heterogeneidad de la experiencia ética.

Si a la Ética de la Liberación no dejan de asistirle razones suficientes para afirmar que la Ética del Discurso, al recurrir a fuertes idealizaciones en su empresa de fundamentación de las normas morales, no hace justicia con la materialidad y los contenidos de la experiencia ética, el resultado final de la tarea esclarecedora sobre si es posible o no alcanzar una articulación arquitectónica entre una pluralidad de principios sin recurrir, en última instancia, a un metaprincipio articulador, como sostiene la Ética de la Liberación, podría formularse diciendo que, en definitiva, desde un punto de vista ético-discursivo, ni el *uniprincipismo* ni el *pluriprincipismo*, ni la *despedida de los principios* ni la *oposición a todo principismo* pueden ser formulados con sentido, sin recurrir a un *único y último* principio.

Referencias

- Apel, K.-O. (1972/73), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 T.
- Apel, K.-O. (1986a), *Estudios Éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O. (1986b), “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en: K.-O. Apel (1986a), 105-173.
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O., A. Cortina, J. de Zan, D. J. Michelini (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica
- Aristóteles (1973), *Física*, Buenos Aires: Aguilar
- Beorlegui, C. (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto
- De Zan, J. (2002), *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid: Akal
- De Zan, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto
- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta
- Estrada, J. A. (2004), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta
- Günther, K. (1988), *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1971), “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1991a), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Habermas, J. (1991b), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1997), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós

- Kant, I. (1973), *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: Losada, 2 T. (*Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1956, e T.)
- Kant, I. (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg in Breisgau / München: Alber
- Lübbe, H. (1883), "Decisionismo. Una teoría política comprometida" en: H. Lübbe, *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona: Alfa, págs. 51-64
- McCarthy, T. (1980), *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt: Suhrkamp
- Maliandi, R. (1991), *Transformación y síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl-Otto Apel*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1993), *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos
- Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos
- Marquard, O. (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam
- Michelini, D. J. (2000), *La razón en juego*, Río Cuarto: UNRC-ICALA
- Michelini, D. J. (2002), *Globalización, interculturalidad y exclusión. Estudios ético-políticos*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Niket, M. (1994), *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, Frankfurt am Main, Habilitationsschrift
- Pereda, C. (1994), *Vértigos argumentales*, Barcelona-México: Anthropos (cit. s. Dussel)
- Toulmin, S. (1981), "The Tyranny of Principles", en *The Hastings Center Report*, 6, 31-39

LOS DÉFICITS DE LA DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA

María Cristina Reigadas

Pocas cuestiones hay tan controvertidas como la democracia en América Latina. En nuestra historia nos encontramos tanto con su defensa irrestricta como con posiciones francamente antidemocráticas, con la tolerancia complaciente hacia formas no del todo democráticas y hasta con la justificación de su lisa y llana abolición. Estas dificultades no nos son exclusivas, pero en nuestro continente se han visto agravadas por las continuas interrupciones del orden constitucional, por la fragilidad de nuestras instituciones y por la dificultad para construir una historia intelectual que asuma reflexivamente prejuicios y obstáculos políticos, ideológicos y teóricos.

A más de veinte años de recuperadas las instituciones democráticas, el debate político gira hoy en torno a las cuestiones relativas a su consolidación y calidad institucional tanto como respecto a las bases sociales de los procesos de democratización. Visiones institucionalistas y populistas o neopopulistas compiten por hegemonizar el campo interpretativo al respecto. En éstas, el retorno del estado se sucede al de la sociedad civil y los sujetos de sus respectivas esferas puján por la resignificación del sentido de la crisis de la política y de lo político. Gobernantes, funcionarios, administradores, partidos políticos, por un lado y viejos y nuevos movimientos sociales, ong's y asociaciones voluntarias por otro, se acusan y reflejan mutuamente: los unos, de querer robarles la función, el rol y la clientela. Los otros, de corruptos, poco transparentes e

ineficaces, no sólo en la gestión, sino en su incapacidad para formular objetivos transformadores.

Las mutuas acusaciones no logran soslayar la cuestión de base: los modelos tradicionales de acumulación de poder social y político, la toma de decisiones, los tipos de liderazgo son, por igual, en ambos campos de la acción social, poco democráticos. Importan los resultados más que el modo en que éstos se construyen, e importa muy poco si los sujetos “destinatarios” se transforman, aprenden y crecen en autonomía y poder decisorio.

Este mismo debate se replica en las interpretaciones sobre la historia de la democracia en la región. Por un lado, están los que consideran que la sociedad civil democrática es relativamente nueva en América Latina, siendo la década del '80 el momento fundacional,¹ y, por el otro, los que sostienen que la democracia tiene una larga historia, cuyo origen podría ubicarse en el siglo XIX, cuando la sociedad civil le da la espalda a un Estado sobrepuesto y organizado según las pautas de la división internacional del trabajo y se constituye en el centro cívico de la vida pública en América Latina.²

Estos debates sobre los orígenes, el tipo de construcción y la calidad de la democracia en la región se dan hoy en un contexto de marcada desconfianza y desvalorización de la democracia y de baja participación ciudadana.

Respecto de la primera cuestión,³ los datos son alarmantes: en nuestro país, más de la mitad de la población estaría dispuesta a aceptar un régimen autoritario si se garantizara un mejoramiento económico. Mientras que un 43% respalda a la democracia, el 30% es ambivalente y el 26,5% tiene un punto de vista no democrático. A pesar de los altos niveles de afiliación política (3 millones de afiliados), hay escasa participación en actividades partidarias: sólo un 3% participa en ellos. Solamente el 29% de los encuestados considera que hay democracia cuando se garantiza el voto y la libertad de expresión. Por otra parte, las relaciones paternalistas y clientelares no

¹ Panficchi, A., (2002), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina y Cono Sur*, FCE, Mexico.

² Forment, C., (2003), *Democracy in Latin America. 1760-1990*, University Press of Chicago, Chicago. Vol. 1.

³ Véase Informe del Banco Mundial (2002). Ver también Reigadas, María Cristina (2004), “Asociaciones voluntarias, capital social y democracia”, *Revista de Estudos em Sociologia*, Universidade Federal de Pernambuco, Vol.10, Nº 1 y 2: 65-83, 2004.

parecen haber sido superadas en la política argentina. La mayoría de los argentinos culpabilizan al Estado de su ignorancia respecto de sus deberes y se consideran niños inmaduros para vivir en democracia. Creen que los cambios deben venir desde arriba, desde el Estado y, a la vez, lamentan su carencia de poder.

Como sabemos, se da muy poco valor a la observancia de reglas, normas y leyes y a sus fundamentos administrativos, políticos, éticos y jurídicos, siendo la corrupción en la Argentina un problema estructural.

En cuanto a los índices de participación ciudadana son significativamente más bajos que en Europa Occidental, Australia y Estados Unidos,⁴ siendo menor aún el índice de confianza que constituye un aspecto decisivo en la construcción de una sociedad democrática. En la Argentina solamente un 23% confía en sus compatriotas y menos personas aún en los poderes públicos. Según una encuesta de la Universidad de Belgrano, de 2003, un tercio de la población aceptaría liderazgos fuertes si la gestión produce los resultados esperados y, por los mismos motivos, otro tercio toleraría la corrupción y el clientelismo. Finalmente, la Argentina ha desarrollado una cultura de la sospecha y de la confusión, en la cual el cumplimiento de los deberes y las normas suele estar identificado con el disciplinamiento autoritario y el éxito es considerado como legitimador de la conducta individual y colectiva.

En síntesis, si bien se han multiplicado las acciones de la sociedad civil (movimientos sociales, organizaciones comunitarias, etc.), el índice de participación ciudadana es aún muy bajo y tiende a descender.⁵ Segundo, las prácticas de los distintos actores involucrados (proviengan del campo social, político o gubernamental) muchas veces no son democráticas y tercero, la baja valoración de la democracia en la región sin duda tiene que ver con lo que buena parte

⁴ El último Índice de Participación Ciudadana (2005) muestra un descenso en la participación en nuestro país en relación a años anteriores. Hay que relacionar el momento más alto de la participación con la crisis (y postcrisis) del 2001, tanto con la multiplicación de la solidaridad ante situaciones de urgencia y emergencia económico-social como con necesidades vinculadas a la defensa de derechos: troquistas, ahorristas defraudados, familiares de víctimas del gatillo fácil y de la seguridad.

⁵ Véase el Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), realizado en 8 países de América Latina por la RID (Red Interamericana para la Democracia), Fundación Conciencia, GADIS (Grupo de Análisis y desarrollo institucional y Social) y FINES (Fundación de Investigaciones Económicas y Sociales).

de la ciudadanía considera sus muy escasos rendimientos.⁶ En suma, (1) participación ciudadana, (2) calidad de la democracia y (3) valoración de la democracia constituyen un entramado ético-político y social al que debemos interrogar a fin de salir del atolladero que pendularmente nos ha hecho creer que con la democracia sola se come o que, dado que no nos garantiza comer, bien podríamos prescindir de ella.

Sin duda que los obstáculos que operan para fortalecer y profundizar la democracia son diversos, siendo muy importante el impacto de las condiciones que impone la economía global y la política internacional y la carga histórica que al respecto pesa sobre el continente y que, por cierto, no puede ser reducida a las crisis de las últimas décadas. En cuanto a los factores culturales, se ha destacado el peso del autoritarismo y otros más folklóricos como la pereza o cierta 'viveza' idiosincrásica, pero se han descuidado otros, tales como la negación y olvido de la historia, el afán refundacionalista, la mimesis, el excepcionalismo. Por otra parte, se observa que las explicaciones económicas, políticas y/o culturales de nuestras dificultades suelen naturalizar las causas tanto como atribuirles siempre a agentes externos. En última instancia y aún cuando cíclicamente hay autoculpación y sentimientos de impotencia, la explicación en última instancia está dada por la acción manipuladora de "los otros".

Finalmente, que América Latina tenga 150 millones de pobres y 225 millones de indigentes, y sea el continente con mayores desigualdades distributivas del planeta, tal como lo certifica que el 10% más rico tiene el 40 al 47% del ingreso, y el 20% más pobre del 2 al 4%, constituye un desafío singular para la consolidación de la democracia.

Mientras que algunos se cuestionan cuanta democracia puede sostenerse en tales condiciones, otros, por el contrario, consideran que hay un nexo entre pobreza y debilidad de la democracia y que su fortalecimiento puede, sin duda, contribuir al desarrollo humano y a la igualdad. Es desde esta última perspectiva que propongo revisar los fundamentos de la teoría deliberativa de la democracia.

