

un *faktum* empírico. Brevemente: toda reconstrucción debe dar cuenta de lo que son nuestros logros actuales<sup>175</sup>.

[2] Nos queda por ver, a continuación, de qué manera, según nuestra interpretación, puede enmarcarse el "principio de autoalcance" en el contexto de la *parte B* de la ética discursiva, pues debemos tener siempre presente que es en este contexto en el que Apel siente la necesidad de formular este principio metodológico crítico-hermenéutico. Recordemos que la *parte B* se propone el tratamiento normativo de la aplicación *histórica* de la ética discursiva, sin que la solución a dicho problema venga entendida como una *regresión* (en el sentido, por ejemplo, neoaristotélico, de la eticidad convencional representada por las múltiples "formas de vida") o como una utopía (en el sentido de Hegel, Marx o en el del estado ideal de Platón). Más bien la solución consiste en mantener abierta la tensión dialéctica entre idealidad y realidad o, aun mejor, entre pasado y futuro. El pasado puede ser objetivado (mediante las ciencias reconstructivas); pero no hay objetivación posible para el futuro, en el sentido de la realización *empírica* del ideal: este debe entenderse como *idea regulativa del progreso éticamente orientado de la historia*, a la que no puede corresponder nada empírico. Dicha tensión va a exigir la *práctica subjetiva* (no superable objetivamente) de la participación discursiva de los afectados a la hora de determinar la realización de una valoración de la situación humana como problema ético (en el sentido de una situación en la que deben proponerse soluciones morales -probablemente mediante la aplicación normas éticas- a los problemas planteados)<sup>176</sup>. Si esto es así, la tesis que queremos defender entonces es la siguiente: una comprensión adecuada de la situación humana como problema ético no puede efectuarse sin tener en cuenta la aportación de las ciencias humanas, lo que

---

<sup>175</sup> - Por todo ello puede afirmarse que la institución del *discurso argumentativo* ha superado la posibilidad de satisfacción de las pretensiones de validez discursivas en el marco de las *imágenes convencionales del mundo* (eticidad), es decir, de instituciones que puedan pretender para sí un *monopolio interpretativo*. Esto es lo que deben contemplar las reconstrucciones normativas de la historia concebidas como *progreso moral*, desde la perspectiva del *télos* de las pretensiones de validez. De ello deriva que el discurso argumentativo tenga un status *postconvencional* y *metainstitucional* (y que pueda representar el punto de vista de la moralidad): de ahí su función como instancia crítica de las instituciones y normas institucionalizadas.

<sup>176</sup> - Vid. "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression" en *DV*, pp. 103-153.

comporta una colaboración interdisciplinaria entre éstas y la filosofía moral. Ahora bien, es esta última disciplina la que debe fundamentar la metodología concreta de esta colaboración mediante el establecimiento "de una teleoestrategia a largo plazo de la moral consensual"<sup>177</sup>. Desde el punto de vista metodológico, pues, toda ciencia reconstructiva social o histórica debe reconocer que en sus propios presupuestos se halla implícito un modelo de racionalidad de tipo ético-comunicativo y que, por tanto, *no todas las interacciones humanas pueden ser genéticamente explicadas mediante un modelo de racionalidad estratégica*. Como Apel no se cansa de repetir, la comunicación humana no puede ser comprendida como una acción cooperativa de tipo "estratégico" sino que se halla comprometida con un *principio de transubjetividad ética* (por tanto, no estratégico) que nos remite a un tipo de proceder orientado hacia la obtención de un *consenso*<sup>178</sup>. De ello se sigue que

"(...) una reconstrucción del progreso humano de la evolución en la historia, que quiera entenderse en el sentido de la racionalidad estratégico-instrumental, entra en contradicción con el *principio de autoalcance* formulado al inicio de las ciencias reconstructivas"<sup>179</sup>.

Para dar cuenta de este programa de colaboración interdisciplinaria entre filosofía moral y ciencias sociales reconstructivas en el ámbito de la *parte B* de la ética discursiva, creemos que la mejor manera de hacerlo consiste en enmarcar dicho problema en la dialéctica Kant/Hegel tan recurrente en Apel, pensando "con Kant contra Hegel" aunque asumiendo las críticas de éste a las de aquél. En esto consiste la propia posición de Apel, que bien cabría definir como la de una *mediación o síntesis dialéctica no resoluble* entre los planteamientos de estos dos autores: en concreto Apel nos remite al *principio de la diferenciación entre el problema referido hacia el pasado de la reconstrucción teórica de la historia y el problema referido hacia el futuro del progreso éticamente*

---

<sup>177</sup> - "(...) einer langfristigen Zielestrategie der konsensualen Moral", *DV*, p. 67.

<sup>178</sup> - Vid. *ibidem*, p. 66.

<sup>179</sup> - "(...) eine Rekonstruktion der menschlichen Fortsetzung der Evolution in der Geschichte, welche mit der instrumentell-strategischen Rationalität auskommen möchte, dem eingangs formulierten *Selbsteinholungsprinzip* der rekonstruktiven Wissenschaften widerspricht", *ibidem*, pp. 66-67.

*orientado de la historia*<sup>180</sup>. Creemos que la *parte B* define el sentido *normativo* de esta diferenciación, donde el punto de vista de la *moralidad* (Kant) no acaba siendo "superado", sin embargo, en el de la *eticidad* (Hegel).

Apel recuerda que Hegel, yendo más allá de Kant, mostró que además del postulado del deber ser de la moralidad y, por otro lado, de la Naturaleza objetivamente cognoscible mediante leyes, existe algo así como el *Espíritu objetivo*: con ello se refiere a la realidad cognoscible de la eticidad substancial, en la que se supera el dualismo kantiano y el "deber ser" se realiza en el "ser". Apel sostiene, no obstante, que la realidad correspondiente a lo denominado por Hegel como *Espíritu objetivo*

"(...) puede pensarse y reconstruirse -con la ayuda de las ciencias sociales y del espíritu- de tal manera que el "Faktum de la razón" (es decir, las pretensiones de validez -pragmático-trascendentalmente comprendidas- del sujeto de la argumentación y los postulados de su resolución que les pertenecen) sea comprendido como un resultado de la historia del Espíritu objetivo. A esto lo he denominado el *principio de autoalcance de las ciencias reestructivas*, y opino que ahora, bajo el presupuesto de este principio, la historia humana puede reconstruirse en el sentido de su progreso práctico éticamente exigido y que, al mismo tiempo, a partir de este principio, pueden mostrarse como pragmáticamente autocontradictorias todas aquellas teorías de la historia desenmascaradas como meramente reduccionistas o relativistas"<sup>181</sup>.

Ahora bien, como Apel repite constantemente, este proyecto no es idéntico al de Hegel en el sentido de una concepción especulativa de la realidad racional a partir de una actualización objetiva del ideal en el universal-concreto. Por el contrario, según Apel toda reconstrucción histórica tiene que reconocer *metodológicamente* de antemano *la fisura entre pasado* (lo que hace referencia a hechos objetivos) y *futuro* (como dimensión

---

<sup>180</sup> - Vid. *ibidem*, p. 152, nota 47. Apel presenta su posición como respuesta al planteamiento -de corte hegeliano- que, en diálogo crítico con la ética discursiva, ha sido propuesto por HÖSLE, V. [1984].

<sup>181</sup> - "(...) so denken und -mit Hilfe der Sozial- bzw. Geisteswissenschaften- rekonstruieren lassen, daß auch das «Faktum der Vernunft» (d.h. die transzendental-pragmatisch einsehbaren Geltungsansprüche des Argumentationssubjekts und die zugehörigen Einlösbarkeitspostulate) als ein Resultat der Geschichte des objektiven Geistes verständlich wird. Ich habe dies das *Selbsteinholungsprinzip der rekonstruktiven Wissenschaften* genannt, und ich bin der Meinung, daß nur unter Voraussetzung dieses Prinzips die menschliche Geschichte sich im Sinne ihrer ethisch geforderten praktischen Fortsetzung rekonstruieren läßt und daß gleichzeitig alle bloß reduktionistisch entlarvenden und relativistischen Theorien der geschichte sich von diesem Prinzip her als pragmatisch selbstwidersprüchlich erweisen lassen", DV, p.151.

de la acción *libre*). Esto implica que la pregunta por el -futuro- "deber ser" (a la que todos los principios pensables de la *moralidad* se refieren) debe ser tematizada de manera distinta a toda reconstrucción *ex post* -pasada- de la *eticidad substancial* del Espíritu objetivo<sup>182</sup>. En conformidad con este planteamiento, Apel sostiene la no existencia de algún *punto de vista absoluto* desde el que lo *ideal* y lo *real* pudieran percibirse como *reconciliados*. Apel afirma, no obstante, que la expresión hegeliana "realidad racional" puede mantenerse convenientemente interpretada en el sentido de una *pretensión de saber por principio no resoluble*. De esta no resolución por principio cabe deducir la imposibilidad de que ninguna *eticidad* realice la *moralidad*. Apel formula entonces el siguiente principio que afecta a la relación entre "razón práctica" e "historia":

"El *criterio de la razón práctica* en relación con la historia no puede quedar «superado» en el *criterio* -tomado de Hegel- *de una razón concebida especulativamente*; el comprender *ex post* de las formas de vida más o menos exitosas (...) no puede nunca coincidir con la apreciación -ética-mente preceptiva- de la situación bajo el principio universalista de la *moralidad* y del progreso requerido a partir de dicho principio"<sup>183</sup>.

Si podemos referirnos, no obstante, de alguna manera a un *universal concreto*, no debe ser en el sentido de la "medida de la ética" (*Maßstab der Ethik*) -como en el estado utópico de Platón o en el estado de Hegel concebido *qua* "superación" de la *moralidad* por parte de la *eticidad substancial*- sino que debería más bien interpretarse como algo contrario a cualquier tipo de realidad *objetiva* que excluyera toda *praxis subjetiva*: más bien como logros provisionales, es decir, *consensuales* de la comunidad *real* de comunicación alcanzados a la luz de la comunidad *ideal* de comunicación<sup>184</sup>. En resumen: debe mantenerse abierta la tensión dialéctica entre el ámbito ideal y el real

---

<sup>182</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 151-152.

<sup>183</sup> - "Der *Standpunkt der praktischen Vernunft* in bezug auf die Geschichte läßt sich niemals in den von Hegel eingenommenen *Standpunkt einer spekulativ begreifenden Vernunft* «aufheben»; das *ex post*-Verstehen der mehr oder weniger gelungenen Lebensformen (...) kann niemals zusammenfallen mit der *ethisch gebotenen Beurteilung* der Situation unter dem universalistischen Prinzip der *Moralität* und des von ihm her geforderten Fortschritts", *ibidem*, p. 152.

<sup>184</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 151-152.

(entre Kant y Hegel podríamos decir): tal ha de ser la tarea de la filosofía<sup>185</sup> y, más en concreto, la tarea de la *parte B* de la ética discursiva, mediante la fundamentación de una estrategia moral de tipo *teleológico* susceptible de ser interpretada, como ya ha sido señalado, en tanto que *postulado (moral) de la convergencia entre el plano normativo y el plano empírico de la comunidad de comunicación*.

**§ 11.3. Criterios normativos de la comprensión y de la reconstrucción racional -en clave filogenética- de los procesos culturales: los procesos sociales analizados crítico-hermenéuticamente *qua* procesos de aprendizaje a la luz de la teleología mínima de las ciencias reconstructivas fundada en el "principio de autoalcance".**

En el contexto de su propuesta hermenéutica crítico-normativa, Apel aboga por la adopción de *una teleoestrategia moral como exigencia de una continuación humana de la evolución*<sup>186</sup> y entiende con ello que debe superarse la idea postheideggeriana de la imposibilidad de establecer una *idea regulativa* que oriente el sentido acerca de un posible progreso en la comprensión *si quiere salvarse la relación de la hermenéutica con la filosofía práctica*<sup>187</sup>. Para introducir este tema conviene definir someramente el sentido de lo que Apel entiende por "reconstrucción": se trata de la aplicación al ámbito concreto de una realidad de la *dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación*. Por un lado, desde la perspectiva de la comunidad *real* de comunicación, se asumen los principios de la comprensión de la hermenéutica clásica postheideggeriana (fundamentalmente de Heidegger y Gadamer) acerca del carácter "eventual" del sentido, posibilitado por el lenguaje; pero, al mismo tiempo, se postulan como *normativos* los principios de la comunidad *ideal* de comunicación, mediante los cuales toda comprensión de la realidad no puede reducirse a un "comprender siempre diferente" sino a un "comprender que se somete a razones"; por tanto, a un "comprender siempre perfectible" y, por ello mismo, susceptible de *reconstrucción racional* a la luz de las cuatro pretensiones de

---

<sup>185</sup> - Vid. *ibidem*, p. 153.

<sup>186</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 63 y 67.

<sup>187</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 36 (40).

validez del habla humana (y, por extensión, del discurso argumentativo)<sup>188</sup>. Una vez más, el sentido de esta *dialéctica entre idealidad y facticidad* intenta una complementariedad -aunque normativa- de las dos dimensiones de la comprensión y, en rigor, de la misma "applicatio" que le es inherente. De todo esto se desprende que un proceso de reconstrucción crítico-normativa derivado del "principio de autoalcance" necesita una *teleología mínima* que oriente dicho proceso, lo que será fundamental a la hora de las evaluaciones críticas de una reconstrucción hermenéutica de la historia en general a llevar a cabo con la colaboración de las ciencias reconstructivas. Metodológicamente hablando ello es así debido a que

"(...) las ciencias crítico-reconstructivas sociales o culturales tienen que comprender sus propios presupuestos de racionalidad como un *cuasi-télos* de la historia y, por tanto, como un criterio normativo de sus evaluaciones críticas"<sup>189</sup>.

En nuestro intento por reconstruir un modelo epistemológico de colaboración interdisciplinaria entre ética y ciencias sociales a partir de la propuesta ético-discursiva de Apel y de presentar tal intento como una tarea propia de la *parte B* de la ética (en el sentido de la aplicación responsable de una ética postconvencional de principios), pretendemos, en el presente apartado, dar cuenta de las características y del alcance de la aplicación de aquellos criterios normativos que orientan la comprensión y la *reconstrucción racional* (interna) de lo que -en clave filogenética- cabe determinar como *procesos (colectivos) morales de aprendizaje*<sup>190</sup>. Ello nos obliga a situarnos, una vez más, en la perspectiva de las ideas regulativas *qua* principios normativos del posible

---

<sup>188</sup> - "Al explicitar las condiciones de la validez de las manifestaciones, las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función *crítica*. En la medida en que las reconstrucciones racionales hacen que las diferencias entre las pretensiones de validez trasciendan las fronteras tradicionales, pueden determinar nuevas pautas analíticas y adoptar en consecuencia una función *reconstructiva*. Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento *teórico* acerca de competencias", HABERMAS, J. [1983], p. 41 (45; variamos someramente la traducción).

<sup>189</sup> - "(...) the critical reconstructive social or cultural sciences have got to understand their own presuppositions of rationality as a *quasi-télos* of history and hence as a normative yardstick of their critical evaluations", APEL, K.-O. [1993d], p. 9.

<sup>190</sup> - Vid. DV, p. 435.

progreso moral (en el sentido de la evolución socio-cultural de la moral):

"El compromiso de *colaborar en la realización a largo plazo y aproximativa de las condiciones de aplicación de la ética discursiva* no está unido, de ninguna manera, a la expectativa de una «revolución mundial» y de un «reino de la libertad» erigido a partir de aquélla. Pues la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafácticamente al argumentar, no alude a ninguna *utopía social concreta*. Por una parte sólo le interesan las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*, por lo que hace depender la conformación concreta de la sociedad de las conclusiones falibles y revisables de los afectados; por otra parte, la misma realización planteada de las condiciones ideales de comunicación sólo es una «idea regulativa», cuya total realización ni siquiera puede imaginarse en el mundo espacio-temporal de la experiencia, según Kant<sup>191</sup>.

En primer lugar debemos precisar con exactitud la justificación filosófica de la posibilidad de derivar criterios normativos que orienten la reconstrucción de tales procesos de aprendizaje cultural y en qué medida está legitimado referirse a ellos como principios normativos del progreso moral<sup>192</sup>. Con este fin y a la luz de lo visto en los apartados anteriores, no ha de resultar sorprendente volver a situarnos en el marco de una *hermenéutica crítico-normativa* y volver a relacionar la cuestión del progreso *moral* con la posibilidad del progreso en la *comprensión*. Tal es el enfoque epistemológico que permite la justificación filosófica que andamos buscando. Así podemos afirmar con Apel que la metodología comprensivo-reconstructiva que parte de las pretensiones de validez del discurso (argumentativo) humano *qua* principios regulativos del posible progreso en la comprensión permite referirnos al tratamiento de la *pretensión de corrección* como idea regulativa de un progreso en la reconstrucción racional de las competencias del juicio moral, lo que indudablemente tiene que ver con la reconstrucción del posible progreso moral: de ese modo queda reflejado, para Apel, el alcance de la hermenéutica como filosofía práctica<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> - TVED, p. 184.

<sup>192</sup> - Sobre la idea de "aprendizaje normativo" vid. HABERMAS, J. [1983], p. 115 (130), nota 87.

<sup>193</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 31 (36).

