

niendo la crítica científico-social, filosófica y teológica de la mediación analítica, pueda emplearla en forma tal que de ella resulte una teología de la liberación auténtica, fiel a la tradición de la Iglesia y contextualizada en la historia. De ese modo podrá también ser evangélicamente eficaz en su respuesta pastoral y social a la interpelación del pobre.

KARL OTTO APEL Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA EN LA EPOCA DE LA CIENCIA *

(Un aporte para la superación de la dicotomía
entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad
de la ética o entre lo público y lo privado)

por J. DE ZAN (Santa Fe)

INTRODUCCION

EL ESTADO DE LA CUESTION EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

Ante todo digamos que la situación contemporánea no se puede analizar y comprender como si el mundo contemporáneo fuera una totalidad homogénea. Hay que partir del hecho que, en términos generales y esquemáticos, el mundo contemporáneo se nos presenta partido en tres mundos profundamente diferentes y antagónicos. Estas diferencias no son sólo políticas y económicas, sino también culturales e ideológicas, y se expresan por lo tanto en concepciones filosóficas diferentes. Por eso todo discurso que se refiera al tema "Filosofía y Mundo contem-

* Karl-Otto Apel (Prof. en la Universidad de Frankfurt, y uno de los exponentes más conspicuos de la filosofía alemana actual) ha permanecido un mes dictando cursos y conferencias en la Argentina, agosto-septiembre de 1984. Pero sus trabajos permanecen todavía sin traducción castellana (salvo raras excepciones), y faltan también los estudios que den a conocer y discutan su pensamiento. Este trabajo (cuyo origen o motivación ha sido la Comunicación leída por el autor en las *Ias. Jornadas de Filosofía del Litoral* [Santa Fe, 18/20 de oct. de 1984], y cuya redacción fue terminada en marzo de 1985), tiene por finalidad llenar, al menos en parte, ese vacío. Agradecemos al Dr. Ricardo Maliandi, Director del Instituto de Investigaciones Éticas de la Univ. Nac. de Bs. As. sus valiosas indicaciones y la oportunidad de haber podido participar del Seminario que el Prof. Apel desarrolló en dicho Instituto, así como de sus Conferencias en las *Ias. Jornadas Nacionales de Ética* y de sus exposiciones como Profesor invitado en la Cátedra de Ética de la Fac. de Filosofía de la UNBA, lo que nos dio la inapreciable oportunidad, sin la cual este trabajo no hubiera sido posible, de conocer la expresión viva de su pensamiento y discutir largamente sus planteos.

poráneo”¹, permanece en la ambigüedad y puede ser enmascarador si no comienza por aclarar a qué mundo se va a referir.

De esos tres mundos vamos a referirnos brevemente aquí a la situación de la ética (y su relación con la política) en los países del este, para detenernos luego en el mundo noroccidental. Del tercer mundo, y específicamente de la situación Latinoamericana, no vamos a hablar, porque de lo que se trata en esta introducción es solamente de enmarcar el planteamiento de la cuestión que vamos a desarrollar más adelante, a saber, el ensayo de fundamentación de la ética a partir de la pragmática trascendental del lenguaje, planteado por Karl Otto Apel, quien desarrolla su planteamiento, naturalmente, en confrontación con la situación de su propio ámbito cultural alemán, que es parte del mundo noroccidental (pero esa parte tan peculiar en que la frontera del occidente capitalista con el socialismo del este es, al mismo tiempo, la frontera interior de las dos Alemanias). De todos modos, el ensayo de respuesta a la problemática que analizaremos en la segunda parte, en la medida en que logra las pretensiones de validez universal que se propone, tendrá también algo, o mucho, que decir para nosotros.

1. La unidad inmediata de teoría y praxis en la filosofía oficial de los países del este

La filosofía dominante en los países del este sostiene no sólo una identificación de la ética con la política, sino también, en cierto modo, una fundamentación de la ética a través de la política y, a su vez, la derivabilidad de los fundamentos de todo el campo de la praxis (ética y política) a partir de la teoría marxista, mediante una dialéctica de teoría y praxis en que la teoría misma puede pasar directamente, sin mediación, a la praxis, porque es la praxis la fuente y el criterio de la teoría.

El marxismo ha realizado una crítica muy severa de todos los sistemas morales que han tenido vigencia en la historia pasada, por cuanto los considera como parte de las ideologías dominantes, destinados a cumplir una función adaptativa de los individuos a las condiciones de existencia determinadas por el propio sistema social. Para desempeñar de manera más convincente y eficaz esta función los sistemas normativos de la moralidad social buscaron en diferentes épocas su fundamentación en diversas

instancias ideales de carácter metafísico o teológico. Pero todo eso pertenece a la pre-historia (todavía no superada) de la humanidad, en que las sociedades han vivido bajo el régimen de la dominación fundada en la división de clases.

El marxismo sostiene, como se sabe, que la propia dialéctica de la historia engendra un movimiento de liberación cuya meta es la nueva sociedad en la cual todas las formas de la dominación, la explotación y la alienación del hombre estarán abolidas, y la praxis solidaria de los individuos enteramente emancipados permitirá que todos se sientan y sean efectivamente sujetos agentes y responsables de la praxis social. Pero esta idea, que responde a una de las exigencias centrales de nuestra época, más que una exigencia ética, constituye para el marxismo una ley ontológica necesaria de la sociedad y de la historia.

En el fundamento de esta concepción estaría —según Apel—, como presupuesto más o menos explícito, un optimismo metafísico fundado en la tesis clásica de la ontología tradicional, conforme a la cual el ser, rectamente entendido, se identifica con el bien. Es claro que Marx ha receptado esta tesis de la convertibilidad del ser con el bien a través de Hegel (“todo lo real es racional”), ya reinterpretada en el sentido de una transformación histórico-dialéctica de la ontología clásica. El ser no es lo simplemente dado, lo que ya es; el ser es proceso, devenir teleológico hacia la autorrealización plena del hombre.

Sobre la base de esta ontología teleológica el marxismo cree posible y necesario fundar una nueva ética, liberada de toda alienación ideológica; una ética que no se funda en valores ideales situados fuera o más allá de lo real, sino en la propia verdad del ser, o del hombre total que emerge del devenir mismo de lo real y que es la fuerza objetiva impulsora de la historia.

La lucha y el trabajo para remover los obstáculos que retardan el advenimiento del hombre total, plenamente liberado, constituyen el imperativo ético fundamental para los individuos y para la sociedad. Este imperativo no se impone al sujeto desde fuera, “emerge de la propia realidad; no es más que la expresión ética del devenir de lo real. Es un ideal sin ilusión ideológica o idealista”².

Sobre la base de estos supuestos la filosofía teórica y la filosofía práctica forman un “continuum” epistemológico y el pasaje de la una a la otra no ofrece ya dificultad alguna puesto que en cierto modo se identifican, y así queda resuelto todo el

¹ “Filosofía y Mundo Contemporáneo” fue el tema general de las Ias. Jornadas de Filosofía del Litoral (Sta. Fe, oct. de 1984), aludidas en la nota anterior.

² Henri Lefebvre, *El Marxismo*, Bs. As. (1973), p. 57. Cfer. K. Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1884*.

problema de la fundamentación de la ética. El imperativo ético que rige la praxis de los individuos socializados se deduce de manera lógica y necesaria de la teoría, de modo que no queda espacio para la libre decisión moral de la conciencia subjetiva, la que debe prestar su consentimiento a la necesidad objetiva de la historia científicamente esclarecida por la teoría marxista y llevada a la práctica por el partido comunista. En tal sentido, la fidelidad a las directivas del partido sintetiza todos los deberes morales, porque en la práctica es el partido el intérprete seguro y autorizado de los intereses del proletariado, el que detenta la conciencia histórica, monopoliza la ortodoxia doctrinaria y está en condiciones de fijar la estrategia correcta. Como lo enunciaba ya el propio Marx en "El Manifiesto", el partido comunista no sólo tiene la ventaja de la organización y la resolución en la praxis, sino que esta ventaja práctica se funda también en su superioridad teórica: "teóricamente el partido tiene sobre el resto del proletariado la ventaja de la clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento".

Ahora bien, independientemente de las deformaciones de la propia teoría marxista a la que ha dado lugar la forma de la ideología oficial del bloque socialista, el concepto mismo de la realidad histórica como un proceso objetivo, universal y necesario, cuyos pasos se podrían predecir científicamente hasta su resultado final, y a partir de cuyas leyes puede la teoría determinar directamente el sentido obligatorio de la praxis, es un presupuesto imposible de demostrar, que no puede ser ni siquiera discutido racionalmente conforme a los métodos reconocidos por la epistemología contemporánea. Más que de una predicción en el sentido de la ciencia, se trataría aquí de una suerte de profecía como ha dicho K. Popper³.

Los aludidos presupuestos ontológicos del marxismo, además de ser indemostrables, están en contradicción con el principio de la pluralidad autónoma de las culturas y de los proyectos nacionales de los pueblos, así como con la exigencia de respeto a la libre decisión de la conciencia moral del sujeto humano y de reconocimiento de su responsabilidad sobre la historia. "El concepto marxista ortodoxo de la mediación entre teoría y praxis, entre ciencia y ética, no puede aparecer por lo tanto sino como un rechazo dogmático del espíritu científico y de la libre responsabilidad ética"⁴.

³ Cfer. Karl Popper, *La Miseria del Historicismo*, Madrid (1973).

⁴ K.-Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationaler Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" ("El Apriori de la comunidad de

2. El sistema dual complementario de la sociedad occidental

En oposición al monolitismo cerrado de la ideología del este, las democracias liberales del oeste sostienen, al menos teóricamente, la idea de una sociedad abierta, pluralista, que se apoya sobre el principio de la libertad individual, política, económica, ética y religiosa.

El sistema ideológico oficial o dominante en las sociedades industrializadas de occidente se basa en presupuestos que son diametralmente opuestos a los que hemos mencionado en el punto anterior, a saber, en la separación y la incomunicación entre teoría y praxis, entre ciencia y ética. Expresado brevemente: las ciencias empíricas se ocupan de hechos, y de los hechos no se pueden derivar normas. No hay mediación posible entre la esfera del ser y la del deber ser; las ciencias son puramente objetivas y axiológicamente neutrales. La noción misma de objetividad, definida conforme a la ideología cientista, parece excluir de raíz toda posibilidad de juicios de valor: validez objetiva es sinónimo de neutralidad axiológica. Las preferencias axiológicas son privativas del sentimiento y de la conciencia moral de cada sujeto, y no pueden fundamentarse ni prescribirse mediante procedimientos racionales. Las opciones morales son cuestiones que sólo se pueden resolver ante el tribunal de la propia conciencia, han de ser enteramente libres y motivadas por las convicciones íntimas de cada uno. Pero en consecuencia las máximas morales no pueden tener tampoco validez y obligatoriedad más allá de la esfera privada de la propia conciencia subjetiva. Al carecer de objetividad la ética no puede pretender validez alguna en la esfera pública ni exigir un reconocimiento intersubjetivo o universal.

Por lo tanto las reglas de juego de las acciones humanas que interesan o afectan a muchos, las que regulan las interacciones entre los individuos y toda la esfera de la vida pública, solamente pueden tener el carácter de reglas técnicas o instrumentales, derivadas de la racionalidad neutral de la ciencia, que es la única que puede tener validez objetiva y ser reconocida por todos los individuos. El dualismo de teoría y praxis se revela así como una expresión consecuente de la separación establecida por el liberalismo entre las esferas de lo privado y de lo público.

comunicación y los fundamentos de la ética. Sobre el problema de una fundamentación de la ética en la época de la ciencia"), en la obra del autor: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt (1976), Tomo II, pág. 367. Existe traducción parcial de la versión inglesa de este trabajo como publicación para circulación interna del Centro de Investigaciones Éticas "Dr. Risieri Frondizi", Bs. As., 1984.

Este dualismo e incomunicación entre la teoría y la praxis, entre la ciencia, o más ampliamente, entre la racionalidad y la vida, que domina toda la cultura occidental contemporánea, se expresa también lógicamente en el ámbito de la filosofía actual, y encuentra allí su lugar de convalidación y de radicalización. La filosofía viene a jugar así una función ideológica de justificación de las formas de la praxis escindida y amputada que dominan por un lado la esfera privada, y por otro lado la esfera pública. Esta función ideológica de la filosofía oficializada en las democracias nordatlánticas “se torna evidente —dice Apel— si examinamos la diferencia entre el existencialismo y la filosofía analítica, diferencia considerada normalmente en occidente como la contradicción más profunda en el seno de la filosofía contemporánea. Sin embargo, según nuestro punto de vista, se vuelve inmediatamente claro que la filosofía analítica y el existencialismo de ningún modo entran en contradicción recíproca dentro de la función ideológica que cada uno de ellos tiene asignada en las democracias liberales, sino que, más bien se complementan [y se compensan mutuamente]. Mediante una suerte de división del trabajo se corroboran de modo recíproco al asignarse mutuamente diferentes esferas de influencia: el ámbito del conocimiento científico objetivo, por un lado, y el ámbito de las decisiones éticas, subjetivas, por otro lado... La complementariedad que hay entre el objetivismo valorativamente neutral de la ciencia, por un lado, y el subjetivismo existencial de los actos de fe religiosa, o de las decisiones éticas, por el otro, no es más que la moderna expresión filosófico-ideológica según la cual el liberalismo separa las esferas de la vida pública y privada”⁵.

Pero este dualismo e independencia entre lo privado y lo público de la ideología dual complementaria de occidente no debe dejarnos engañar: la independencia de las dos esferas es ilusoria o engañosa, porque en la realidad se producen múltiples e inevitables puntos de intersección. O mejor aún, habría que observar que la esfera privada, cuyo peso y cuyo radio de acción son decrecientes, y tienden a ser anulados, es necesariamente interior, se halla incluida dentro de la esfera pública, que además la penetra y va borrando progresivamente sus límites. La libertad subjetiva de los individuos y la autonomía de los grupos privados es tan ilusoria, como es, por otro lado, engañosa o encubridora la racionalidad pretendidamente objetiva y neutral de la esfera pública.

El espacio público de la praxis social, económica y política,

⁵ *Op. Cit.* pp. 368 y 370.

donde se juegan también decisiones humanas, más aún, donde se juegan las grandes decisiones que condicionan la vida y el futuro de las grandes masas y, por lo tanto, de todos los individuos, se haya ocupado y dominado de manera cada vez más compacta por la racionalidad científico-tecnológica y estratégica de los tecnócratas, los planificadores, etc. que, conforme con la propia ideología del sistema, parece que debiera excluir por principio toda consideración axiológica y toda interferencia de la subjetividad de los intereses o deseos de los individuos.

Fue Max Weber quien llevó a cabo el primer análisis histórico y sociológico sistemático de la estrecha conexión de los procedimientos científico-tecnológicos con todo el ancho campo de la parte instrumental, técnica y estratégica de las acciones humanas, interpretando este fenómeno moderno mediante su concepto de ‘racionalización’ de la esfera pública de la sociedad industrial, racionalización que se extiende de las relaciones comerciales a la producción y a la administración burocrática del Estado⁶.

Sin dudas es relativamente fácil desenmascarar el carácter puramente técnico de esa racionalización de la esfera pública de la sociedad industrial (economía, política, etc.), mostrando cómo detrás de la aparente neutralidad y objetividad de todos esos sectores de la praxis social, y de la ciencia misma, se descubren siempre decisiones humanas, tomadas por sujetos individuales, decisiones que están naturalmente orientadas por determinados fines, valores, apetencias e intereses.