⁶ Véase PNUD/Argentina (2004) y (2005), *Informe para el Desarrollo Humano*; Encuesta "Democracia, corrupción y clientelismo" (2003), UB; PNUD (2004) *Democracia en América Latina*.

Las difíciles relaciones entre ética y política

La relación con la ética constituye, sin duda, una de las mayores dificultades con las que se enfrentan nuestras prácticas políticas y nuestra propia comprensión de las mismas. Por cierto que la desvinculación entre ambas no es nueva, ni tampoco nos es exclusiva, ya que proviene de la más temprana modernidad, pero en situaciones de colonialismo, como las que ha padecido nuestro continente, cuando no se posee la fuerza ni el poder, la ética es un poderoso aliado de la liberación. Claro que no cualquier ética, y ese es el punto que es necesario discutir, en especial para unas ciencias sociales en las que la ética está históricamente desprestigiada y en las que el estructuralismo y postestructuralismo han postergado la comprensión de las cuestiones microsociológicas, ligadas a cuestiones tales como el rol del respeto y la reciprocidad, el reconocimiento y la confianza mutua, el diálogo y la conversación, en cuanto medios informales de coordinación social y fundamentos insoslayables del funcionamiento de la economía y de las instituciones políticas.

La propia *mainstream* de nuestras ciencias sociales y la falta de interacción entre filósofos y científicos sociales es sin duda uno de los motivos por los cuales la ética suele ser restringida a sus aspectos estrictamente prescriptivos y ajena a las duras realidades del poder. Por otra parte, el actual interés por la ética, que se manifiesta en oficinas y comités de ética, empresas y foros e iniciativas gubernamentales y no gubernamentales, suele expresarse en discursos moralizantes y vagorosas apelaciones a “los valores”, que confirman la desconfianza de los científicos sociales en ella. Las recientes apelaciones a la ética –más allá de las intenciones- suelen estar al servicio de complejos y oscuros intereses, y finalmente funcionan como *boomerangs*, que neutralizan y/o domestican su potencial crítico.

De este modo, las visiones hegemónicas de la política y de la ética ratifican su divorcio: entre la política, como pura facticidad del poder, y la ética, como discurso abstracto y moralizante, no parece haber más que perversa complicidad, pero nunca un vínculo mutuamente enriquecedor y un límite para los excesos.

Sin embargo, la ética está en la raíz misma de una política democrática, orientada por ideales emancipatorios, y, en esa medida,

posee una insoslayable materialidad y potencia en la construcción de la vida social: sin respeto, reconocimiento y confianza mutua es impensable no sólo cualquier reforma estructural sino la vida social misma.

Que no hay cambio social posible sin la activa disposición de los sujetos a la autotransformación y a la cooperación y que, además, los cambios éticos, por involucrar actitudes, valores y significaciones y estar afincados en la voluntad de las personas son lentos, constituyen verdades del sentido común que, sin embargo, no suelen ser tenidas en cuenta por asesores científicos, técnicos y funcionarios a la hora de formular y ejecutar políticas públicas. (A pesar del generalizado rechazo que el utilitarismo y el neoutilitarismo produce en nuestros medios académicos y políticos -y de su probado fracaso-, sigue siendo, sorprendentemente, el fundamento de las políticas públicas.)

Jürgen Habermas y Amartya Sen, entre otros, han mostrado que una política democrática orientada a disminuir la desigualdad no puede reducirse a una cuestión de reparto de bienes fundada, ni fundarse en decisiones técnicas, en valores supuestamente compartidos o en la sabiduría del gobernante, sino que debe estar dispuesta a redefinir intersubjetivamente, y mediante procedimientos congruentes con los fines emancipatorios, las cuestiones que hacen a la vida en común.

Ni la apelación a la regla de la mayoría y la agregación de intereses, ni el principio de equidad y de beneficiar siempre a los más desaventajados, ni las teorías decisionistas de la hegemonía satisfacen los requisitos de una política democrática basada en las aspiraciones de autonomía, libertad y autorrealización que le son propias.

Tampoco el comunitarismo, conservador o progresista, fundamentalista o republicano, cuyos gobernantes y legisladores parecieran disponer de un acceso privilegiado al bien común, cumplen con el requerimiento básico de la lógica democrática de construcción de una ciudadanía activa y de públicos cuya opinión y voluntad estén basadas en normas racionales intersubjetivamente fundadas.

El camino propuesto por Habermas y otros teóricos de la democracia deliberativa es, sin duda, más complejo y más largo, pero necesario. Asumir hoy los principios de la política deliberativa es el modo actual de radicalizar la democracia, mediante la ampliación de la inclusión, la disminución de las desigualdades y la promoción de la capacidad decisoria para realizar los propios proyectos de vida

individuales y colectivos y generar nuevas formas de desarrollo humano y bienestar. Se procura así conciliar las cuestiones de autonomía, relativas a la justicia y los derechos, con las de autorrealización, referidas a la consecución de una vida buena y feliz, ya que vivir una vida plena, buena y larga con equidad y justicia constituye hoy el supuesto que subyace a toda discusión razonable sobre democratización de la vida pública. Es desde aquí que puede comprenderse que la democracia es una forma de vida y no sólo una forma de gobierno, un procedimiento de elección de las élites o la regla de la mayoría.

Liberalismo, republicanism y democracia deliberativa

En las últimas décadas, Habermas se ha dedicado a fundamentar la distinción entre los distintos tipos de discursos prácticos, especialmente el discurso legal, el moral y el político, y a explicitar el interjuego entre cuestiones éticas y políticas, pragmáticas y jurídico-legales, basándose en las nociones de intersubjetividad y racionalidad comunicativa, que constituyen el núcleo duro de su teoría crítica. Estos fundamentos comunicativos, intersubjetivos y ético-discursivos de la democracia deliberativa muestran los límites de las concepciones empíricas de la democracia y de las concepciones normativas liberales y republicanas que no pudieron superar los viejos dilemas y oposiciones de la filosofía práctica, entre ellos, la recurrente oscilación entre universalismo y relativismo, individualismo y colectivismo, racionalismo e irracionalismo, ilustración y tradición, validez y sentido, reglas y valores, normas procedimentales y contexto histórico, justicia y derechos versus bien y felicidad.

En relación con las teorías empíricas de la democracia, la crítica habermasiana subraya la imposibilidad misma de describir el sistema político sin apelar a los aspectos normativos: ¿Cómo hablar de democracia sin presuponer las ideas de igual libertad e igual trato para todos? ¿Cómo debatir y argumentar sin poner en juego los presupuestos normativos de toda comunicación, las pretensiones de validez incondicionales que se juegan en toda situación de habla?

En cuanto a las teorías políticas normativas, Habermas ha terciado en la polémica iniciada por la Teoría de la Justicia, de John Rawls, que generó, en los '80, un amplio debate entre los liberales y sus

críticos comunitaristas, primero en EEUU y luego en Europa y en Latinoamérica. En *Tres modelos normativos de democracia*⁷, Habermas ha señalado la raíz común de ambas posiciones y ha planteado su propio modelo de democracia deliberativa como particularmente apto para superar las limitaciones de aquéllas.

Habermas observa que liberales y republicanos poseen distintas ideas respecto del individuo, la sociedad y el Estado, pero que comparten una concepción igualmente subjetivista y monológica de la vida social.

Los liberales otorgan prioridad al individuo, al derecho y a la justicia, y conciben a la sociedad en términos de contrato entre personas libres, iguales y autónomas, y al Estado como el ámbito del derecho y la justicia que debe resguardar las libertades individuales. Se basan en el principio de la representación (el pueblo no gobierna ni delibera sino a través de sus representantes) y subrayan los aspectos formales de la igualdad.

Los republicanos (particularmente los comunitaristas) critican la concepción ahistórica y abstracta del individuo, la noción contractualista de la sociedad y la concepción del estado como mero guardián de las libertades individuales sostenida por la democracia liberal. Priorizan, por el contrario, el bien, la comunidad y la solidaridad y los ideales de vida buena, respecto de los derechos y la justicia. Para ellos el Estado es el portador y garante de los valores éticos de la comunidad, simpatizando con una visión más sustantiva de la democracia, en términos de realización de valores y formas de vida solidarias.

Habermas critica ambos modelos. Por un lado, para la democracia liberal, el bien público queda librado a la abstracción de la ley y al mercado político de las luchas por el poder, que la reducen a una máquina electoralista y a una mera forma de gobierno. Por el otro, los comunitaristas definen el bien común como un *a priori* de valores éticos supuestamente compartidos por la comunidad, cuyo garante y portador es el Estado. Sin en un caso es el trato entre intereses privados lo que determina la organización de la sociedad, en el otro, la política queda pendiente de las virtudes de los ciudadanos orientados al bien común. Ambas posiciones son claramente insuficientes para

⁷ Habermas, J., (1999) "Tres modelos normativos de democracia".

hacer frente a los requerimientos de sociedades en contextos de globalización, pluralismo valorativo e injusticia social.

Dado que no satisface a Habermas la idea liberal de la “neutralidad” del Estado ni la identificación republicana con los valores de la propia comunidad, propone un procedimiento político (cuasi metapolítico) que garantice la imparcialidad, incluyendo la pluralidad de visiones, perspectivas e intereses en el debate público, que esté orientado a asegurar el incremento de la igualdad y en el cual las decisiones se tomen por acuerdos razonados intersubjetivamente alcanzados. Así, el punto de partida de la política deliberativa es la diversidad de actores, la heterogeneidad social y la conflictividad. La deliberación constituye entonces una herramienta para háberselas con el conflicto y procurarle solución, pero sin la pretensión de considerar que los consensos sean siempre posibles, mucho menos necesarios, y los conflictos erradicables. La perspectiva habermasiana es siempre ajena a todo esencialismo y fundacionalismo último.

El punto central es, para Habermas, que liberales y comunitaristas comparten: a) una noción restrictiva de la racionalidad (instrumental y estratégica en un caso y sustantiva en el otro) y b) una noción monológica de la subjetividad, ya sea el individuo liberal portador de derechos o la comunidad portadora de valores homogéneos. En ambos casos, se trata de una ciudadanía pasiva, que se presta poca atención a los procesos de intercambio y aprendizaje mutuo: para los liberales se trata, fundamentalmente, de aplicar las leyes y la regla de la mayoría y para los comunitaristas, de interpretar y realizar los valores de la propia comunidad.

Contrariamente, para Habermas, el núcleo de la democracia radica en la soberanía popular intersubjetiva y discursivamente interpretada. En ella, las decisiones que atañen a la vida societal deben ser tomadas por públicos cuya opinión y voluntad común se construyen mediante procesos comunicativos fundados en razones.