Sólo es posible una reconstrucción interna, metodológicamente hablando, si se presupone algún tipo de *télos*. La determinación de una finalidad previa orienta el proceso de reconstrucción. Así mismo, todo proceso orientado fundamenta la posibilidad de entender el sentido de dicho proceso como un *progreso*, en la medida en que se da una aproximación al *télos*. Esta estructura sigue el modelo de las *ideas regulativas* kantianas, pieza fundamental en la arquitectónica de la propuesta ético-discursiva de Apel. Este autor ha retomado dicha estructura kantiana, reinterpretándola a la luz de la filosofía de Peirce y superando algunos puntos oscuros del planteamiento kantiano a la luz de la crítica analítica del sentido. Las ideas regulativas serían instancias ideales a las cuales, por definición, no correspondería ninguna experiencia empírica posible. Su misión no es tener una función *constitutiva* del conocimiento sino tan sólo *regulativa*. Debe resaltarse esta condición: a esas ideas no corresponde ningún contenido empírico, so pena de desvirtuar su sentido de la manera más absoluta e invertir su función. Ésta debe entenderse como la de favorecer un orden en el conocimiento, es decir, una direccionalidad, un marco de totalidad, o lo que es idéntico, un progreso en el mismo. Para hablar con Peirce, su preciso sentido ahistórico implica que son instancias que señalan procesos *ilimitados en el tiempo*, lo cual estaría en consonancia con el carácter no empírico de dichas ideas (matiz éste bien otro que el de entenderlas como meras instancias *formales*, lo que no sería del todo correcto respecto al estatuto que tales ideas tienen para Kant en su arquitectónica de la razón pura)<sup>194</sup>. En este contexto, el sentido

---

<sup>194</sup> - Ya sabemos que Peirce -el Kant americano- salvaba el abismo absoluto entre "cosa en sí" y "fenómeno" por la reinterpretación de la *incognoscibilidad* de la "cosa en sí", no tanto en el sentido de una imposibilidad de principio -que para Apel, desde la crítica del sentido, resulta absurda *si se pretende que el término "fenómeno" tenga algún sentido*, pues tal cosa únicamente es posible por contraste con una "cosa en sí" *cognoscible*- sino más bien como una *no realización* en el tiempo, por su carácter *infinito*, de la *comunidad ilimitada de investigación*. Así, mediante este *lanzamiento al futuro* de la "cosa en sí" se transforma positivamente su anterior carácter negativo, entendiéndose como *idea regulativa*. Con todo ello se ha conseguido también abrir una vía de solución para la *tercera antinomia* kantiana, antinomia que resulta capital -a nuestro juicio- para el establecimiento de la posibilidad de aplicación de una ética de la responsabilidad. Tal vía sigue, ciertamente, una dirección distinta a la formulada por Hegel. Ya Kant intentó trasladar al terreno de la historia el problema de la antinomia entre libertad y necesidad. Sin embargo, no debemos entender esta situación de realización de un ideal -imposible por definición- en la historia a la manera *romántica*, como una mera aproximación asintótica (aunque hay ahí un matiz de *resistencia heroica* que debe ser mantenido, so pena de capitulaciones), sino en la forma de entender nuestro momento histórico como resultado de un proceso evolutivo reconstruido a la luz de dicho ideal. Únicamente desde alguna idea de *télos* tiene, asimismo, sentido poder hablar de *responsabilidad*. En este concepto se puede superar, a nuestro juicio, la superación de la tercera antinomia. Pues necesidad y libertad se concilian en la medida en que es posible algo así como una *libertad autónoma de la respon-*



de las ideas regulativas tiene un claro contenido moral y deben ser comprendidas como exigencias éticas cuya legitimidad radica en la posibilidad de su fundamentación última, de manera pragmático-trascendental. Así, esta estructura -inteligible a la luz del "principio de autoalcance"- constituye un sustituto de la teleología propia de una filosofía especulativa de la historia de cariz hegeliana o marxista-ortodoxa y una superación del componente dogmático que tal planteamiento metafísico comporta en la medida en que presupone un *determinismo* causal y/o teleológico del curso de la historia. Por el contrario, el planteamiento apeliano sugiere que se puede hablar *con fundamento* de un *sentido teleológico postmetafísico, no necesario sino moralmente exigido, del progreso social*, reconstruible tanto lógicamente como empíricamente mediante una metodología que establece una relación dialéctica entre fundamentación última (de la ética) y, *al mismo tiempo*, la comprobación de un hecho empírico alcanzado en la historia. Por lo que respecta a la dinámica causalmente condicionada del proceso histórico, no se presupone aquí, pues, ningún tipo de *necesidad lógica* sino que la *posibilidad* de progreso es entendida en el sentido de un *postulado* cuya justificación es exclusivamente *ética*.

Así pues, para tratar estas cuestiones consideraremos, a continuación, dos aspectos que serán fundamentales para el establecimiento de un modelo de lógica (social) evolutiva aplicable a las ciencias reconstructivas a partir de la "teleología mínima" que puede derivarse del "principio de autoalcance": en primer lugar abordaremos cuál es el sentido que tiene para Apel una hermenéutica crítico-normativa y su relación -y diferencias- con la hermenéutica clásica, principalmente postheideggeriana, desde la perspectiva abierta por el "principio de autoalcance" [1]; y en segundo lugar, haremos referencia, en este contexto hermenéutico, a la interpretación apeliana de los procesos sociales analizados por las ciencias reconstructivas *qua* "procesos culturales de aprendizaje" [2].

[1] Para continuar avanzando en la propuesta hermenéutica crítico-normativa de Apel -siempre desde la perspectiva abierta por el "principio de autoalcance"- conviene precisar ahora el sentido *normativo* de la misma frente al planteamiento de tipo postheideggeriano, calificado por Apel como *relativista-historicista* y que tiene en Gadamer

---

*sabilidad* que se autodetermina intrínsecamente. Esa libertad responsable es una *responsabilidad encarnada en una historia orientada*.

a su representante más significativo. Apel lleva a cabo dicha distinción mediante la interpretación del sentido *normativo* de la hermenéutica desde una concepción *teleológica* del "principio de autoalcance". Ahora bien, de acuerdo con Apel, el carácter finalista del "principio de autoalcance" -como ya hemos adelantado- debe interpretarse correctamente, de tal manera que éste no pueda ser confundido con ningún tipo de planteamiento historicista o propio de una metafísica de la historia. A tal efecto, Apel caracteriza el sentido teleológico del "principio de autoalcance" como el propio de una *idea regulativa*. Es en la *tesis quinta* de su propuesta hermenéutica crítico-normativa donde precisamente Apel hace referencia a dicha "teleología mínima" del siguiente modo:

"El *principio de autoalcance* de las ciencias crítico-hermenéuticas o reconstructivas proporciona, por decirlo así, un *sustituto posthegeliano* para la *teleología de la filosofía de la historia especulativa* -de procedencia hegeliana o marxista-ortodoxa- *metafísicamente presupuesta* y, en esa medida, *dogmática* (es decir, *no susceptible de una fundamentación última pragmático-transcendental*). La distinción metodológicamente relevante entre el *supuesto metafísico-especulativo de una teleología de la historia* y la *teleología mínima de las ciencias reconstructivas fundadas en el principio de autoalcance* estriba en que la primera supone un *determinismo causal y/o teleológico con respecto al curso de la historia a investigar empíricamente*, mientras que la segunda, por el contrario, supone únicamente esto: que se ha alcanzado *empíricamente* una situación indiscutible de la que hoy podemos y tenemos que partir, y que además las relaciones ideales de la comunicación, necesariamente postuladas y de manera contrafáctica anticipadas en el discurso, pueden (y deben) ser alcanzadas *en la medida de lo posible*. Con esto no se presupone, sin embargo, ningún tipo de necesidad respecto a la *dinámica* del proceso de la historia causalmente determinada. Se hace patente que, con esto, el postulado del progreso -éticamente justificado- de Kant obtenga su fundamentación filosófico-transcendental"<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> - "Das *Selbsteinholungsprinzip* der kritisch-hermeneutischen oder rekonstruktiven Wissenschaften liefert sozusagen ein *post-hegelsches Substitut* für die *metaphysisch unterstellte* und insofern *dogmatische* (und d. h. *nicht-transzendentalpragmatisch letztbegründbare*) *Teleologie der spekulativen Geschichtsphilosophie* hegelischer oder orthodox-marxistischer Provenienz. Der methodologisch relevante Unterschied zwischen der *spekulativ-metaphysischen Unterstellung einer Geschichtsteleologie* und der *Minimalteleologie der durchs Selbsteinholungsprinzip begründeten rekonstruktiven Wissenschaften* liegt darin, daß die erstere einen *kausalen und/oder teleologischen Determinismus hinsichtlich des empirisch erforschbaren Gangs der Geschichte* unterstellt, die letztere dagegen nur dies: daß ein *unbestreitbar realisierter Zustand*, von dem wir heute ausgehen können und müssen, *faktisch* erreicht worden ist und daß darüber hinaus die im Diskurs notwendigerweise postulierten

Según Apel, únicamente la defensa de esta "teleología mínima" postmetafísica puede evitar el recurso obligado a un planteamiento *relativista-historicista* al que parece abocar, de manera necesaria, toda hermenéutica postheideggeriana que no plantea *normativamente* la cuestión de la entrada en el "círculo hermenéutico". El sentido *normativo* de esta cuestión radica precisamente en la consideración *correcta* de cómo ha de llevarse a cabo esa entrada. Apel formula una respuesta -a su juicio adecuada- a este importante problema mediante la *sexta tesis* de su "hermenéutica orientada crítico-normativamente". En esta tesis Apel señala cómo el "principio de autoalcance" proporciona

"(...) la respuesta hermenéutico-transcendental a la cuestión planteada, aunque no formulada explícitamente, por Heidegger acerca de cómo se entra correctamente en el "círculo hermenéutico" de la comprensión de la situación históricamente determinada del ser-en-el-mundo. El principio implica -entre otras cosas- el siguiente postulado metodológico, por ejemplo: la «anticipación de la perfección» (Gadamer), con respecto al juicio de valor acerca del interpretandum, vale en la medida en que el intérprete encuentra razones mediante las cuales poder comprender las pretensiones de validez del interpretandum como bien fundamentadas en tanto que orientadas a una *reconstrucción racional de la evolución de la cultura* en el sentido de las pretensiones universales de validez del habla humana; por tanto, como posibles contribuciones a la historia *interna* del progreso -entendido en sentido amplio- del *conocimiento de la verdad científica*; o bien como posibles contribuciones a la historia *interna* del progreso del examen crítico de la *corrección normativa* en el sentido de la evolución de la *conciencia legal o moral*; o bien como posibles contribu-

---

und kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsverhältnisse *der Möglichkeit nach* erreichbar werden können (und erreicht werden sollten). Hinsichtlich der kausal bedingten *Dynamik* des Geschichtsprozesses wird hier keinerlei Notwendigkeit unterstellt. Es dürfte ersichtlich sein, daß damit das ethisch begründete Fortschrittspostulat Kants seine transzendentalphilosophische Begründung erhält" (APEL, K.-O. [1990b], pp. 31-32 [37]; vid. asimismo DV, pp. 470-471). Ya en *La transformación de la filosofía* abordaba Apel esta misma cuestión en los siguientes términos: "Como filosofía dialéctica (en el sentido hegeliano), el marxismo no acepta la distinción humeana entre lo que es y lo que debe ser como una separación insuperable entre hechos científicamente cognoscibles y normas, que deben ser establecidas subjetivamente. Por el contrario, se atiene más o menos conscientemente (...) al postulado clásico aristotélico-tomista de una ontología teleológica, en virtud del cual lo que es, entendido correctamente, se identifica con lo bueno; más exactamente: el marxismo entiende con Hegel lo históricamente real como lo racional y lo racional como lo real, tal como exige una transformación histórico-dialéctica de la ontología clásica. (...) Es evidente, sin embargo, que justamente este concepto «dialéctico» de la realidad, como desarrollo de la historia objetivamente necesaria, se contrapone a la idea moderna de la objetividad científicista y también a la idea moderna de una decisión de conciencia moral y libre", TPII, pp. 364-365 (346-347).

ciones a la historia *interna* del progreso de la *veraz o auténtica autoexpresión de la subjetividad humana*, especialmente en las obras de arte. En todas las tres dimensiones de una posible reconstrucción -en el sentido de una postconstrucción racional- de la historia, sin embargo, el intérprete -de manera necesaria y justificada- tiene que llevar a cabo también una comprensión reflexivamente superior del interpretrandum, precisamente en el sentido de la «anticipación de la perfección»; es decir: en cierto sentido, puede comprender el interpretandum mejor que éste -o a su autora sí mismos. Al mismo tiempo, ello no excluye que el interpretandum pueda ser siempre superior al intérprete en tanto que fuente de posible enseñanza; aun más, el cambio tentativo entre el comprender reflexivamente superior y la disposición al dejar-se-enseñar se somete él mismo al *círculo hermenéutico*, el cual ha conservado en todo momento dispuesta su regulación formal-apriori por medio del *postulado de autoalcance*<sup>196</sup>.

A nuestro juicio, en este texto queda perfectamente resumida la postura de Apel acerca de la *dimensión hermenéutica de la ciencia social normativamente fundamentada* y remite al contexto postheideggeriano de las relaciones entre *hermenéutica y ciencia social* bien representado por la obra de Gadamer<sup>197</sup>. Como ya en el primer capítulo hicimos referencia al planteamiento de este autor en el contexto del programa apeliano de *transformación de la filosofía* nos limitaremos aquí a dar cuenta de la necesidad sentida por Apel de una "reorientación crítica" del programa de una "hermenéutica

---

<sup>196</sup> - "(...) die *transzendentalhermeneutische Antwort auf die von Heidegger nahegelegte, aber nicht explizit gestellte Frage: wie man in den «Hermeneutischen Zirkel» des Verstehens der geschichtlich bedingten Situation des In-der-welt-seins richtig hineinkommt*. Das Prinzip impliziert z.B. -unter anderem- das folgende methodologische Postulat: Der «Vorgriff der Vollkommenheit» (Gadamer) hinsichtlich der wertenden Beurteilung des Interpretandums gilt solange, als der Interpret Gründe dafür findet, die Geltungsansprüche des Interpretandums im Sinne einer *rationalen Nachkonstruktion der Kulturevolution* im Sinne der sich differenzierenden universalen Geltungsansprüche der menschliche Rede als gut begründet verstehen zu können -also als mögliche Beiträge zur *internen Fortschrittsgeschichte der Erkenntnis wissenschaftlicher Wahrheit* im weitesten Sinn, oder als mögliche Beiträge zur *internen Fortschrittsgeschichte der Beurteilung normativer Richtigkeit* im Sinne der Evolution des *rechtlichen bzw. moralischen Bewußtseins*, oder als mögliche Beiträge zur *internen Fortschrittsgeschichte des wahrhaftigen bzw. authentischen Selbstaudrucks der menschlichen Subjektivität* -so insbesondere in Werken der Kunst. In allen drei Dimensionen möglicher Geschichtsrekonstruktion im Sinne der rationalen Nachkonstruktion ist der Interpret aber auch genötigt und berechtigt, gerade im Sinne des «Vorgrieffs der Vollkommenheit» das Interpretandum auch reflexiv überholend zu verstehen, und das heißt: es in bestimmten Hinsichten besser zu verstehen als es -bzw. sein Autor- sich selbst verstehen konnte. Das schließt gar nicht aus, daß das Interpretandum zugleich dem Interpretieren als Quelle möglicher Belehrung immer noch überlegen sein kann; vielmehr unterliegt der tentative Wechsel zwischen reflexiv-überholenden Verstehen und Bereitschaft zum Sich-belehren-lassen selbst noch dem *Hermeneutischen Zirkel*, der im ganzen seine formal-apriorische Regulation bereits durch das *Selbsteinholungspostulat* erhalten hat", APEL, K.-O. [1990b], pp. 32-34 (37-38).