Asimismo es relativamente fácil mostrar también cómo la proclamada libertad subjetiva de la vida privada de los individuos en la sociedad occidental moderna se mueve en un espacio cada vez más estrecho y asfixiante, porque todo el espacio vital de la existencia humana es ocupado, invadido y manipulado progresivamente por la “publicidad”, tomando este término no sólo en su sentido comercial, sino en toda su amplitud totalizadora.

Si la denuncia y la crítica de esta situación es fácil de realizar y ha sido llevada a cabo ya muchas veces por diferentes autores (tanto en lo que hace al estado de la cuestión en occidente, como a la situación de los países del este —que hemos planteado en el punto anterior), lo que no es tan fácil en cambio, ni tan frecuente, es encontrar caminos para superar este estado de cosas, y para resolver las contradicciones de principio en la concepción de la ética que subyacen a los dos sistemas analizados. En las partes siguientes de este trabajo vamos a estudiar uno de los en-

⁶ *Cfer. Op. Cit.* p. 370.

sayos más interesantes en este sentido, que es el de Karl Otto Apel, quien pretende reconectar la ciencia y la racionalidad tecnológica de la civilización moderna con la ética, vinculándola a una normatividad de validez universal, extraída y reconstruida desde sus propias entrañas, y desocultando los presupuestos éticos y axiológicos de la propia objetividad pretendidamente neutral de la ciencia.

I

LOS PRESUPUESTOS ETICOS DE LA RACIONALIDAD Y LA FUNDAMENTACION RACIONAL DE LA ETICA

1.1. Apel no cuestiona en modo alguno las pretensiones de objetividad y de validez universal de las ciencias formales y empírico-analíticas. Lo que nos propone es indagar más allá y *a partir* de esta misma exigencia, preguntándose por los presupuestos y por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo y de su validez intersubjetiva.

“Se puede mostrar justamente que la objetividad normativamente neutral de las ciencias empírico-analíticas solamente puede ser pensada como posible si al mismo tiempo se acepta como su complemento la validez intersubjetiva de normas éticas. Esto contradice, claro está, el presupuesto hasta ahora aceptado del sistema complementario de occidente”.

“La comprobación de que la validez de normas morales intersubjetivas es una de las condiciones de posibilidad y de validez de la ciencia misma, viene a mostrar que la idea de la ‘objetividad’ científica no puede ser en modo alguno —como se supone por lo general— un argumento de principio contra la posibilidad de una ética intersubjetivamente válida. Este planteo bastaría por sí sólo por lo tanto para refutar el modo de argumentar referente a las cuestiones éticas, característico del ‘cientismo’, que hace depender la posibilidad o imposibilidad de la ética de la condición de que su forma de validez pueda ser ‘reducida’ a la de la objetividad no valorativa [propia de la ciencia]” (TPh. 396)⁷.

Sin embargo, al planteo mismo de Apel se le podría oponer todavía la siguiente objeción previa: que aun en el caso que lograra demostrar lo que pretende, habría refutado y superado

⁷ La sigla *TPh.* corresponde a la obra *Transformation der Philosophie*, citada más arriba (nota 4). La cifra remite al N° de página del Tomo II de dicha obra.

ciertamente las pretensiones reductivistas del cientismo, pero no habría encontrado con ello todavía una fundamentación última de ningún principio ético de validez incondicionada. Porque en última instancia cabría todavía preguntarse si la ciencia misma es algo que en absoluto debe ser. Que la objetividad en el sentido de la ciencia moderna presuponga ciertos principios éticos parece de entrada una afirmación bastante extraña, pero concedamos por un momento a Apel que consiga demostrar su tesis; no habríamos avanzado mucho con ello en orden a la fundamentación de la ética en cuanto tal. Sería como afirmar que es preciso aceptar ciertas normas *si* se quiere entrar en la comunidad de los científicos, o *si* se reconoce y se quiere fundamentar la validez y objetividad de la ciencia. Es decir, sería como formular un imperativo hipotético en el sentido de Kant, pero no un imperativo categórico. Se trataría además solamente de una “ética de la ciencia” o, si se pretende darle todavía un alcance más general, su validez quedaría siempre condicionada a la aceptación de ciertos postulados epistemológicos que, lógicamente, pueden ser, a su vez, discutidos, con lo cual no se habría resuelto para nada el problema sino que solamente se lo habría desplazado a otro campo. Para asegurarnos que el planteo propuesto por Apel puede llevar a alguna parte, y vale la pena seguirlo, habrá que hacerse cargo, por lo tanto, de esta objeción previa.

En respuesta a la objeción mencionada se puede decir que el planteo de Apel parte del concepto de objetividad y de validez lógica que es característico de las ciencias empírico-analíticas, tal como se encuentra tematizado por la epistemología contemporánea, porque es de allí de donde proviene el ataque contra la posibilidad de una fundamentación racional de la ética; su estrategia argumentativa es entonces la estrategia específicamente adecuada para la época de la ciencia, y consiste en tomar como punto de partida de su argumentación precisamente el mismo en que se apoyan los argumentos más fuertes de los adversarios de su propia tesis. Pero el alcance del planteamiento, ya desde su punto de partida, como lo vamos a ver enseguida, trasciende el limitado ámbito del discurso científico. La validez de las normas morales que la ciencia misma (como toda praxis humana con sentido —de la que la praxis científica no es más que un caso especial—), tiene necesariamente que reconocer, no está sin embargo condicionada a la aceptación de la ciencia y de su concepto de objetividad:

“Con la refutación del cientismo en el sentido indicado, no quedaría demostrada por cierto la posibilidad de un imperativo categórico, pero sí en cambio la necesidad lógica de la validez

intersubjetiva de una ética en *la época de la ciencia* [subr. del autor]. Se mostrará sin embargo al mismo tiempo también que las normas éticas fundamentales presupuestas por la ciencia no expresan imperativos meramente hipotéticos... Para mostrar esto queremos nosotros radicalizar nuestra tesis hasta afirmar que ya en la argumentación racional en cuanto tal, que está implícita en cualquier discusión de problemas [tanto teóricos como prácticos], y no solamente en toda ciencia, se presupone la validez universal de normas éticas" (TPh. 397)⁸.

Antes de seguir avanzando es preciso despejar todavía un malentendido: el sentido de la tesis enunciada no debe interpretarse como la afirmación de que el principio de racionalidad, representado por la coherencia del pensamiento a través de la observancia de las reglas lógicas, fuera por sí mismo un principio ético o tuviera directamente una relevancia moral. Apel piensa por cierto que la lógica, y especialmente la lógica de la ciencia, tiene que ser concebida como una ciencia normativa. En tal sentido la historia reconstructiva de la ciencia (como la ha llevado a cabo I. Lakatos, por ejemplo), ofrecería el ejemplo de una ciencia no libre de valoración, sino hermenéutico-normativa, que tiene en la logicidad su principio o criterio normativo de valoración. Las ciencias empírico-analíticas podrán ser neutrales y no valorativas, pero la historia de esas ciencias, que juega un papel cada vez más relevante para la propia epistemología, pertenece ya al campo de las ciencias de la cultura, y solamente puede realizarse como una ciencia hermenéutico-valorativa. Este puede ser un buen argumento contra la tesis de la unidad metodológica

⁸ Según Hans Lenk en la actualidad ya "de ninguna manera puede negarse la indispensabilidad de las condiciones y presupuestos normativos, y hasta de la orientación moral del científico mismo... El que existan presupuestos normativos y condiciones previas de la ciencia como institución, y también de la aparición de teorías científicas... ha dejado de ser ya un asunto discutido". La actual discusión entre "cientistas y normativistas", según el citado autor, gira en torno a la cuestión de "si estos presupuestos de la ciencia pueden, a su vez, ser investigados científica, o filosóficamente, y cómo debe esto llevarse a cabo" (Hans Lenk, *Filosofía pragmática*, Bs. As. (1982), p. 68 y 69). El planteo de Apel parte precisamente de estas últimas cuestiones, pero va más allá de ellas todavía por cuanto pretende mostrar que dichos presupuestos éticos no sólo pueden ser discutidos y fundamentados filosóficamente a través de la reflexión trascendental, sino que, además, no se trata de presupuestos particulares o específicos de la actividad científica en cuanto tal, sino de los presupuestos éticos más fundamentales que son ya imprescindiblemente reconocidos por el sujeto en todo obrar humano con sentido, y con ayuda de los cuales es posible reconstruir la ética y fundamentar las normas necesarias para la regulación de la interacción en sus diversos niveles.

de las ciencias, pero con ello no se ha descubierto todavía ningún principio de la ética. Extremando la paradoja podría decirse, a partir de una conocida expresión de Kant, que en cierto sentido también el diablo puede ser lógico, y por lo tanto la observancia de las reglas lógicas no es ningún criterio ni garantía de moralidad. Bajo este aspecto la lógica se puede considerar como una tecnología moralmente neutral. Pero este es un punto de vista todavía abstracto: si bien es claro que en la mera corrección formal de un sistema de enunciados no se haya *lógicamente implicada* ninguna ética, sin embargo puede afirmarse —según Apel— que el ejercicio concreto del pensamiento lógico por parte de un sujeto (ya sea en la lógica misma, como en las otras ciencias, o en la tecnología), presupone una ética como condición de posibilidad.

1.2. "La validez lógica de argumentos no puede ser controlada sin presuponer en principio una comunidad de seres racionales capacitados para llegar a acuerdos intersubjetivos y a la formación de consenso. Incluso quien de hecho piensa en la soledad, solamente puede explicitar y controlar su argumentación en cuanto él 'en una conversación (crítica) del alma consigo misma' —como decía Platón—, es capaz de internalizar el diálogo de una comunidad de argumentación posible" (TPh. 399).

Sabemos que la epistemología contemporánea no acepta tampoco que sea suficiente en definitiva para la objetividad científica ese diálogo interior, ficticio, por más crítico que podamos suponerlo, sino que exige la confrontación y el control efectivo de los argumentos en la comunidad real, por lo tanto concibe a la ciencia como un lenguaje esencialmente comunicable, público, y niega toda validez científica a un saber puramente privado, u oculto. "La *validez* del pensamiento individual o solitario es por principio dependiente de la justificación de las expresiones lingüísticas en la comunidad real de comunicación". Esta necesidad de comunicación no es una necesidad metodológica específica de la ciencia, sino del pensamiento racional en cuanto tal. *El pensar es siempre argumentativo y su validez, aun para sí mismo, exige la intersubjetividad*⁹.

⁹ El pensar, en cuanto argumentativo, necesita siempre *dar* razones. que conllevan una pretensión de validez ante todo ser racional, por lo tanto no puede dejar de tener presente (explícita o implícitamente) las posibles o reales objeciones y contra-argumentos de los otros, y no puede dejar de anticipar tampoco sus propias respuestas o las justificaciones aptas para ser reconocidas por todos. La argumentación, así entendida, pone de relieve la dimensión pragmática que es esencial no sólo al lenguaje, sino también al propio pensar. En tal sentido afirma Apel: "La *evidencia de conciencia*

Ahora bien, “conjuntamente con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también la observancia de algunas normas morales fundamentales” sin las cuales esta comunidad no podría existir ni alcanzar sus fines, y por lo tanto no sería posible ninguna comprobación o control crítico intersubjetivo de argumentos, y entonces los argumentos tampoco podrían alcanzar las pretensiones de validez universal. “El mentir, por ejemplo, haría evidentemente imposible el diálogo de los argumentantes; pero lo mismo vale ya también para la negativa a entenderse críticamente con los otros, o la no disponibilidad para el diálogo, es decir, para aceptar explicaciones y argumentos. Dicho brevemente: en la comunidad de argumentación se presupone el reconocimiento recíproco de todos los miembros como participantes de la discusión con igualdad de derechos” (TPh. 400).

El hecho de comenzar a pensar, o argumentar (para Apel pensar es siempre argumentar), presupone haber aceptado ya la norma de la veracidad, porque el tomar como máxima de conducta el engañar (y engañarse), conforme a las conveniencias, hace imposible toda argumentación racional seria. Un sujeto que se situara por principio al margen de toda moral y adoptara como

para mí, contrariamente a la concepción de la gnoseología moderna desde Descartes hasta Husserl, no puede, en principio, ser equiparada con la validez intersubjetiva de argumentos. La razón de ello estriba obviamente en la función mediadora del lenguaje, pasada por alto desde Descartes hasta Husserl, como condición trascendental de posibilidad de una *interpretación del mundo intersubjetivamente válida*. . . Husserl no podría —como tampoco ya Descartes— hacer consciente ni siquiera a sí mismo la indubitabilidad de su conciencia del yo en una *forma comprensible y válida para él*, si no pudiera siempre formularse esa visión como argumento en el marco de un juego trascendental del lenguaje y en esa forma hacerla valer ante sí mismo como el representante de una comunidad ideal de argumentación” (K.-O. Apel, “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)”, *Dianoia*, XXI (1975), pp. 159 y 179).

En esta línea se orienta precisamente toda la transformación de la filosofía propuesta por nuestro autor. Al explicitar el sentido del título de su obra principal aclara Apel: “*Transformation der Philosophie* meint die Transformation der Transzendentalphilosophie des Privat-Subjekts in eine Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität”. Esta transformación de la filosofía del sujeto comprendido como *sujeto privado*, que anuncia el título de la obra de Apel, se ha cumplido ya dentro de la filosofía contemporánea en el ámbito gnoseológico y de la teoría de la ciencia; de lo que se trata en el planteo de Apel es de la ampliación de dicha transformación al campo de la ética y de la filosofía práctica en general, de la *superación de la privacidad de la conciencia moral* y de la fundamentación de la validez intersubjetiva, universal, pública, de las normas de la acción.

máxima el violar sistemáticamente, por ejemplo, las normas de la sinceridad, la veracidad y la honestidad, o mejor, que no reconociese dichas normas como tales, estaría negando no sólo las condiciones de posibilidad de todo diálogo o argumentación intersubjetiva, sino que, al vivir en el engaño y la simulación permanentes y no reconocer ninguna norma para juzgarlos como tales, *destruiría incluso la posibilidad de toda coherencia racional consigo mismo*. En tal sentido, la coherencia y la corrección formal del pensamiento presuponen ya una cierta honestidad moral del sujeto en la fidelidad a las reglas de la lógica. Y por lo tanto, para volver a la figura del diablo, si el diablo es lógico, entonces no es absolutamente *a-moral* en el sentido de un sujeto que rechaza por principio o sea incapaz de reconocer las normas elementales de la ética. Un sujeto en tales condiciones perdería además el carácter de sujeto, su capacidad de autoidentificación, y se destruiría a sí mismo. Lo cual quiere decir que todo sujeto racional es necesariamente moral; la moralidad, el reconocimiento de ciertas normas morales, es condición de posibilidad de toda racionalidad, aunque después el sujeto pueda ser de hecho todo la *inmoral* que se quiera, en la medida en que se permite a sí mismo todas las excepciones o dispensas a esas normas morales que puede tomarse para su propia ventaja. En esto último consiste el mal moral (si nos atenemos a la primera fórmula kantiana del imperativo categórico), y “¡de eso vive el diablo!” —como dice Apel¹⁰.