La deliberación conforma un sujeto plural que toma y da razones y que incluye tanto los sistemas políticos gobernados por los procedimientos formales de la opinión pública institucionalizada como por la política que acontece en las redes informales de la opinión pública. De este modo, la visión discursiva de la democracia se distancia de la visión que considera que el sistema político es la culminación y/o el centro estructural de la sociedad y sostiene que es

un sistema de acción entre otros que debe poder comunicarse a través de la ley con las otras esferas de acción. La teoría de la democracia respeta, como el liberalismo, los límites entre sociedad y Estado, pero considera que la sociedad civil es la base de la esfera pública autónoma.

En relación con el modelo republicano, la democracia deliberativa acentúa la formación de la voluntad y opinión política, aún cuando la voluntad soberana del pueblo no puede constituir el todo de la sociedad y ésta no puede estar formada sólo por asociaciones comunicativas, ya que el éxito de la política deliberativa depende de la institucionalización de los procedimientos y condiciones de la comunicación y del interjuego entre procesos deliberativos instituidos y la opinión pública informal. Esto da la imagen de una sociedad descentrada, que combina una soberanía popular procedimentalizada y un sistema político atado a las redes periféricas de la esfera pública política. Ni la sociedad está centrada en el estado ni en un sistema de normas constitucionales que mecánicamente regulan el balance de poder e intereses de acuerdo a un modelo de mercado. Ni la soberanía popular se identifica con un macrosujeto social, un actor colectivo que refleja el todo y actúa por él ni con reglas legales anónimas que remiten a actores cuyas decisiones individuales pueden ser sumadas pero que no han sido solidariamente construidas.

La regla de la ley y la soberanía popular

Los debates actuales sobre la democracia han reavivado las viejas discusiones en torno a las tensiones entre libertad e igualdad, democracia formal y democracia sustantiva, autonomía privada y pública, regla de la ley y soberanía popular. También en este caso, Habermas ha intentado ir más allá de los dualismos, oposiciones y paradojas y ha buscado un equilibrio entre ambos polos.⁸

En *Facticidad y Validez*, Habermas analiza en profundidad y extensión el sistema de derechos y su relación con la política, apartándose de la interpretación liberal, para la cual los derechos son meramente impuestos como si fueran una constricción exterior y de la comunitarista, que convierte al derecho en un instrumento funcional a

⁸ Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez*. Véase también Habermas, J. (2001), "On Constitutional Democracy" y Mouffe, Ch. (2000), *The democratic Paradox*.

los objetivos del legislador soberano. A diferencia de ellos, Habermas sostiene que los derechos no son previos al sistema jurídico que los establece como tal y que esto es así porque soberanía popular, formación discursiva de la voluntad popular y sistema jurídico son cooriginarios. La legalidad en un estado democrático, entonces, no es una esencia fija sino una idea que se realiza mediante proyectos constitucionales histórica y culturalmente diferenciados.

Habermas reconstruye este proceso del siguiente modo: primero se produce una asociación horizontal de ciudadanos que se reconocen como iguales entre sí y acuerdan mutuamente derechos unos a los otros, y luego se constituye el poder legal. Así, los derechos liberales que protegen al individuo contra el aparato del Estado no son originarios, sino que emergen de una transformación de las libertades individuales que estaban al principio recíprocamente garantizadas y sólo secundariamente adquieren el sentido negativo de delimitar una esfera privada que se supone libre frente a la administración arbitraria. Los derechos frente al Estado surgen como consecuencia de un proceso por el cual los autogobernados se transforman en una comunidad legal organizada en torno a un estado. Luego, hay derechos cuando se expresa una voluntad colectiva que reconoce a todos sus miembros como iguales en el ejercicio de las libertades individuales y colectivas.

En la interpretación habermasiana, entonces, los derechos son expresión de la soberanía popular intersubjetivamente fundada, lo cual equivale a reconocer la prioridad de la libertad colectiva sobre los derechos individuales. Mientras que la autonomía privada de los individuos se garantiza por los derechos humanos (derecho a la vida, libertad, propiedad) y por la regla de la ley, la autonomía política de los ciudadanos se deriva del principio de la soberanía popular y toma la forma de la autolegislación democrática.

Sin embargo, esta prioridad de la voluntad popular no constituye un obstáculo para que Habermas sostenga la cooriginariedad e interdependencia de ambos elementos, que tanto en la tradición clásica como en los debates actuales constituyen mundos separados y/o en tensión.

Para Habermas, solamente se puede hacer un uso apropiado de la autonomía pública (de los derechos políticos) si éstos son suficientemente independientes y están garantizados en virtud de la

autonomía privada de los ciudadanos; a la vez, sólo se disfruta de la autonomía privada (de las libertades individuales) si se tiene y hace uso de la autonomía política. Su mutua cooriginariedad e interdependencia no significa que temporalmente siempre hayan de coincidir. Una vez más, se trata de procesos de aprendizaje por los cuales la regla constitucional y la voluntad popular se diferencian, desafían y oponen en una mutua relación de interpelaciones que suponen tanto momentos de coincidencia armónica como desajustes y rupturas que sólo pueden resolverse en el terreno histórico.

Mediante este proceso, supone que la soberanía popular realiza aprendizajes (interpretación, rectificación, reinterpretación y creación de nuevos derechos) siempre en relación al marco constitucional existente desde el cual y en relación al cual se inscriben los cambios. Al respecto, Bonnie Honig⁹ sostiene que la noción habermasiana de aprendizaje no sólo es triunfalista y teleológica, sino excesivamente atada al peso del pasado, en vez de abrirse al futuro, mediante la puesta en marcha de un “aconstitucionalismo” de la ruptura y la revolución. Honig agrega que Habermas privilegia la regla de la ley y de la constitución, que siguen ocupando el centro de la escena, quedando los movimientos democráticos relegados a la periferia.

Respecto de la primera cuestión, hay que recordar que Habermas rechaza las filosofías teleológicas de la historia pero no el concepto de evolución, en la medida en que se lo pueda vincular a aprendizajes libres de todo lastre sustancialista y ajenos a toda visión secuencialista y/o necesaria del devenir histórico. Por otra parte, es sólo desde la perspectiva reconstructiva que es posible ponderar los aprendizajes históricos en términos de realización del potencial emancipador de la racionalidad comunicativa y de su evolución.

En cuanto a la segunda cuestión, Honig sostiene que la tesis de la cooriginariedad entre regla de la ley y democracia, mediante la cual Habermas pretende fundar el equilibrio entre ambas, termina rompiéndose a favor de la primera y en detrimento de la agencia democrática, a la cual si bien reconoce como su fuente nutricia, niega su carácter de suplemento peligroso, que eventualmente podría rechazar la constitución existente, apelando inclusive a la violencia en caso de no poder instituir una voluntad pública. Es por ello que Honig

⁹ Bonig, H., *Dead Rights, Live Futures: A Reply to Habermas's "Constitutional Democracy"*, p.795 s.

objeta la idea habermasiana de autolimitación de la sociedad civil, ya que podría impedir el momento del cambio revolucionario de los derechos. ¿Acaso -se pregunta la autora- las normas constitucionales no pueden ejercer violencia a las nuevas formas de vida?

Por cierto que la respuesta a esta cuestión es clara. Para Habermas, la afirmación de la soberanía popular no se identifica con que los ciudadanos tengan carta blanca para tomar cualquier decisión, sino con la construcción de acuerdos razonables y compromisos que reconozcan los límites de la razón pública: el criterio es que pueda seguir habiendo cooperación.

Lejos de constituir dos mundos separados, se trata de momentos que se requieren mutuamente: la existencia de los derechos no se agota en su institucionalización constitucional sino que requieren ser activados desde la potencia ético-política de una sociedad civil que los reconozca reflexivamente como propios, que los respete y haga respetar y que exija su cumplimiento, en un continuo proceso de reapropiación, resignificación y creación. Sólo así el sistema de derechos pierde su ajenidad respecto del mundo de la vida y se hace carne en las vidas de las personas que se consideran autores y agentes del proceso y no solamente sus destinatarios.

A su vez, las prácticas solidarias orientadas a la autorrealización de las identidades e ideales de vida individuales y grupales y las luchas de los movimientos sociales por la rectificación y ampliación de nuevos derechos y la creación de nuevos no constituyen sólo un resultado sino un presupuesto necesario para construir la formación de la voluntad y opinión pública. Por un lado, constituyen el humus que alimenta el sistema de derechos y de justicia, a fin de que éstos no se conviertan en letra muerta o en elemento de opresión y, por el otro, están siempre encuadradas e inscriptas en él.

En síntesis, para Habermas, la alegada paradójica relación entre democracia y regla de la ley no requiere de ningún fundamento sino que se resuelve en la dimensión de la historia, siempre que se conciba a la constitución como un proyecto que se continúa a través de las generaciones.

Así queda garantizada la historicidad de los derechos tanto como su universalidad, dado que los derechos no son eternos, inmutables ni neutros: surgen como tales en una determinada situación histórica - obviamente no se puede escapar a la contingencia-, pero una vez que

surgen como tales en una sociedad de hombres libres que aspiran a igual trato, quedan entabladas sus pretensiones normativas de universalidad, en la medida en que todo aquél que pretenda ejercer dicho derecho estará haciendo uso de dicha pretensión. La cualidad formal de los derechos garantiza la igualdad, que es la base para que los individuos reclamen otros derechos: el primer derecho es el derecho a tener derechos y este es el principio de justicia. Si la libertad no es igual para todos no es libertad y si la igualdad atenta contra la libertad, no es igualdad plena, ya que nos está privando de un derecho básico y por lo tanto, confinándonos a la desigualdad. Desde una perspectiva reconstructiva, no hay razón para priorizar uno de estos valores en desmedro del otro, como ha ocurrido en la tradición de la democracia liberal y de la democracia social.

En resumen, porque somos libres e iguales podemos defender y expresar nuestras diferencias, y reclamar otros derechos humanos, dado que los existentes no son los únicos posibles. Tampoco los derechos adquiridos se acumulan necesariamente: siempre se pueden perder y siempre es posible retornar al estado de naturaleza. No tiene sentido, entonces, el relativismo ni la crítica que los identifica con una expresión más del universalismo eurocéntrico o que desconoce la tensión inescapable entre facticidad y normatividad que habita en ellos. En esto consiste la dimensión utópica de la democracia.