<sup>197</sup> - Cf. DOMINGO MORATALLA, A. [1991].

filosófica" inspirada en Gadamer en el sentido de una "dimensión normativa" de la "comprensión histórico-reconstructiva":

"El libro de Gadamer *Wahrheit und Methode* fue para mí como una señal de la necesidad de una reorientación crítica del programa de una «hermenéutica filosófica» -reorientación, que la dimensión *trascendental-filosófico-universalista* y a la vez *normativa* de la *comprensión histórico-reconstructiva* y de la «razón práctica» que las determina, debía hacer valer de nuevo frente a Heidegger, Gadamer y también Wittgenstein. El paso del tiempo no ha hecho sino reforzar esta valoración mía. (...) Hoy concentraría la crítica a *Wahrheit und Methode* en dos puntos: en primer lugar el momento superador-reflexivo, orientado hacia *ideas regulativas* y por ello potencialmente crítico de la comprensión, se limita en favor de la autoridad de la tradición contingente; y además -desde un nivel más profundo de apreciación- el momento del *acontecer* o del *ser temporal* de la historia como determinante de la precomprensión o del prejuicio y también como *fundamento de la posibilidad del comprender en general*, momento contenido sin duda en la comprensión, se entiende como si ni siquiera perteneciera a la comprensión la posibilidad de la crítica reflexiva de los prejuicios a la luz de criterios universalmente válidos"<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> - DV, p. 382 (78-79). Para dar cuenta de la necesidad de esta *reorientación crítica* defendida por Apel resumamos brevemente el planteamiento gadameriano respecto al estatuto específico de las ciencias sociales (nuevamente seguimos aquí en parte la introducción ya citada de Georgia Warnke, vid. *supra* la nota 108). Las reflexiones de Gadamer desarrolladas en *Verdad y método* marcan un significativo giro en la discusión de la problemática del estatuto específico de las ciencias sociales en el contexto de la controversia "explicación" vs. "comprensión", en la medida en que señala que *es precisamente la preocupación por la objetividad lo que impide una consideración adecuada de la estructura de la comprensión*. Gadamer destaca que los planteamientos seguidos desde Dilthey por los partidarios del método de la "comprensión" comparten con la posición de la ciencia unificada la búsqueda de una validez científico-social que se apoye en el criterio de una confirmación intersubjetiva y repetible. Desde esta perspectiva, se trata, en todos los casos, de la erradicación de la influencia de la propia perspectiva del investigador, por lo que únicamente son "objetivas" aquellas explicaciones o interpretaciones que pueden ser aceptadas por distintos investigadores pertenecientes a diferentes culturas o épocas. Puede decirse que los neo-wittgensteinianos son menos "positivistas" en la medida en que no defienden tanto la erradicación de la propia perspectiva del investigador social cuanto su explicitación. Comprender otra sociedad o época histórica sólo requiere que uno supere un provincialismo cultural ingenuo. No obstante, esta posición no cuestiona aun directamente la posibilidad de lograr una única interpretación correcta, la validez de la cual se extendería más allá del alcance cultural e histórico del investigador. Desde el punto de vista gadameriano, esta posición continúa combinando objetividad, imparcialidad y la idea de que los resultados de la ciencia social han de ser válidos para todos los investigadores de todos los tiempos. Por el contrario, Gadamer sostiene que no sólo hemos de rechazar la observación y la predicción como modos de análisis apropiados para la verificación de la realidad social, sino que incluso tenemos que desembarazarnos de toda preocupación por la misma idea de *verificación intersubjetiva*. Gadamer se propone partir más bien del reconocimiento de la influencia positiva que tienen el "prejuicio" y la "tradición" en las diferentes formas de conocimiento humano. Partiendo de las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Heidegger, Gadamer argumenta que todas las formas de conocimiento son comprensiones de "algo como algo"; en otras palabras, que el contenido de una experiencia queda determinado por una proyección de

---

significado que va más allá de los elementos actuales que constituyen la experiencia, que siempre es unilateral y perspectivista. Cuando se trata de comprender alguna realidad, pues, comprendemos una parte dada desde los términos de una proyección del significado de la totalidad y revisamos dicha proyección de la totalidad sobre la base de la interpretación de sus partes. Esta proyección de significado está fundada en un "horizonte" de expectativas y asunciones. De este modo, toda captación de datos inmediatos de la experiencia está dirigida por la teoría; la aprehensión refleja la experiencia y los valores de la cultura y la sociedad a la que uno pertenece. A esta importante "proyección de significado" se refiere Gadamer cuando habla de "prejuicios" y éstos son la base de la "tradición" histórica. Si la proyección de significado de un objeto cultural está enraizada en la cultura a la que tal objeto pertenece, entonces también está enraizado en la historia de esa cultura y, por tanto, en una tradición. La proyección de significado no es nunca una pura asunción individual por parte del intérprete ni una decisión arbitraria. Lo que se proyecta como significado es, más bien, un prejuicio histórico, una anticipación basada en interpretaciones y aproximaciones previas del objeto en cuestión, vehiculadas por la tradición. Sólo hasta cierto punto anticipamos el significado de algo, pues este significado viene determinado por una tradición cultural. Así, desde la perspectiva gadameriana, la introducción de un determinado método de análisis de la realidad social no neutraliza la tradición sino que las características de la aproximación a la realidad social que posibilita el método ya vienen determinadas por una cultura y una tradición intelectual específicas (por ejemplo, la cultura científica moderna). Este un aspecto central de lo que Gadamer denomina con la noción de "historia efectiva": la fuerza de la tradición opera sobre el conocimiento de tal manera que toda proyección de significado está siempre guiada por prejuicios. Ahora bien, es importante resaltar que dichos prejuicios no son inmóviles. La constante actividad de la interpretación que ellos posibilitan los revisa ineludiblemente. Gadamer argumenta que la tarea de la ciencia social interpretativa (hermenéutica) no consiste en duplicar o confirmar investigaciones previas, sino más bien en iluminar nuevas dimensiones de aproximación a la realidad social que la tradición histórica, en sus diversas épocas, permite. Puesto que siempre comprendemos sobre la base de nuestra situación histórica y ya que la historia siempre está cambiando, cualquier fenómeno puede ser asociado con otros diferentes y de ese modo ser reinterpretado a la luz de subsiguientes desarrollos. Con lo que, por un lado, toda interpretación es una proyección de prejuicios culturales; pero, por otro lado, puesto que los fenómenos históricos son siempre, por definición, interpretados desde una perspectiva histórica diversa, los prejuicios que se proyectan están siempre cambiando. En su mismo operar como prejuicios se revisan necesariamente. Así, para Gadamer toda interpretación es un *proceso dialógico* en el cual uno aprehende significado en los términos de sus propios prejuicios y, al mismo tiempo, está obligado a reconocer dichos prejuicios a la luz de las cuestiones provocadas por la confrontación con el objeto de interpretación. Por todo ello, para Gadamer las ciencias humanas son formas de *autoconciencia histórica*. No expresan tanto verdades objetivas respecto a determinadas acciones o conductas humanas -verdades disponibles para cualquier intérprete de cualquier perspectiva histórica y cultural- cuanto las fases de la comprensión de sí misma de una cultura. Reflejan los estadios de la confrontación de una cultura con su propia historia y tradición y, por ello, constituyen estadios del desarrollo de dicha tradición. Por tanto, la validez de los resultados científicos no puede depender ya de su consistencia con los hallazgos de otros científicos. Se trata más bien, en todo caso, de múltiples captaciones de las dimensiones de un fenómeno a partir de diversas situaciones culturales e históricas. Este enfoque comporta que la objetividad en las ciencias sociales no puede ser cuestión de la repetibilidad de resultados o de verificaciones intersubjetivas. Si la noción de objetividad tiene algún sentido para Gadamer es en el sentido de la toma de conciencia de la propia participación en el desplegamiento de la tradición; pero de ese modo tal noción connota la modestia de las propias conclusiones de la investigación social, pues ninguna interpretación puede reclamar para sí el ser la única correcta o agotar la comprensión de la realidad. Ciertamente Gadamer no sostiene la igual validez de todas las interpretaciones; lo que critica es que la cuestión de su validez no puede ser determinada apelando a un estándar ahistórico de objetividad. La objetividad de una interpretación queda reflejada más bien por el grado de "fecundidad" que ella posee en la medida en que revela nuevas dimensiones de un fenómeno, junto con su autoconciencia histórica con respecto a lo que ha sido desvelado. La objetividad de una

El núcleo de la posición de Apel frente a la hermenéutica de Gadamer en el ámbito de la ciencia social estriba en su defensa sobre la *progresión en la comprensión*, lo cual implica que la hermenéutica no puede rehuir su autocomprensión como "historia social"; es decir, debe situarse -como precisaremos seguidamente<sup>199</sup>- en el marco de la *filosofía de la historia*. Desde esta perspectiva cabe situar entonces la propuesta de Apel en el contexto de la *parte B* de la ética discursiva, entendiendo el "progreso en la comprensión" fundamentalmente como tarea social emancipativa, es decir, como *progreso moral*<sup>200</sup>. Podemos resumir que dicho planteamiento, que debe concluir en las *ciencias sociales crítico-reconstructivas o crítico-hermenéuticas*, se fundamenta en la concepción de la comunicación intersubjetiva como precondition *normativa* para la comprensión hermenéutica. En este sentido los presupuestos normativos e irrebasables del discurso argumentativo permiten la *fundamentación del método de valoración del progreso o retroceso en la reconstrucción crítico-hermenéutica de la historia humana*<sup>201</sup>.

---

interpretación, pues, incluye tanto el reconocimiento de los límites de la propia interpretación como de la fuerza de la tradición a la que uno pertenece.

<sup>199</sup> - Cf. *infra* el § 12.1.

<sup>200</sup> - "La posibilidad de «comprender mejor» se halla ligada a la superación de estadios de alienación que hagan posible la emancipación", DOMINGO MORATALLA, A. [1991], p. 145.

<sup>201</sup> - Como complemento del planteamiento apeliiano acerca del estatuto específico de las *ciencias reconstructivas* en el contexto de las *ciencias hermenéuticas* centradas en el problema de la *comprensión*, resumamos muy brevemente el planteamiento habermasiano respecto de la misma temática. Habermas ha resumido bien en su artículo "Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas" (en HABERMAS, J. [1983], pp. 29-52 [31-55]) la problemática de lo que puede denominarse como introducción del "paradigma interpretativo" (*Interpretationsparadigma*) en el ámbito de las ciencias sociales, ya que éstas -a su juicio- no deben prescindir de la dimensión hermenéutica, es decir, del problema de la *comprensión*, en la investigación. Ahora bien, este nuevo enfoque topa con dos objeciones fundamentales, que representan la radicalización de dos posturas contrapuestas: la primera, dominada por el método científico convencional minimiza el problema de la *comprensión*; la segunda extiende a todos los ámbitos del saber la importancia de la hermenéutica. Habermas reconoce que la primera objeción viene planteada por la corriente mayoritaria en las ciencias sociales comprometida con el intento de dotar de un carácter científico convencional a la investigación social. Para esta corriente "el problema de la interpretación reside en su mistificación. No existen problemas generales de interpretación, sino solamente problemas aislados que pueden resolverse con las técnicas habituales de investigación. Una operacionalización cuidadosa de los términos teóricos, esto es, una comprobación de la validez y fiabilidad de los instrumentos podría evitar las influencias imprevistas que surgen por otro lado de la complejidad del lenguaje común y de la vida cotidiana, tan difíciles de analizar y de dominar" (*ibidem*, pp. 29-30 [33-34]). La segunda objeción, por el contrario, proviene de la radicalización hermenéutica propiciada por Gadamer con su insistencia en que la hermenéutica no es asunto de la metodología, en la medida en que "el problema de la comprensión se plantea ante todo en contextos no científicos, ya sea en la vida cotidiana,

Resumiendo, pues, podríamos concluir que, respondiendo al problema metodológico interpretativo de la *entrada correcta en el círculo hermenéutico*, el "principio de autoalcance" da cuenta -de manera normativa- de la estructura circular (autorreferencialidad) de toda teoría filosófica. Esta autorreferencialidad constituye una espada de Damocles para toda comprensión *relativista* de la historia (y de la ética), pues sólo comprendemos *nuestras* situaciones históricas (siempre condicionadas por nuestra condición de seres "arrojados") a la luz de su posible reconstrucción normativa bajo la pretensión de un *progreso* en el tratamiento de pretensiones de validez. Desde esta perspectiva, puede sostenerse -válidamente a nuestro juicio- la interpretación del "principio de autoalcance" *qua* postulado moral de las ciencias sociales. De acuerdo con Apel, cada ciencia que tenga que ver con la reconstrucción comprensiva de la ontogénesis y filogénesis de la racionalidad humana tiene que poder concebir las propias pretensiones de racionalidad presupuestas necesariamente en la reconstrucción en tanto que resultados posibles de la ontogénesis o filogénesis de la racionalidad humana. Si puede probarse ahora que además de la pretensión de verdad también pertenece a las pretensiones de racionalidad de la ciencia reconstructiva el presupuesto del necesario reconocimiento de una *ética de la argumentación*, entonces puede entenderse -de antemano y metodológicamente- la *ciencia social comprensiva* como reconstrucción *empírica y normativa* del desarrollo de la conciencia moral *en el sentido de la aproxima-*

---

en la Historia, en el Arte o en la Literatura o bien, en general, en relación con las tradiciones. En consecuencia, según esto, la hermenéutica filosófica se encuentra ante la tarea de aclarar los procesos de comprensión habituales y no ante el intento o procedimiento sistemáticos de recopilar y analizar datos. Gadamer concibe el «método» como algo contrapuesto a la «verdad». La verdad sólo puede establecerse mediante la praxis frecuente e ingeniosa de la comprensión. Como actividad, la hermenéutica, en el mejor de los casos, es un arte y nunca un método, así como una fuerza subversiva en la ciencia, fuerza que tergiversa todo intento sistemático" (*ibidem*, p. 29 [33]). Desde este punto de vista, pues, difícilmente puede establecerse una hermenéutica aplicada al ámbito de la investigación social que sea *metodológicamente* relevante. Por tanto, nos encontramos ante un panorama que se mueve fundamentalmente entre estas dos posturas extremas (Habermas, a continuación de estos textos, resume con detalle las principales tendencias que, en el contexto de esta problemática, han surgido en los últimos decenios por lo que respecta a la investigación social), de modo que el problema que subyace de fondo bien podría definirse como el de la pregunta por el *carácter metodológico* o no del recurso a la hermenéutica en el ámbito de las ciencias sociales. Habermas aboga por una tercera alternativa frente estas dos posiciones que cabría denominar como de "reconstruccionismo hermenéutico"; se trata de aquella posición defendida por quienes "están dispuestos a renunciar al postulado convencional de la neutralidad axiológica. No admiten aplicar a las ciencias sociales el modelo de una ciencia rigurosamente nomológica pero, al mismo tiempo, abogan por la necesidad y la posibilidad de postulados teóricos que consigan producir un conocimiento objetivo al tiempo que teórico", *ibidem*, p. 38 (43).



ción a la norma de una ética de la argumentación<sup>202</sup>. He aquí, en resumen, la definición de la *hermenéutica crítico-normativa* postulada por Apel.

[2] En la presentación efectuada en el apartado anterior sobre las tesis apelianas acerca de una *hermenéutica crítico-normativa*, quedaba por comentar la última de dichas tesis. Con la *séptima tesis* -una vez expuesto ya el significado preciso de la "entrada correcta en el círculo hermenéutico"- Apel hace referencia al lugar que puede ocupar, en su propuesta, la hermenéutica clásica postheideggeriana vista desde la perspectiva de los "procesos culturales de aprendizaje". A nuestro entender, la noción de "proceso de aprendizaje" es pertinente en este contexto de crítica a la hermenéutica filosófica, en la medida en que *todo progreso en la comprensión, en el que se hallan implicadas pretensiones de validez, supone un aprendizaje*: siempre que comprendemos mejor aprendemos algo nuevo. En el contexto de la dicotomía "explicación" vs. "comprensión" diríamos que en los procesos de aprendizaje no sólo se da un proceso de "comprensión" (se comprende de otra manera una determinada situación) sino que se *aprende* cuando se logra una "explicación" de las condiciones de la génesis del sinsentido (o sentido problemático) de una etapa superada (en ese caso podemos afirmar que se comprende *mejor*). Desde esta perspectiva, Apel, en la última de sus tesis, pone al "principio de autoalcance" en relación con la noción de "procesos de aprendizaje" aplicados a la idea de una posible reconstrucción de la evolución de la cultura (en tanto que procesos acreditados a largo plazo):

"El postulado de autoalcance de una hermenéutica crítico-normativa es, en mi opinión, absolutamente compatible con el presupuesto -establecido por Heidegger- de que *la posibilidad de enunciados verdaderos y falsos tiene una condición de su posibilidad en la "iluminadora-encubridora" apertura-significativa-de-mundo propia del lenguaje* -o más exactamente: en los diferentes lenguajes. (Con Gadamer se podría ilustrar todavía el alcance de esta condición determinante mediante la siguiente indicación: puesto que cada *enunciado* puede concebirse como *respuesta a una posible pregunta*, entonces resulta, por lo que respecta a una reconstrucción hermenéutica del desarrollo de la cultura, la cuestión acerca de cuáles son las preguntas que en esta cultura son formulables y cuáles no los son. Tales cuestiones parecen resueltas *a priori*, no obstante, con la aportación

---

<sup>202</sup> - Vid. DV, p. 313.

de la *apertura-significativa-de-mundo* del lenguaje). Igualmente el "postulado de autoalcance" no es compatible con el hecho de que se conciba la historia de la *apertura-significativa-de-mundo* y la historia, en cierto modo dependiente de la anterior, del *conocimiento de la verdad* como *acontecer oportuno a-racional*, es decir, como acontecer que excluye el progreso racionalmente reconstruible. Aun más, dicho postulado obliga a admitir que existen, con respecto a todas las tres dimensiones de la posible reconstrucción racional de la evolución de la cultura, *procesos de aprendizaje acreditados a largo plazo* que, por su parte, codeciden qué *aperturas-significativas-de-mundo* pueden acontecer en la historia del lenguaje"<sup>203</sup>.

Una noción clave, en este contexto hermenéutico-normativa, es la de *proceso de aprendizaje* aplicado en su sentido *filogenético*, es decir, al ámbito histórico-social (de ese modo, como veremos a continuación, podemos hablar de "procesos de aprendizaje culturales", "procesos de aprendizaje colectivos" o "procesos de aprendizaje social")<sup>204</sup>. Conviene, por tanto, introducir ahora la noción de *proceso de aprendizaje* en

---

<sup>203</sup> - "Das Selbsteinholungspostulat einer kritischnormativen Hermeneutik ist m. E. durchaus damit kompatibel, daß man -mit Heidegger- unterstellt, *daß die Möglichkeit wahrer und falscher Aussagen eine Bedingung ihrer Möglichkeit in der «dichtend-verbergenden» Welt-Sinn-Erschließung in der Sprache* -oder genauer: in den verschiedenen Sprachen- hat. (Mit Gadamer könnte man die Tragweite dieses Bedingungsverhältnisses noch durch den folgenden Hinweis beleuchten: Da sich jede *Aussage* als *Antwort auf eine mögliche Frage* auffassen läßt, so ergibt sich für eine hermeneutische Rekonstruktion der Kulturentwicklung die Frage danach, welche Fragen wohl in dieser Kultur gestellt und welche in ihr nicht gestellt werden konnten. Darüber aber scheint die sprachliche Welt-Sinn-Erschließung a priori mitzuentcheiden.) Gleichwohl ist das Selbsteinholungspostulat nicht damit kompatibel, daß man die Geschichte der *Welt-Sinn-Erschließung* und die in gewisser Hinsicht davon abhängige Geschichte der *Wahrheitserkenntnis* als *a-rationales*, d.h. den rational nachkonstruierbaren Fortschritt ausschließendes, *Zeitigungs-Geschehen* auffaßt. Vielmehr zwingt es zu der Annahme, daß es *langfristig sich bewährende Lernprozesse* -in allen drei Dimensionen der möglichen rationalen Nachkonstruktion der Kulturevolution- gibt, die ihrerseits darüber mitentscheiden, welche Welt-Sinn-Erschließungen sich in der Sprachgeschichte ereignen können" (APEL, K.-O. [1990b], pp. 34-35 [39]). Asimismo en Habermas: "Existen buenas razones que hablan en pro de la suposición de que también en la dimensión de la inteligencia moral, del saber práctico, del obrar comunicativo y de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de integración social", HABERMAS, J. [1976], pp. 11-12 (12).