El discurso racional presupone también, por ejemplo, la re-

¹⁰ El que un sujeto, o todos los sujetos, respeten (o no respeten) de hecho tales normas, no es ninguna prueba (ni a favor ni en contra) de que *deban* respetarlas (falacia naturalista). De lo que se trata, si se quiere lograr una fundamentación última de la ética con el método trascendental es de descubrir o identificar ciertas normas primeras, es decir, no derivadas ni derivables, pero que deben ser reconocidas necesaria y universalmente por todo sujeto, o por todo ser racional, porque son los presupuestos o las condiciones de posibilidad de toda argumentación racional intersubjetivamente válida, y por lo tanto de su propio carácter de sujeto (Cfer. Wolfgang Kulhmann, “Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung”, en W. Oelmüller: *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn (1978), esp. pp. 15-21). Por lo tanto se trata de normas que (si bien el sujeto puede infringir de hecho —y en eso consiste lo inmoral—), ningún sujeto puede desconocer, aunque nunca las haya formulado reflexivamente, y que ningún sujeto puede negar o impugnar mediante argumentos racionales sin incurrir en autocontradicción pragmática. (Autocontradicción pragmática es la que se plantea cuando lo que el sujeto *realiza* al argumentar es lo contrario de lo que afirma como contenido de las proposiciones, o más precisamente: cuando el contenido de la proposición niega los presupuestos o las condiciones de posibilidad de la propia afirmación como acto del sujeto).

nuncia a todo otro medio que no sean los de la argumentación misma para justificar o apoyar sus juicios. Las pretensiones de validez intersubjetiva, o el reconocimiento de los argumentos y el consenso, deben ser buscadas por lo tanto solamente mediante el discurso libre de toda forma de violencia, amenaza o presión, etc. El hecho de entrar en el terreno del discurso presupone haber admitido que el reconocimiento de la validez de toda afirmación, tanto de las afirmaciones propias, como de las de todos los otros, sólo debe basarse en la argumentación en cuanto tal; que el consenso que se busca no puede fundarse ni en el engaño, ni el uso de la fuerza, ni tampoco en la mera concertación de intereses lograda mediante negociaciones estratégicas. (La negociación estratégica es una argumentación del tipo siguiente: “yo te concedo A si vos me admitís B; y si vos no me concedés B yo te amenazo con X, cuyas consecuencias serían mucho más graves para tus intereses”)¹¹. Las negociaciones estratégicas y la lla-

¹¹ Esta es la lógica de los juegos de poder. Es también la misma lógica de la guerra, tal como la ha analizado von Clausewitz. Se puede hablar de una “racionalidad estratégica” (o de la “racionalidad conforme a fines” según la tipología de M. Weber) como la forma de racionalidad dominante en las relaciones competitivas (que son, a su vez, las relaciones dominantes, no sólo en la economía sino en todos los sectores de la sociedad moderna). La “racionalidad estratégica” se puede interpretar a su vez como una ampliación a todos los campos de la acción (y especialmente a la interacción social) de aquella forma de racionalidad tecnológica o instrumental (del tipo: “si... entonces”) en la que se fundamentan las “predicciones” que son la base de toda ingeniería (cfer. K. Popper, *La Miseria del historicismo*, Madrid (1973), pp. 57 ss.). Pero mientras en la simple racionalidad tecnológica el sujeto puede calcular directamente el efecto de su acción sobre los objetos (y de los medios empleados) en base al conocimiento de las leyes que le permiten prever los resultados (en esta simplificación se basa también la llamada “ingeniería social”), en la interacción esta misma racionalidad se ve complicada por el hecho que la acción se dirige a otros sujetos que no reaccionan ya simplemente conforme a leyes, sino que intentarán frustrar los cálculos del primero en función de sus propios intereses, pues ellos reaccionan o actúan a su vez con respecto a él aplicando el mismo tipo de racionalidad estratégica. Para poder prever los efectos de sus acciones posibles y tomar las decisiones más convenientes, los actores de este juego estratégico tienen que imaginar también por lo tanto el cálculo de utilidad propia en base al que habrán de reaccionar los otros en cuanto competidores, y computar los medios que los otros tienen a su disposición para el contra-ataque, así como todas sus movidas posibles en el juego de la defensa de sus intereses. “Los sujetos del cálculo de utilidades se ven forzados en el juego estratégico a tomar en cuenta también los cálculos de utilidad de los competidores como condiciones y como medios de sus propios cálculos de utilidad... En esta reflexividad de la mutua instrumentalización consiste la característica estructura de reciprocidad de la racionalidad estratégica” (K. O. Apel: “Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden - Zum Problem der Ra-

mada “concertación de intereses”, que se negocia en la práctica por medio de esta clase de juego de presiones, amenazas y concesiones recíprocas, dominan en gran medida las relaciones interhumanas en la sociedad moderna (es el único tipo de racionalidad que tiene viabilidad de hecho por lo menos en la esfera pública), tanto en la economía y en las relaciones entre los distintos sectores sociales, como en la política y en las relaciones internacionales. Pero es evidente que, cuando se trata de resolver un problema como éste que estamos discutiendo, de la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, por ejemplo, todos los que aceptamos la discusión damos por supuesto que solamente debemos hacer valer argumentos racionales, y que no tendría sentido buscar un acuerdo, o una transacción, por medio de negociaciones estratégicas del tipo mencionado. Es decir, en la filosofía, y en la ciencia en general, la racionalidad estratégica carece de sentido y validez; todo aquel que acepta participar en una discusión teórica de problemas, por el solo hecho de entrar en ella, manifiesta prácticamente también su aceptación y su reconocimiento público de las normas y condiciones no estratégicas de la comunidad de comunicación (lo cual no quiere decir que, *de hecho*, los sujetos de la argumentación —¡incluidos los filósofos!— eviten siempre construir sofismas para imponer sus opiniones, o sean siempre honestos en su discurso). Pero más allá de esto, es posible demostrar todavía que toda negociación estratégica, puesto que se realiza a través del diálogo y utiliza la racionalidad del discurso, debe respetar también, en un nivel más profundo, todas las condiciones de la comunicación intersubjetiva; es decir, debe respetar no solamente las reglas de la lógica, sino también las normas morales que se han manifestado como indispensables condiciones de posibilidad de toda forma de racionalidad¹².

tionalität sozialer Kommunikation und Interaktion”, en *Archivio di Filosofia*, LI (1983), Nº 1-3, p. 381).

(La metáfora del juego con referencia a las estrategias de la interacción, es más que una mera metáfora si se tienen en cuenta las simulaciones matemáticas de la llamada “teoría de los juegos” y sus aplicaciones a la racionalización de las decisiones no solamente en el campo económico, sino también político, etc. Para una elemental información sobre los alcances de la teoría de los juegos y la principal bibliografía, cfr.: E. J. Meehan, *Pensamiento político contemporáneo*, Madrid (1973), pp. 263-287).

¹² Para toda esta problemática cfer. el artículo de Apel citado en la nota anterior: “Puede diferenciarse la razón ética de la racionalidad estratégica conforme a fines. Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación y de la interacción social”. En dicho trabajo, confronta ade-

La pretensión de validez universal de toda argumentación racional supone también, finalmente, que el argumentante no puede renunciar, o negarse por principio, a confrontar sus argumentos con ningún otro ser racional (porque entonces le estaría imponiendo una limitación a la validez de sus razones, es decir, estaría negando su universalidad); lo cual implica, en última instancia, el reconocimiento y el respeto de todas las personas en cuanto tales, como sujetos de la argumentación lógica: el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los otros: sujetos a exponer sus razones y a que sus exigencias sean atendidas siempre que estén razonablemente justificadas, es decir, la obligación de escuchar y tomar en serio sus argumentos. “En el a priori de la argumentación está implícita la exigencia de justificar [mediante argumentos] no solamente todas las ‘afirmaciones’ de la ciencia, sino más allá de eso, todas las exigencias humanas, también todas las exigencias de los hombres frente a otros hombres que están implícitas en las acciones e instituciones”, como la única forma legítima de fundar la convivencia, establecer normas y resolver conflictos, porque es el único procedimiento que puede reclamar validez intersubjetiva o exigir el reconocimiento de parte de todos, y en consecuencia el único que está éticamente fundamentado. “El que argumenta en cuanto tal tiene que tomar en consideración todas las posibles pretensiones que pueden ser justificadas mediante argumentos racionales, de todos los miembros de la comunidad de comunicación [la cual es, por principio, ilimitada], de lo contrario la exigencia de la argumentación se autolimitaría temáticamente; y se obliga al mismo tiempo a sí mismo a justificar también él mediante argumentos todas sus propias pretensiones frente a los otros” (TPh. 424-425).

1.3. Se puede pensar, y ha sido afirmado también, sin embargo, que la aceptación de la racionalidad argumentativa del discurso y de sus condiciones, no sólo éticas, sino también lógicas, es en última instancia una *decisión* que no puede, a su vez, ser determinada ni fundamentada mediante argumentos racionales. Todo intento de fundamentación última quedaría encerrado dentro del conocido trilema formulado por Hans Albert: regreso al infinito; círculo lógico; o interrupción arbitraria del proceso de fundamentación mediante la dogmatización de determinadas pre-

más el autor su posición sobre la racionalidad estratégica con la de J. Habermas en su importante obra reciente: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Tomos, Frankfurt del Meno (1981).

misas¹³. El propio Apel formula en los siguientes términos esta objeción (que para él representa “la quintaesencia del desafío más significativo que la racionalidad lógico-formal de la ciencia plantea actualmente a la razón filosófica”): “El punto de vista de la razón —ya sea en el sentido de la racionalidad teórica de la argumentación, ya sea en el sentido de su racionalidad ético-práctica— no puede ser fundamentado, a su vez, racionalmente, porque esto implicaría un círculo lógico (petitio principii). Por consiguiente, en lugar de una fundamentación última racional debe ponerse una *decisión última prerracional* —y por lo tanto irracional— en favor de la razón; una decisión ‘en pro’ que, en principio, se puede también denegar, por ejemplo, rehusándose a argumentar”¹⁴. Frente a una posición de este tipo cabría preguntarse, ante todo, si puede efectivamente el hombre situarse fuera de la razón, o ante ella, para decidirse eventualmente en su contra. El hombre se encuentra siempre ya (constitutivamente) en el marco de la razón y del discurso, de tal manera que la decisión primera que se postula encubre o presupone también un discurso. El decisionismo, tanto como el convencionalismo, presuponen subrepticamente un discurso previo a todo discurso (!), un discurso privado en virtud del cual decidirían los sujetos su reconocimiento o no reconocimiento del discurso público de la comunidad de argumentación crítica, así como las reglas o normas fundamentales de tal comunidad. De tal manera que los criterios de validez intersubjetiva tendrían su origen en la pura subjetividad y el discurso privado sería anterior y fundante del discurso público (solipsismo metódico). Pero, ¿puede un sujeto pensar y decidir con sentido (aun para sí mismo) antes de haber reconocido, al menos implícitamente, las condiciones y las normas del discurso?

“Quien argumenta en serio ha admitido ya, necesariamente, el punto de vista de la razón: es decir, ha ingresado en el terreno del discurso argumentativo, y al impugnar la validez universal de las reglas del discurso incurriría en una autocontradicción pragmática (es decir, en una contradicción entre la *proposición* afir-

¹³ Hans Albert, *Tratado sobre la Razón crítica*, Bs. As. (1973), pp. 23-29.

¹⁴ Esta sería, en síntesis —según Apel— la posición de los racionalistas críticos de la escuela Popperiana. Cfer. K.-O. Apel, “Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft”, texto de la Conferencia del Autor en las Ias. Jornadas Nacionales de Ética; Buenos Aires, agosto de 1984, por aparecer en las Actas de dichas Jornadas. Para las citas de este texto se han utilizado los manuscritos de la traducción castellana de Mario Caimi y Daniel Laserre. Este trabajo se citará en adelante con la siguiente sigla: PBV.

mada y la utilización práctica de la validez de las reglas del discurso por el acto de argumentar). Por consiguiente, *la situación inicial presupuesta en el argumento de la imposibilidad no PUEDE nunca darse*, es decir: la situación en la cual, por una parte se argumentase con seriedad, y por otra parte se estuviese todavía *ante* la elección del punto de vista de la razón. Pero si alguien se rehusase en cambio por principio a toda argumentación (puesto que rechaza el punto de vista de la razón), entonces no podría precisamente dar argumentos para sostener su posición. Sería, como lo ha expresado Aristóteles, igual que una planta, y esto quiere decir: su negativa a la argumentación, su mudez, carecería de significación para el problema planteado¹⁵. Ahora bien, cuando se ha mostrado que algo no puede fundamentarse ya mediante nada anterior sin petición de principio, porque está presupuesto en toda argumentación, pero en consecuencia tampoco puede ser impugnado mediante argumentos sin autocontradicción, se ha llegado entonces precisamente a un punto más atrás del cual no se puede retroceder mediante la reflexión, y en este sentido se ha llegado ya a una fundamentación última. “Se considera últimamente fundamentado aquello que no puede ser refutado sin autocontradicción pragmática, y en consecuencia no puede ser tampoco fundamentado sin un círculo lógico en el plano de la demostración lógico-formal”. Esto es lo que Apel denomina: “la fórmula trascendental-pragmática de fundamentación última”.

Si se aceptara el punto de vista que sustituye la fundamentación última de la propia racionalidad discursiva por una *decisión* última (a la que suele considerarse como una decisión *moral* en el sentido individual privado de lo moral en cuanto opción de la conciencia que no puede fundamentarse con pretensiones de validez universal), entonces habría que aceptar también que, desde el punto de vista de la fundamentación de su validez, no sería legítimo otorgar ninguna preferencia a la racionalidad crítica del discurso y de la acción frente al irracionalismo, al dogmatismo, o a la violencia. Todo esto parece volvernos al punto de partida, pues entonces la explicitación de los fundamentos o presupuestos éticos de la racionalidad no resuelve para nada todavía la cuestión de la fundamentación racional de la ética (y de la propia racionalidad). Pero el tratamiento adecuado de este problema nos llevaría a discutir con mayor profundidad la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de una fundamentación última en general en filosofía, cuestión que, por lo mismo que acabamos de decir, ocupará un lugar central en las reflexiones de Apel,

¹⁵ *Op. Cit.* (PBV).

y sobre la cual volverá reiteradamente, en polémica con la posición negativa de Karl Popper y Hans Albert. Sin embargo, como esta problemática en toda su amplitud pertenece más al ámbito de la filosofía teórica que al de la ética (aunque tiene ciertamente consecuencias decisivas también para ésta última), nos limitamos aquí a esbozar su planteamiento, pues su desarrollo exigiría un trabajo diferente¹⁶.

Es preciso conceder que, ciertamente, ninguna fundamentación racional es suficiente para “determinar” a la voluntad; el reconocimiento y el respeto práctico de las normas morales (tanto como de las reglas lógicas del discurso), requiere un acto de libre decisión que no puede ser sustituido ni forzado por ningún procedimiento filosófico racional, como afirmaría un determinismo racionalista que desconoce el papel propio de la voluntad. Pero esto no quiere decir que se trate de un acto meramente irracional, de un acto de fe o de una decisión autofundante que escape a toda posibilidad de justificación rigurosa o de fundamentación mediante la reflexión filosófica (voluntarismo decisionista).