Fundamentos discursivos de la democracia deliberativa

El concepto de democracia deliberativa se diferencia de los procedimientos que rigen la resolución de conflictos en el liberalismo (compromiso de intereses) y en el republicanismo (autocomprensión ética), a la vez que busca integrarlos de un modo superador, mediante un procedimiento ideal para la deliberación y toma de decisiones. Al respecto, Habermas afirma que: “este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello la razón práctica se repliega desde la noción de derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido de la base de

validez de la acción orientada hacia el entendimiento y en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística”.¹⁰

Es así que la política deliberativa asume los principios de la ética discursiva, aún cuando sin diluirse en ella, ya que utiliza legítimamente otros principios y medios, entre ellos, jurídicos-legales, pragmáticos y administrativos. El núcleo de la tesis de Habermas sostiene que sólo mediante argumentos y procesos deliberativos se podrá garantizar la igual distribución de las libertades y que solamente discursos democráticos (abiertos a todos los afectados y fundados en razones) podrán concretar, las ideas básicas liberales de igual respeto, igual consideración e igual trato.¹¹ De este modo, la democracia se funda en un procedimiento discursivamente fundado que posibilita el uso dialógico y público de la razón y cuyos presupuestos comunicativos de inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección moral, constituyen las condiciones de posibilidad y de legitimación de toda comunicación posible. ¿Cuáles son los principios que rigen la resolución de los conflictos (prácticos) en los que se juegan cuestiones referidas a la libertad y a la igualdad?

El principio del discurso (D), (argumentaciones basadas en razones) y el principios U de universalización de intereses, según el cual, deben tenerse en cuenta los intereses y perspectivas de todos los afectados presentes y futuros por la situación del caso. La generalización de intereses supone un proceso de intercambios y aprendizajes mutuos mediante los cuales se busca modificar las respectivas posiciones a fin de lograr consensos sobre cuestiones públicas racionalmente fundados. Por cierto que éstos no siempre pueden ser alcanzados y que nunca son definitivos y por ello la democracia deliberativa reconoce la legitimidad de otros principios en el campo político.

La deliberación democrática presupone siempre una situación idealizada: que todos los afectados por la situación objeto de la argumentación entran a ella con igual derecho a defender sus intereses y valores libres de toda coacción y acuerdan lograr entendimientos fundados en buenas razones. Ello no es motivo –como algunos críticos pretenden– para su descalificación por “idealista” e impracticable, dado que lo que Habermas propone es un procedimiento que es a la

¹⁰ Habermas, J. “Tres modelos de democracia”, p. 240.

¹¹ McCarthy, T (1992), “El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad con la política.”

vez condición de posibilidad y de legitimación de una opinión y voluntad política racionalmente fundadas y un patrón de enjuiciamiento normativo, pero nunca un modelo o una receta para la toma del poder. Al respecto, Habermas ha distinguido reiteradamente las cuestiones fácticas, de legitimación y de aplicación, tanto como indicado nuevos modos de abordar sus conexiones.

Tampoco el principio del discurso (D) debe ser confundido con un principio teórico, sino con la capacidad comunicacional de argumentar, de dar buenas razones. En el transcurso de la situación discursiva se construye un sistema de expectativas mutuas basadas en interpelaciones, respuestas e intercambios. Pero a diferencia de los diálogos propios de los mundos de la vida, los discursos prácticos se entablan en ocasiones en las que hay que dirimir conflictos prácticos, referidos a cuestiones de libertad, igualdad y justicia. El discurso continúa mediante procedimientos reflexivos el interjuego de respeto, reconocimiento y expectativas mutuas presentes en las conversaciones ordinarias que, por otra parte, garantizan la posibilidad y permanencia de la cooperación social mediante la construcción del espacio público, caracterizado como un ámbito de instituciones mixtas, formales e informales y de fronteras móviles y flexibles.

El otro principio de la ética discursiva, el principio de universalización (U), es complementario de D. Generalizar intereses no significa universalizar una particularidad ni limitarse a las opciones dadas, puesto que se trata de un proceso por el cual se producen transformaciones en el sistema existente de valores y/o intereses con la única restricción de no socavar los principios de igual respeto, igual consideración e igual trato. En este sentido, el principio de universalización es la forma en que se expresa la utopía emancipatoria en sociedades en las cuales son las razones y los argumentos de los propios participantes la piedra de toque de las decisiones políticas. En síntesis, “D” y “U” ofrecen una alternativa para dirimir conflictos prácticos, generar consenso y promover la construcción de esferas públicas congruentes, justas y eficaces, asegurando la creación de espacios públicos en contextos complejos en los cuales debe garantizarse el pluralismo valorativo y disminuir la desigualdad.¹²

¹² Tomo esta triple caracterización (contextos de complejidad, pluralismo valorativo y justicia social) de J. Bohman, en Bohman, J. (1996), *Public Deliberation*.

Escuchar al otro y ponerse en su lugar, distanciarse de sí mismo para constituirse en otro para sí, modificar la propia posición, anticipar las consecuencias de las decisiones tomadas, imaginar alternativas, son algunos de las acciones discursivas que se realizan en los procesos de deliberación. Como se ve, estos procedimientos no tienen nada de “formales”, puesto que involucran debates y tomas de posición respecto a cuestiones sustantivas referidas a intereses, valores, actitudes. Pero dichas decisiones deben fundarse en buenas razones. Las razones que deben intercambiarse, circular y fundar las decisiones pueden ser tanto prácticas como teóricas, jurídicas como éticas o estrictamente políticas. Muchas veces se ha creído ver un resabio de eurologocentrismo en esta exigencia argumentativa. Sin embargo, dar razones no es patrimonio de Occidente, aún cuando, por cierto, la argumentación pone en juego una racionalidad reflexiva que, si bien desenvuelve su potencia en la modernidad, no es patrimonio exclusivo de ninguna cultura o pueblo. Por otra parte, no es precisamente su dimensión monológica y su carácter unilateral (éstos sí cultivados por Occidente), los rasgos que Habermas rescata como elemento constitutivo del argumentar y dar buenas razones, sino su raíz comunicativa e intersubjetiva.

En los debates públicos participan, entonces, individuos esencialmente socializados. En ellos, el punto de vista moral obra siempre ya implícitamente en la estructura del reconocimiento recíproco entre sujetos que actúan comunicativamente. Dado que las personas en cuanto individuos mutuamente dignos de respeto están también moralmente obligadas como miembros de una comunidad comprometida en la realización de metas colectivas,¹³ no hay oposición entre justicia y solidaridad. Ambas constituyen dos lados de la misma moneda: si hay que promover los derechos y deberes de individuos socializados, el contexto social constitutivo de la interacción no es algo secundario para aquellos cuyas vidas e identidades son posibles y sostenidas por aquél.¹⁴ Del mismo modo, dicho concepto del individuo convierte la distinción entre moral privada y justicia pública en una cuestión de grados de organización y de mediación. Así la democracia deliberativa gana para la política su

¹³ Habermas, J., *Justification and Application*, p. 60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

reconexión con el mundo normativo, mediante la asunción del punto de vista moral y su conexión con la eticidad.

Ciertamente: el punto de vista de la moralidad (universalista) difiere del de la vida ética (concreta y singular), en la medida en que implica una anticipación (del punto de vista del otro) y una aproximación a una idea regulativa. Pero ambos puntos de vista son irrenunciables. El punto de vista moral exige la generalización de máximas e intereses, lo cual obliga a los participantes a trascender el contexto social y particular de su particular forma de vida y adoptar la perspectiva de todos los posibles afectados;¹⁵ esto no significa “objetivar” o ‘reificar’ la vida moral, adoptando un punto de vista ‘exterior’ y ‘ajeno’ sobre los propios valores y formas de vida, sino intercambiar perspectivas, ponerse en el lugar del otro, ir y venir de la propia situación a la ajena, en suma, aprender. En este punto, Habermas es terminante: frente a las críticas que insisten en que la generalización de intereses implica ignorar la inconmensurabilidad de estándares de evaluación, visiones del mundo y tradiciones, invierte el argumento y fundamenta en dicha diversidad el punto de vista universalista (análogamente sostiene que el consenso no elimina en las convergencias las diferencias de perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles).

Recapitulando: el inevitable (y deseable) pluralismo de las formas de vida contemporáneas exige, para sostenerse, afirmar los principios de la igualdad en la práctica social: cuanto más grande es la diversidad, más abstractas deben ser las reglas que protejan la igualdad e integridad de los sujetos cada vez más extraños entre sí en su diferencia y otredad.¹⁶ Eticidad y moralidad, bien y justicia, sentido y validez, facticidad e idealidad no son, entonces, los polos de una dicotomía insalvable sino las fluctuantes e inevitables condiciones de la experiencia para un sujeto capaz de lenguaje y acción.

En suma, la democracia deliberativa es una concepción de la política particularmente apta para promover la ampliación de la capacidad de autonomía y de igualdad, porque las decisiones tomadas mediante los procedimientos discursivos racionalmente justificados son inclusivas (todas las partes afectadas participan), porque compelen a todos los

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ *Ibid.* p. 92.

participantes a adoptar las perspectivas de los otros y porque no pueden aceptarse acuerdos que vulneren los presupuestos normativos de igual respeto, trato y consideración para todos los afectados.

A diferencia de otras concepciones meramente empíricas de la democracia (como forma de gobierno, mecanismo de elección de élites, regla de la mayoría, etc.) y de las concepciones normativas que colocan los ideales democráticos siempre más allá de la realidad misma, en la democracia deliberativa las pretensiones normativas de igualdad y libertad no son instancias trascendentes sino los presupuestos contrafácticos de toda comunicación y de toda praxis social que se entablan en el aquí y en el ahora, y que constituyen, a la vez, el motor de la acción y el patrón de enjuiciamiento crítico de los logros de la democracia real.

Finalmente, que el concepto de democracia deliberativa funde la vida política en una racionalidad detranscendentalizada que asume plenamente su contingencia sin renunciar a las necesidades de la fundamentación, es un plus que debe ser especialmente valorado en el camino hacia la erradicación de toda forma de autoritarismo y totalitarismo político.

Bibliografía

- Honig, B. (2001), "Dead Rights, Live Futures: A Reply to Habermas's "Constitutional Democracy", *Political theory*, Vol. 29, N°.6, pp.792 -805
- Forment, C. (2003), *Democracy in Latin America. 1760-1990*, Chicago: University Press of Chicago, Vol. 1
- Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (1993), *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge: MIT University Press
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (2001), "Constitutional Democracy: A paradoxical Union of contradictory Principles?", *Political Theory*, Vol. 29, n° 6, 766-781
- Informe del Banco Mundial para América Latina y el Caribe (2002)
- Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), RID/ Fundación Conciencia, GADIS y FINES
- McCarthy, Th. (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos

- Mouffe, Ch. (2000), *The democratic Paradox*, Verso, London y New York.
- Panfichi, A. (coord.) (2002), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina y Cono Sur*, Mexico: FCE
- PNUD, Informe Democracia en América Latina (2004)
- PNUD/Argentina, Informe para el Desarrollo Humano (2005)
- Reigadas, M. C. (1998), “La teoría crítica habermasiana ante el debate liberal/comunitarista”, en M. C. Reigadas (comp.) (1998), *Entre la norma y la forma*, Buenos Aires: EUDEBA
- Reigadas, M. C. (2002), “Justicia global y derechos humanos”, en S. Barbosa, M. Casalla y otros, *Los márgenes de la justicia*, Buenos Aires: Altamira / GEA
- Reigadas, M. C. (2004), “Asociaciones voluntarias, capital social y democracia”, en *Revista de Estudos em Sociologia*, Universidade Federal de Pernambuco, Vol. 10, Nº 1 y 2: 65-83

COMENTARIOS

Comentario al texto presentado por Adrián Bertorello: “La reflexividad del logos hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de Sein und Zeit”

Eduardo Ovidio Romero

Ante todo quiero expresar mi reconocimiento a Adrián Bertorello por su excelente texto. El mismo posee claridad, rigor en la argumentación y hace patente el dominio que el autor posee sobre la temática en cuestión.