<sup>204</sup> - Con respecto al supuesto de que también las sociedades aprenden, Habermas matiza lo siguiente: "Si partimos de la ontogénesis no debemos extraer conclusiones prematuras en cuanto al nivel de desarrollo de las sociedades. Los procesos de aprendizaje socioevolutivos no se pueden atribuir ni a la sociedad ni al individuo. Ciertamente es que el sistema de la personalidad realiza el proceso de aprendizaje de la ontogénesis y, en cierto modo, son únicamente los sujetos socializados los que aprenden. Pero, ante el agotamiento de las capacidades de aprendizaje de los sujetos socializados, los sistemas sociales pueden construir estructuras nuevas con el fin de resolver problemas de orientación que ponen en peligro la supervivencia de la sociedad. En esta medida, el proceso evolutivo de aprendizaje de las sociedades es dependiente de las competencias de los individuos que a ellos pertenecen. Estos, por lo demás, no alcanzan sus competencias en calidad de mónadas aisladas, sino en la medida en que se educan dentro de

el contexto de la *dimensión hermenéutica* de la ciencia social vista desde la perspectiva de la *parte B de la ética*, esto es, bajo la idea regulativa del *progreso-moral*.

En consonancia con este enfoque la noción de reconstrucción de procesos culturales *éticamente orientados* tiene la dimensión de un "proceso de aprendizaje colectivo": en dichos procesos se concreta el sentido de progreso moral, lo que presupone una dimensión hermenéutica social de tipo *normativo*. La idea de "proceso de aprendizaje" surge precisamente para Apel en este contexto, ligada al fenómeno de la *verificación de conocimientos* que se produce en todo proceso de aprendizaje:

"La relación de dependencia entre la verdad como juicio correcto y coherente, por una parte, y la apertura del sentido del mundo, por otro, no es tan unilateral como Heidegger sugiere y en forma parecida como afirman las teorías «Framework» post-wittgensteinianas. Es decir, todos los procesos de aprendizaje que se apoyan en la verificación de hipótesis constituyen un contrapuesto a la arracionalidad y destinabilidad de los descubrimientos del ser. Por una parte están posibilitados por el horizonte lingüístico de una manifestación epocal del sentido del ser; por otra, sin embargo, pueden codeterminar, a su vez, las nuevas manifestaciones lingüísticas del ser en razón de su verificación como evidencias ónticas que son accesibles bajo la luz de la manifestación del sentido del ser. Así por ejemplo, la apertura del sentido del mundo, diferentemente acentuado y sensorialmente diferenciado en la lengua de los polinesios respecto de la de los árabes habitantes del desierto y de la de los esquimales, se determina a través de la verificación que corresponde a los procesos de aprendizaje vitales más importantes de distinto tipo: la conquista naval del lejano Pacífico en pequeños botes expedicionarios, la supervivencia en el desierto de los criadores beduinos de camellos y finalmente la caza de ballenas y focas en un contexto ártico de agua, nieve e hielo"<sup>205</sup>.

---

las estructuras simbólicas de su mundo vital", *ibidem*, pp. 169-170 (156).

<sup>205</sup> - APEL, K.-O. [1987a], p. 9 (76; modificamos la traducción castellana puesto que, entre otras cosas, confunde *Bewährung* con *Bewahrung*). Asimismo: "Puedo admitir completamente que hay una apertura iluminadora-ocultadora del sentido-del-mundo en términos heideggerianos, que, por ejemplo, los hombres que han vivido en la tradición occidental son partícipes, a través de su lengua específica, de una apertura del sentido muy distinta a la de los indios hopi en México, y que, por ese motivo, podrían plantear otro tipo de cuestiones, como, por ejemplo, las de la ciencia moderna (y todos nuestros conocimientos son, por así decirlo, respuestas a preguntas). Pero, por otro lado, esto no excluye, de ningún modo, que pueda tener lugar algo así como un proceso de progreso. Yo diría que la apertura de sentido siempre está unida a un círculo hermenéutico con respecto a nuestros procesos de aprendizaje. Ciertamente, sólo nuestras experiencias posibilitan aperturas-del-sentido-del-mundo. Pero nuestras experiencias son, para hablar con Popper, un proceso de *ensayo y error* (tenemos también experiencias de falsación), y, en esta medida, repercuten también en la elaboración de nuevas aperturas-del-sentido-del-mundo. Por tanto, no estaremos ante la única expectativa de una secuencia irracional de acontecimientos,

A partir de ejemplos semejantes a los acabados de mencionar pero asimismo de los múltiples casos de aprendizaje que se producen en la vida cotidiana, Apel entiende que debe plantearse necesariamente la pregunta por los *criterios de verificación* del conocimiento inherente a tales aprendizajes; con mayor precisión: por los *criterios de selección* de las *innovaciones cognitivas* vistas desde la perspectiva de la *evolución cultural*<sup>206</sup>. De ese modo y frente a posturas reduccionistas, Apel sostiene que no debe abandonarse la idea de un progreso ético relevante (así como la idea de subrayar principios éticos universales). Ello va a comportar la pregunta sobre la existencia tanto de algún "criterio normativo cultural específico de verificación del conocimiento" como de "criterios normativos en la selección de reglas de comportamiento en el sentido de un proceso moral de aprendizaje". Resulta evidente que en el contexto de la hermenéutica filosófica no se aceptaría ninguno de estos planteamientos<sup>207</sup>. Pues bien, precisamente frente a ellos Apel sostiene que es posible

"(...) hacer valer los criterios normativos -que «ya siempre» se hallan implícitos en el *logos* de la racionalidad discursiva- de la comprensión, es decir, de la reconstrucción racional de procesos de aprendizaje culturales"<sup>208</sup>.

Retengamos esta idea acerca de la posibilidad de una *reconstrucción racional de procesos de aprendizaje culturales*. Se trata con ello, a juicio de Apel, de presupues-

---

o de un «comprender de un modo siempre diferente» (Gadamer), sino ante la posibilidad de que tenga lugar un proceso de corrección. Un proceso de progreso será, por ello, posible, y, en esta medida, tiene sentido también hablar, con Peirce, de una progresiva explicitación del sentido. Sin embargo, esto no contiene ninguna incompatibilidad con la concepción heideggeriana, porque semejante proceso no encontrará jamás un final definitivo, lo cual es una implicación del concepto kantiano de una ideal regulativa. En esa medida, no habrá nunca completa *transparencia*. Y, no obstante, esta posición es muy distinta a aquella en la que de lo que se trata es de un mero contextualismo, como en Gadamer, o en la que se habla de una mera sucesión de acontecimientos epocales, como en Heidegger, como si el *logos* no tuviese ya ningún significado y el tiempo, por así decirlo, tuviese la última palabra", APEL, K.-O. [1994a], pp. 256-257.

<sup>206</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1987a], p. 10 (77).

<sup>207</sup> - Vid. *ibidem*, p. 10 (78).

<sup>208</sup> - *Ibidem*, p. 10 (78; como nuestra traducción difiere sustancialmente de la versión castellana transcribimos el texto original: "[...] die normativen Kriterien des Verstehens, und d. h. der rationalen Nachkonstruktion, von kulturellen Lernprozessen zur Geltung bringen, die im Logos der Diskursrationalität «immer schon» enthalten sind").

tos (trascendentales) de la preestructura del *Dasein*; por tanto, presupuestos de la constitución del sentido de la autocomprensión ("ser-con" los otros) y de la comprensión del mundo ("ser-en-el-mundo"). Así pues, los criterios normativos de la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje establecidos culturalmente pueden ser elucidados a partir de los *presupuestos no contingentes de la preestructura de la comprensión*. Cuando de lo que se trata es de procesos culturales de aprendizaje en el sentido de procesos *históricos*, es decir, cuando nos preguntamos *si podemos aprender de la historia* y entender entonces *nuestra* historia como un proceso de aprendizaje<sup>209</sup>, resulta más urgente que para los procesos ontogenéticos, por ejemplo, la definición de algún criterio de verificación/selección de las innovaciones cognitivas en el nivel de la evolución cultural (tanto en el campo de la ciencia como en el de la ética). En esta búsqueda de criterios normativos nos encontramos frente a la solidez de los presupuestos del *logos* de la racionalidad discursiva<sup>210</sup>. Dichos presupuestos deben ser necesariamente reconocidos si la pregunta por la búsqueda de criterios quiere tener algún sentido; mejor: constituyen condición de posibilidad de nuestra misma competencia comunicativa al realizar el mismo acto lingüístico definido como interrogación. Apel afirma entonces que las *cuatro pretensiones de validez del discurso argumentativo dan cuenta de aquellos criterios normativos necesarios para llevar a cabo crítico-normativamente la reconstrucción racional de procesos de aprendizaje culturales*, objeto de las ciencias sociales reconstructivas:

"Estas condiciones necesarias para todo ejercicio de argumentación contienen los criterios normativos para la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje, en tanto que preanuncian, en sentido formal, una meta de todos los procesos culturales de aprendizaje. Una meta que debe jugar un papel, al menos como principio regulativo de aprendizaje, en la dimensión ontogenética y filogenética del proceso de aprendizaje cultural del hombre, junto a las estrategias de supervivencia y de autoafirmación"<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> - Vid. TUGENDHAT, E. [1988], pp. 101 y ss. Cf. asimismo la obra de K. Eder.

<sup>210</sup> - Apel se refiere a estos presupuestos como fundados de manera última y, en este sentido, como los principios de la racionalidad discursiva: como "los principios de la razón y del *logos* (...) principios suficientes tanto de la razón teórica como de la práctica, es decir de la ética", APEL, K.-O. [1987a], p. 6 (71).

Así pues, puede hablarse de un paralelismo -pasado por alto por Weber<sup>212</sup>- entre la *valoración de las pretensiones de verdad* de la ciencia natural valorativamente neutra y la *valoración específica y adecuada de las pretensiones normativas de corrección* del juicio moral asociado a los actos humanos en el nivel de las *ciencias sociales o del espíritu reconstructivo-comprensivas*<sup>213</sup>. Bajo este punto de vista, pueden reconstruirse procesos empíricos de tipo evolutivo (por ejemplo, los procesos históricos del desarrollo del derecho y de la moralidad en general) interpretados como *procesos de racionalización* en el sentido de la *racionalidad ética de la comunicación* (es decir, como *procesos de ilustración*) y no -frente a Weber- en el sentido de una *racionalidad teleológica instrumental*<sup>214</sup>, en la medida en que no podemos evitar enfrentarnos con *pretensiones de validez argumentativamente decidibles* en la tarea de la comprensión<sup>215</sup>. Tal cosa es posible -y legítima- si llevamos a cabo una reconstrucción de los procesos de enjuiciamiento de pretensiones de validez (adoptando una perspectiva *interna*) y no nos limitamos a abordar los procesos históricos a partir de meras explicaciones descriptivas (adoptando exclusivamente una perspectiva *externa*). Mediante una reconstrucción *interna* de este tipo podemos comprender asimismo los procesos históricos desde un punto de vista *evolutivo* (esto es, como *procesos de aprendizaje*), determinado así su lógica de desarrollo<sup>216</sup>.

---

<sup>211</sup> - *Ibidem*, p. 11 (80). Apel insiste en que el *télos* regulativo de los procesos culturales (sociales) de aprendizaje no representa en absoluto una finalidad de tipo *sustancial* sino que se trata escuetamente de un presupuesto necesario de todo intento de reconstrucción racional del proceso humano de evolución (*qua* proceso de aprendizaje colectivo) ligado al "principio de autoalcance". Por tanto, cuando Apel defiende el sentido teleológico de dicho principio no se refiere a "una finalidad sustancial, en el sentido de la vieja metafísica de la vida buena o de la filosofía especulativa de la historia. Se trata de un principio teleológico que debe presuponerse en todo intento de reconstrucción racional del proceso de evolución humano. Esta meta, para que pueda comprenderse como resultado mismo de la evolución, debe someterse a los presupuestos necesarios de la propia competencia reconstructiva, los cuales constituyen el *logos* de la racionalidad discursiva, y también a los procesos de aprendizaje que hay que reconstruir", *ibidem*.

<sup>212</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 36.

<sup>213</sup> - Vid. DV, p. 311.

<sup>214</sup> - Vid. EE, p. 26.

<sup>215</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1989c], pp. 23-24.

<sup>216</sup> - El aspecto fundamental del establecimiento de estos *procesos evolutivos de aprendizaje* consiste en determinar su *lógica interna*, de carácter progresivo. Esta dinámica lógico-evolutiva se aclara si se los entiende, a su vez, como *procesos de racionalización*. De este modo *evolución, aprendizaje y*

Cuando a la luz de estos presupuestos no contingentes de la preestructura de la comprensión (en concreto, las cuatro pretensiones de validez del discurso) Apel define el *télos* que debe orientar los procesos de aprendizaje culturales como "principio regulativo de aprendizaje", no hace otra cosa más que explicitar *el sentido de la teleología mínima de las ciencias reconstructivas fundada en el "principio de autoalcance"*. Conviene metodológicamente distinguir, por tanto, el plano meramente *empírico* de la efectividad histórica de la formulación de una teoría filosófica (explicable, por ejemplo, mediante las aportaciones de las ciencias sociales) del plano *normativo* de las condiciones de posibilidad pragmático-transcendentales de su justificación. No cabe entonces malinterpretar de manera reduccionista la colaboración entre filosofía y ciencias sociales empíricas (en base, por ejemplo, a justificaciones mediante un principio de coherencia). La filosofía debe conservar su estatuto específico y aportar criterios de *fundamentación*

---

*racionalización* forman una unidad. Así pues, en un sentido muy general, estamos ante un *proceso de aprendizaje* cuando observamos secuencias de comportamiento que pueden estructurarse a la luz del criterio de la adquisición de competencias para la solución de problemas. Debe subrayarse aquí que resulta decisivo entender dicha secuencia comportamental de manera estructurada, es decir, como *desarrollo lógico* estipulado en estadios o etapas. Se entiende que se sucede el paso de una etapa A a otra B en la medida en que problemas planteados en A, no solucionables con los medios propios de la competencia que define el estado A, son superados en base a otras competencias (como propias de la etapa B), en la medida en que dichas competencias proporcionan nuevos medios para la solución de los problemas de A. La *reconstrucción* de esta secuencia A-B muestra la existencia de un *desarrollo*, si se consigue probar que el tránsito de una etapa a otra se debe no a pautas casuales (contingentes) -perspectiva *externa*- sino *lógico-evolutivas* -perspectiva *interna*. De ese modo puede justificarse el tránsito a una nueva etapa gracias a una acumulación de conocimientos que se consolida, reestructurando de manera distinta los problemas planteados. Esta consolidación se explica si se entiende el carácter acumulativo de las competencias como el resultado de un *proceso de racionalización*, es decir, si se entiende su desarrollo desde una perspectiva *interna*, como resolución de *pretensiones de validez*. En este sentido decimos que tales procesos son racionales, lo que da cuenta de su consolidación como *procesos culturales de aprendizaje*; consolidación que tiene como fundamento la realización de un *acuerdo social* que deberá *reproducirse* (ya sea para mantenerse, ya sea para renovarse) si pretende conservar su *validez intersubjetiva* (y su *vigencia social*). Una *reconstrucción lógico-evolutiva* tal difiere radicalmente de la posible explicación, desde una perspectiva *externa*, de la aparición de estados de cosas originales (lo que en nuestro modelo evolutivo correspondería a etapas lógicas) como resultado de la intervención de causas que no guardan ninguna relación con dichos estados de cosas (mera conexión externa). Esto no quiere decir que *también* causas extrínsecas intervengan en la aparición de estados evolutivos nuevos; pero esas causas no pueden determinar *por qué* un estado *sigue* a otro. En este sentido, toda *reconstrucción interna* es *normativa*: da cuenta del *deber ser* del proceso, no en el sentido de que el acaecimiento de un suceso responda a una necesidad histórica, sino que tal suceso acaece no por azar sino como resultado de una *lógica interna*. Obviamente, no nos referimos aquí a los sucesos triviales que no significan momentos importantes de transformación o de innovación cultural, cuyas causas pueden ser meramente externas. Sin embargo, si de lo que se trata es de comprender por qué estamos donde estamos como especie humana, entonces *debemos* comprender nuestro proceso *normativamente*, so pena de no comprenderlo en absoluto ni saber propiamente que se trata de un proceso *humano*.

*última* precisamente para preservar el propio rol como interlocutora de la ciencia. Sólo así podrá hablarse, en el ámbito de una reconstrucción crítico-normativa, de la existencia de algún tipo de justificación *filosófica* (por tanto, de *fundamentación*) para el universal que se concreta en la historia así reconstruída. De otra manera, una reconstrucción *meramente empírica* caería en una *falacia naturalista*<sup>217</sup>. Por todo ello, tanto la misma teoría filosófica de la reconstrucción pragmático-transcendental de los presupuestos últimos de la argumentación como la empresa de la reconstrucción crítico-normativa del proceso socio-evolutivo humano deben entenderse como *facta* de la propia historia que se reconstruye. Con ello podemos concluir que *la razón de la historia es inseparable de la historia de la razón*.