La imposibilidad de una fundamentación racional de los presupuestos de la propia racionalidad crítica (y, por lo tanto, también de las normas morales fundamentales que, como hemos visto, forman parte necesaria de estos presupuestos), resulta insuperable —según Apel— sólo cuando, como es el caso de Popper, “se equipara sin más la posibilidad de *fundamentación filosófica* con la posibilidad de la *deducción*” (TPh. 413), y pagando tributo al presupuesto de la unidad metodológica, se renuncia por principio a la vía de la reflexión específicamente filosófica por

¹⁶ Sobre esta importante cuestión de la posibilidad o imposibilidad de una fundamentación última, que ha sido bastante debatida en la filosofía alemana durante los últimos años, cfer. el citado trabajo de Apel aparecido en *Dianoia* (1975): “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico”, cuya versión alemana ha aparecido en: B. Kanitscheider (editor), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck (1976), pp. 55-83; cfer. también: *Transformation der Philosophie*, esp. pp. 409-414 (del Tomo II). Algunas otras contribuciones importantes a esta discusión, además de la obra de Hans Albert, citada en nota 13, son las siguientes: Hans Lenk: “Logikbegründung und Rationale Kritizismus” en *Zeitschrift für Forschung*, Bd. 24 (1970), p. 185-205; W. Kulmann: “Reflexive Letzbegründung”, en *Zeitschrift für Phil. Forschung*, 35 (1981), p. 3-26; del mismo autor: “Reflexive Letzbegründung versus radicaler Fallibilismus: eine Replik”, en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* (por aparecer); J. Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsproblem”, en *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt (1983). J. Strangas, *Bemerkungen zum Problem der Letzbegründung*, *Arch. für Rechts- und sozialphil.* (1984), Heft 4.

ejemplo sobre los presupuestos implícitos en la misma lógica del discurso, y sobre las condiciones “a priori” de posibilidad de sus pretensiones de validez intersubjetiva, universal. Si fundamentar significa lo mismo que deducir algo de otra cosa, entonces el trilema de Albert sería efectivamente insuperable. La tesis de la imposibilidad de toda fundamentación última se basa en “un paralogismo abstractivo propio de la racionalidad orientada de manera exclusivamente lógico-formal”, el cual consiste en la absolutización y extrapolación de su forma particular de proceder y de definir los términos tales como “fundamentación”, o “argumentación”, cuyo sentido es reducido a la dimensión sintáctico-semántica de las relaciones lógico-formales objetivadas entre proposiciones, prescindiéndose enteramente del sujeto noético, de las condiciones trascendentales en las que se funda su actividad, y de la dimensión pragmática del argumentar dialógico.

1.4. Para terminar con este capítulo deberíamos por lo menos aludir brevemente al marco teórico general en cuyo contexto se ha de comprender todo el planteo de Apel sobre los supuestos éticos de la racionalidad en general, especialmente de la racionalidad de la ciencia, y su ensayo de encontrar a partir de dichos principios los fundamentos de una ética normativa que tiene que ser reconocida no sólo en el discurso argumentativo sino en toda praxis humana con sentido. Dicho marco teórico se podría caracterizar mediante tres expresiones estrechamente ligadas entre sí: a) crítica del solipsismo metodológico; b) giro lingüístico; c) pragmática trascendental.

La ética comunicativa del discurso y su pretensión de haber encontrado en la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación un punto de apoyo para la fundamentación última filosófica de las normas morales sólo se comprende y se torna verosímil en el marco de la crítica radical del método de la filosofía de la modernidad, que ha sido dominante desde Descartes, pasando por Locke y Kant hasta Husserl. Toda esta línea central del pensamiento moderno ha permanecido prisionera de lo que Apel denomina “*el solipsismo metodológico*” (el cual ha merecido también el reproche de “psicologismo” que ya Husserl había iniciado, y que la filosofía analítica radicaliza y amplía a toda la moderna teoría del conocimiento, especialmente a toda forma de autorreflexión trascendental, involucrando al propio Husserl).

La conciencia, el pensar, la certeza y la verdad fueron tratados como reductos situados más allá del lenguaje y de toda relación intersubjetiva. (Sin embargo ya el mismo Descartes cuando re-

flexiona sobre el “ego cogito” lo que hace constantemente es argumentar, dialogar incluso explícitamente consigo mismo y responder a todas las objeciones posibles. Todo esto lo escribe, a su vez, en su buen francés, no lo mantiene en la subjetividad de su conciencia, sino que busca la expresión adecuada, más clara y comprensible para todos). El punto último de la reflexión trascendental, más atrás del cual no se puede retroceder, no es la conciencia o el puro yo solitario, sino el apriori de la argumentación y las condiciones de posibilidad del discurso. “La diferencia con la reflexión tradicional sobre la conciencia (desde Descartes y Locke hasta Husserl, pasando por Kant) radica aquí sobre todo en la superación radical del *solipsismo metodológico*: de la suposición de que una conciencia —ya se la entienda empíricamente como ocurre en Locke o trascendentalmente, como ‘conciencia en general’ idéntica en todos los sujetos empíricos de conocimiento— estaría capacitada para el pensamiento válido o para el conocimiento válido sin tener en principio que compartir significaciones lingüísticas con los otros...”. Esta crítica permite poner de relieve “*la unidad trascendental sujeto-cosujeto de la comunicación lingüística*” y “reconocer de forma inmediata como condición normativa de la posibilidad del pensamiento la mediación de la autoconciencia por el reconocimiento de los otros, que ya Hegel había constatado. El “*factum*” de la razón, que en Kant hacía de fundamento ya no fundamentable de la ética, puede entonces ser descifrado como *norma fundamental de la reciprocidad universalizada de todas las pretensiones de validez*, que ha de ser reconocida necesariamente por todo aquel que se ponga a argumentar”¹⁷.

¹⁷ K.-O. Apel, “Kant, Hegel und das Problem der normativen Grundlagen von Recht und Moral”, en *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Hegel-Kongress, Stuttgart (1981), organizado por la Internationale Hegel-Vereinigung con motivo de los 200 años de la aparición de la *Crítica de la Razón pura* y los 150 años de la muerte de Hegel. (En las citas de este texto no se da el Nº de página por disponer solamente de una copia mecanografiada y no haber podido consultar la edición de las Actas del Congreso).

Con referencia a esta misma cuestión escribe Apel en otro lugar: “La teoría pre-semiótica del conocimiento, en la que se debe contar a Kant y al positivismo clásico, tanto como a la teoría de la comprensión de las ciencias del espíritu en su versión de Schleiermacher y Dilthey, solamente puede reflexionar sobre el problema del conocimiento en la única dimensión de la relación sujeto-objeto. Puesto que dicha teoría del conocimiento parte de la unidad y la evidencia del objeto tanto como de la autoconciencia concebidos a la manera del solipsismo metódico, no llega a advertir que la relación sujeto-objeto del conocimiento aperceptivo, en cuanto simbólicamente mediada [por la palabra], está mediada siempre ya también a través de la

Esta superación radical del solipsismo metodológico ha sido posibilitada en la filosofía contemporánea gracias al llamado “giro lingüístico” en el que se inscribe de lleno también el pensamiento de Apel. “La filosofía trascendental transformada desarrollada de esta forma habrá de traer a concepto su propio procedimiento reflexivo de fundamentación, es decir, su diferencia con respecto a la filosofía trascendental clásica de Kant, y para ello habrá de valerse del giro lingüístico que ha dado la filosofía al centrarse en el análisis del lenguaje. Habrá de aclarar, por ejemplo, el procedimiento de la reflexión estricta sobre el acto de argumentación y sus pretensiones implícitas de validez valiéndose para ello de la teoría de los actos de habla —o más exactamente: de la *doble estructura realizativo-proposicional* de todos los actos de habla...”¹⁸

La expresión “giro lingüístico” comenzó a usarse, como se sabe, en el ámbito de la filosofía analítica. Pero esta orientación se ha propagado bien pronto a las otras escuelas filosóficas como la fenomenología (especialmente en su orientación hermenéutica), el marxismo occidental (como es el caso de la última evolución de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt a través de Habermas y también de otros representantes del neomarxismo), y ha dado lugar también finalmente a la transformación del método de la reflexión trascendental que ha sido emprendida por Apel.

¿Cómo ha sido posible esta propagación del “giro lingüístico” y su asimilación por escuelas de pensamiento tan diferentes? Javier Muguerza ha dado una explicación de este fenómeno que merece reproducirse sin más comentarios: “Simplificando un tanto su descripción, la filosofía analítica merece ser descrita como una indagación tendiente al esclarecimiento de la naturaleza del lenguaje como lugar de lo que puede ser dicho con sentido. Ahora bien, si las condiciones necesarias y suficientes para hablar

relación sujeto-sujeto del conocimiento interpretativo. Dicho de otra manera: la omisión del lenguaje como instancia mediadora del conocimiento de algo como algo, que corresponde a aquella tradición de la teoría del conocimiento que ve en el símbolo solamente un instrumento de comunicación o de trasmisión de lo que ya ha sido conocido, esa omisión del lenguaje implica siempre al mismo tiempo el pasar por alto la mediación de la tradición que está conectada con toda aplicación interpretativa del lenguaje con ocasión del conocimiento perceptivo-aperceptivo” (“Szientismus oder transzendente Hermeneutik?”, en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (edit.) *Hermeneutik und Dialektik* —Homenaje a Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag—, Tubinga, (1970), Tomo I, p. 125-126).

¹⁸ *Op. Cit.*

con sentido consistiesen en los requisitos lógico-formales de la coherencia sintáctica de los enunciados y la correspondencia semántica de los mismos con la realidad a la que se refieren, sólo el lenguaje de la ciencia —y, muy concretamente, el lenguaje de la ciencia natural (o el de las ciencias sociales interpretadas en términos naturalistas)— permitiría hacerlo en su seno. Eso es lo que un día pensó Wittgenstein, el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*... Pero Wittgenstein no era un positivista y pasó la mitad de su vida filosófica tratando de romper esos barrotes que reclusan al pensamiento dentro de la angosta cárcel de un lenguaje mutilado... Es precisamente la transición de la *sintaxis* a la *pragmática*, pasando por la *semántica*, en la concepción analítica del lenguaje —transición de algún modo paralela a la operada en la más reciente lingüística contemporánea— la que marca el camino del despegue de la filosofía analítica respecto del positivismo. Y añadamos ahora que es también esta última concepción pragmática del lenguaje como *comunicación* la que a su vez le ha permitido comunicar, valga la redundancia, con las otras corrientes filosóficas contemporáneas...”¹⁹

La explicitación de los presupuestos filosóficamente significativos de la dimensión pragmática del lenguaje se produce a su vez sobre todo a partir de la distinción de la pragmática empírica y la pragmática universal, o trascendental (Habermas-Apel). Si la pragmática empírica describe o reconstruye las condiciones dentro de las cuales se produce de hecho una comunicación normal, la pragmática trascendental, basándose en los resultados de aquella, investiga cuáles son las condiciones de posibilidad necesarias para toda comunicación y argumentación, detrás de las cuales no se puede retroceder ya mediante la reflexión. Estas condiciones, que tienen un carácter normativo e imprescindible para toda argumentación, no pueden por lo tanto ser fundamentadas a su vez sin petición de principio, pero tampoco pueden ser negadas mediante argumentos sin autocontradicción. Esta es, precisamente, la forma lógica de la fundamentación trascendental pragmática, según Apel²⁰. “Puede decirse que la filosofía trascendental transformada tendrá el status de una *semiótica trascendental* que contiene una *pragmática trascendental del lenguaje* como fundamento

¹⁹ Javier Muguerza, “La sociedad como lenguaje”, Prólogo a: R. Gabás, J. Habermas: *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona (1980), pp. 5-7.

²⁰ Sobre la distinción entre pragmática empírica y trascendental, cfr. W. Kuhlmann: “Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung”, en W. Oelmüller (edit.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, (1978), p. 24-26.

de la teoría de los actos de habla... El problema de la fundamentación en general puede formularse de forma más radical y adecuada si en lugar de preguntar por las 'condiciones de conciencia' del conocimiento objetivamente válido nos preguntamos primero por las condiciones de la validez intersubjetiva del habla argumentativa... Es propio de este planteamiento, metódicamente más radical, de una filosofía trascendental transformada en términos de una pragmática del lenguaje, que las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del habla hayan de ser aprehendidas unívocamente como condiciones normativas —por ejemplo, como reglas pragmático-universales de la resolución de pretensiones de validez en el discurso”²¹.

II

EL PRINCIPIO DEL METODO Y LOS DOS NIVELES DE LA ETICA DEL DISCURSO

2. 1. No obstante la mención del marco teórico que acabamos de reseñar, sigue resultando sorprendente la tesis que se puedan hallar normas fundamentales de la ética entre las condiciones a priori de toda argumentación. Entre las múltiples objeciones que se pueden plantear hemos seleccionado estas dos que parecen especialmente significativas:

a) la situación de la argumentación racional, sus reglas y condiciones normativas, pertenecen a la esfera de las discusiones como las que se llevan a cabo en un ámbito académico (como un congreso de especialistas en filosofía o en cualquier disciplina científica), pero no son en modo alguno las condiciones normales de la vida real. Las normas de la comunidad de comunicación son reglas de cooperación que se deben acordar entre los interlocutores si se quiere discutir seriamente e investigar con honestidad un problema teórico con ayuda de otros para llegar a la verdad. Las normas éticas en cambio tienen que ver ante todo con la praxis, con las decisiones de los individuos y sus planes de vida.

b) Las normas que se pueden encontrar como presupuestos necesarios de la argumentación serán en todo caso reglas formales de procedimiento, pero nunca normas concretas de contenido para la vida como es de esperar de una ética normativa.

A la primera objeción Apel responde que el discurso racio-

²¹ K.-O. Apel, "Kant, Hegel..." Loc. Cit.

nal no es una empresa cualquiera de cooperación dirigida a un determinado fin, en la que uno puede comprometerse o no; como ya hemos explicado, no se trata de un asunto particular de especialistas, de los interesados en la búsqueda de la verdad, sino que todos los hombres en cuanto tales han entrado ya en esta empresa del discurso racional, puesto que es la empresa de ser hombres sin más. El hombre necesita dar razones y argumentar, no sólo ante problemas teóricos, sino también, y especialmente, ante el problema práctico-vital de hacer su propia vida y decidir cada uno de sus actos. "La justificación de sí misma —decía Ortega y Gasset— es un ingrediente consustancial de nuestra vida". Es decir que toda vida necesita, quiera o no, dar razón de sí, justificarse mediante argumentos. "¿Justificarse ante quién? —podría preguntarse. Primeramente ante nosotros mismos, en el tribunal de la propia conciencia racional. Nuestra propia constitución racional nos impide aceptar lo que hacemos y lo que somos como sin-razón o sin-sentido... Pero en segundo lugar necesitamos justificarnos también ante los otros. No es que debamos a cada paso estar explicando a los demás por qué hacemos lo que hacemos, dando cuenta de nuestras más íntimas decisiones privadas. Pero nos sentiríamos sobremanera inseguros ante la sola posibilidad de vernos sorprendidos en una acción injustificada e injustificable. Necesitamos tener siempre pronta la razón de nuestros actos, los argumentos válidos y aptos para ser reconocidos a fin de demostrar, cuando sea preciso, la racionalidad de nuestro comportamiento"²². Ahora bien, lo que Apel viene a decirnos es que esta segunda justificación, la autojustificación ante los otros, no es en realidad una instancia diferente de la primera, de la autojustificación ante sí mismo; que la autojustificación ante sí mismo no es independiente de los argumentos capaces de tener validez ante los otros y de obtener un reconocimiento universal. Más aún, la justificación o el discurso racional con pretensiones de validez intersubjetiva es la única forma que tenemos de garantizar la validez de nuestras propias razones (incluso de las razones de vivir) también ante nosotros mismos.