A continuación, solamente haré un par de comentarios y preguntas reconstructivas desde algunos postulados de la Pragmática Trascendental, para que, de este modo, podamos comenzar la argumentación y la crítica.

En la interpretación que Apel realiza de *Ser y Tiempo* persiste, como coordenada básica de orientación, la dimensión, siempre ya en juego, de la “temporalidad” o “historicidad” de todo comprender. “El ‘ser ahí’ no logra sustraerse jamás a ese cotidiano estado de interpretado (...) En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso un ‘ser ahí’ no influido ni extraviado por este ‘estado de interpretado’ se halle puesto ante la tierra llana de un ‘mundo’ en sí, para limitarse o contemplar lo que le haga frente” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 189). Esta cita contiene la clave de una *hermenéutica del lenguaje* y remite a la “estructura del ser en el mundo comprensor” del *mundo de la vida*, “en cada caso ya” abierta lingüísticamente y preacuñado comunicativamente. (K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis: Madrid, 2002, 52-90)

Ahora bien, esta instancia de radicalidad ontológica de la hermenéutica, no ha sido entendida muchas veces por ciertos tipos de discursos objetivantes. En estos, de lo que se trata es de la adopción de un distanciamiento puramente teórico-óptico del ente, en tanto que puro “ser ante los ojos”, lo cual implicaría algo así como una “desmundanación”. Es decir: se disuelve el plexo de la “referencia sónica” del *mundo de la vida*, en el sentido de la conformidad o significatividad del ente; y, en tal sentido, para el mero “mirar fijamente” lo “ante los ojos”, ya no se puede pensar una “síntesis hermenéutica” del “dejar ser algo como algo”, por lo cual se suprime también la base para la síntesis predicativa del *logos apofántico*. En este orden, Apel sostiene: “Se podría decir que también para que nos pueda salir al encuentro ‘algo como algo’ hay que presuponer que el ente nos puede herir como algo en un nexo pragmático de conformidad; y para esto, a su vez, hay que

presuponer, según Heidegger, que el ser ahí humano en tanto que ser en el mundo, puede abrir la significatividad del mundo dentro del horizonte del 'pre-ser-se' en el modo de la 'cura' y del 'tener que hacer curándose de' ” (K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós / I.C.E.-U.A.B., 1998: 63). En tal sentido es posible agregar que, entre el mundo de conformidad existencial -referido al ser en el mundo, en cada caso mío o en cada caso nuestro y, en esa medida, preestructurado subjetivo-perspectivista e históricamente- y el caso límite de la “desmundanación” -el cual representa el correlato del mero mirar fijamente las cosas (es decir, de la completa falta de compromiso con la praxis de la vida), entre estos dos polos tematizados por Heidegger- se constituye la comprensión del mundo, propia en Occidente, de la ciencia *objetiva*, potencialmente válida intersubjetivamente.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, cabe preguntar: ¿Cómo es posible el acceso a la *originariedad del significado de los términos*, el cual se supone posible, luego -y a consecuencia- de la “destrucción semántica”?

Para (retomar el) ser fieles al planteamiento del problema, tal y cómo aparece en *La transformación de la filosofía*, o en *Semiótica trascendental y filosofía primera* -textos que Bertorello, tal y como lo expone en su propio trabajo, tiene muy presentes-, podemos reconstruir la pregunta desde los postulados wittgenstenianos. En este orden, Apel observa: “Sólo hay que fijarse en que la absolutización -desde la fundación griega de la ontología- del juego de lenguaje de la *denominación de objetos* e incluso *estados de cosas*, que el propio Wittgenstein llevó al extremo en la teoría de la figuración del mundo del *Tractatus*, fue puesta radicalmente en cuestión en su posterior concepción de *juegos del lenguaje*” (Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso...*, 70). Es pertinente aclarar lo siguiente: no es que el segundo Wittgenstein rechace por completo la concepción de la *denominación* y de la correspondiente *definición ostensiva*. Sin embargo, como muestra Apel, cayó en la cuenta de que se trataba de un juego de lenguaje muy particular, el cual presupone ya siempre otros juegos de lenguaje: estos, a su vez, tienen que estar entrelazados con la praxis de una forma de vida.

En el *parágrafo XXX y XXXI* de las *Investigaciones filosóficas*, Apel lee: “La definición ostensiva explica el uso -el significado- de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje (...) Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación (...)” (*Parágrafo XXX*) “Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey de ajedrez y se dice ‘Este es el rey’, no se explica con ello el uso de esa pieza -a no ser que él ya conozca las reglas del juego- sino solamente, en este último extremo: la forma de una pieza (...) Sólo pregunta por el sentido de la denominación quien ya sabe servirse de ella” (*Parágrafo XXXI*) (K.-O. Apel, *La transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, T. I: 217-264). Lo que se pone de manifiesto hasta aquí es lo que en Wittgenstein es expuesto como una teoría de la constitución del significado

por medio de la denominación, desligada e independizada del contexto pragmático de los juegos de lenguaje entretejidos con formas de vida, es un correlato directo del nivel, descrito por Heidegger, de la comprensión del mundo en el modo deficiente del mero “mirar fijamente” lo ante los ojos.

Por lo hasta aquí argumentado, cabe preguntar nuevamente: ¿Cómo es posible el acceso a la *originariedad del significado de los términos*, la cual se supone posible, luego y a consecuencia de la “destrucción semántica”? ¿El acceso a este nivel *arcaico* no estará ya siempre mediatizado por los “sentidos derivados” que deben ser suspendidos, pero que, a la vez, constituyen sentido? ¿Qué significa que un término pueda aparecer en su *puro significado formal, desligado del contexto enunciativo de la tradición filosófica*? ¿Cuál es el punto criteriológico que nos permite saber que estamos en el nivel de *máxima originariedad de sentido*? ¿Si hay conflictos entre captaciones de distintos *Dasein* que han *conquistado su propia verdad* o alcanzado la *transparencia existencial*, cómo se dirimen los mencionados conflictos? Y en el mismo sentido: ¿Cómo se validan-critican los enunciados-proyectos?

Comentario al texto presentado por Gustavo Salerno: “Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta: “¿Por qué ser moral?”,

Antonio Enrique Kinen

1. Uno puede preguntarse si es posible no ser moral, a la manera como podría interrogarse si es posible no ser racional. Si naturalmente se es moral entonces la pregunta se torna superflua.

La ética y la moral pueden ser consideradas estrategias que la especie ha debido adoptar para sobrevivir. Biológicamente, el hombre es un animal con una gran pobreza de instintos y sin especialización en relación con un determinado hábitat¹. Frente a los estímulos provenientes del entorno no tiene respuestas predeterminadas por su equipamiento genético. Debe resolver un problema. Al respecto la “inteligencia” es un valioso sustituto de los instintos. Si nos quedáramos en esa perspectiva y tomáramos en sentido lato e indiferenciado los términos *ética* y *moral*, entonces la pregunta *por qué ser moral* carecería moralmente de sentido. Pero si posthegelianamente diferenciamos entre ética y moral, entendiendo por *ética* formas particulares de vida (en torno a diversas concepciones de lo bueno), entonces sería imposible carecer de determinadas formas de eticidad; pero, si por *moral* entendemos la exigencia de un obrar que lleve a considerar que todo ser humano, más allá de la singularidad de su eticidad, debe ser considerado “fin en sí mismo” y ser respetado en su dignidad, entonces no necesaria y

¹ Gehlen. *Der Mensch*. Bonn. 1950.

fácticamente el hombre es *moral*. En consecuencia, se podría plantear con sentido la pregunta: ¿por qué ser moral, (y no meramente ético)? Fue Hegel quien dijera que los griegos eran éticos sin necesidad de ser morales.

¿Por qué ser morales? Para ser plenamente hombres conforme a los requerimientos de la razón, la cual solicita que *todos* solidariamente seamos autónomos y libres.

2. Salerno², en su trabajo “*Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta ‘Por qué ser moral?’*”, se mueve con soltura y precisión al indagar la cuestión de “por qué ser moral” en la *pragmática universal* habermasiana y en la *pragmática trascendental* apeliiana, y concluye en la *ética convergente* de Maliandi.

En la sección *La pregunta y el puesto de la teoría moral en la pragmática universal* comienza planteando el marco general de la pragmática formal de Habermas, y destaca el puesto central que el discurso tiene, entendido éste como ‘un examen crítico argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada’.

Frente al pluralismo de los proyectos y formas de vida señala que, en Habermas, la filosofía moral “no puede ofrecer ‘instrucciones sobre el sentido de la vida que sean universalmente vinculantes’”. Las problemáticas relativas a la auto-comprensión individual o colectiva corresponden a los afectados pero no a la filosofía. La “materia” del obrar moral es anterior a la filosofía. “U”, como “*moral point of view*”, opera como una regla de la argumentación para la validación universal de pretensiones de validez sin expresar orientaciones específicas de una cultura determinada. En *imparcialidad* se deben trascender los enfoques particulares y alcanzar la perspectiva de todos los posibles afectados. Para que opere la “coacción del mejor argumento” es necesario el “descentramiento” subjetivo y etnológico. La pregunta “por qué ser moral” no puede ser respondida por la teoría moral. Corresponde a los afectados encontrar respuestas a preguntas moralmente relevantes.