Por último, es fácil deducir de lo expuesto anteriormente que sólo a partir de la idea de *aprendizaje* podemos hablar con sentido de algún tipo de *responsabilidad* y de *progreso*. Desde la perspectiva apeliana, los procesos de aprendizaje deben interpretarse como procesos *éticamente orientados* en la medida en que las reconstrucciones históricas, a la luz del "principio de autoalcance", ya no pueden interpretarse ni como "pronósticos condicionados" en el sentido de los experimentos repetibles de la ciencia natural, ni tampoco en la forma de "pronósticos incondicionados" en el sentido de una causalidad necesaria según una determinada metafísica especulativa de la historia. Deben entenderse más bien como intentos -siempre a renovar aunque nunca estrictamente repetibles- de la reconstrucción crítica del proceso histórico único como si fuera un proceso de *progreso* (moral), gracias a que constituyen procesos de aprendizaje orientados en función de la resolución de la pretensión discursiva de *corrección*. En este sentido Apel sostiene que todos los procesos de aprendizaje normativamente reconstruidos (es decir, que se apoyan en la preservación de los presupuestos de la comunidad de comunicación) constituyen un contrapeso a la arracionalidad del relativismo moral que ciertos autores derivan de los planteamientos hermenéuticos postheideggerianos:

"El *logos* de la racionalidad discursiva, presupuesto en cada argumentación, contiene también la meta de la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje culturales. Esto representa un contra-argumento contra la idea de una dependencia de todo conocimiento y un desvela-

---

<sup>217</sup> - Es en este sentido como el "principio de autoalcance" es concebido por Apel *qua* un corolario de la fundamentación última.



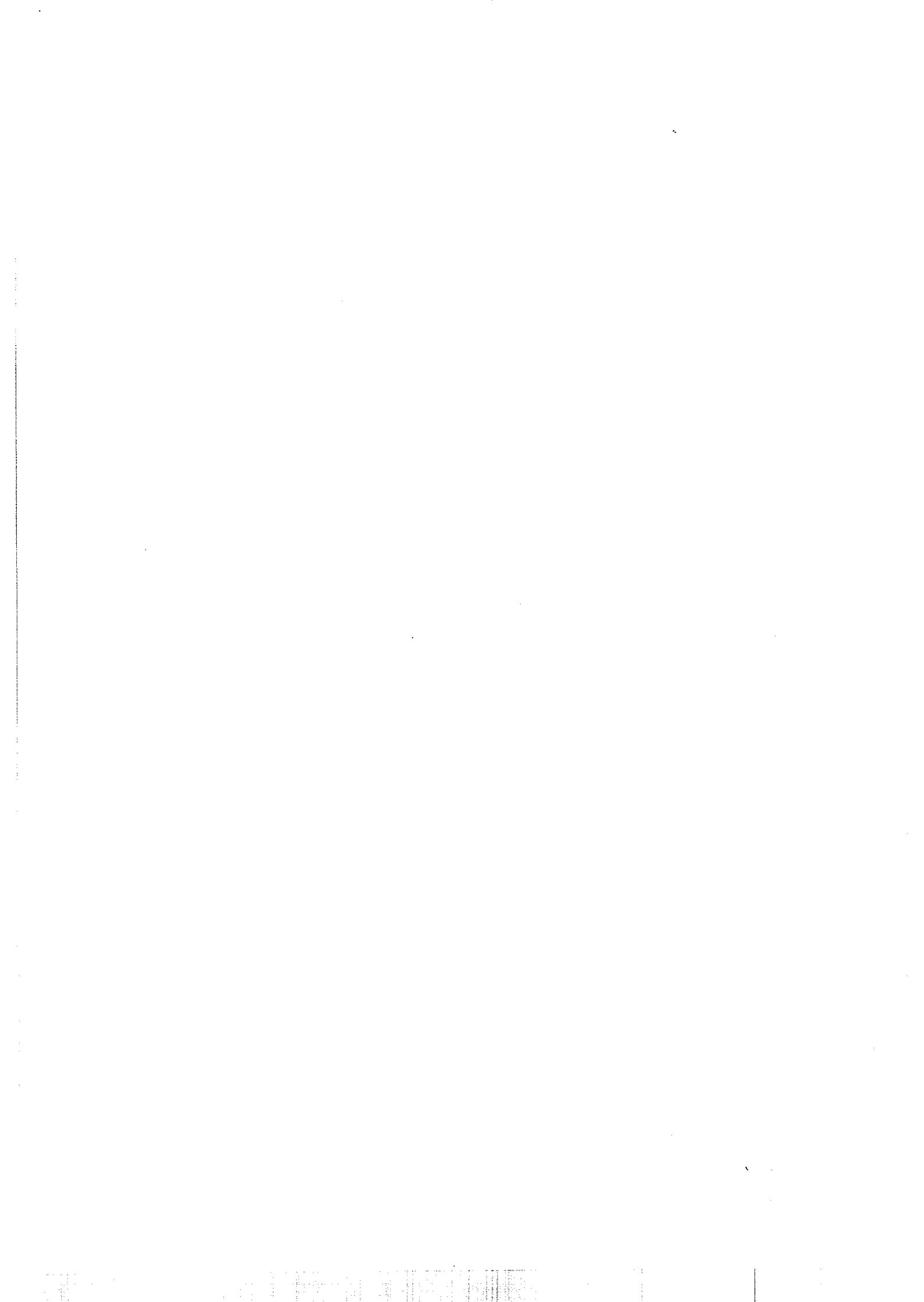
miento y simultáneamente de un oscurecimiento arracional y destinativo del sentido del ser. No hay ninguna necesidad de renunciar completamente a la idea del progreso en el sentido de un progreso de la verdad y de la capacidad de juicio moral. Por el contrario, este progreso se presupone para toda reconstrucción de los procesos humanos de aprendizaje, ciertamente en un sentido diferente del de la teleología especulativa de la metafísica tradicional"<sup>218</sup>.

A nuestro juicio, es precisamente la falta de pronósticos lo que funda la necesidad de la interpretación de la ética discursiva *qua ética de la responsabilidad*. "Responsabilidad moral" y "progreso moral" constituyen, pues, las coordenadas de la reconstrucción de procesos históricos nunca repetibles y sitúan las aportaciones de las ciencias sociales crítico-reconstruktivas o crítico-hermenéuticas bajo la perspectiva normativa de la *parte B* de la ética.

Finalizado así este intento de fundamentación de una hermenéutica crítico-normativa que resulte éticamente relevante creemos haber establecido suficientes elementos metodológicos para un *programa de colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas que posibilite una reconstrucción interna de la historia desde la idea regulativa de progreso moral*. De ese modo queda definida -a nuestro juicio- la perspectiva más sugerente de la *parte B* de la ética discursiva.

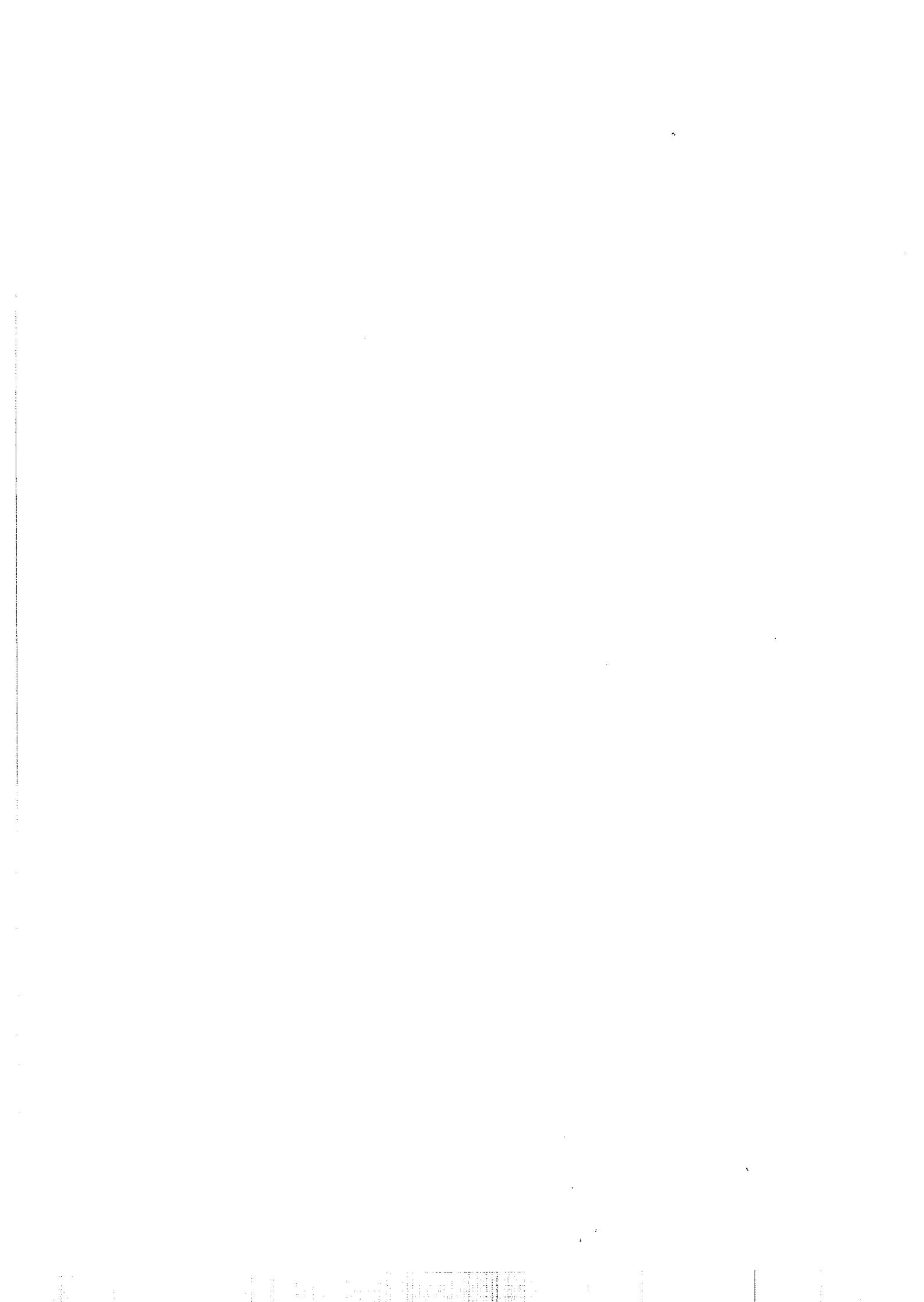
---

<sup>218</sup> - APEL, K.-O. [1987a], p. 11 (81-82); vid. asimismo MCCARTHY, TH. [1987], p. 409.



## **CAPÍTULO IV**

**LA ÉTICA DISCURSIVA COMO FUNDAMENTO DE UNA  
TEORÍA FILOGENÉTICA DEL DESARROLLO MORAL:  
ELEMENTOS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN  
DEL TRÁNSITO PROBLEMÁTICO  
HACIA UNA ÉTICA POSTCONVENCIONAL**



## § 12. El problema del tránsito histórico hacia un estadio postconvencional de la moralidad como tarea de una ética discursiva informada científicamente.

En este trabajo de investigación nos hemos propuesto demostrar que la propuesta ético-discursiva está estrechamente ligada a una *hermenéutica crítico-normativa* (trascendental), fundamentalmente por lo que se refiere a la problemática de su *aplicación responsable* (*parte B* de la ética)<sup>1</sup>. La idea central de esta hipótesis interpretativa queda expresada en la afirmación de que el *progreso práctico* (progreso moral) está intrínsecamente vinculado al *progreso en la comprensión*, en el sentido de un *progreso sobre el enjuiciamiento de pretensiones de validez, fundamentalmente de las pretensiones de corrección*<sup>2</sup>. Lo cual permite sostener la tesis de que el *universalismo moral* señala el sentido de ese *progreso práctico* al que hacemos referencia (a la vez que se constata la imposibilidad de la hermenéutica clásica por fundamentar una filosofía práctica que prescinde de todo componente normativo: la ética corre entonces el peligro de quedar reducida a una aceptación de lo existente).

¿Cómo podría probarse, no obstante, la legitimidad de este planteamiento? A nuestro juicio, de la siguiente manera: *el universalismo moral implícito en el principio ético-discursivo fundamentado de manera última* (tarea a considerar en la *parte A* de la ética) *queda indirectamente confirmado en la medida en que puede probarse que responde a una tendencia empíricamente contrastable de la evolución cultural humana* (tarea a considerar en la *parte B*). Ello supone necesariamente que la filosofía moral se dedique -de manera siempre renovada- a una *reconstrucción de la situación histórica en clave ética*, tarea que para Apel corresponde claramente a la *parte B* de la ética<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 248; DV, pp. 453 y ss.

<sup>2</sup> - Vid. TPII, pp. 215-216 (204-205); APEL, K.-O. [1990b], p. 3 (18-19); [1992c], pp. 264-265.

<sup>3</sup> - Apel se refiere a la *parte B* como aquella "parte de la ética que no puede tratarse con independencia de la filosofía de la historia; o mejor, con independencia de una reconstrucción empírica y normativa de la filogénesis de la moral en el marco de la evolución cultural" (APEL, K.-O. [1985b], pp. 260-261). A partir del *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación, Apel sostiene que es posible el reconocimiento de un *postulado moral de carácter doble* expresable, por un lado, en un "*compromiso normativo* con respecto a un *posible progreso moral de la historia* (...) [al que corresponde, por otro lado], un *principio regulativo del juicio reflexionante* sobre (...) el intento de una hipotética reconstrucción

Pues bien, es en este ámbito normativo de la *parte B* donde debe reflexionarse, a juicio de Apel, acerca de la cuestión del *tránsito histórico(-mundial) hacia una moral postconvencional* y hacerlo entendiendo dicha cuestión como tarea de una *ética discursiva informada científicamente*<sup>4</sup>. Apel se refiere con esto a una colaboración interdisciplinaria entre ética y ciencias reconstructivas (sociales y la historia)<sup>5</sup>. Como ejemplo de dicha colaboración interdisciplinaria, el mismo Apel se refiere repetidamente a la teoría lógico-evolutiva de Piaget/Kohlberg sobre los estadios del desarrollo de la conciencia moral (a nivel ontogenético). El reto consite ahora en utilizar este modelo con vistas a una reconstrucción de la conciencia moral *en clave filogenética*, pues cabe postular que, en la misma medida en que se puede reconstruir la historia de un sujeto (su biografía), debe también ser posible reconstruir la historia social de un pueblo, una nación o una cultura. Apel se sitúa, por tanto, en la perspectiva de una *teoría de la evolución socio-cultural* inspirada en la obra de Piaget y Kohlberg -siguiendo en esto muy de cerca a Habermas, como él mismo reconoce<sup>6</sup>-, mediante la cual sería posible algo así como una *reconstrucción crítico-normativa (interna) de la dimensión cuasifilogenética de la evolución cultural humana*: es teniendo en cuenta esta dimensión como debería abordarse el problema del *tránsito histórico hacia una moral posconvencional* en la situación humana actual (que Apel califica como *problemática*)<sup>7</sup>. A tales cuestiones

---

teleológica de la historia en perspectiva práctica, a llevar a cabo siempre de nuevo en cada situación" ([...] Postulat der *Pflichtannahme eines möglichen moralischen Fortschritts der Geschichte* (...) eines entsprechenden *regulativen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft* für den (...) -immer erneut in der Situation anzustellenden- Versuch einer hypothetisch teleologischen Geschichtsrekonstruktion in praktischer Absicht) (DV, p. 466). Se trata, pues, tanto del reconocimiento del postulado kantiano de progreso *qua* "compromiso moral" (*moralische Pflicht*) fundamentado de manera última, como del reconocimiento de que dicho postulado de progreso presupone asimismo "un principio metodológico" (*ein methodisches Prinzip*) para la reconstrucción crítica de la historia que no es otro que el "principio de autoalcance" (vid. *ibidem*, pp. 467-470).

<sup>4</sup> - Vid. TVED, p. 170.

<sup>5</sup> - En este tipo de trabajo interdisciplinario, no se pierde el horizonte de los *discursos prácticos por lo que respecta al papel que el saber de los expertos debe jugar en ellos*. La valoración de las situaciones donde se debe aplicar el principio ético-discursivo por parte de los afectados debe tener en cuenta *de manera discursiva* la aportación de los expertos.

<sup>6</sup> - DV, pp. 307, 426, 434.

<sup>7</sup> - Vid. TVED, p. 170. Se trata con ello del programa de una reconstrucción racional -internamente comprensiva- de procesos morales de aprendizaje (vid. DV, p. 435).

vamos a dedicar el presente capítulo.