Habermas ha puesto de relieve cómo necesariamente tenemos que presuponer también en los otros sujetos que ellos tienen igualmente razones o fundamentos para justificar sus acciones (aunque estos puedan parecernos todo lo discutibles que se quiera), porque esta presuposición es una de las condiciones de toda relación intersubjetiva. "Y tan pronto nosotros dejamos de presupo-

²² J. De Zan, "Idea integral del hombre", en Universidad 93, Santa Fe, 1979.

ner esto, abandonamos entonces el nivel de la intersubjetividad y tratamos al otro como un objeto *sobre el cual* (es decir, sobre el sentido o sin-sentido de sus acciones) podemos discutir eventualmente con un tercero, pero no ya *con él mismo*²³. Esto es constitutivo del *reconocimiento* del otro como sujeto, es decir, como consciente y responsable de sus actos, pero no significa sin embargo en modo alguno el *consentimiento* o el acuerdo sobre las pretensiones de validez de las razones implícitas en su obrar. El cuestionamiento de dichas pretensiones de validez determina precisamente, según la terminología de Habermas, el pasaje de la “acción comunicativa” o interacción (en la que la validez de la conexión de sentido es compartida y se da por presupuesta sin discusión), al “discurso argumentativo” en el que las pretensiones de validez problematizadas se objetivan como tema de la discusión.

En cuanto a la segunda objeción que hemos enunciado más arriba, Apel responde de la manera siguiente: “es cierto que las normas necesariamente reconocidas al argumentar no representan normas concretas [para la vida], es decir, no representan *normas materiales*, de contenido, referidas a cada situación. Se trata más bien de aquellas *normas formales de la cooperación discursiva* que como tales prescriben también, entre otras cosas, el principio ideal de la fundamentación (por lo que respecta al procedimiento) de todas las normas materiales referidas a situaciones. Pero esto sólo quiere decir —concluye nuestro autor— que una ética del discurso fundamentada de modo trascendental-pragmático, no tendrá un solo nivel, sino *dos niveles*, a diferencia de las éticas tradicionales de principios, incluida la ética kantiana que pretende deducir deberes materiales directamente del imperativo categórico”²⁴.

Ese carácter formal de las normas que se pueden encontrar inmediatamente a partir de la reflexión trascendental pragmática sobre las condiciones normativas del discurso no se debe considerar sin embargo como una deficiencia. “La posibilidad de fundamentar directamente normas materiales —dice Apel— es una de las grandes ilusiones que la filosofía debe abandonar”. Ninguna ética filosófica puede derivar de principios racionales lo que yo debo hacer concretamente en una situación particular, eliminando así el riesgo de la decisión y el compromiso personal del que ha de actuar.

Sin embargo, la ética del discurso no es puramente formal,

²³ J. Habermas/Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt del Meno (1971), p. 118-119.

²⁴ K.-O. Apel, PBV (Op. Cit. nota 14).

como vamos a ver. Sistematizando ahora su planteamiento podemos ver que encontramos, *en primer lugar*, un principio metódico para la fundamentación de la ética: “la función ética de la racionalidad del discurso reside ante todo en que ella contiene el principio o la metanorma de procedimiento para la fundamentación de las normas en el discurso práctico”²⁵. *En segundo lugar* tenemos los dos niveles de normas: a) las normas primeras y más generales que se descubren como condiciones necesariamente presupuestas en el propio principio metódico fundamental o se derivan inmediatamente de él; b) las normas particulares o juicios morales concretos que resultan de la aplicación del método a las diferentes situaciones de la vida práctica.

2.2. El principio fundamental o la metanorma, que es el principio del método, es una norma de procedimiento que prescribe la forma cómo se han de fundamentar todas las normas. (Y en esto no es preciso hacer diferencia alguna entre normas morales y normas jurídicas o decisiones políticas que afectan a toda una comunidad. El derecho y el orden político sólo pueden reclamar validez, por otro lado, en tanto éticamente fundamentados conforme al principio del método o a la metanorma de la ética). Este principio, que se identifica en última instancia con el apriori de la razón misma en cuanto razón argumentativa, prescribe solamente que toda norma sólo puede tener pretensiones de validez y exigencia de reconocimiento (es decir, sólo puede revestir el carácter de norma) en la medida en que se halle fundamentada racionalmente mediante argumentos que se exponen a la crítica de la comunidad de los sujetos de la argumentación, y en la medida en que sus consecuencias sean aptas para obtener un consenso racional por parte de todos los afectados.

Si los conflictos de opiniones o intereses entre los hombres, por ejemplo, pueden resolverse por medio de normas, entonces el único procedimiento válido para la determinación de tales normas es el discurso argumentativo, y la norma a fundamentar tiene que ser capaz de consenso racional para todos los afectados. Esta metanorma —según piensa Apel— tiene la doble ventaja a) de ser tan formal que puede reclamar una validez universal, incondicionada, independientemente de todas las situaciones posibles; b) por otro lado, las normas que pueden fundamentarse a través de este procedimiento del discurso racional consensual comunicativo, que habrá que institucionalizar, pueden ser tan concretas como sea necesario.

²⁵ K.-O. Apel, “Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?”, en *Archivio di Filosofia*, LI, Nº 1-3 (1983), p. 423.

En realidad, si no lo interpretamos mal, este principio fundamental de la ética o metanorma de Apel no es sino la transformación discursiva del principio de la autonomía de la voluntad, establecido por Kant como fundamento de la ética. Solamente que ahora este principio es reformulado en el contexto de la superación del solipsismo metodológico como norma de procedimiento de la argumentación comunicativa.

Del principio kantiano de la autonomía moral de la voluntad, es decir, que la voluntad en cuanto racional es su propia ley, se infiere que el hombre no está moralmente obligado a nada que él mismo no haya juzgado mediante su propia razón como deber. El gran mérito de Kant, según el propio Hegel, es el haber fundamentado este “derecho de la libertad subjetiva”, porque “el derecho de no reconocer nada que yo no considere como racional es el más elevado derecho del sujeto”²⁶. De ahí que, conforme al propio principio kantiano podría decirse también que el hombre no puede ser obligado por nada ni por nadie exterior a él mismo, porque eso sería heteronomía; no puede ser obligado por nadie moralmente, a no ser —agregaría ahora Apel—, mediante argumentos racionales que sean capaces de obtener (¡o de arrancarle!) el consentimiento de su propia razón. La validez de los argumentos racionales es lo único que obliga moralmente a una voluntad autónoma porque esa es su propia ley. Ahora bien, la validez universal de la ley moral práctica sólo puede ser establecida y controlada críticamente a través del diálogo y la discusión racional. Por lo tanto el principio de autonomía de la voluntad, o de la voluntad de todo ser racional como universalmente legisladora (3ª fórmula del imperativo categórico) presupone para la ética comunicativa el imperativo moral de abrirse al diálogo como el único método de resolver racionalmente los conflictos en las relaciones interhumanas y de fundar normas.

Este apriori del discurso o de la comunicación es, al mismo tiempo, e indisolublemente, la condición de posibilidad tanto de la ciencia como de la ética, porque tanto el saber como el obrar humano responsable y con sentido son discursivos, por lo tanto necesitan convalidarse con los otros o ante los otros. La comunidad de la razón, entendida no ya en un sentido trascendental abstracto, sino como la comunidad real de comunicación argumentativa, es el lugar de la búsqueda mediación de la teoría y la praxis que, ni el marxismo ortodoxo, ni la ideología dual complementaria del liberalismo occidental habían podido encontrar.

²⁶ G. F. W. Hegel, *Lineamientos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 132.

2.3. En cuanto a las normas del primer nivel, ya han sido algunas de ellas aludidas a título de ejemplo. No presenta por otro lado Apel un desarrollo sistemático. Lo que a nosotros nos interesa aquí no es tampoco una enumeración exhaustiva, sino solamente mostrar cómo dichas normas se derivan del principio establecido y cómo no se trata ya de normas meramente formales.

Wolfgang Kuhlmann ha sintetizado este nivel de la ética comunicativa con bastante claridad: “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”, sobre este punto central volveremos más adelante. Por ahora queremos aclarar solamente que el reconocimiento de la comunidad de argumentación en cuanto tal implica ante todo y necesariamente que sólo los argumentos racionales pueden y deben ser aceptados, es decir que se separa idealmente la racionalidad consensual discursiva de toda forma de racionalidad estratégica, porque sólo esa racionalidad argumentativa ideal, sin mezcla de procedimientos estratégicos, puede fundamentar y establecer tanto proposiciones teóricas de validez objetiva como las de las ciencias, en cuanto normas de validez moral obligatoria.

“Pero a su vez pertenecen también a las mencionadas condiciones necesarias —y de esto es de lo que se trata ahora aquí— el que en la comunidad de argumentación se reconozcan determinadas normas éticas. Así, por ejemplo, el fin de toda argumentación con sentido... no se puede alcanzar por principio si el argumentante no reconoce que no le está permitido engañarse a sí mismo ni engañar a los otros, que no debe negarse a argumentar ni rehusar a los otros ese mismo derecho, que no puede negar su reconocimiento a los argumentos bien fundamentados, tanto los propios como los de todos los otros. Para que se preserve la posibilidad de alcanzar el objetivo de la argumentación se exige además 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”²⁷.

²⁷ W. Kuhlmann, *Op. Cit.* p. 23.

La propiedad de todas estas normas del primer nivel que están implicadas o presupuestas necesariamente en toda argumentación es su validez universal, su carácter de condiciones absolutamente primeras y no condicionadas de todo discurso racional, lo cual implica que tienen que ser reconocidas explícita o implícitamente por todo ser racional y que se puede recurrir a ellas como presupuestos apriori comunes para articular un diálogo y un entendimiento mínimo capaz de regular la convivencia aun entre grupos humanos y culturas diferentes. Una de las preocupaciones centrales de Apel es precisamente la de encontrar y fundamentar el núcleo de una ética para un mundo pluralista, que pueda y deba ser reconocida y respetada en las relaciones entre los pueblos, lo que él ha denominado (un poco ampulosamente quizás) “la macroética planetaria” que el desafío de la ciencia y del desarrollo tecnológico exige al hombre contemporáneo para poder asumir la responsabilidad solidaria por el destino de la humanidad como un todo.

“Considerando los diferentes ámbitos que puede hoy alcanzar efectivamente la acción del hombre se pueden distinguir: a) una microesfera (que se extiende al matrimonio, la familia, el vecindario); b) una mesoesfera (que llega hasta el nivel de la política nacional); c) una macroesfera (en la que se juega el destino de toda la humanidad). En este marco se puede decir que la fuerza de las normas morales que han actuado hasta el presente en todos los pueblos se han concentrado predominantemente en el círculo íntimo (y especialmente en la regulación de las relaciones sexuales)”. Ya en la mesoesfera de la política nacional la vigencia de normas morales ha sido muy débil y constantemente sobrepasada por el egoísmo de grupo, por los intereses de sectores o de clases y por las luchas por el poder. Las decisiones propiamente políticas son consideradas más bien como problemas en los que se impone ante todo el interés nacional o la razón de Estado moralmente neutral. Si pasamos ahora a la macroesfera de los intereses vitales de subsistencia y bienestar de la humanidad entera, la preocupación en este nivel parece ante todo reservada solamente a unos pocos iniciados. A esta actitud de la conciencia moral tradicional se contraponen sin embargo en los últimos tiempos una situación completamente nueva desde el punto de vista de la efectiva repercusión de las acciones humanas y sus riesgos consecuentes: “Como consecuencia de la expansión planetaria de la civilización científico-tecnológica y de la interdependencia de las naciones, los efectos de las acciones humanas—por ejemplo en el ámbito de la producción industrial— tienen que ser localizados en gran medida en el nivel de la macroesfera

de los intereses vitales de la humanidad. “Por primera vez en la historia de la especie se enfrentan los hombres con el desafío de asumir una responsabilidad solidaria por las consecuencias que sus acciones tienen a escala planetaria” (peligro de destrucción por una guerra nuclear, agotamiento de las reservas naturales, contaminación del medio ambiente, destrucción de la ecosfera humana, etc. y el problema del hambre, de la explosión demográfica y el empobrecimiento progresivo de los pueblos marginados...). Las aplicaciones tecnológicas de la ciencia han proporcionado hoy a los emprendimientos humanos un alcance tal que “ya no es más posible contentarse, según Apel, con el tipo de normas morales que regulan la convivencia de los hombres en pequeños grupos y abandonar las relaciones entre los grupos a la lucha y el predominio del más fuerte”. En esta esfera se ha producido un desequilibrio total entre los instrumentos de agresión y destrucción disponibles y la fuerza o los alcances naturales de los instintos de preservación, y esta ruptura del mencionado equilibrio no puede ser compensada con la moral tradicional vigente en las instituciones y en el interior de los grupos humanos de la microesfera. A la mencionada ampliación a escala mundial de los efectos de las decisiones y de la acción humana, debiera corresponder una ética de la responsabilidad de iguales alcances, cuyos principios fundamentales posean una validez intersubjetiva universal y cuyas normas sean aptas para obtener un consenso racionalmente fundado por encima de las diferencias culturales o ideológicas de los grupos humanos²⁸.

Es claro que ese rendimiento no se puede esperar todavía de las solas normas elementales del primer nivel. Las citadas normas explicitan solamente las condiciones de posibilidad para la institucionalización del discurso práctico que permitirá el adecuado tratamiento de los problemas concretos y la formulación de normas (que puedan tener un alcance y validez efectivos hasta el nivel de la macroesfera), en el segundo nivel de la ética.

2.4. El segundo nivel de la ética se desarrolla conforme al principio del método o metanorma de procedimiento enunciada más arriba, y respetando todas las normas del primer nivel. Pero para la determinación del contenido concreto de las normas del segundo nivel, referidas a las diversas situaciones de la interacción entre los individuos y entre los grupos ya no basta el método trascendental ni es en sí misma autosuficiente la ética

²⁸ K.-O. Apel, “Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, en Manfred Riedel (edit.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1974), Tomo II, pp. 13-15.

filosófica. “La idea regulativa de la ética discursiva o el principio del método para la fundamentación de normas puede servir como *patrón de medida* para los procedimientos humanos reales pertinentes, como los procedimientos institucionalizados de los Estados de derecho, los procedimientos informales para la regulación de conflictos propios de los grupos humanos e, inclusive, las reflexiones de los individuos (quienes en último término sólo pueden fundamentar sus decisiones morales mediante la internalización de discursos ideales posibles de los afectados). Pero la fundamentación de la norma concreta de la acción no se *deduce* del principio formal, sino que se la delega en el procedimiento de discurso del segundo nivel, procedimiento sólo formalmente normado: aquí reside, en mi opinión —escribe Apel— la ventaja decisiva de la ética del discurso frente al desafío de la época de la ciencia. Pues con ello se vuelve por principio posible hacer valer mediante argumentos, en primer término, las *necesidades* y los *intereses* y, por lo tanto, las *pretensiones de todos los afectados* [por las decisiones y emprendimiento de amplias consecuencias, presentes y futuras], y en segundo lugar, se hace posible allegar las informaciones concernientes a la situación, particularmente el conocimiento de los especialistas acerca de las probables consecuencias y subconsecuencias [de cada curso de acción], informaciones o previsiones que hay que tener en cuenta en una *ética de la responsabilidad*”²⁹.