Frente a la pregunta: “¿por qué ser moral”, Habermas dice en *Texte und Kontexte*: “... una filosofía que piense en términos postmetafísicos no puede dar respuesta a la cuestión... de ¿por qué ser moral? Pero a la vez sí puede mostrar por qué esa cuestión no puede plantearse en absoluto con sentido para individuos comunicativamente socializados. *En la casa paterna adquirimos nuestras intuiciones morales, no en la escuela.* Y nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo. Para ello no es menester que la moral sea capaz de responder a la cuestión de por qué ser moral. A menudo nos comportamos de otro modo, pero con mala conciencia. El que nos comportemos de otro modo atestigua la debilidad de las buenas razones; el que lo hagamos con mala conciencia atestigua que la motivación racional, es decir, la motivación

² Agradezco, con sincero gusto, poder comentar el agudo e inteligente *trabajo* del Profesor Gustavo Salerno.

mediante razones tampoco es nada, sino que las convicciones morales no se dejan transgredir sin resistencias”.³

A la filosofía moral, con su “modesta auto-comprensión”, le corresponde una tarea mínima: el esclarecimiento de un procedimiento. Ello condice con una filosofía que se reduce a ser “protectora de la racionalidad” sin reclamar para sí un especial acceso a la verdad. La respuesta a la pregunta: “¿por qué ser moral?” no corresponde a la filosofía moral.

Habermas cuestiona el intento apeliano de vincular esta interrogación con la “pregunta por el fundamento racional último del ser moral”. Para Habermas una fundamentación última no es necesaria ni posible.

Tanto en el caso de Habermas como en el de Apel todo está basado en reconocer y en apelar a los presupuestos que actúan en nosotros cuando argumentamos. Para Habermas en los presupuestos universales de la argumentación hay una normatividad que permite saber cómo son posibles los juicios morales pero no saber qué sea existencialmente lo moral. Habermas objeta que en Apel la razón práctica tiene no sólo pretensión epistémica sino también obligatoriedad existencial. Habermas rechaza que por sobre un juicio moral validado deba haber una supernorma que diga que nuestro comportamiento deba ser conforme al deber. Habermas objeta a Apel el comprender a la razón argumentativa como una razón moral-práctica. La razón comunicativa abarca a todas las pretensiones de validez y no sólo a las moral-prácticas.

Las diferencias entre Habermas y Apel proceden de su distinta comprensión de la filosofía. El nudo del conflicto tiene que ver con la manera como ambos se refieren a los “presupuestos” operantes en la argumentación. La perspectiva trascendental apeliana implica una transformación semiótica de la filosofía kantiana: Apel, mediante reflexión trascendental, *accede* a aquello que está siempre ya (*immer schon*). Habermas *reconstruye* racionalmente; su pragmática formal busca convertir la conciencia implícita de reglas (*know how*) en otra que sea explícita (*know that*); esa elaboración teórica de un saber preteórico se expresa en enunciados hipotéticos.

3. Salerno, en la sección *La pregunta a la luz de la pragmática trascendental*, señala como, según Apel, no basta con recurrir al mundo de la vida para justificar (el procedimiento) una voluntad de acción consensuada. Es necesario *trascender* los contextos particulares de los agentes. La reflexión trascendental sobre las presuposiciones incuestionables del discurso permite una fundamentación última no deductiva. Y en ello no hay un residuo de fundamentalismo. Lo así afirmado no puede negarse sin autocontradicción pragmática.

³ J. Habermas. “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits” en: Habermas. *Texte und Kontexte*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1991. Pág. 144. En castellano: “Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá” en: Habermas. *Textos y contextos*. Ariel. Barcelona. 1996. Pág. 164.

La demostración reflexiva muestra que se ha aceptado ya desde el principio una racionalidad ética. La diferencia reconocida por Apel entre las condiciones reales de la acción y las del discurso lo lleva a reconocer que los agentes morales deberían obrar siempre moralmente. Pero al estar ellos insertos en el plano de la acción están llevados también a obrar estratégicamente, en tanto son responsables de “sistemas de autoafirmación”. Apel no quiere quedarse confinado en una ética de la convicción: su ética del discurso, en tanto ética de la co-responsabilidad, asume el afrontamiento que los hombres deben hacer ante las consecuencias que se siguen de sus acciones (es la parte B de su ética). Aparece aquí la tensión en el obrar moral ocasionada por la pertenencia del agente a una sociedad ideal de comunicación dada desde su inserción en una comunidad real de comunicación que no puede estratégicamente desatender. Ese conflicto que debe ser afrontado es el que lleva al agente a no quedar determinado por sus requerimientos estratégicos; siendo responsable de los “bienes civilizatorios obtenidos” se encuentra con que éstos pueden estar (y están) en contraposición con la *liberación* de la humanidad (sociedad ideal de comunicación). Apel postula la responsabilidad frente al presente, pero simultáneamente, al hacerlo, apunta a una *liberación in the long run*.

El “por qué ser moral” de Apel consiste en ese tender hacia la *liberación* (sociedad ideal de comunicación) oponiéndose a los requerimientos estratégicos del presente (en la sociedad real de comunicación en la que contrafácticamente se intenciona la comunidad ideal). Este es un punto no suficientemente resuelto de la propuesta apeliiana.

4. Tanto Apel como Habermas recurren a la teoría de la evolución de la conciencia moral de Kohlberg. Cuando asumen filogenéticamente esa teoría, relativa a la adquisición de la competencia práctica moral, tornan posible pensar en una maduración cualitativo-moral de la humanidad; maduración que debiera ser promovida. Promover individual y colectivamente una respuesta existencial a la pregunta “¿por qué ser *moral*? (y no meramente *ético*)” es atender a las precisiones kantianas, según las cuales, para que el yo sea verdaderamente autónomo y libre, es necesario que *todos* los hombres lo sean. Es moralmente necesario ser morales para el logro de la *humanización* de la especie.

En *Diskurs und Verantwortung*⁴, Apel propicia, más allá de la etapa 6 del juicio moral (etapa superior y última de la conciencia moral), una etapa 7; sería la de aquellos que promueven una maduración moral plena de la humanidad. Ubica como candidatos posibles de dicha etapa a filósofos, intelectuales y también políticos. Es claro que tales políticos -responsables de sistemas de autoafirmación- deberían orientar su obrar estratégico desde la primacía de lo moral; de modo que el *in the long run* no sea un futuro ilusorio

⁴ “Die Notwendigkeit einer Stufe 7 des moralischen Bewusstseins als solche einer Verantwortungsethik” en: Karl-Otto Apel. *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1990. Págs. 357-369 (destaco pág. 365).

sino un estado presente, desde el que se busque concretar realmente la liberación.

5. La ética del discurso (Habermas y Apel) supone sujetos de habla que se reconocen como tales en la interlocución (pese a sus diferencias en el plano de la acción). Para que haya discurso es necesario algo previo: el *reconocimiento*. Ha sido necesario un cierto encauzamiento de un conflicto previo para el advenimiento del reconocimiento posibilitante del discurso. Pero ese encauzamiento del conflicto no significa la eliminación del mismo. En el plano de la acción, en el mundo real, la asimetría y el conflicto no desaparecen. Pudo haber sido necesaria una lucha para el logro del reconocimiento, pero aún tras ello las contraposiciones operan. La ética del discurso parte de una simetría de argumentantes *qua* argumentantes y deja sin considerar las instancias previas del reconocimiento. El discurso resolvería los intereses contrapuestos en una sociedad ideal de comunicación. Pero quien existe es una sociedad real de comunicación, en la cual pueden obtenerse condiciones que posibiliten el discurso; sin que ello permita afirmar que el discurso resolverá el conflicto. Lo importante es, argumentativamente, crear instituciones del discurso para afrontar conflictos.

6. Salerno, en su última sección '*¿Hay "una" respuesta acerca de porqué ser moral*', concluye -haciendo referencia a la obra de Ricardo Maliandi- no en el sentido de que en el final de su *trabajo* hable de Maliandi, sino en el sentido de que la problemática señalada en Habermas y en Apel alcanza allí, en y con Maliandi, definición.

La ética del discurso carece de un reconocimiento pleno del conflicto. Sabe de su existencia fáctica; y para su encauzamiento y solución preconiza el discurso. Pero desconoce el alcance de la conflictividad. Maliandi señala una conflictividad *a priori* en el mismo ámbito formal de la moral.

Apel había señalado ya una tensión constitutiva y *a priori*, planteada por la contraposición entre la sociedad ideal de comunicación y la sociedad real de comunicación. La ética del discurso apeliana -en tanto se plantea como una ética de la corresponsabilidad, en su parte B-, señala cómo tener que ser moral para no quedar enredado en la acción estratégica que realiza el responsable de un sistema de autoafirmación a fin de que no claudique frente al deber moral (al cual confina en un *in the long run*). ¿Por qué ser moral? Porque tenemos que habérsela con el conflicto.

¿Por qué ser moral? Para el tratamiento y encauzamiento de los conflictos fácticos, pero a partir de una dimensión conflictiva en el propio ámbito del discurso, Maliandi propone una *ética convergente*. Ella no es uniprincipialista, como acontece en la ética del discurso, sino pluriprincipialista.

Salerno presenta con claridad la problemática en Maliandi. En éste, el *a priori* de la conflictividad nos lleva a ser racionales. ¿Por qué ser moral? Porque la conflictividad nos es inevitablemente inherente.

Comentario al trabajo de Ricardo Maliandi: "Importancia y límites del paradigma de la restricción compensada en la ética del discurso de Apel"

Alberto Damiani

El trabajo que acabamos de escuchar trata sobre dos problemas de ética normativa: el de la posibilidad de aplicar las normas éticas generales a situaciones específicas y el de los criterios que deben utilizarse para efectuar dicha aplicación. Las propuestas ético-normativas de solución a dichos problemas son diversas. Maliandi denomina a estas propuestas "paradigmas de aplicabilidad". Como indica el título del trabajo, el objetivo del mismo es indicar la importancia y los límites de uno de estos paradigmas, a saber el utilizado por Karl Otto Apel en su ética del discurso. A continuación quisiera, en primer lugar, recordar brevemente la propuesta con la que Maliandi pretende superar esos límites del paradigma de la restricción compensada y, en segundo lugar, formular tres observaciones críticas contra esta propuesta superadora, que sirvan para abrir la discusión sobre el interesante trabajo que acabamos de escuchar.

Maliandi denomina paradigma de la aplicación compensada a la manera en que Apel piensa el problema de las condiciones de aplicabilidad del principio del discurso, recurriendo a la conocida distinción entre la parte A y la B de la ética discursiva. Maliandi reconoce la importancia o el mérito del paradigma de la restricción compensada. Dicho mérito consiste en poder superar las limitaciones o los defectos de otros paradigmas. Sin embargo, sostiene que, a pesar de este mérito, la propuesta de Apel adolece de ciertos límites o defectos, que pueden superarse, a su vez, mediante el paradigma de la convergencia. El mismo permite comprender que la argumentación práctica no sólo presupone el principio de la universalización sino también el principio de individualización y el conflicto entre ambos. Este conflicto constituye el "a priori de la conflictividad" y contendría la condición de posibilidad de los conflictos de intereses. Frente a la ética del discurso, la ética convergente viene a aclarar que las obligaciones derivadas de las responsabilidades que cada individuo debe asumir en cuanto miembro de un sistema de autoafirmación no bloquean exteriormente la aplicación inmediata del principio de universalización sino que constituyen expresiones del principio de individualización, intrínseco a la razón práctica. El principio de la complementación, propio de la ética discursiva, es sustituido en la propuesta de Maliandi por el meta-principio de la convergencia, que exige maximizar la armonía o el equilibrio entre los principios opuestos de la razón práctica.