Apel resume bien en el siguiente texto el planteamiento específico que abordaremos en este último capítulo, perspectiva que hace referencia a explícita a la teoría del desarrollo moral de Piaget/Kohlberg (como modelo, asimismo, de colaboración interdisciplinaria entre ética y ciencias humanas):

"Para hacer efectiva una reconstrucción de la problemática situación histórica de la moral que sea lo más objetiva y válida posible y, con todo, no cientista ni valorativamente neutra sino normativamente vinculante, resulta necesaria, en mi opinión, una cooperación entre la filosofía y las ciencias sociales históricas. Expresado con mayor exactitud: ya el modo de plantear la cuestión referente a la idea de una *reconstrucción crítica*, presupone claramente dos criterios diferenciados de orientación: dos tematizaciones independientes de la moral, cuyos resultados, sin embargo, deberían converger o, en caso contrario, autocorregirse mutuamente: por un lado se trata de una *fundamentación filosófica última* del punto de vista supremo de la moral («moral point of view») que, al mismo tiempo, puede servir como postulado del estadio más elevado alcanzable acerca de la competencia del juicio moral; por otro lado se trata de una *teoría hipotética* de los estadios ontogenéticos y filogenéticos de la conciencia moral, los cuáles tendrían que ser verificados empíricamente como propios de una formación -estructuralmente coherente- del juicio y como propios de una secuencia irreversible. Un tal programa de investigación parece haber sido llevado a cabo en las últimas décadas con el planteamiento genético-estructural de Jean Piaget y de su consiguiente desarrollo a través de Lawrence Kohlberg y de sus numerosos colaboradores en el sentido de una cooperación internacional entre psicólogos evolutivos, sociólogos, pedagogos y filósofos"<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> - "Um eine möglichst objektive gültige und gleichwohl nicht szientistisch-wertneutrale, sondern normativ-verbindliche Rekonstruktion der geschichtlichen Problemsituation der Moral zu ermöglichen, bedarf es m. E. einer Kooperation zwischen der Philosophie und den historischen Sozialwissenschaften. Genauer: Schon die Fragestellung, die in der Idee einer *kritischen Rekonstruktion* zugrunde liegt, setzt offenbar zwei verschiedene Orientierungsmaßstäbe voraus: zwei selbständige Thematisierungen der Moral, deren Ergebnisse gleichwohl konvergieren -oder anderfalls einander zur Selbstkorrektur veranlassen sollten: Einmal ist dies eine *philosophische Letztbegründung* des höchsten Gesichtspunktes der Moral [«moral point of view»], der zugleich als Postulat der höchsten zu erreichenden Stufe der moralischen Urteilskompetenz dienen kann; zum anderen eine *hypothetische Theorie* der ontogenetischen und phylogenetischen Stufen des moralischen Bewußtseins, die als solche strukturkohärenter Urteilsbildung und als solche einer nicht umkehrbaren Sequenz empirisch verifizierbar sein müßten. Ein solches Forschungsprogramm scheint sich nun in den letzten Jahrzehnten aufgrund des strukturgenetischen Ansatzes von Jean Piaget und seiner Weiterentwicklung durch Lawrence Kohlberg und seiner zahlreichen Mitarbeiter im Sinne einer internationalen Zusammenarbeit von Entwicklungspsychologen, Soziologen, Pädagogen und Philosophen auegebildet zu haben", **DV**, p. 438.

Con Apel, querríamos definir este planteamiento "como el de una *mediación* postkantiana entre moralidad y eticidad"<sup>9</sup>. Dicha mediación (que podríamos caracterizar, a nuestro entender, como el intento *éticamente relevante* de mediar *discursivamente* la *autonomía de la razón* con la *realidad social*) se propone relacionar *crítico-normativamente* una *perspectiva ética teleológico-metafísica* (inspirada en Aristóteles) o *histórico-especulativa* (inspirada en Hegel) y una *perspectiva ética formal-universalista* (inspirada en Kant). Así pues, el reto que se le plantea a Apel consiste en adoptar un punto de vista ético que supere la "falacia naturalista" consistente en la derivación lógica del *deber ser* (idealidad) a partir del *ser* (facticidad), evitando por igual tanto las posiciones propias de una *metafísica del ser* como las de un *dualismo metafísico* de tipo kantiano. Más bien se trata de pensar como posible una síntesis cuasi-dialéctica entre un determinado universalismo moral y un determinado teleologismo (moral) *referido al ser* (a la historia). Con un planteamiento de este tipo, Apel aborda la relación entre *moralidad y eticidad* de una manera que incide de lleno, a nuestro juicio, en el debate de la filosofía moral contemporánea<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> - "(...) als das einer postkantischen *Vermittlung* zwischen Moralität und Sittlichkeit", *ibidem*, p. 137.

<sup>10</sup> - Significativamente a nuestro juicio, Apel se ha referido de manera precisa a esta cuestión en un importante texto donde aborda el problema de la "falacia naturalista". Apel parte de la crítica a las pretensiones morales de la Ilustración de un autor como A. MacIntyre, de quien Apel afirma que representa "un reto necesario y fructífero para una ética postkantiana". Apel resume así la postura crítica de MacIntyre en su obra *After Virtue* (cf. MACINTYRE, A. [1984]): "El intento que hizo la Ilustración moderna, y sobre todo Kant, por proporcionar una fundamentación de la moralidad tenía que fracasar porque no es posible querer hacer vinculante para la humanidad un *principio* ético *del deber* -como por ejemplo, el «imperativo categórico»- si a la vez se entiende el *ser* o la *naturaleza* del hombre en el sentido de la ciencia natural no teleológica y no valorativa. Pues, ¿cómo debe dirigirse la exigencia del deber del imperativo categórico a un ser del que ya no se puede suponer -como hacía Aristóteles- que es impulsado por su propio *télos*, sino que, más bien está causalmente determinado en el sentido de la Física de Newton?". A juicio de Apel, MacIntyre plantea con toda claridad un agudo problema que el mismo Kant tuvo que abordar y que acabó determinando completamente el enfoque de su concepción ética. Que, con todo, la respuesta de Kant resulte insatisfactoria no implica -piensa Apel contra MacIntyre- la imposibilidad de una solución en la línea de su pensamiento aunque convenientemente *transformado*: "Kant comprendió muy bien esta dificultad e intentó resolverla invirtiendo la derivación aristotélica del *deber* desde un *ser* teleológicamente determinado mediante la tesis: «puedes, luego debes». Esto quiere decir que Kant, desde la certeza del *deber* moral, ha deducido que el hombre, precisamente en su *ser en sí* metafísico -en tanto que ser racional y libre-, *no podría* ser idéntico al objeto de la ciencia natural experimentable como *phaenomenon*. No creo que esta respuesta pueda ser (ya) satisfactoria, en el sentido del dualismo metafísico kantiano, pero sí pienso que puede darse una respuesta a la tesis de MacIntyre en la línea de una *transformación* de la filosofía trascendental de Kant". Apel destaca dos alternativas que ya no pueden ser seguidas. En primer lugar se refiere a la imposibilidad del retorno a una *concepción ética*



Para poder desarrollar esta tesis (basada, desde un punto de vista epistemológico, en una estrategia de colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas) abordaremos, en primer lugar, la posibilidad de establecer un modelo de *lógica (social) evolutiva* que permita una comprensión *postmetafísica* -es decir, como "proceso de aprendizaje" y no como "necesidad histórica"- del *progreso moral de la sociedad*; desde esta perspectiva, cabe afirmar que los principios metodológicos de esta lógica socio-evolutiva serán condiciones necesarias para una posible reconstrucción de la situación humana en clave ética [4.1]. En el apartado siguiente analizaremos, ya de manera específica, el problema del *tránsito histórico(-mundial) hacia una macroética postconvencional de la corresponsabilidad* considerado desde el punto de vista *ético-responsable de la mediación normativa entre moralidad y eticidad* (en los términos de una lógica del desarrollo moral filogenéticamente aplicada) [4.2].

---

*teleológico-metafísica orientada hacia Aristóteles*: la respuesta al problema planteado por MacIntyre "no debe -y en mi opinión no puede- volver a la derivación aristotélica del *deber* moral desde una concepción metafísica del *ser* humano". Y da la razón de ello: no existe en dicha pretensión "ninguna falacia lógica si el ser se piensa teleológicamente ya a partir de su determinación al deber; pero precisamente en esta presuposición sí hay una *petitio principii* metafísica si se formula la pregunta por lo que debe ser". Mucho menos la solución puede venir de lo que cabría denominar como *relativismo ético*: "La respuesta puede provenir aún menos del ser de una forma particular de vida como base suficiente de orientación, pues de hecho *ésta* representa sólo un *factum contingente* desde el que no se puede derivar, por motivos lógicos, la validez de la respuesta a la pregunta por el deber; aun cuando la respuesta que el individuo fácticamente pueda dar esté siempre acuñada por su forma de vida socio-cultural". Apel plantea finalmente su propia posición de una manera que remite sin lugar a dudas a su *arquitectónica ética*: "La respuesta debe poder mostrar que la fundamentación filosófica del principio del *deber se ajusta a un ser*, esto es a un *poder* empíricamente demostrable del hombre e incluso a una posibilidad de desarrollo de este poder en el sentido de la evolución cultural. Y si hay que mostrar esto frente a una teoría de la experiencia kantiana, orientada a la Física de Newton, debe ser al menos posible conocer, además de la naturaleza explicable de forma analítico-causal, algo así como una *eticidad fenoménica* -el *ethos* descrito por Aristóteles- del hombre en el plano de la cultura -o, como dice Hegel, del «espíritu objetivo»- de forma comprensiva" (DV, pp. 414- 416 [107-109; existen algunos errores en la traducción castellana, que corregimos]). Apel concluye su reflexión, no obstante, reconociendo significativamente la *actual relevancia ética del aristotelismo*. Asimismo, la última alusión a Hegel es muy importante, pues con la noción de "espíritu objetivo" Hegel se está refiriendo -así nos lo recuerda Gehlen- a "instituciones sociales" tales como el derecho, la moral, la familia y el Estado (vid. GEHLEN, A. [1993], p. 88) que, como veremos, pueden resultar seriamente afectadas ante un tránsito postconvencional.

**§ 12.1. Hacia un modelo de lógica (social) evolutiva que permita una comprensión postmetafísica -como "proceso de aprendizaje" y no como "necesidad histórica"- del progreso moral de la sociedad: introducción a la temática desde la perspectiva apeliana y análisis de la idea de una "reconstrucción interna de la historia de la ciencia" de I. Lakatos.**

En el capítulo tercero hemos intentado probar de qué manera el "principio de autoalcance" de las ciencias reconstructivas -situado en el contexto de la *parte B* ético-discursiva- puede interpretarse como una concreción fundamental de la *aplicación* de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad. En este sentido, las ciencias reconstructivas deben contribuir a la aclaración del proceso *filogenético* del desarrollo moral de una sociedad o de una cultura, en cuyo seno se plantea la cuestión de una aplicación *responsable* de la ética discursiva. En el presente subapartado y en el siguiente intentaremos dar cuenta de qué modo pueden establecerse, a partir del "principio de autoalcance" y de la "teleología mínima" que se deriva de dicho principio, una *lógica evolutiva* -éticamente relevante- aplicable a la investigación social, a fin de poder dar cuenta, como sostiene Habermas, de "la evolución social, del desarrollo de concepciones del mundo y de sistemas de creencias morales y ordenamientos jurídicos"<sup>11</sup>.

Cuando Apel hace referencia a la posibilidad de una *reconstrucción normativa de la evolución de la cultura*, para precisar el sentido de una lógica (social) evolutiva que dicha reconstrucción presupondría remite habitualmente a las propuestas metodológicas de J. Habermas y K. Eder (en el ámbito de la teoría social) y a I. Lakatos (en el ámbito de la historia de la ciencia). No vamos a entrar en la descripción de dichos modelos<sup>12</sup>,

---

<sup>11</sup> - HABERMAS, J. [1983], p. 31 (35).

<sup>12</sup> - Fundamentalmente Habermas ha abordado la cuestión de una *teoría de la evolución social* en su obra *La reconstrucción del materialismo histórico*, centrándose de manera específica en lo que respecta a los *procesos de aprendizaje* en su relación con la *lógica del desarrollo* de la evolución social (cf. HABERMAS, J. [1976]). También en *Teoría de la acción comunicativa* ha desarrollado Habermas los mismos planteamientos (cf. HABERMAS, J. [1981a] y [1981b]; asimismo cf. MACARTHY, TH. [1987], cap. 3: "Hacia una metodología de la teoría crítica", pp. 154-314). Los análisis sociológicos de Klaus Eder están basados más bien en una concepción de la *historia* como *proceso de aprendizaje* (cf. EDER, K. [1975]; [1980]; [1982]; [1988]; y especialmente [1991]. Habermas resume las principales tesis de Eder en HABERMAS, J. [1976] (vid. pp. 136 [123] y ss; 173 [160] y ss). Sobre esta temática cf.

a excepción de un somero análisis del planteamiento metodológico de Lakatos, por ser el autor a quien Apel se refiere mayormente. Comenzaremos, pues, por presentar la perspectiva que adopta Apel frente al problema de una *teoría de la evolución social* en el contexto de la *filosofía de la historia* [1]; y a continuación abordaremos el planteamiento de Lakatos, procurando profundizar en su idea de "reconstrucción *interna* de la historia de la ciencia" [2].

[1] Apel entiende por *filosofía práctica* fundamentalmente la relación entre *ética, política y filosofía de la historia*. La relación entre ética y política queda bien desarrollada en la propuesta ético-discursiva, tanto en su *parte A* como en su *parte B*. Por lo que respecta a la filosofía de la historia, la propuesta de Apel ha quedado -a nuestro juicio- tan sólo insinuada como una ampliación del alcance de la *parte B* de la ética que tiene que ver con la fundamentación y las tareas de una *hermenéutica crítico-normativa*. En este lugar queremos resumir, de manera sintética, algunas de las ideas que nos han ido apareciendo ya a lo largo de nuestro trabajo *sobre la concepción de la filosofía de la historia de Apel*, fundamentalmente de cómo este autor se refiere a ella en el contexto preciso de la problemática de una reconstrucción de la evolución social desde la idea de *progreso moral*.

Acabábamos la primera parte de la presente investigación citando precisamente un texto de Apel que, a nuestro entender, indicaba la perspectiva que debíamos desarrollar en la segunda parte. Apel manifestaba con toda claridad cómo, en su opinión, "la *filosofía especulativo-determinista de la historia*" tenía que ser sustituida por "el siempre renovado intento de una *reconstrucción crítica de la historia con intención práctica*" y cómo asimismo en ello estribaría la "fundamentación de una «teoría crítica» de las ciencias sociales"<sup>13</sup>. Apel ha dado cuenta de la génesis biográfica de su interés por la filosofía práctica reconociendo precisamente el papel fundamental que en ese interés jugó la figura de J. Habermas. Según explica Apel, esta época "comenzó en los años sesenta, es decir, en conexión con la discusión acerca del joven Marx y del

---

igualmente MILLER, M. [1986] y DUX, G. [1982].

<sup>13</sup> - EE, p. 213.

neomarxismo occidental, con el movimiento estudiantil y con la llamada «teoría crítica»<sup>14</sup>. Apel reconoce que, con Habermas, la problemática neomarxista de la fundamentación de la filosofía de la historia adopta una perspectiva en la que la ética es central, entendiéndose entonces dicha filosofía de la historia como *reconstrucción crítica de la historia social con intención práctica*. Ello es posible mediante una *teleología* de la historia en *clave ética* (de inspiración kantiana), a partir de ideas regulativas y postulados de la razón práctica:

"El despertar a la dimensión política de la filosofía, en el sentido de su descubrimiento, tuvo lugar en mi caso, sin duda alguna, gracias a Jürgen Habermas o mejor dicho, gracias a su interpretación del *neomarxismo* que se caracterizó -desde mi punto de vista- por el rechazo hermenéutico del *cientificismo-reduccionismo* y por -la tendencia a- la sustitución de la *metafísica utópico-escatológica de la historia* por *ideas regulativas y postulados de la razón práctica* en el sentido de Kant"<sup>15</sup>.

Vamos a ver cómo esta referencia al proyecto habermasiano -tal como Apel lo interpreta- va a sufrir un desplazamiento desde el ámbito restringido del *neomarxismo* al ámbito mucho más amplio de una *hermenéutica crítica* éticamente relevante, capaz de establecer *normativamente* reconstrucciones históricas susceptibles de ser interpretadas como *procesos culturales de aprendizaje*.

---

<sup>14</sup> - DV, p. 378 (75).

<sup>15</sup> - *Ibidem*. Siguiendo la misma tendencia plasmada por Habermas en su obra *Reconstrucción del materialismo histórico*, Apel concebía ya, en un primer momento, su propuesta ética -como puede comprobarse en el "artículo fundacional"- como una ética de la responsabilidad capaz de llegar incluso a proponer, como ya hiciera Kant con su idea de "sociedad cosmopolita", la posibilidad de determinar algún *télos material*, alguna "meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales, a partir del «factum de la razón», concebido como *a priori de la comunidad de comunicación*" (TPII, pp. 428-429 [407]). De ahí que no resulte extraña, en los años setenta, la siguiente confesión de Apel acerca de una cierta *filiación neomarxista*: "En este punto creo que nuestra propuesta se encuentra en condiciones de atribuir una función éticamente fundamentada a la estrategia de un marxismo -o más exactamente, un neomarxismo- no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanista, emancipatorio y, en cierta medida, hipotético-experimental; porque, evidentemente, la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de teoría de la comunicación, la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal" (*ibidem*, p. 432 [410]). Posteriormente Apel se ha referido críticamente a esta idea de su "artículo fundacional", calificándola de propuesta emancipatoria expresada todavía en forma de un programa *substancialmente utópico* (vid. DV, p. 142). Según nuestra interpretación, este primer objetivo de Apel ha acabado finalmente refiriéndose a todo lo que se halla implicado en el *problema de la aplicación referida a la historia de la ética discursiva*.

Apel ha sostenido que la tarea de una "teoría crítica" de la sociedad que quisiera evitar las aoprias de la primera generación de la *Escuela de Frankfurt* tendría que ofrecer, como alternativa a cualquier tipo de *historicismo* o *futurismo ético* (Popper) basado en una determinada filosofía especulativa de la historia<sup>16</sup>, un programa de fundamentación de la ética *en conexión igualmente con la fundamentación de una hermenéutica crítica*:

"No intento defender la posición de la vieja Escuela de Frankfurt, puesto que pienso (al igual, creo, que Jürgen Habermas) que la vieja escuela de Frankfurt no estaba en condiciones de proporcionar una *fundamentación normativa* de sus evaluaciones críticas con respecto a los objetos de la ciencia social. Hablando críticamente y con franqueza, se podría decir que la vieja Escuela de Frankfurt no se había liberado completamente de una concepción hegeliana y marxista acerca de una *filosofía especulativa de la historia* que se insinuase a sí misma como alternativa a una fundamentación normativa de la ética. Hasta aquí, en mi opinión, ha de admitirse que Karl Popper tenía razón con su crítica al «historicismo ético». Por mi parte, intenté otro camino con la búsqueda de una fundamentación de la ética en conexión con una fundamentación de la hermenéutica crítica; y fue a finales de los sesenta cuando presenté mis primeros ensayos al respecto"<sup>17</sup>.