En la época de la ciencia y de la técnica en que los efectos de las decisiones humanas (por ej. en la esfera política, militar, económica, tecnológica, etc.) pueden llegar a tener derivaciones y consecuencias que trascienden los alcances de la sensibilidad natural de la conciencia moral, derivaciones que pueden afectar a terceros, por ejemplo a las generaciones futuras, y que son difícilmente previsibles y mensurables intuitivamente por medio del saber espontáneo, para poder emitir un juicio moral, es preciso recabar de los expertos la información sobre las consecuencias y proyecciones posibles de las acciones, esto quiere decir que la evaluación ética y la formulación de las normas correspondientes exige la *cooperación interdisciplinaria* de filósofos (y teólogos) con los especialistas de las disciplinas pertinentes en cada caso.

La expresión “ética de la responsabilidad” fue acuñada, como se sabe, por Max Weber para definir una orientación de la acción (del tipo del “obrar racional conforme a fines”), que se decide en base a la evaluación de las consecuencias directas e indirectas

²⁹ K.-O. Apel, PBV (Loc. cit.).

que de hecho puede tener la acción en una situación dada, las que han de ser previstas y calculadas con los medios que la ciencia moderna pone a nuestra disposición. Max Weber contraponía la “ética de la responsabilidad” a la “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*), la cual se orienta conforme a valores o principios que han de ser respetados y puestos en práctica incondicionalmente, sin atención alguna a las posibles consecuencias indeseables (o aun contradictorias con los propios valores morales): “Hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena por ejemplo (religiosamente hablando) ‘el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios’, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción”³⁰.

Apel retoma el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad como ineludible para la determinación de las normas morales del segundo nivel, referidas a las diversas situaciones concretas, pero denuncia al mismo tiempo este punto de vista abandonado a sí mismo, independizado de toda consideración axiológica y consensual comunicativa, como una racionalidad puramente estratégica, por lo tanto amoral, y que no resuelve por otro lado el problema de los criterios para evaluar las consecuencias o los fines de la acción (que es el problema más relevante desde el punto de vista específicamente moral). En consecuencia el punto de vista de la llamada “ética de la responsabilidad” solamente adquiere una significación verdaderamente moral en la medida en que se lo somete al principio del método del discurso práctico. En este marco, expuesto al procedimiento de fundamentación consensual comunicativo, el punto de vista de la ética de la responsabilidad no permanece ya “irremediabilmente opuesto” a la ética de la convicción —como pensaba M. Weber— sino que se integra como un momento necesario pero subordinado en el proceso discursivo de la determinación de las normas del segundo nivel³¹.

³⁰ Max Weber, *La Política como vocación (Politik als Beruf)*, en el volumen: *El Político y el Científico*, Madrid (1975), p. 164. Para una mayor explicación de esta contraposición weberiana, cfer. *loc. cit.* pp. 157-179.

³¹ Sobre la relación entre las diferentes formas de acción y los tipos de racionalidad, cfer. los trabajos de Habermas y Apel citados en la nota 12. Apel se ha ocupado intensamente de este tema: “Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: Th. Geraets (edit.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press (1979), pp. 307-340; “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology”, en J. Sallis (ed.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Inc., Humanities Press (1979), pp. 35-53; “Social

2.5. Si bien la aludida cooperación interdisciplinaria de las diversas ciencias que pueden aportar datos para una evaluación responsable de las consecuencias y derivaciones de un determinado curso de acción es un aporte *necesario*, del que no se puede prescindir modernamente en la ética (y quizás es el único punto de vista con el que se puede contar como susceptible de consenso en el nivel de la macroética), Apel es consciente sin embargo que el aporte de este punto de vista no es todavía *suficiente* para reconstruir toda la riqueza de contenido de una ética concreta, capaz de actuar como orientadora de las acciones cotidianas de los hombres y de encarnarse en la praxis como forma de vida (especialmente en el nivel de la microsfera, pero también —diríamos nosotros—, en la mesoesfera de la vida política y de los proyectos nacionales de los pueblos).

¿Cuál es esa otra fuente de la ética, sin la cual los criterios y procedimientos descubiertos como necesarios por la reflexión trascendental pragmática quedarían todavía sin contenido, funcionando en el vacío —como diría Kant de las categorías privadas de intuición?

La eticidad concreta, plena de contenido, vivida por las distintas culturas o comunidades históricas, no ha necesitado esperar por cierto para su constitución que la reflexión trascendental pragmática explicitara los procedimientos y condiciones de fundamentación de sus normas. El ethos sustancial, las instituciones y costumbres, son la materia y punto de partida de la reflexión ética, anterior a la reflexión misma, y sin el cual no sería ni siquiera posible la ética como disciplina filosófica. A este respecto insiste literalmente Apel: “Schon früher habe ich in Bezug auf das Verhältnis von lebensweltlicher Kommunikation und Diskurs die These vertreten, daß der substantielle Primat der lebensweltlichen Normen, (die ja in der Praxis den Inhalt der Kritik und Begründung abgeben müssen) und der Begründungsprimat (der transzendentalen Selbstreflexion) des philosophischen Diskurses einander nicht ausschließen, sondern fordern”³².

La fundamentación pragmático-trascendental de la ética no se contrapone al ethos sustancial del mundo de la vida ni pretende sustituirlo. Más aún, podemos decir que el ethos sustancial, vivido, como el núcleo de la cultura de un pueblo, es la decantación a

Action and the concept of Rationality”, en *Phenomenology and the Human Sciences* (forthcoming); “Normative Ethics and Strategical Rationality” en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9 (1982), pp. 81-108.

³² *Op. Cit.* nota 25, p. 415, nota 67. Cfer. También: K.-O. Apel (edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie* (1976), p. 121 ss.

través de la historia de un proceso consensual comunicativo espontáneo constantemente reactualizado por la comunidad a través de la praxis cotidiana de todos sus miembros (“kommunikatives Handeln”, en el lenguaje de Habermas). Toda tradición asumida y renovada presupone o implica un consenso tácito formado espontáneamente en el mundo de la vida. La fundamentación pragmático-trascendental de la ética sólo se propone hacer reflexivo, pensar filosóficamente hasta sus últimos presupuestos este consenso y exponerlo a la confrontación de un discurso explícito, argumentativo y crítico. En la práctica esta reflexividad filosófica se plantea como una necesidad histórica solamente en las situaciones de conflicto o de crisis del ethos vivido, como ya lo había observado Hegel indicando el caso de Sócrates. Habermas, por su parte, afirma también lo mismo: “A través del discurso buscamos nosotros reconstruir el consenso cuestionado que existía en la acción comunicativa... El discurso tiene como objetivo precisamente la fundamentación de las pretensiones de validez de opiniones y normas que han devenido problemáticas”³³. Pero, puesto que los procedimientos de la reflexión son en cierto modo formales y no pueden aportar de sí un contenido propio, las normas a fundamentar o sobre las cuales se aplica el control crítico por medio de los procedimientos del discurso vienen dadas a partir del mundo de la vida que la reflexión siempre necesariamente presupone³⁴.

No obstante, el recurso necesario al ethos sustancial de una determinada tradición cultural, al trasfondo de certezas del mundo de la vida (“Gewißeits-Hintergrund der Lebenswelt”), no es por sí sólo suficiente y no permite eludir por lo tanto el complejo problema de la fundamentación racional de las normas, ni superar

³³ Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Op. Cit.* p. 115 y 117.

³⁴ Este presupuesto no ha de interpretarse, a su vez, como un mero dato objetivable, puesto que el propio sujeto de la reflexión y del discurso es también el mismo sujeto del “ethos” o del mundo de la vida: “El sujeto de la interpretación de los signos, tal como debe ser al menos presupuesto por las ciencias del espíritu, según lo han afirmado ya Heidegger y Gadamer, es él mismo en realidad histórico: se trata de... la comunidad de comunicación de una ilimitada comunidad de interacción” (K.-O. Apel, “Szientismus oder Transzendental-Hermeneutik”, en R. Bubbner y otros (edit.): *Hermeneutik und Dialektik* (1970), Tomo I, p. 138. El sujeto de la reflexión y del discurso, es decir, el sujeto de la filosofía es, entonces, en última instancia la “comunidad de interacción”, es decir, la comunidad histórica, real, no limitada (por eso: “unbegrenzte”) al círculo de los investigadores, o a la mera comunidad de comunicación teórica de la ciencia (concebida como aislada y autosuficiente), puesto que la reflexión y el discurso son ingredientes constitutivos del mismo proceso histórico de la interacción o de la praxis.

la diferencia entre ser y deber ser³⁵. La tesis hermenéutica de la primacía sustancial del ethos que Apel acepta, como hemos visto, no permite afirmar por sí misma sin embargo que aquellas normas que históricamente son reconocidas como válidas en el trasfondo de certezas del mundo de la vida (puesto que pertenecen al ethos sustancial de nuestra tradición cultural), sean por ese solo hecho también *racionales* y se puedan dar sin más (sin una fundamentación crítico-discursiva) como *expresión de un deber ser universalmente válido*. Contra esta pretensión de validez universal de la eticidad del mundo de la vida, sostenida por “los representantes del historicismo-relativismo [hermenéutico], se opone la notoria disparidad de los sistemas normativos en las diversas culturas. Max Weber pudo, por una parte, tomar en serio hermenéuticamente la pretensión de validez de las normas mo-

³⁵ “El ‘círculo hermenéutico’ del comprender y el valor (Verstehen und Werten) que, en el contexto de una concepción hermenéutico-fenomenológica de la ética, tiene que actuar en cierto modo más acá de la distinción de Hume, como vehículo transmisor de la nacionalidad normativa, no puede asumir por sí mismo la función de la fundamentación de la ética. Puede garantizar ciertamente una formación moral en el sentido del cultivo de la sensibilidad moral y en cuanto tal puede ser indispensable como medio contra la ‘ceguera axiológica’ (en el sentido de Max Scheler y Nicolai Hartmann); pero esa clase de educación moral es no sólo suficiente por sí misma, sino incluso éticamente ambigua”. Apel menciona como ejemplo de esta ambigüedad el sesgo que ha presentado en Alemania el humanismo hermenéutico de las ciencias del espíritu en su desarrollo histórico (“desde Herder a Dilthey y más allá de Dilthey”), así como sus actitudes prácticas frente a los acontecimientos. La educación meramente hermenéutica es incapaz de superar el relativismo antropológico cultural, y al carecer de criterios normativos que trasciendan el propio círculo de la comprensión y la valoración, conducen a una *parálisis del juicio crítico moral y político*. De esta manera el ethos humanista de la hermenéutica corre el grave riesgo de venir a coincidir en sus resultados, paradójicamente, con la orientación de su cordial enemigo: el positivismo; quizás pueda considerarse sin embargo más bien, y con mayor justicia, como una suerte de hegelianismo a medias, un hegelianismo amputado por la reducción del espíritu absoluto al espíritu objetivo. Ahora bien, un hegelianismo a medias en que la dialéctica de espíritu subjetivo y espíritu objetivo no conduce ya a la instancia superadora de la razón especulativa o espíritu absoluto, queda privado de toda su potencialidad crítico-dialéctica y no supera entonces el punto de vista del historicismo. “Las consecuencias prácticas de esto fueron que, finalmente, la sensibilidad moral quedó neutralizada en el sentido de una sensibilidad meramente estética en la línea pseudomoral de una sustitución de lo bueno [o de lo ético] por la fuerza o el vigor de lo genuino. [Las connotaciones o proclividades políticas de esta posición en el contexto de la experiencia alemana no necesitan, por supuesto, ser explicitadas]. Con este ejemplo se hace evidente —concluye Apel— que la hermenéutica debe presuponer ya siempre una fundamentación *normativa* de su comprensión ético-valorativa” (TPh. p. 386).

rales fácticamente vigentes, y por otra parte, sin embargo, pudo insistir al mismo tiempo en su tesis de que el proceso occidental de racionalización y desencantamiento [o desacralización] había mostrado que los presupuestos últimos de dichas normas o de las valoraciones morales eran *irracionales*; que ellas —por oposición a la racionalidad dirigida a fines— debían ser materia de *decisiones* últimas *privadas*. Si se quiere refutar esta tesis de Weber no basta, en mi opinión, con apelar a las *pretensiones* de validez universal hermenéuticamente indiscutibles de los sistemas morales fácticamente vigentes. En esta simple apelación reside más bien una ilusión que se podría reducir a un paralogismo hermenéuticista... Pues la oposición entre las distintas normas culturales fundamentales son, al menos en parte, las que han provocado justamente los conflictos fundamentales de nuestro tiempo”. O mejor quizás, podría decirse, la diversidad de normas y de valores y sus pretensiones o exigencias de reconocimiento universal es lo que se ha invocado, tanto en nuestro tiempo como en toda la historia para justificar o fundamentar (al menos ideológicamente) todos los conflictos y las formas de dominación entre las clases sociales y entre los pueblos. “El hombre de la época actual, miembro de una *cultura post-tradicionalista de la reflexión y del discurso* —continúa Apel—, se ve puesto en la situación de tomar posición ante los fundamentos normativos de su propia tradición cultural, guardando cierta distancia crítica frente a ella, y en la situación de adoptar eventualmente en los conflictos (por ejemplo en el conflicto Este-Oeste, o en el conflicto Norte-Sud) el punto de vista de la parte opuesta [a su propio grupo]”. También los sistemas normativos, como las teorías de la ciencia, tienen que ser sometidos a prueba en el discurso argumentativo de “una opinión pública racionante” como lo exigiría por ejemplo el racionalismo crítico. “El recomendado recurso a las evidencias normativas de la forma social y del mundo de la vida propio en cada caso... [en la medida en que pretende sustraer su trasfondo de certezas a la reflexión crítica y a los procedimientos de fundamentación del discurso argumentativo] se puede caracterizar más bien como una terca reacción relativista”. Relativista por cuanto apela a una determinada tradición histórico-cultural particular, pero un relativismo encubierto, que se ignora a sí mismo y cuya terquedad lo lleva a suprimir su propia relatividad, afirmándose como absoluto y reclamando una validez universal para su propia particularidad histórico-cultural en cuanto tal. Esta clase de relativismo historicista viene a coincidir entonces, paradójicamente, con el dogmatismo reaccionario y conservador. “Pero en la medida en que se profesa abiertamente el relativismo

ético [un relativismo consecuente, sin pretensiones de universalización de sus propias normas y valores], por ejemplo en el sentido del pluralismo intra o intercultural de la moral, en esa misma medida se cae por lo general en este otro paralogismo: no se advierte que precisamente ante la actual pluralidad de valoraciones individual y socioculturalmente condicionadas, y precisamente en interés de su máxima tolerancia mutua, se requieren normas *universalmente válidas* que hagan posible la convivencia”³⁶.

2.6. Digamos en conclusión que, en este segundo nivel de la ética, al llegar a lo concreto, el planteo de Apel se define en primer lugar como una mediación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción (o de la disposición interior). Y en segundo lugar, como hemos visto también, el planteo trascendental transformado de Apel pretende situarse en un punto ubicado por detrás de la oposición entre el racionalismo crítico y la hermenéutica, integrándolos a ambos como momentos necesarios, pero relativos y subordinados a los principios o normas últimas fundamentados mediante la reflexión trascendental sobre las pretensiones de validez del discurso y sus condiciones de posibilidad.