A continuación, a fin de abrir la discusión sobre el interesante trabajo que acabamos de escuchar, quisiera presentar algunas observaciones críticas sobre la propuesta que Maliandi presenta para superar los límites que atribuye a la ética del discurso.

1. Un primer punto que quisiera discutir se refiere a lo que Maliandi, reformulando algunas tesis de Simmel, denomina principio de individualización. Sobre este principio quisiera distinguir dos aspectos. Por un lado parece razonable que en la deliberación moral, en el discurso práctico se tengan en cuenta no sólo normas generales sino también el carácter singular e irrepetible de la situación en la que se van a aplicar esas normas, el carácter individual de los involucrados en esa situación, el carácter intrasferible las responsabilidades de estos individuos, derivadas de las trayectorias singularísimas de sus biografías, etc. Todos estos aspectos individuales, singulares deben ser reconocidos a fin de evitar la unilateralidad en la evaluación de las situaciones y en la aplicación de las normas. Ya Aristóteles presentó esta exigencia con el nombre de *equidad*. El juez equitativo corrige prudentemente el carácter general de los términos de la ley, atendiendo a la singularidad de las circunstancias en las que la aplica (Cf. *Ét. Nic.*, V, 10). Hasta aquí, todo bien.

Sin embargo, la ética convergente no se contenta con este reconocimiento de lo individual, que puede ser alegado por los participantes de los discursos prácticos cuando evalúan situaciones, normas y propuestas de acción. Maliandi pretende algo más. Maliandi pretende que la exigencia equitativa, prudente de atender a lo individual no sea sólo algo que se formula *en el discurso* práctico, sino también un principio *a priori*, una *condición de posibilidad* del discurso práctico. Mi primera observación sobre el trabajo de Maliandi es que esta pretensión resulta injustificada. Es cierto que, en general, puede reconocerse que toda situación es única y que hay deberes intrasferibles de los individuos. Sin embargo, quisiera señalar que ningún individuo puede considerarse a sí mismo como un juez infalible, ni en la interpretación de una situación, ni en el reconocimiento de los alcances de la responsabilidad propia o ajena. Un individuo sólo puede *pretender* validez para su interpretación. La resolución argumentativa de esa pretensión depende del discurso práctico, esto es de un diálogo argumentativo en el que los miembros de *una comunidad* de argumentantes intentan determinar el curso de acción correcto para solucionar un problema moral. Cuando un participante del discurso práctico advierte a los demás que deben tener en cuenta el carácter irrepetible de la situación, las obligaciones intrasferibles de los agentes, etc. esa advertencia forma parte de un *argumento*, mediante el cual eleva una *pretensión de validez universal*, y espera que el mismo resulte *admisible para todo posible interlocutor* que se interese seriamente por la cuestión.

A mi juicio, lo que Maliandi denomina “principio de individualización” es un conjunto de observaciones prudenciales que pueden ser utilizadas *en el* discurso práctico, como *parte* de un argumento tendiente a justificar o criticar

propuestas de un curso de acción, pero no es una *condición* de ese argumento mismo. Si la exigencia de atender a lo individual resulta relevante para evaluar una situación particular o una propuesta práctica singular, es algo que tienen que determinar los participantes del discurso que se ocupan de evaluar esa situación y esa propuesta y lo harán de acuerdo a los argumentos disponibles. En cambio, la exigencia de que la propuesta y los argumentos que la justifiquen sean admisibles para todo interlocutor posible, lo que incluye también a los afectados, esto es, la exigencia de que la propuesta deba ser digna de consenso, no es algo que los participantes puedan determinar mediante el discurso práctico sino que es una condición de sentido del mismo. Dicho brevemente: la exigencia de atender a lo individual es *un criterio alegado en el discurso*, la exigencia de consenso es, en cambio, una *condición del sentido del discurso*. Por ello, la propuesta de elevar la exigencia de atender a lo individual al rango de principio a priori y condición trascendental resulta, a mi juicio, injustificada.

2. En conexión con esta cuestión del rango que se le debe atribuir a la consideración de lo individual, quisiera presentar una segunda observación sobre el trabajo de Maliandi, que no es más que una ejemplificación reflexiva de la que acabo de señalar. Una de las ventajas del tratamiento de las condiciones pragmático-trascendentales de la argumentación consiste en que no necesitamos perdernos en especulaciones, postulaciones o hipótesis más o menos verosímiles sino que contamos con *una prueba* reflexiva, que nos permite determinar si un enunciado es o no es una condición del sentido de la argumentación. Esta prueba reflexiva ha sido denominada con distintas expresiones: Apel la denomina “principio de autoalcance”, Wolfgang Kuhlmann “reflexión estricta” y Dietrich Böhler “reflexión del diálogo actual”. Esta prueba consiste en tratar de aplicar al diálogo *actual*, a los actos de habla que estamos realizando *en este momento*, lo que lo postulamos *in abstracto*. Ello permite evitar la especulación sobre situaciones imaginarias en las que actúan agentes postulados por el filósofo y atender reflexivamente a lo que efectivamente ocurre en nuestra situación actual en la que nosotros estamos actuando *aquí y ahora*. Atendamos, entonces, por un momento, a nuestra situación actual, única e irrepetible, en la que estamos considerando la propuesta de Maliandi. Maliandi realiza una *acción* consistente en presentar su propuesta como una respuesta al problema de la aplicabilidad de las normas éticas. Con esta propuesta eleva una pretensión de validez que nosotros tenemos derecho a criticar y que él debe apoyar mediante argumentos. Atendamos por un momento a ese derecho y a ese deber constitutivo del sentido del acto de Maliandi: ¿es posible acaso negarlos alegando el carácter único e irrepetible de la situación y de nuestra individualidad? ¿Cómo reaccionaríamos si Maliandi nos dijera, por ejemplo, que su individualidad singularísima lo exime de la obligación de responder a nuestras objeciones, o que lo autoriza a excluir arbitrariamente del actual diálogo argumentativo a alguno de sus críticos potenciales, o que su biografía y los compromisos que ha asumido durante su vida lo habilitan para

conformarse con sus certezas subjetivas y no tener que apelar al juicio de la comunidad ideal e ilimitada de la argumentación, de la que *aquí y ahora* estamos formando parte en cuanto evaluamos las pretensiones de validez elevadas por Maliandi?

Es cierto que Maliandi tiene el deber *intransferible* de apoyar mediante argumentos sus pretensiones de validez elevadas en esta situación *particular e irrepetible*, pero ese deber lo tiene todo hablante que eleve pretensiones de validez en cualquier situación singular e irrepetible. Quien ha realizado un acto debe responder por él (lo mismo da que sea un acto de habla o no). No veo aquí nada que pueda identificarse con un principio de individualización sino sólo una norma general. Es cierto también que hay situaciones en las que no es posible responder inmediatamente por nuestros actos. En nuestro caso, por ejemplo, si alguna condición *fáctica* lo impidiera (como la falta de tiempo, un dolor de cabeza, un terremoto que nos obligara a abandonar la sala, etcétera), tendríamos que considerar las características de la situación en la que Maliandi debería haber presentado argumentos, pero, diríamos, se vio impedido por las circunstancias. Sin embargo, esta atención a las circunstancias sólo puede presentarse como parte de un argumento, compuesto de actos de habla que tienen dos partes: una parte proposicional y otra performativa. Quien formula ese argumento alega en la parte proposicional la *singularidad* de las circunstancias como razón para eximir el cumplimiento de un deber del hablante, a la vez que eleva en la parte performativa pretensiones de validez *universales* que deben ser resueltas por el discurso práctico. Por lo tanto, podemos advertir claramente que lo que Maliandi denomina “principio de la individualización” se encuentra en la parte proposicional de un argumento práctico, pero no en la parte performativa del mismo. *Las condiciones trascendentales de la argumentación se encuentran, como sabemos, en la parte performativa.* Esta consideración reflexiva de nuestra situación actual parece, entonces, confirmar lo que señalé más arriba: el llamado principio de individualización no es una condición de sentido trascendental de la argumentación práctica, sino que indica una estrategia argumentativa entre otras, que puede utilizarse dentro de la argumentación práctica.

3. Por último, quisiera detenerme por un momento en el carácter *a priori* de la conflictividad, postulado por la ética convergente, a partir de una reformulación de algunas tesis de Nicolai Hartmann. Maliandi insiste en que no hay sólo conflicto entre intereses, sino también conflicto entre obligaciones o normas morales. A mi juicio, esta conflictividad normativa puede y debe reconocerse como un *hecho* del *ethos*. Maliandi, sin embargo, no se contenta con este reconocimiento sino que afirma que hay un conflicto *a priori* entre obligaciones morales. Me parece que esta cuestión se puede aclarar mediante la siguiente pregunta: *¿bajo qué condiciones se hace presente un conflicto entre obligaciones morales?* Tomemos como ejemplo el célebre caso examinado por Immanuel Kant y Benjamin Constant, en que se presenta un conflicto entre la obligación de ser sincero y la obligación de

salvar la vida de un inocente. Es cierto que hay aquí un conflicto normativo pero no creo que pueda decirse que se trata de un conflicto *a priori*. Esas normas entran en conflicto *en este caso* por motivo de las circunstancias *fácticas* en las que hay que aplicarlas. Si las circunstancias fuesen otras, el conflicto desaparecería. Si tuviésemos que responder, no ante un asesino, como en el caso mencionado, sino ante un tribunal de jueces imparciales que aplican leyes justas, no habría conflicto normativo porque, en este caso, nuestra sinceridad no pondría en peligro la vida de un inocente. De ello podemos inferir lo siguiente. Los conflictos entre obligaciones morales sólo pueden producirse en aquellas situaciones donde los participantes de la interacción social se interrelacionan de manera meramente estratégica y no están dispuestos a coordinar sus acciones mediante el discurso práctico. Dicho de otro modo, para sostener el carácter *a priori* y no meramente fáctico *de la conflictividad normativa*, creo que Maliandi debería presentar un caso que cumpla con las dos condiciones siguientes. Por un lado, debería tratarse de una situación en la que los involucrados atienden *exclusivamente a la fuerza del mejor argumento*. Por el otro, debería mostrarse que *en esa situación* la relación entre dos normas igualmente válidas es tal que si se obedece una, necesariamente se transgrede la otra, y viceversa.