Por tanto, podemos afirmar claramente que la gran preocupación de Apel estriba en comprender la posibilidad de un modelo lógico-evolutivo aplicable a la investigación social *qua* interpretación *postmetafísica* del progreso de la sociedad, de tal manera que las reconstrucciones históricas que surjan de la aplicación de dicho modelo permitan una

---

<sup>16</sup> - Vid. TVED, pp. 183-184; DV, p. 432; cf. asimismo *supra* el § 8.3 [3].

<sup>17</sup> - "I do not intended to defend the position of the old Frankfurt School, since I believe (together, I think, with Jürgen Habermas), that the old Frankfurt School was not in a position to provide a *normative foundation* for its critical evaluations with regard to the objects of social sciences. Speaking frankly and critically, one could say that the old Frankfurt School had not yet completely freed itself from that Hegelian and Marxiam conception of a *speculative philosophy of history* that suggested itself as a substitute for a normative foundation of ethics. Thus far, I think, one has to admit at present that Karl Popper was right with his critique of «ethical historicism». For my part, I pursued another way of searching for the foundations of ethics in connection with the foundations of critical hermeneutics; and it was in the late 60ies that I presented my first attempts at dealing with these problems" (APEL, K.-O. [1992c], p. 248; vid. asimismo APEL, K.-O. [1989c], pp. 22-23). Esta misma idea ya quedaba expresada, desde la perspectiva de la *teleología mínima* de las ciencias reconstructivas presupuesta en el "principio de autoalcance", mediante la *tesis quinta* de la propuesta hermenéutica crítico-normativa de Apel (vid. APEL, K.-O. [1990b], pp. 31-32 [37]).

interpretación del curso de la historia más como *proceso (histórico) de aprendizaje éticamente orientado y empíricamente contrastable* que como *necesidad histórica dogmático-metafísicamente postulada*. Aquí queda planteado, sin embargo, aquel problema metodológico específico -que remite a la necesidad de una colaboración interdisciplinaria entre filosofía (moral) y ciencias sociales- referente al tipo de justificación filosófica que requiere la relación entre el plano normativo de la orientación *ética* (en función de la idea de *progreso moral*) de las reconstrucciones históricas *qua* procesos de aprendizaje y sus contrastaciones *empíricas* por parte de las ciencias sociales de la historia. Apel abordará este problema metodológico a la luz del "principio de autoalcance", teniendo concretamente en cuenta el enfoque *empírico-normativo* que le proporciona la teoría de Kohlberg<sup>18</sup>. Por tanto, las interpretaciones de la historia que permite un programa de reconstrucción tal no son ya cosa

"(...) de una *superciencia apriorística acerca del tránsito necesario de la historia* sino de una teoría empírica a base de hipótesis genético-estructurales. Ahora bien, dicha teoría, en tanto que teoría científico-social, presupone, como filosóficamente fundamentable, el *télos* normativo de la posible evolución y, precisamente por ello, no puede atribuir su sentido normativo (el «deber ser») a lo históricamente necesario en cada caso, como en el «historicismo ético»; más bien tiene que subordinarse, con respecto a la *jerarquía* de etapas amén del *carácter secuencial* -genéticamente explicable- de las mismas, a un *principio de progreso* (en el sentido del *grado óptimo de la etapa ulterior*) normativo-deontológicamente fundamentable. Por otro lado, no puede llevar a cabo ninguna predicción concreta con respecto a la *dinámica* de los procesos históricos de aprendizaje fuera de enunciados formales acerca de la posibilidad de la secuencia de etapas y, en todo caso, sobre la problemática de la crisis del tránsito; más bien tiene que ceder tal pretensión a las investigaciones históricas"<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> - Vid. el siguiente apartado (§ 12.2).

<sup>19</sup> - "(...) um eine *aprioristische Überwissenschaft vom notwendigen Gang der Geschichte*, sondern um eine empirische Theorie im Sinne strukturgenetischer Hypothesen. Diese als sozialwissenschaftliche Theorie setzt allerdings das normative Telos der möglichen Entwicklung als philosophisch begründbar voraus und kann gerade deshalb das Gesollte nicht -wie der «ethische Historizismus»- auf das jeweils geschichtlich Notwendige zurückführen; vielmehr muß sie selbst noch hinsichtlich der *Hierarchie* der Stufen außer dem genetisch erklärbaren *Nacheinander* ein normativ-deontologisch begründbares *Fortschrittsprinzip* -im Sinne des *Besser-seins der späteren Stufen*- unterstellen. Andererseits kann sie hinsichtlich der *Dynamik* der Geschichtlichen Lernprozesse außer formalen Aussagen über die Möglichkeit der Stufensequenz und, allenfalls, über die Krisenproblematik des Übergangs keine konkreten Voraussagen machen, sondern muß diese den historischen Untersuchungen überlassen", DV, p. 439.

Como ya conocemos, Apel fundamenta el carácter *teleológico* de su programa de reconstrucción histórica en el *a priori* del discurso: la relación dialéctica entre el *a priori* de la comunidad ideal y de la comunidad real de comunicación pertenece a la *preestructura irrebasable del discurso argumentativo* y, en esa misma medida, dicha relación dialéctica se halla implícita igualmente en los *presupuestos de una reconstrucción de la historia que las ciencias sociales debieran tener como postulado*. Se gana, con ello,

"(...) un principio regulativo para el procedimiento metódico de dicha reconstrucción, el cual admite ya unas significativas consecuencias: por ejemplo, aquellas que afectan a la relación metodológicamente adecuada con respecto a planteamientos contrapuestos bien conocidos como, por un lado, el de una *reconstrucción crítico-hermenéutica* (esto es: reconstrucción que presupone una *racionalidad interna*) de procesos de aprendizajes históricos y, por otro lado, el de una *explicación externa (causal o funcional)* de tales procesos o de sus patologías"<sup>20</sup>.

Una vez más, Apel recurre para la justificación de este planteamiento metodológico a la fundamentación de un *télos de la historia* derivado del "principio de autoalcance" que funciona como *postulado moral* (en la forma de una *idea regulativa*) de las ciencias reconstructivas:

"Las ciencias reconstructivas tendrían que estar en condiciones de comprender sus propios presupuestos necesarios (en el sentido de la *preestructura* del discurso argumentativo) como resultado posible y fáctico de la historia. He denominado esto como *principio de autoalcance* de las ciencias reconstructivas, y desearía oponer sustitutivamente este principio, en tanto que *postulado pragmático-trascendental de una teleología mínima de la historia científica*, al principio teleológico de la filosofía de la historia tradicional, de tipo especulativo-metafísico. En lugar de las *predicciones de futuro* en el sentido del tránsito necesario -causal y teleológico- de la historia, se hace referencia aquí a la *anticipación contrafáctica -trascendentalmente necesaria- de las condiciones ideales del discurso como un*

---

<sup>20</sup> - "Damit ist aber für das methodischen Verfahren dieser Rekonstruktion ein regulatives Prinzip gewonnen, das schon einige bedeutsame Konsequenzen zuläßt: z. B. solche für das methodologisch angemessene Verhältnis der bekannten, konkurrierenden Ansätze einer *kritisch-hermeneutischen* -insofern *interne Rationalität* voraussetzenden- *Nachkonstruktion* geschichtlicher Lernprozesse einerseits und der *externen -kausalen oder funktionalen- Erklärung* derselben Prozesse oder ihrer Pathologien andererseits", *ibidem*, p. 470.

*télos de la historia*, cuyo alcance aproximativo es postulado moralmente y cognitivamente concebido como posible, aunque no como necesario causal y/o teleológicamente"<sup>21</sup>.

Podemos concluir, pues, que Apel verá la posibilidad de este programa de reconstrucción normativa de la historia como un momento de la *parte B* de la ética, en el sentido no sólo de una *complementación* de una *ética filosófica (formal) de principios* sino incluso como *instancia crítica de corrección* -mediante contrastación empírica indirecta- de la misma ética filosófica (entendiendo aquí "corrección" como aportación de elementos para una *autocorrección* de la propia teoría filosófica, pues conviene mantener clara la diferencia metodológica entre los planos normativo y empírico del planteamiento apeliano)<sup>22</sup>.

Hasta aquí, pues, la presentación de la perspectiva mediante la que Apel delimita

---

<sup>21</sup> - "Die rekonstruktiven Wissenschaften in der Lage sein müssen, ihre eigenen notwendigen Präsuppositionen (im Sinne der *Vrostruktur* der argumentativen Diskurses) als mögliches und faktisches Ergebnis der Geschichte zu verstehen. Ich habe dies das *Selbsteinholungsprinzip* der rekonstruktiven Wissenschaften genannt, und ich möchte dieses Prinzip sozusagen als *transzendentalpragmatisches Postulat einer Minimalteleologie der wissenschaftlichen Historie* dem spekulativ-metaphysischen Teleologieprinzip der traditionellen Geschichtsphilosophie substitutiv entgegenstellen. An die Stelle der *Zukunftsvoraussage* im Sinne des kausal und teleologisch notwendigen Ganges der Geschichte tritt hier die *transzendentalnotwendige, kontrafaktische Antizipation der idealen Diskursbedingungen als einer Telos der Geschichte*, dessen approximative Erreichung moralisch postuliert und kognitiv für möglich, nicht aber für kausal und/oder teleologisch notwendig gehalten wird" (*ibidem*, pp. 470-471). Sobre la diferencia entre un *télos* metafísicamente determinado y un *cuasi-télos* metodológico, Apel precisa lo siguiente: "[El *cuasi-télos* de la historia presupuesto en el «principio de autoalcance»] proporciona una fundamentación teleológica de la reconstrucción de la historia que no está basada en la asunción *metafísica* según la cual la historia como tal (o en sí misma) se encuentra determinada por un *télos* que la dota de un proceso necesario de progreso; más bien se apoya únicamente en la condición *metodológica* de que *una reconstrucción hermenéutica de la historia tiene que ser capaz de explicarse a sí misma* -esto es, el hecho histórico de su propia existencia y función- *como resultado de la historia*. Si tal necesidad metodológica es discutida o simplemente descuidada, ello resultaría inconsistente con sus propias condiciones de racionalidad. Brevemente: el «*principio de autoalcance*» de la *reconstrucción hermenéutica de la historia* deriva del principio de *autocontradicción performativa*, dada la premisa previa de que las ciencias reconstructivas son ellas mismas un hecho de la historia con el que se debe contar" ([...] provides a teleological foundation for the reconstruction of history that is not based on the *metaphysical* assumption that history as such [or in itself] is determined by a *télos* that makes it a necessary process of progress; rather it is only based on the *methodological* condition that a *hermeneutic reconstruction of history must be able to explain itself* -i.e. the historical fact of its own existence and function- *as a result of history*. Would it dispute or only disregard this methodological necessity, it would be inconsistent with its own conditions of rationality. In short: the *self-catching-up principle of hermeneutic reconstruction of history* follows from the principle of *performative selfcontradiction*, given the further premiss that the reconstructive sciences are themselves a fact of history to be accounted for), APEL, K.-O. [1993d], p. 9.

<sup>22</sup> - Vid. DV, p. 439.



la orientación que debe adoptar una *lógica social evolutiva apropiada para el planteamiento de las ciencias reconstructivas*. Vayamos ya a dar una somera cuenta del modelo principal sugerido por Apel al respecto.

[2] De la obra del teórico e historiador de la ciencia Imre Lakatos (discípulo crítico de Karl Popper a partir de una cierta aproximación a la obra de Thomas S. Kuhn, en el ámbito de la confrontación entre *teoría e historia de la ciencia*<sup>23</sup>), Apel adopta su idea de *reconstrucción normativa* de la historia de la ciencia basada en la distinción sutil entre historia "interna" y "externa" de la misma<sup>24</sup>. En este ámbito específico, Lakatos se propone una reconstrucción *no neutral* de la historia de la ciencia, análoga a la epistemología genética de Piaget. La crítica a la concepción neutral de los procesos de aprendizaje (Apel está pensando en la crítica a tal concepción llevada a cabo por la psicología del desarrollo de Kohlberg) consiste en señalar que, bajo presupuestos de neutralidad, el aprendizaje de verdades, por ejemplo, sería lo mismo que el aprendizaje de mentiras e ilusiones; en ese caso se trataría de un aprendizaje explicable en términos de *causalidad natural* (simplemente mediante mecanismos de estímulo/respuesta) y no de un aprendizaje basado en buenas o malas razones que hay que valorar *comprendiendo*. La alternativa a este planteamiento de neutralidad valorativa aplicado a la historia consiste en una reconstrucción *empírica y normativa* del proceso histórico, en la cual la historia *interna qua* historia de progreso (es decir, la historia que adopta la forma de un proceso de aprendizaje) debe predominar sobre la mera historia de acontecimientos *externamente* explicables<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> - De Lakatos tendremos presente su obra *The methodology of scientific research programmes* (cf. LAKATOS, I. [1978]), sobretodo su capítulo 2 titulado "History of science and its rational reconstructions", pp. 102-138.

<sup>24</sup> - Con esta distinción Lakatos sigue a Kuhn, quien afirmaba que la "historia interna" era definida como *intelectual* y la "historia externa" como *social*. Lakatos reconoce, sin embargo, que "mi nueva demarcación, no ortodoxa, entre historia «interna» y «externa» constituye un considerable desplazamiento del problema y puede parecer dogmática" (LAKATOS, I. [1978], p. 102 [12], nota 1). Con todo, Lakatos adopta esta distinción sobre un trasfondo filosófico que, a nuestro entender, Apel no podría aceptar, por ejemplo cuando Lakatos afirma, de manera ambigua, lo siguiente: "Lo que constituya la historia interna para un historiador, depende de su filosofía, tanto si es consciente de este hecho como si no", *ibidem*, p. 118 [39]; vid. asimismo al respecto pp. 136 [69] y ss.

<sup>25</sup> - Vid, DV, pp. 309-310; 471-472.

Lakatos trata de establecer un modelo metodológico que combine tanto lo *normativo-interno* como lo *empírico-externo* en el contexto de las reconstrucciones racionales como guías de la historia. Parafraseando a Kant, Lakatos sostiene que "la Filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía" y que, por su parte, "la Historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega". Desde este punto de vista su obra "intenta explicar *de qué modo* la historia de la ciencia debería aprender de la filosofía de la ciencia y viceversa"<sup>26</sup>. Con este fin trata de mostrar que:

"a) la filosofía de la ciencia proporciona metodologías normativas con cuyos términos el historiador reconstruye «la historia interna» y aporta de este modo una explicación racional del desarrollo del conocimiento objetivo; b) dos metodologías rivales pueden ser evaluadas con la ayuda de la historia (normativamente interpretada); c) cualquier reconstrucción racional de la historia necesita ser complementada por una «historia externa» empírica (socio-psicológica)"<sup>27</sup>.

De este programa elaborado por Lakatos nos interesa retener fundamentalmente dos ideas. En primer lugar, la posibilidad de una reconstrucción *normativa* de la historia (en este caso de la ciencia<sup>28</sup>) viene dada, como acabamos de ver en este texto de Lakatos, por una *explicación racional del desarrollo del conocimiento objetivo*<sup>29</sup>. Desde esta perspectiva, Apel entenderá por reconstrucción "racional" aquella reconstrucción del discurso argumentativo que vehicula un determinado conocimiento (por ejemplo, el

---

<sup>26</sup> - LAKATOS, I. [1978], p.102 (11). Sobre la postura central de Lakatos, vid. p. 138 (72-73).

<sup>27</sup> - *Ibidem*, p. 102 (11). "En realidad, y en virtud de la autonomía de la historia interna [de la ciencia] (autonomía que no posee la externa), la historia externa es irrelevante para la comprensión de la ciencia", *ibidem*, p. 102 (12).

<sup>28</sup> - "La historia de la *ciencia* es una historia de eventos seleccionados e interpretados de forma normativa", *ibidem*, p. 121 (43).

<sup>29</sup> - Lakatos adopta una metodología basada en *programas normativo-historiográficos de investigación* (vid. *ibidem*, p. 103): "Según mi metodología los más grandes descubrimientos científicos son programas de investigación que pueden evaluarse en términos de problemáticas progresivas y estancadas; las revoluciones científicas consisten en que un programa de investigación reemplaza a otro (superándolo de modo progresivo). Esta metodología proporciona una nueva reconstrucción racional de la ciencia" (*ibidem*, p. 110 [25]). Mediante una reconstrucción crítico-normativa se trata de la posibilidad de justificar un programa de investigación (de un proceso histórico) según un *plan preconcebido* (vid. *ibidem*, p. 111). Lakatos resume que la *metodología de programas de investigación* "enfatisa la rivalidad prolongada, teórica y empírica, de programas mayores de investigación, problemáticas estancadas y progresivas, y la victoria, lentamente conseguida, de un programa sobre otro", *ibidem*, p. 118 (38).

científico) en base a la resolución de pretensiones de validez, lo que comporta que la reconstrucción adopte la forma de un proceso de aprendizaje<sup>30</sup>. Para Apel este enfoque explicita el sentido de la "comprensión" normativa o dimensión *interna* de la reconstrucción. De modo que cuando Lakatos habla de "historia interna" de la ciencia, Apel ampliará esta perspectiva a la de la dimensión *fundamental* de toda reconstrucción racional. En segundo lugar, esta dimensión no resulta suficiente y debe ser complementada por una "explicación" de tipo causal que corresponde a lo que Lakatos denomina "historia externa empírica (socio-psicológica)", lo que equivale, para Apel, a la dimensión *externa* de una reconstrucción racional. Por tanto, Apel resume esta doble dimensión a la que se refiere la teoría de Lakatos afirmando que, *en un primer momento*,

"(...) el historiador de la ciencia tiene que construir una «historia interna» del progreso de la buena ciencia de cara a comprender los mismos hechos científicos; pues sin esta construcción heurística no podría ni siquiera identificar su objeto, es decir, seleccionar las realizaciones relevantes de los científicos de entre las realizaciones no científicas de la cultura humana y otros hechos irrelevantes de la conducta humana. El propósito del historiador de la ciencia, de acuerdo con Lakatos, consiste incluso en tener que maximizar el alcance de la «historia interna» por medio de repetidas reconstrucciones hipotéticas de la historia de la ciencia; lo cual significa que debería intentar comprender como buenas razones -en el sentido de la supuesta «historia interna» de la ciencia- cuantas razones de los clásicos de la ciencia fuera posible"<sup>31</sup>.