Por lo que hace a la mediación mencionada en primer término, cabe aclarar todavía que ésta no implica desconocer los conflictos que en la realidad se presentan entre la ética de la convicción, o de la disposición interior y la ética de la responsabilidad en el sentido de M. Weber, sino que la necesidad de la mediación se plantea como una exigencia ineludible justamente en atención a dichos conflictos. Una aplicación no mediada de la norma fundamental de la ética comunicativa del discurso, como mera ética de la disposición interior, en un ámbito de interacción dominado por una racionalidad estratégica, como las relaciones internacionales, por ejemplo, implicaría una ingenuidad irresponsable por parte de quienes desempeñan las funciones de conducir las relaciones internacionales de un país. El imperativo del diálogo y de buscar acuerdos que satisfagan las aspiraciones legítimas de todas las partes es un imperativo ético que obliga también en las tratativas políticas, e incluso en la política exterior de los Estados. Pero la situación ideal de diálogo (la disponibilidad para escuchar *todos* los argumentos, y para hacer valer *sólo* argumentos, etc.) que se anticipa *idealmente* como condición de posibilidad del discurso, no puede presuponerse en cambio como *realmente dada* en las situaciones de hecho, históricas, del campo

³⁶ H.-O. Apel, PBV (loc. cit.).

político, y la responsabilidad por la subsistencia y la seguridad de la comunidad obliga al político a mantener todas las cautelas estratégicas y a interponer todas las acciones disuasivas necesarias para neutralizar por ejemplo las amenazas, o desalentar el empleo de la fuerza, y por lo tanto la ruptura de la relación de diálogo por parte del enemigo potencial.

Es decir que la exigencia de la ética del discurso, de separar la racionalidad de la formación discursiva de consenso, de toda forma de racionalidad estratégica de la acción no se puede aplicar directamente y sin mediaciones en aquellas situaciones (como las del campo político) en las que hay motivos como para no poder presuponer en la otra parte la misma actitud. “En tal situación, considerando los riesgos de la seguridad, las reglas de autoafirmación estratégica se vuelven vigentes como normas éticamente relevantes, como deberes de protección y de conservación, moralmente obligatorios para el político responsable, y aun para el ciudadano común”³⁷.

Sin embargo, si bien no es posible renunciar unilateralmente a toda racionalidad estratégica (como sería por ejemplo el caso del desarme unilateral por parte de un Estado como forma de garantizar la paz en una situación de conflicto, porque la consecuencia más probable sería el aprovechamiento de la debilidad propia por parte del adversario y por lo tanto el desencadenamiento del conflicto), la racionalidad estratégica adquiere el carácter de una verdadera *ética* de la responsabilidad, como debe ser toda ética política, sólo en la medida en que se impone como necesaria a fin de hacer posible y garantizar el espacio para la realización de la racionalidad consensual comunicativa del diálogo, limitada y supeditada a las exigencias de esta última³⁸. Es claro que las *condiciones normativas* de la ética del discurso no pueden plantear la exigencia de ignorar o desconocer la realidad de las *condiciones fácticas* de la interacción, porque éstas también son condicionantes de la posibilidad de todo diálogo efec-

³⁷ PBV (loc. cit.); cfer. también del mismo Apel: “Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung”, en *Der Mensch in der Konfliktfeldern der Gegenwart*, Köln (1975), pp. 43-64.

³⁸ Con esta conclusión, aparentemente paradójica, que nosotros creemos poder derivar del planteo de Apel, no hacemos sin embargo más que reencontrar una tesis clásica (ya formulada por el propio S. Agustín), según la cual: puesto que la paz es uno de los fines esenciales de la política, y la guerra nunca puede ser buscada y practicada como fin, sólo se justifica en la medida en que resulta ser el único medio posible para reconstruir o garantizar la paz (Cfer.: J. De Zan, “La guerra”, en *El Litoral*, Santa Fe, 10 de junio de 1982).

tivo. Todo obrar responsable está obligado a partir de las condiciones dadas de hecho, históricamente, y a tener en cuenta estratégicamente las consecuencias o los riesgos de sus decisiones. Pero al mismo tiempo las condiciones normativas a priori del discurso argumentativo y de todo obrar con sentido plantean también como meta o idea regulativa la exigencia ética de hacer efectiva en la sociedad real, de llevar a la práctica a través de la interacción *en la medida de lo posible*, aquella comunidad ideal de comunicación que todo discurso argumentativo tiene en vista, en la que el diálogo argumentativo se haya liberado de los obstáculos para la formación puramente discursiva del consenso. Esta exigencia implica la obligación para todo el que participa en el discurso de tender a la modificación en los hechos de todas aquellas situaciones que solidifican o ensanchan la brecha entre las condiciones reales (políticas) de comunicación e interacción y las condiciones ideales de diálogo, y por lo tanto la obligación de superar la divergencia o el conflicto entre la ética política de la responsabilidad y la ética de la disposición interior. Pero es preciso contar con el hecho que esta meta quizás no se alcance nunca plenamente en la historia; en todo caso no se alcanzará por cierto de una sola vez, mediante la mera decisión de inaugurar un nuevo comienzo de las relaciones interhumanas (voluntarismo), sino que presupone un lento proceso de mediaciones operadas mediante un obrar prudencial que sólo a largo plazo podrá ir generando las condiciones y actitudes morales para superar las formas puramente estratégicas en las relaciones interhumanas.

Sobre algunos aspectos de esta cuestión volveremos en el siguiente y último capítulo. Aquí solamente nos interesaba explicar el sentido, al menos tal como lo interpretamos nosotros, de la mediación entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción o de la disposición interior que la ética comunicativa de Apel fundamenta y explicita en lo que él denomina la parte B de su tratamiento, que versa sobre las condiciones y posibilidades de la aplicación del método y de las normas fundamentales de la ética del discurso a la praxis, es decir, a la situación real histórica de la interacción entre los hombres y entre los grupos en el mundo actual³⁹.

³⁹ PBV, IV: "Parte B de la ética: respuesta filosófica al desafío externo planteado por las consecuencias de la ciencia a la razón ética". Cfer. también, K.-O. Apel: "Ist die philosophische Letzbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?" en: Apel/Boehler/Kadelbach (edit.), *Funkkolleg Praktische Philosophie - Ethik: Dialoge*, Tomo II (1984), pp. 123-146; Apel/Boehler/Rebel: *Funkkolleg Praktische Philosophie - Ethik: Studentexte* (1984), Unidad 20).

III

LA COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACION Y SUS EXIGENCIAS POLITICAS PARA LA COMUNIDAD REAL

3.1. La sistematización del principio del método y los dos niveles de la ética que acabamos de exponer en el capítulo anterior es todavía programática, pero Apel piensa que en esa línea es posible desarrollar y reconstruir todos los sistemas normativos indispensables para regular la interacción entre los hombres y entre los grupos, superar la actual crisis de legitimidad no sólo de los sistemas morales sino también jurídicos y políticos, y hacer posible una convivencia pacífica, regida por normas cuya validez ética sea intersubjetivamente reconocida. La fundamentación racional, consensual comunicativa de las normas permite que la ética deje de ser materia de *opiniones privadas*, para recuperar también en la época de la ciencia el estatuto de *objetividad y validez pública* que en otros tiempos se le reconocía. La validez universal del principio del método o metanorma de la ética, su institucionalización en todos los niveles de la vida social y política a través de discursos prácticos en los cuales la posibilidad de consenso respecto de acciones o de normas puede ser establecida sobre la base de la argumentación racional libre de toda violencia y reconocida como válida por todos los afectados, otorgan también a las instituciones sociales y a las normas jurídicas una fundamentación ética que permite superar la moderna escisión entre lo público y lo privado y entre ética y derecho, así como el carácter meramente estratégico de la acción política. Esta institucionalización del discurso práctico para la legitimación de las decisiones y normas a través de la formación argumentativa de consenso mediante la participación de todos los afectados (participación directa o a través de los representantes de sus intereses, según los niveles o el tipo de decisiones), no debe pensarse, por otro lado, como una utopía, enteramente desconectada de la realidad, puesto que las instituciones de un Estado democrático de derecho pueden ser comprendidas ya como intentos de una realización aproximativa de esta idea (a pesar de todas sus limitaciones —o distorsiones— que habrá que analizar críticamente), y por lo tanto entrañan ya una relevancia moral que la ética comunicativa del discurso no hace más que explicitar y fundamentar. En tal sentido "debe agregarse en este punto —llega a decir Apel— la perspectiva cuasi-hegeliana de suponer que lo racional ya siempre es real". Sin embargo, si bien es posible y

necesario partir de lo real en cuanto es en sí ya racional, es decir, “establecer una conexión con las instituciones existentes”, las exigencias de institucionalización de discursos prácticos libres de toda forma de dominación o de violencia permitirán extraer consecuencias que, como veremos, obligarán a avanzar más allá de las formas institucionales vigentes.

Ahora bien, las condiciones normativas de la racionalidad del discurso que fundamentan el llamado principio del método y todo el primer nivel de la ética comunicativa se fundan a su vez, o están presupuestas y sintetizadas, como hemos visto (cfer. pág. 8-9), en la idea de la comunidad ideal de argumentación que —según Apel— se anticipa y se reconoce implícitamente de manera necesaria en el acto mismo del pensar discursivo o de la argumentación. Todo el rendimiento de la ética comunicativa del discurso, y el valor de las conclusiones que acabamos de extraer, está condicionado y pendiente en consecuencia de la validez y consistencia de esa tesis central sobre la existencia de una comunidad ideal de comunicación como condición trascendental de las pretensiones de validez del discurso. Por lo tanto tenemos que detenernos ahora todavía en la explicitación de dicha tesis, teniendo en cuenta además que es la tesis más discutida de la concepción de Apel y de Habermas, la que ha sido comparada irónicamente con la tesis teológica de la comunión de los santos.

En primer lugar cabe aclarar que la comunidad de comunicación argumentativa, tal como la descubre Apel, no es un mero a priori de la conciencia, en sentido puramente idealista, al modo de las categorías kantianas, pero tampoco se trata de un presupuesto meramente empírico o material, de tal modo que la razón legisladora en el sentido de Kant debiera adecuarse sin más a las normas de hecho vigentes, o estuviera determinada por la praxis a partir de la situación material objetiva en el sentido de Marx. “La clave de nuestro apriori me parece que reside justamente —escribe Apel— en el hecho de que significa una *dialéctica de idealismo y materialismo*, puesto que todo el que argumenta presupone ya al mismo tiempo dos cosas: en primer lugar *una comunidad real de comunicación*, de la cual él mismo ha llegado a ser miembro a través de un proceso de socialización, y en segundo lugar *una comunidad ideal de comunicación*, que estaría en principio en condiciones de entender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de juzgar de manera objetiva su verdad. Lo notable, y lo propiamente dialéctico de esta situación reside empero en el hecho de que el que argumenta presupone en alguna medida la comunidad ideal como dada en la comunidad

real, es decir, como una efectiva posibilidad de la sociedad concreta; no obstante que él tiene conciencia al mismo tiempo que la comunidad real, e incluso él mismo, está en la mayoría de los casos muy lejos de equipararse a la comunidad ideal”⁴⁰.

La comunidad ideal de argumentación, que nosotros anticipamos siempre que nos ponemos a pensar algo, es la comunidad de los argumentos, objeciones y contra-argumentos, etc., con que nos enfrentamos en estado puro, es decir, como si ellos fueran esgrimidos por sujetos plenamente morales y puramente racionales con los que confrontamos y controlamos nuestro pensamiento en una discusión o en un diálogo absolutamente transparente, en el que no se mezclan intereses ni cálculos estratégicos de ninguna clase; es la comunidad en la que auténticamente valen sólo los argumentos, la comunidad de la razón en la cual no existen diferencias o relaciones de dominio entre los sujetos (todos pueden igualmente argumentar y todo puede ser argumentado —como dice Habermas), ni puede actuar otra forma de coacción para el consenso más que la fuerza de los argumentos. Esto garantizaría que en el curso de la discusión sólo se abrirían paso y quedarían en pie aquellos puntos de vista que fueran capaces de resistir a la crítica y a la confrontación de todos los argumentantes, es decir, los más razonables y mejor fundamentados; y que sólo se impondrían aquellos intereses que merecieran ser considerados como universalizables porque contemplan las pretensiones razonables o justificadas de todos los afectados. En este marco de la comunidad ideal de argumentación sería siempre posible el entendimiento entre todos los participantes del diálogo porque no habría obstáculos ni interferencia alguna para el reconocimiento de la validez de los argumentos (de la misma manera como en cada sujeto se verifica normalmente sin dificultad el acuerdo o la coincidencia consigo mismo), y el consenso intersubjetivo equivaldría entonces a la verdad. Aunque tal comunidad ideal no exista de hecho en ninguna parte, todo el que piensa y argumenta en serio tiene que confrontar sus argumentos con los contra-argumentos y objeciones críticas posibles en estado puro, haciendo abstracción de toda otra consideración ajena a la propia lógica de la argumentación. Esta es la condición de posibilidad para que el pensar no sea meramente ideológico, para que se mueva en el terreno de la objetividad racional, y para que el propio sujeto no se autoengañe y pueda preservar la identidad consigo mismo⁴¹.

⁴⁰ TPh. p. 429.

⁴¹ “Si es posible, más aún, absolutamente necesario, postular el prin-

Pero además, el que piensa no puede llevar a cabo su discurso en el fuero meramente privado, como hemos visto; para alcanzar una objetividad efectiva tiene que confrontar y controlar sus argumentos de manera intersubjetiva, pública, exponiéndolos a la crítica de los otros en la *comunidad real de comunicación o de argumentación* cuya existencia es la condición de posibilidad de toda objetividad y el ámbito en el cual los argumentos pueden realizar sus pretensiones de validez universal. En esta comunidad real pesan sin embargo, como bien sabemos, una enorme diversidad de otros factores que limitan, distorsionan u oponen obstáculos a la transparencia de la comunicación y de los argumentos. El consenso intersubjetivo es siempre problemático y la verdad no siempre se impone o es reconocida como tal. Sin embargo, no obstante todas estas condiciones contradictorias de la comunidad real ella es el presupuesto necesario o el fundamento objetivo de la comunidad ideal de comunicación; esta última no sería más que una ficción carente de toda consistencia y razón de ser, y dejaría de cumplir su función si no estuviera por principio referida a aquella como un público real cuya existencia y condiciones no dependen de la propia subjetividad. La llamada comunidad ideal de argumentación tiene que ser pensada entonces como ya siempre presente y actuante en la

cipio regulativo de una verdad absoluta del entendimiento [recíproco] en una comunidad ilimitada de interpretación y de interacción, entonces tampoco se puede negar que la *autoconciencia crítica* —en la medida en que no se comprende metódicamente a sí misma de manera solipsista, sino como miembro y representante de la comunidad ilimitada de interpretación—, puede también en cierto modo hacer valer ya desde ahora la comunidad ilimitada contra sí misma en cuanto conciencia empírica finita. [El subrayado es del propio Apel]. Y si bien el diálogo real de la comunidad ilimitada de interpretación no puede ser sustituido por el monólogo de un pensador (consigo mismo), sin embargo la reflexión filosófica (con la ayuda del lenguaje cotidiano, que es su metalenguaje) puede alcanzar de esta manera un plano en el cual es capaz de concebir aquel fin mediante una formal anticipación y de asumir en todo momento su carácter de miembro o representante de la comunidad ideal [anticipada contrafácticamente]. Solamente sobre la base de la comprobación de esta aptitud de la reflexión [para situarse en el terreno de la comunidad ideal y para argumentar conforme a sus exigencias —tanto lógicas, como éticas—], puede entenderse y sostenerse con sentido la pretensión de validez universal de las proposiciones de la filosofía" ("Szientismus oder Transzendental-Hermeneutik? (Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus)", en R. Bubbner/K. Cramer/R. Wiehl (edit.), Tübingen, (1970), *Hermeneutik und Dialektik*, Tomo I, Methode und Wissenschaft - Lebenswelt und Geschichte, pág. 143.

comunidad real, al menos como exigencia con la cual no podemos dejar de contar en el discurso y en la acción.