Estas fueron, entonces, algunas observaciones formuladas para abrir la discusión sobre el interesante trabajo de Ricardo Maliandi.

COLABORADORES

ADRIÁN BERTORELLO. Doctor en Filosofía (UBA), Magister en Análisis del discurso (UBA). Investigador de CONICET. Profesor Titular de Metafísica (UCES) y Adjunto de Psicología fenomenológica y existencial (UBA). Principales publicaciones: “La fenomenología de la comprensión textual de M. Scherner: el problema de la relación entre el texto y la realidad” (Analogía, Mexico, 2006); “El estatuto de la subjetividad en la teoría polifónica de la enunciación” (Aled, Caracas, 2005); “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesugen*, de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” (Revista de Filosofía, Madrid, 2005); “Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger” (Lenguaje, Sujeto y Discurso, Buenos Aires, 2005); “Sujeto, Historia y Narración en la filosofía de M. Heidegger” (Pensamiento, Madrid, 2001).

ANDRÉS CRELIER es Profesor en Letras y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde trabaja como docente. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, y el grupo de investigación Ratio (Universidad Nacional de Mar del Plata). Ha publicado artículos en libros y revistas especialmente sobre temas de filosofía práctica y un libro sobre la ética discursiva de Karl-Otto Apel: *Tras la argumentación. Relectura de la ética apeliiana* (Mar del Plata: Suárez, 2004). Actualmente realiza su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata con el apoyo de una beca del CONICET.

ALBERTO MARIO DAMIANI (1965) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario e Investigador Adjunto del CONICET. Dicta seminarios de doctorado en la UNR y en la UNLa. Realizó estudios postdoctorales y dictó seminarios regulares como *Gastprofessor* en la Freie Universität Berlin, financiado por becas DAAD, CONICET (2000-2001) y Alexander von Humboldt (2004-2006). Miembro de comisiones evaluadoras de tesis de grado y posgrado, de concursos internos y ordinarios en universidades nacionales, de solicitudes del Conicet.

Director de becarios doctorales Conicet-UNR y Consejero de estudios doctorales UBA. Autor de tres libros, co-autor de dos y compilador de uno. Es autor de treinta y ocho artículos científicos, publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas nacionales e internacionales con referato. Ha participado como expositor en cuarenta y cuatro congresos y simposios nacionales e internacionales. Forma parte del Comité de redacción de las revistas *Cuadernos sobre Vico* (Universidad de Sevilla) y *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política* (Buenos Aires). Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*, (Cosenza).

JULIO DE ZAN es doctor en filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Titular ordinario de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Entre Ríos (Paraná), y de Ética y Filosofía Política en la Universidad Nacional de General San Martín (Buenos Aires). Investigador Principal del CONICET. Ha realizado estudios posdoctorales en Alemania como becario de la Humboldt-Stiftung y de la Fundación Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA). Principales publicaciones: *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (en colaboración), Bonum, Buenos Aires, 1973; *Ética comunicativa y democracia* (en colab.), Crítica, Barcelona, 1991; *Libertad, Poder y Discurso*, Almagesto, Buenos Aires, 1993; *Éticas del Siglo* (en colab.), AAdIE, Rosario, 1994; *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2002; *La Filosofía Práctica de Hegel*, Fundación ICALA, Río Cuarto, 2003; *La ética, los derechos y la justicia*, Ediciones de la Fundación Konrad Adenauer, Montevideo, 2004. Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*, (Cosenza).

ANTONIO ENRIQUE KINEN estudió filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe, en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Münster, Alemania. Fue becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Realizó actividad docente en Universidades de Capital Federal, y en las Universidades Nacionales del Litoral y de Santiago del Estero. Actualmente es Profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Fue decano de la Facultad de Humanidades de la UNSE y

Secretario de Ciencia y Técnica de dicha Universidad. Sus líneas de trabajo están referidas a: Filosofía Latinoamericana, Ética, Teoría de la racionalidad y Teoría del discurso. Ha publicado trabajos de filosofía y artículos en revistas especializadas. Ha integrado Jurados en Universidades de Argentina y del Brasil.

RICARDO MALIANDI es Profesor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Doctor en Filosofía (Universidad de Maguncia, Alemania). Beca de Iniciación, CONICET (1959-1960); externa CONICET (1960-1962); DAAD (1962-1964); Fundación Alexander von Humboldt (1970-1972). Participación en ca. 200 congresos, nacionales e internacionales, de los cuales los 40 últimos, aproximadamente, corresponden a los últimos 5 años. Profesor Titular de Ética (Universidad Nacional de La Plata); Profesor Invitado, Universidad de Maguncia, Alemania). Profesor Titular de Ética, UBA. Investigador Principal del CONICET. Director del Centro de Investigaciones Éticas "Dr. Risieri Frondizi". Presidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (desde 1989). Ca. 200 trabajos publicados en libros y revistas especializadas del país y del extranjero. Dirección de tesis doctorales, de Licenciatura y de Maestría, en diversas universidades nacionales y privadas. Director contratado de la Maestría de Posgrado en Ética Aplicada (Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús), desde 1997. Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*, (Cosenza).

DORANDO J. MICHELINI realizó estudios de postgrado (1971-80) en Filosofía, Ciencias Políticas y Literatura latinoamericana en las Universidades de Frankfurt am Main, Mainz y Münster, Westfalen. Dr. Phil. por la Universidad de Münster. Estadías de investigación postdoctoral con financiación de la Fundación Alexander von Humboldt y del DAAD. Actualmente es Investigador Independiente del CONICET y Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Es Presidente del Consejo de Río Cuarto del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (Tübingen, Alemania) y del KAAD (Bonn, Alemania). Fundador y Co-editor de la publicación científica de ciencias sociales y humanas "ERASMUS.

Revista para el diálogo intercultural” (Río Cuarto). Principales publicaciones: *Globalización, Interculturalidad, Exclusión. Estudios ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000; *La Razón en Juego*, Río Cuarto: coedición UNRC-ICALA, 1998; *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*, Stuttgart/Basel: Peter Lang-Verlag, 1982. Es autor de un centenar de trabajos especializados en Filosofía, Ética y Ciencia Política, y Co-Autor, Compilador y/o Co-Editor de más de 15 libros. Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosófico Internazionale Karl-Otto Apel*, (Cosenza).

LEANDRO PAOLICCHI es profesor de filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Posee publicaciones en revistas especializadas. Posee beca de Investigación de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha recibido el Tercer Premio “Premio estímulo para Jóvenes Pensadores Latinoamericanos – 2006” de la Fundación ICALA. Actualmente trabaja en el pensamiento de Karl-Otto Apel y el problema de la aplicación del principio del discurso, particularmente las relaciones entre moral, derecho y política en la ética discursiva.

SANTIAGO N. PRONO es Licenciado en Filosofía (FHUC-UNL), becario Doctoral del CONICET, realiza el Doctorado en Filosofía en la FFyL de la UBA, es miembro del Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología de la FCE-UNER, ha participado como expositor en numerosos Congresos y Jornadas de Filosofía nacionales y extranjeros, tiene publicados en Libros y Revistas de Filosofía capítulos y artículos sobre temas relacionados con Ética y Filosofía Política, ha dictado cursos de Filosofía para ingresantes a la UNL, y actualmente es Docente en la Cátedra de Teoría Política I de la Carrera de Ciencias Políticas en la FHUC de la UNL.

MARÍA CRISTINA REIGADAS es Doctora en Filosofía y Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Ha sido Profesora Titular Regular de Estética, Facultad de Bellas Artes, Universidad de La Plata, Profesora Asociada de Epistemología de las Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador y de Antropología Cultural, Facultad de

Psicología de la Universidad del Salvador. Es Profesora del Doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, de las Maestrías en Educación y en Educación a Distancia, Universidad del Salvador, y de la carrera de Especialización en Filosofía Latinoamericana, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad del Salvador. Ha sido Profesora Invitada en el Departamento de Sociología, Universidad de Harvard, EEUU; Profesora Invitada en el Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Cambridge, Reino Unido; Becaria Thalmann de la Universidad de Buenos Aires en la Facultad de Filosofía, Universidad de Northwestern, EEUU; Profesora Invitada en la Universidad de La Serena, Chile; Profesora Invitada en la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Principales publicaciones: (comp. and ed.), *“Repensando la Política desde la sociedad civil”*, Taller Foro UNESCO Nexo Política y Ciencias Sociales, Ministerio de Educación, Argentina, E-Biblioteca, Instituto de Ciencias Sociales “Gino Germani”, Buenos Aires, 2006; (comp.), *Globalización y nuevas ciudadanía*s, Editorial Suárez- Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2003. (Comp.), *Entre la Norma y la Forma. Cultura y política hoy*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998.

RICARDO SALAS ASTRAIN es Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina con una tesis acerca de una hermenéutica del lenguaje religioso en P. Ricoeur y aplicada al lenguaje mapuche, dirigida por J. Ladrière. Actualmente ejerce como profesor titular en la Universidad Católica Silva Henríquez, Profesor Adjunto de la Pontificia Universidad Católica de Chile e Investigador principal del CONICYT. Dirige el Programa Mapuche del “Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea”, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Tradujo, junto a J. M. Aguirre, *La articulación del sentido* (Salamanca, 2000). Publicaciones: *Lo sagrado y lo humano* (Santiago, Ediciones San Pablo, 1996). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Comp.), Santiago, Ediciones UCSH, 2005, 3 tomos, y *Ética Intercultural* (Santiago, Ediciones UCSH, 2003).

GUSTAVO SALERNO es Profesor en Filosofía, Doctorando en Filosofía y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas de Argentina. Se desempeña como docente en la Facultad

de Psicología y en la de Ciencias de Salud y Servicio Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro titular de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y de la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano). Se encuentra especializándose en temáticas concernientes a la ética y a la filosofía contemporánea bajo la dirección del Dr. Ricardo Maliandi. Ha publicado artículos y reseñas en revistas académicas especializadas, nacionales e internacionales.

OTROS PARTICIPANTES EN EL COLOQUIO

MARCELO BONYUAN, estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto, Miembro de la Fundación ICALA

GARCIELA FERNÁNDEZ, doctora en Filosofía. Profesora de Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*, (Cosenza).

MAXIMILIANO FIGUEROA, doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

DRAITON GONZAGA DE SOUZA, doctor en Filosofía. Ex-becario Humboldt. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil

DANIEL KALPOKAS, docente de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Universidad de Buenos Aires.

EDUARDO ROMERO, estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto, Miembro de la Fundación ICALA

PABLO SALVAT BOLOGNA, doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

JUTTA H. WESTER, docente de Filosofía en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Miembro del Consejo Directivo de la Fundación ICALA

Alexander von Humboldt



Stiftung / Foundation

ISBN: 978-987-1318-09-4