A quien objetara que la comunidad ideal de comunicación es sólo una ilusión trascendental de Apel, éste le respondería seguramente que la ilusión trascendental es más bien el solipsismo metodológico que está presupuesto en dicha objeción, puesto que el pensar solitario, en la medida en que conlleva pretensiones de validez, no puede ser concebido sino como un modo deficiente de comunicación que presupone ya sin embargo el reconocimiento de las reglas de la argumentación (tanto lógicas como éticas), y que tiene en vista de manera implícita pero necesaria la discusión de una comunidad ideal de comunicación.

No es posible situarse al margen del presupuesto trascendental de la comunidad de comunicación o prescindir de él en el discurso, pero ello no implica sin embargo desconocer u ocultar la contradicción envuelta en dicho presupuesto sino que es preciso reconocerla y asumirla como una contradicción dialéctica. Esta dialéctica se produce precisamente porque no es posible separar la comunidad ideal de la comunidad real, al menos sin recaer en el solipsismo metodológico y abandonar el terreno de la ciencia como lenguaje que ha de ser público; pero tampoco es posible identificar sin más la comunidad real con la comunidad ideal, encubriendo la distancia y la oposición entre ambas, porque ello significaría abandonar el terreno de la racionalidad crítica del discurso para caer en la retórica meramente afirmativa de las ideologías. "La resolución de esta contradicción se puede esperar solamente... a través de la realización de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad histórica, real; más aún, esta superación histórica de la contradicción *debe postularse éticamente*" (TPh. 430-31). La existencia de la comunidad humana real debe preservarse y fomentarse como condición necesaria de la comunidad ideal, o como el ámbito de su realización; pero si la primera es la condición real de posibilidad de la segunda, esta segunda es la que da a la primera todo su sentido y validez.

Entre los imperativos fundamentales de la ética comunicativa que ya ha reconocido necesariamente todo el que se mueve en el terreno del discurso (es decir, todo ser racional), y que tiene que presuponer como condiciones de su propio ser y obrar comunicativos (aunque luego de hecho no ajuste su conducta a dichos imperativos y contradiga en la práctica lo que él mismo reconoce y no puede impugnar a través del discurso —porque no es lo mismo reconocer la validez de una norma que cumplirla: en esto reside precisamente el carácter específico de lo ético—, pudiendo ser señalado sin embargo en tal caso *como inmoral*, y debiendo



BIBLIOTECA
CAMPUS

reconocerse en consecuencia *como culpable*), entre esos imperativos categóricos y más fundamentales que constituyen el núcleo central de la ética, se cuentan por lo tanto: 1) el deber de preservar y cooperar positivamente en todas las acciones a la subsistencia e integración de la comunidad real, concreta, histórica a la que pertenecemos; 2) el deber de respetar en el discurso y en la acción todas las normas de la comunidad ideal de comunicación; 3) el deber de actuar intencionalmente en orden a la remoción de los obstáculos que se oponen a la realización de la comunidad ideal de comunicación o de diálogo en la comunidad real y de tender a la superación de las contradicciones que las relaciones sociales existentes presentan de hecho con las exigencias de la situación ideal de diálogo, es decir, el deber de obrar en el sentido de la mediación y la superación del conflicto entre la ética de la disposición interior y la ética política de la responsabilidad, tal como lo hemos expuesto más arriba.

3.2. Los requisitos de la comunidad ideal de comunicación, que deben realizarse en la comunidad real, implican necesariamente todas aquellas condiciones que hagan posible la plena participación de todos con igualdad de derechos en todas las discusiones y en todas las decisiones prácticas de la vida social. Por eso puede concluir Apel que "finalmente nuestro planteo está en condiciones de otorgar una fundamentación ética a la estrategia de un marxismo no ortodoxo ni determinista dogmático, sino humanista y emancipatorio. Porque resulta claro que la tarea de la realización práctica de la comunidad ideal de comunicación implica como condición necesaria también la superación de la sociedad de clases o, para formularlo en el lenguaje de la teoría de la comunicación, la abolición de todas las asimetrías del diálogo interpersonal condicionadas por la estructura social" (TPh. 423).

Esta última consecuencia puede parecer en primera instancia sorprendente, sin embargo, del planteo de la ética comunicativa del discurso se deriva también necesariamente la exigencia político-social y jurídica de garantizar *estructuralmente* una efectiva igualdad de derechos y posibilidades de todos los miembros de la comunidad a participar en las instituciones del discurso práctico. (Lo que podría discutirse todavía es si el marxismo, aun teniendo en cuenta los condicionamientos señalados por Apel, representa la única alternativa o, más aún, si es capaz de fundamentar y desarrollar en base a sus propios principios las estructuras adecuadas o coherentes con las exigencias de la comunidad ideal de diálogo, las estructuras o instituciones que garanticen

y respalden la autonomía de los grupos intermedios y de los propios individuos para expresar con entera libertad y defender sus puntos de vista en una sociedad plenamente democrática, pluralista y participativa).

Para fundamentar la legitimidad de esta derivación ético-política es necesario introducir algunos elementos de la teoría de la comunicación. La comunicación simple se puede dar aun bajo las condiciones de una relación asimétrica, e incluso unidireccional; basta que un emisor transmita su mensaje y que el mensaje sea interpretado por su destinatario (aunque este último no tenga ninguna posibilidad de réplica, como es el caso de una orden dentro de la disciplina militar). Pero es evidente en cambio que esa clase de proceso comunicativo no es en modo alguno todavía un diálogo. El diálogo es una especie de comunicación, por eso todo diálogo implica comunicación, pero no toda comunicación es diálogo. Para que haya diálogo es necesario que se instaure una relación simétrica o bidireccional de interacción comunicativa recíproca. Ahora bien, para que esta simetría en el nivel del lenguaje sea real, y no meramente aparente, y por lo tanto el discurso como proceso comunicativo dialógico se desarrolle sin distorsiones, libre de toda forma de presión o de represión, se requiere la existencia de una *simetría real* (y no solamente jurídico-formal, o abstracta) de las posiciones sociales de los interlocutores, es decir, una situación de igualdad que permita que todos los participantes tengan las mismas posibilidades de hacer valer sus razones e intereses, que nadie monopolice el discurso ni argumente desde posiciones de poder. Solamente estas condiciones objetivas hacen efectivamente posible que cada sujeto o cada grupo humano pueda iniciar por sí mismo el discurso en todo momento y sobre todas las cuestiones que lo afectan, sin que subsistan puntos de vista o situaciones de hecho resguardadas mediante recaudos estratégicos, que se reservan y quedan fuera de la discusión, eximidos de la regla de someterse a la confrontación crítica de los argumentos y a la prueba de justificación consensual del discurso de la comunidad de comunicación. Toda relación de dominio y dependencia condiciona de tal manera la relación comunicativa que el verdadero diálogo, abierto y sin limitaciones, se hace imposible, o meramente ficticio y carente de toda seriedad o relevancia práctica. Por lo tanto, la *realización* de la comunidad ideal de comunicación, autodeterminada y regulada solamente por medio del diálogo argumentativo, exige la progresiva eliminación de todas las posiciones de poder o situaciones de dominación enquistadas en la estructura social o amparadas en la fuerza.

(Apel postula, como éticamente exigible, la abolición de todas las formas de asimetría del discurso práctico "condicionadas por la estructura social"; sería en cambio sin sentido ignorar las desigualdades naturales, como por ejemplo entre niños y adultos, o maestros y educandos, etc. Estas asimetrías no impiden toda forma de diálogo, pero fundan relaciones de autoridad, las cuales se legitiman sin embargo solamente en tanto la autoridad tiene como fin conducir a la superación de dicha asimetría y autolimita su ejercicio a las cosas necesarias para la obtención de dicho objetivo).

"Tanto las desigualdades sociales como el uso del poder o el control de los medios de comunicación social por medio del Estado generan una asimetría en la relación comunicativa que da lugar a un pseudo-diálogo y a la manipulación del consenso, el cual carece en tales condiciones de toda legitimidad. El único consenso legítimo y éticamente vinculante es el consenso no forzado, libre de toda forma de presión, de manipulación o de violencia, fundado solamente en la validez objetiva de los argumentos recíprocamente contrastados y sometidos al control crítico de los otros, es decir, fundado en la comunidad de la razón.

"En consecuencia, en lo político, por ejemplo, el único régimen éticamente legítimo es el de la democracia participativa, pero no meramente formal, sino la democracia real que presupone una igualdad efectiva, es decir, la postulada "abolición de todas las asimetrías del diálogo interpersonal condicionadas por la estructura social". Esta democracia real no se da todavía por lo tanto en una sociedad en la que no existe un régimen de plena participación en todos los niveles y sectores de la estructura social, no solamente en las instituciones políticas, sino también en las organizaciones económicas, en las empresas, instituciones culturales, educativas, etc. y muy especialmente en el control de los medios de comunicación que deben considerarse como instituciones fundamentales del discurso práctico y de la formación de consenso en la sociedad moderna. La democracia no pasará de ser en cierto modo una ficción jurídica, o una superestructura ideológica mientras no se institucionalicen los canales de participación o de cogestión en todos estos niveles y mientras subsistan formas de dominación basadas en diferencias de clase. En tal situación la eticidad de los sistemas normativos es deficiente, por lo tanto también su legitimidad, y en esa misma medida la exigencia de *respeto* a la ley (en el sentido ético preciso que le asignaba Kant a este sentimiento), aparecerá como una pretensión infundada, sin justificación racional y carente por lo tanto de validez o fuerza moral porque las condiciones imperantes no permiten

la adecuada participación de todos los sujetos, conforme a las exigencias de la comunidad ideal de comunicación, en la discusión de las decisiones y en la fundamentación de las normas que los afectan.

"Mientras la sociedad moderna no avance hacia la democratización total de sus estructuras no podrá superar la crisis de legitimidad de todos sus sistemas normativos, porque no estarán dados los pre-requisitos objetivos, materiales, para la generación del consenso racional a través de un proceso discursivo siempre abierto y renovado, en el que puedan participar todos los miembros de la comunidad con igualdad de derechos y posibilidades. En tal situación la exigencia ética básica, porque es la condición de posibilidad para la fundamentación racional de toda otra norma y para su validez moral pública, será por lo tanto la exigencia de avanzar hacia la efectiva instauración de las formas participativas, democráticas, que institucionalicen el diálogo en todos los niveles y sectores de la vida social, económica y política. Esta exigencia de participación igualitaria expresa la idea-fuerza más potente y central de nuestro tiempo, y es la única vía para lograr la búsqueda autenticación de los sistemas normativos y su legitimación mediante la formación de consenso a través del discurso argumentativo entre personas libres, con igualdad de derechos, que se reconocen y se respetan mutuamente en cuanto tales" ⁴².

Toda toma de decisiones que afecte a muchos tiene que ser elaborada y fundamentada con la participación igualitaria (directa o indirecta) de todos los afectados y expuesta al control crítico del discurso de la comunidad de comunicación, porque de lo contrario carecería de toda validez racional intersubjetiva y, por lo tanto, carecería no sólo de obligatoriedad moral, sino también de legitimidad jurídica. Aplicando ahora con coherencia estos principios a todos los niveles, por ejemplo también en el ámbito económico de la organización social de los procesos cooperativos de trabajo, como en la empresa, parece que debería postularse, como ética y jurídicamente exigible, la instauración de una especie de socialismo autogestionario, y que debería reconocerse la ilegitimidad no sólo del autoritarismo político sino de toda forma de autoritarismo social y económico en todas las esferas de las relaciones interhumanas. Si esta conclusión es válida quedarían cuestionadas en consecuencia las estructuras económico-sociales básicas del sistema liberal capitalista y demostrada su

⁴² Julio De Zan, "Ética, Derecho y Democracia", *Revista del Colegio de Abogados de Santa Fe*, 1985 (por aparecer).

contradicción con la idea misma de la democracia participativa y con los principios éticos que la sustentan.

El propio Apel no ha derivado sin embargo todas las consecuencias de sus propios principios en este punto, y aparte de la referencia a la posible contribución de la ética del discurso a un marxismo no dogmático, que hemos citado más arriba, no ha planteado en concreto la cuestión de las condiciones sociales que se requieren como pre-requisitos para la institucionalización del discurso práctico en todos los niveles de la vida social, limitándose en cambio a explicitar la exigencia de participación democrática en la esfera política. Pero cabría preguntarse, conforme a sus mismos principios (y teniendo en cuenta la experiencia histórica de las democracias liberales), si la *democracia económica* no es también condición de posibilidad para una auténtica democracia política real y participativa y, por lo tanto, para la postulada realización de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real⁴³.

Finalmente digamos que para Apel la comunidad ideal de comunicación, si bien es anticipada "contrafácticamente" en toda argumentación seria, y no puede pensarse como algo separado de la comunidad real, sin embargo expresa en cierto modo como una idea regulativa en el sentido de Kant, a la cual no corresponde adecuadamente ningún contenido empírico de la experiencia. En tal sentido podría considerarse también como una utopía⁴⁴. Pero sin embargo no es u-tópica, al menos en el sentido etimológico, porque está ya desde siempre dentro de la comunidad real como idea operante en los presupuestos mismos del discurso tanto como de la praxis, como la norma inmanente a la cosa misma y el criterio objetivo de juicio para evaluar críticamente en cada momento las formas empíricas de la sociedad real. Tal es justamente la estructura de "lo ético" en cuanto tal que se expresa en la dialéctica entre "ser" y "deber ser". Esta dialéctica no es una dialéctica puramente objetiva (ni mucho menos material) que se impone al sujeto como una necesidad exterior a él mismo, sino que es al mismo tiempo la dialéctica constitutiva de

⁴³ Preguntado Apel por nosotros por qué no explicitaba todas estas derivaciones, como por ejemplo la exigencia de la cogestión en la empresa, nos respondió que, en su opinión, tal paso no era *derivable* de los presupuestos de la ética comunicativa del discurso, sino en todo caso una decisión posible que debía discutirse y resolverse en la esfera política con arreglo a las normas ético-jurídicas de procedimiento para la formación de consenso y para la toma de decisiones que afectan a toda la comunidad.

⁴⁴ Cfer. K.-O. Apel, "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie", en W. Vosskamp (edit.): *Utopieforschung*, Stuttgart (1983).

la propia subjetividad. La realización de la comunidad ideal en la comunidad real se manifiesta como el imperativo ético fundamental puesto que es la condición de posibilidad para la realización de las exigencias tanto de la *racionalidad* como de la *libertad*.

Siglas utilizadas

TPh. = *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1976 (Tomo II). (Para mayor refer. Cfer. nota 4).

PBV = "Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft", 1984. (Para mayor refer. cfer. nota 14).