No obstante, *en un segundo momento*, queda metodológicamente justificada la reconstrucción "externa" en caso de que el recurso a una reconstrucción "interna" haya quedado agotado; finalmente, Apel concluye este resumen de Lakatos con una constatación de tipo metodológico especialmente relevante en el ámbito de la ciencia

---

<sup>30</sup> - Habermas se refiere, en este contexto, a "patrones racionalmente reconstruibles" que tienen la forma de "procesos de aprendizaje orientados" en base a "pretensiones de validez discursivamente decidibles", MCCARTHY, TH. [1987], p. 409.

<sup>31</sup> - "(...) the historian of science has to construct an «internal history» of the progress of good science in order to understand the facts of science; for without this heuristic construction he could not even identify his subject matter, i. e. select the relevant achievements of scientists from non-scientific achievements of human culture and other irrelevant facts of human behavior. The aim of the historian of science, according to Lakatos, must even be to maximize the extent of the «internal history» by his repeated hypothetical reconstructions of the history of science, and this means that he should try to understand as many reasons as possible of the classics of science as good reasons in the sense of the supposed «internal history» of science", APEL, K.-O. [1993d], p. 3.

social:

"Únicamente en el caso de que este intento de comprensión y enjuiciamiento positivos llegase a su límite, tendría sentido, según Lakatos, intentar comprender y explicar causalmente los motivos científicos a la luz de la psicología o de la sociología empíricas. Mediante esta concepción, Lakatos ha proclamado de hecho, al menos en cuanto se refiere a la historia de la ciencia, la prioridad metodológica de la comprensión hermenéutica sobre la explicación causal; y aún más, sobrepasando a Max Weber, ha proclamado incluso la prioridad de la comprensión crítico-reconstructiva (esto es, no valorativamente neutra) de razones"<sup>32</sup>.

No es difícil adivinar que con este planteamiento derivado de la obra de Lakatos Apel nos retrotrae nuevamente a la controversia "explicación" vs. "comprensión" propia del ámbito de las ciencias humanas, vista ahora, podríamos decir, desde la perspectiva del "principio de autoalcance" (en la medida en que el sentido *interno* de una reconstrucción comporta que ésta adopte la estructura de un proceso de aprendizaje orientado de acuerdo con la teleología implícita en dicho principio). Veamos con mayor detalle de qué modo se refiere Apel a las dos dimensiones "interna" y "externa" de la ciencia, que van a resultar esenciales para determinar la tarea específica de las ciencias reconstructivas.

Ya en *La transformación de la filosofía* Apel se refiere al planteamiento de Lakatos enmarcándolo en el contexto de la controversia "explicación" vs. "comprensión" a la que nos referíamos más arriba. Aludiendo a la obra de Lakatos y refiriéndose a "un *continuum entre la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia*" destaca en qué manera

"(...) se ha establecido nuevamente la distinción *metodológica* entre «comprensión» y «explicación» de una forma más sutil, como es la que existe entre la «reconstrucción» relevante normativamente de una «historia

---

<sup>32</sup> - "Only if this attempt at an affirmative understanding and evaluation arrives at its limit, it is meaningful, according to Lakatos, to try to understand and causally explain the scientists' motives in the light of empirical psychology or sociology. By this conception, Lakatos has in fact, at least for the history of science, claimed the methodological priority of hermeneutic understanding over causal explanation; and moreover, going beyond Max Weber, he has in fact even claimed the priority of critical-reconstructive, i. e. non-value-neutral understanding of reasons" (*ibidem*, pp. 3-4). Mediante una *teoría de los tipos de racionalidad* se podría llevar a cabo una reconstrucción crítica -éticamente relevante- del proceso cultural occidental tal como lo ha entendido Max Weber: "Una teoría filosófica de la racionalidad debería estar en condiciones de recoger los motivos del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental y colocarlos al servicio de una reconstrucción crítica del proceso occidental de «racionalización» y «desencantamiento»", EE, p. 26.

interna» de la ciencia, que corresponde en lo posible a la comprensión normativa de la ciencia en los clásicos, y una «explicación externa» de lo que no se puede reconstruir racionalmente en la línea de la «historia interna»<sup>33</sup>.

Para captar en profundidad el sentido de la *mediación dialéctica* entre la dimensión "interna" y "externa" características de una *hermenéutica crítico-normativa* resulta interesante comprobar cómo el mismo Apel aplica este esquema metodológico a su propio intento por esbozar una *teoría de la racionalidad filosófica* que ya conocemos. Conectando con "*la estrategia de autodiferenciación* de la razón filosófica" y al mismo tiempo adoptando -de forma *heurística*- una perspectiva basada "en los motivos actuales de una *crítica total de la razón*", Apel distingue claramente la dialéctica "interno-externa" antes mencionada afirmando que

"(...) el apoyo heurístico en los motivos *externos* de la crítica racional actual debe cumplir una función *correctora* respecto a la autodiferenciación reflexiva de la razón. Respecto a esta función correctora de la heurística externa, en un sentido provisional y falible, la autodiferenciación reflexiva de la razón debe asumir la forma de una *teoría de los tipos racionales*"<sup>34</sup>.

La dimensión hermenéutica "interna" aparece señalada en la expresión "autodiferenciación reflexiva de la razón", lo que remite a un tipo de proceso no reducible a motivos empíricos sino tan sólo reconstruible en torno a pretensiones de validez en la forma de un discurso argumentativo. En este sentido diríamos que la dimensión "interna" debe cumplir un función *rectora* en la reconstrucción de una *teoría de la racionalidad filosófica* no reducible a motivos puramente *empíricos* (externos)<sup>35</sup>. Estos aportan, de manera *heurística*, elementos *-provisionales y falibles-* de *corrección* que deben ser integrados *discursivamente* como momentos *internos* de una reconstrucción racional:

---

<sup>33</sup> - TPI, pp. 21-22 (20). Sobre la sorprendente aproximación de la escuela de Popper a estos mismos planteamientos desde la perspectiva de "una ciencia, que no es nomológicamente explicativa, ni tampoco valorativamente neutra (*wertfrei*) sino, en el mejor sentido, *ciencia del espíritu* «hermenéutico-normativa», vid. TPII, p. 382 (363; existe un error de traducción en la versión castellana).

<sup>34</sup> - APEL, K.-O. [1987a], p. 4 (68-69).

<sup>35</sup> - La distinción apuntada aquí entre "función rectora" y "función correctora" de una comprensión crítico-hermenéutica la volveremos a encontrar, aplicada al ámbito de la ética, *infra*, en el § 13.1.

"Cada *explicación externa* funciona como un proceso de aprendizaje si se atiende a la necesidad de una *reconstrucción comprensiva* de su propia *racionalidad interna*"<sup>36</sup>. De este modo podemos comprender mejor a qué se refiere Apel cuando habla de *autocorrección de la racionalidad*: se refiere entonces claramente a la dimensión interna de una reconstrucción racional (en la forma de discurso argumentativo) que debe interpretarse como *proceso de aprendizaje*. Podemos entender así por qué dicho proceso de aprendizaje no es reducible a motivaciones *contingentes* sino únicamente comprensible como proceso racional, *lógico-evolutivamente* reconstruible. No resulta difícil comprobar ahora la importancia que todo este enfoque posee para Apel a la hora de proporcionar una metodología *éticamente relevante* aplicable al ámbito de las ciencias sociales crítico-reconstructivas. Apel rechaza con este enfoque metodológico, por tanto, cualquier planteamiento de ciencia social que renuncie a abordar el problema de la *valoración* y, con ello, el de la *fundamentación normativa* de dicha valoración; lo cual implica *asimismo* el rechazo de todo planteamiento de la ciencia social que finalmente pretenda, como único trasfondo legítimo de la cognición, un modelo de "objetividad" basado en la relación sujeto-objeto (así, por ejemplo, la sociología de Weber).

En este sentido y de acuerdo con la concepción de Lakatos, cabe afirmar, siguiendo a Apel, que la historia de la ciencia constituye un *paradigma para la reconstrucción hermenéutica de la historia*<sup>37</sup>. Concretando más puede decirse que la historia de la ciencia deviene un tipo de *ciencia social crítico-hermenéutica* cuando reconstruye

"(...) la «historia interna» de su objeto mediante *comprensión y enjuiciamiento de buenas razones*, más que explicando exclusivamente su «historia externa» por medio de motivos causales. Con toda seguridad puede decirse, en ese caso, que la *búsqueda de la verdad* -y, por tanto, la misma *objetividad científica*- proporciona el principio normativo último de toda valoración. Por ello mismo cualquier valoración extra-científica queda excluida de la comprensión mediante buenas razones"<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> - "Jeder externen Erklärung durch die Notwendigkeit einer verstehenden Nachkonstruktion ihrer eigenen internen Rationalität als eines Lernprozesses gesetzt ist", DV, p. 471.

<sup>37</sup> - Cf. el apartado I de APEL, K.-O. [1993d].

<sup>38</sup> - "(...) the «internal history» of its subject matter by *understanding and evaluating good reasons*, rather than only explaining its «external history» by causal motives. To be sure, one could say that in this case the *search for the truth* -an hence *scientific objectivity* itself- provides the ultimate

Por tanto, la dimensión "interna" de una hermenéutica crítico-normativa viene determinada por la manera en que las razones que se proponen en la cognición son comprendidas y evaluadas como *buenas* o *malas*: es decir, si las pretensiones de validez que acompañan a los argumentos son aceptadas o rechazadas discursivamente bajo la idea regulativa de la reproducción -siempre renovada- del acuerdo intersubjetivo. De este modo podemos afirmar que el tratamiento discursivo de pretensiones de validez sienta un criterio de *progreso racional*<sup>39</sup>.

Como ejemplo de esta comprensión y enjuiciamiento de buenas (o malas) razones Apel se refiere en varias ocasiones a la introducción de la idea de "espacio absoluto" en la teoría de la naturaleza de Newton<sup>40</sup>. En este caso la cuestión esencial estriba en poder responder a la pregunta: ¿por qué Newton introdujo tal idea? Ahora bien, Apel señala al respecto que lo primero de todo que hay que considerar es la *ambigüedad* de la palabra "por qué", ya que en nuestro ejemplo puede presuponerse tanto la pregunta: "¿por qué *razón*?" como esta otra: "¿por qué causa (determinada)?" (o lo que es lo mismo: "¿por qué leyes y condiciones antecedentes?"). Sin embargo, Apel destaca agudamente que, suponiendo este último significado, respuestas a preguntas de este tipo concebidas en términos de *explicación nomológica* acabarían por hacer superflua la misma tarea de la ciencia en la medida en que sería capaz de predecir sus resultados, por decirlo así, desde fuera (perspectiva "externa")<sup>41</sup>. Por tanto, el significado metodológicamente coherente -desde la misma perspectiva científica- de la pregunta "¿por qué?" es el primero ("¿por qué *razón*?"), significado que únicamente puede comprenderse, según Apel, mediante un enfoque hermenéutico crítico-normativo:

"En el caso que nos ocupa -por qué Newton introdujo la idea de «espacio absoluto» en sus escritos- nuestro interés se centra, por supuesto, en *comprender hermenéuticamente las razones* de tal introducción. Ello significa (...) que estamos interesados también en *juzgar y evaluar* las

---

normative principle for valuing. Hence any extra-scientific valuation remains excluded from the understanding of good reasons", APEL, K.-O. [1992c], p. 251; vid. asimismo el apartado II de APEL, K.-O. [1993d].

<sup>39</sup> - Vid. LAKATOS, I. [1978], p. 124.

<sup>40</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1993d], pp. 1-2.

<sup>41</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 263.

*buenas o malas razones por las cuales Newton hizo tal cosa. Todo esto establece la diferencia crucial de este caso de hermenéutica crítica e historia reconstructiva de la ciencia en comparación con el caso de la ciencia social cuasi-nomológica, en la que la neutralidad valorativa constituye una pre-condición para alcanzar conocimiento objetivo en el sentido de explicaciones causales que son base de predicciones*"<sup>42</sup>.

No obstante, cuando en una situación hermenéutica no puede adelantarse un juicio o valoración -en la medida en que la comprensión del *interpretandum* exige mayor profundización para que el intérprete pueda dialogar *en igualdad de condiciones*- lo que resulta hermenéuticamente razonable, a juicio de Apel, consiste en

"(...) *abstenerse de una valoración determinada por ahora. Pero en ese caso la actitud, o respectivamente, el procedimiento metódico de abstención sería bastante diferente de la neutralidad valorativa de la ciencia natural estándar y de la ciencia social cuasi-nomológica; pues se trataría únicamente de una provisionalidad en favor de una futura (mejor) comprensión y enjuiciamiento; lo cual no se basa en una objetivación de hechos que prescinde concretamente de algún tipo de enjuiciamiento, como en el caso de la ciencia natural y de la ciencia social cuasi-nomológica*"<sup>43</sup>.

Recordemos que para Apel todo este programa de investigación social hermenéutica (crítico-normativa) queda fundamentado metodológicamente en el "principio de

---

<sup>42</sup> - "In the case of our question, *why* Newton introduced the idea of «absolute space» in his writings, we are of course interested in *hermeneutically understanding the reasons* for his doing so. This also means (...) that we are interested as well in *judging and valuing the good or bad* reasons which Newton might have had. All this makes up the crucial difference of this case of critical hermeneutic and reconstructive history of science in comparison with the case of quasi-nomological social science, where *value-neutrality* becomes a pre-condition of gaining *objective* knowledge in the sense of causal explanations apt to be a basis for predictions" (*ibidem*, p. 263). Vid. asimismo de Lakatos: "Sin embargo, el historiador inductivista no puede ofrecer una explicación «interna» *racional* de *por qué* fueron seleccionados unos determinados hechos en lugar de otros. Para él este es un problema *no-racional, empírico y externo*", LAKATOS, I. [1978], p. 104 (15); al respecto vid. igualmente p. 107.

<sup>43</sup> - "(...) *to abstain from a definite valuation* for the time being. But the attitude, or respectively, methodical procedure of *abstention* in that case would be quite different from the *value-neutrality* of *standard natural science* and of *quasi-nomological social science*; for it would only be a *proviso* in favour of a future (better) *understanding and valuation*; it is not based on an objectification of facts that has definitely dispensed with any kind of valuation, as in the case of natural science and of quasi-nomological social science", APEL, K.-O. [1992c], pp. 263-264.



autoalcance"<sup>44</sup>. Desde la perspectiva del *a priori* del discurso interpretado como baremo teleológico-normativo de la reconstrucción de la historia y de la cultura y la sociedad humanas, Apel establece el criterio de la *prioridad de la reconstrucción racional normativa* (siguiendo nuevamente a Lakatos, cuando sostiene la prioridad de la reconstrucción "interna" de la historia de la ciencia sobre la "externa", aunque admitiendo una cierta complementariedad metodológica entre ambas<sup>45</sup>) a partir del "principio de autoalcance". Al respecto Apel sostiene que

"(...) *tenemos* que reconstruir la historia de la cultura y la sociedad humanas de tal modo que podamos hacer comprensible el propio presupuesto normativo de nuestra reconstrucción -precisamente, el *a priori del discurso*, que hoy pertenece a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo- como resultado de la historia. Para ello es imprescindible una postconstrucción *interna, racionalmente comprensible y valorativa* de la historia bajo la idea regulativa del objetivo, conseguido finalmente al menos de modo parcial, de establecer el principio del *discurso*. Tal reconstrucción *interna* ha de tener preferencia ante la *explicación externa* de la historia -que sólo es procedente de forma complementaria- mediante motivos que actúan de forma meramente causal (como, por ejemplo, la *voluntad de poder, instinto sexual, factores económicos de base*, etc.); y debe tener también preferencia ante la explicación meramente *sistémico-funcional* de la racionalidad humana o de los procesos históricos de racionalización. Toda infracción contra la *prioridad de la reconstrucción racional normativa* conduce, como se puede comprobar, a una autocontradicción performativa por parte de quienes hacen la reconstrucción, pues no están en situación de adjudicarle un lugar en la historia a su propia obra. He llamado a esto *principio de autoalcance* de las ciencias críticas

---

<sup>44</sup> - Vid. *ibidem*, p. 266.

<sup>45</sup> - "Cada reconstrucción racional elabora algún modelo característico del desarrollo racional del conocimiento científico. Sin embargo, todas estas reconstrucciones *normativas* pueden ser completadas por teorías externas *empíricas* para explicar los factores residuales no-racionales. La historia de la ciencia es siempre más rica que su reconstrucción racional. *Pero la reconstrucción racional o historia interna es primaria, la historia externa sólo secundaria, ya que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna.* La historia externa o proporciona explicaciones no-racionales de la rapidez, localización, selectividad, etc., de los acontecimientos históricos *interpretados* en términos de historia interna; o bien, cuando la historia difiere de su reconstrucción racional, proporciona una explicación empírica de por qué difieren. Sin embargo, el aspecto *racional* del desarrollo científico se explica completamente por la lógica propia del descubrimiento científico. Cualquiera que sea el problema que el historiador de la ciencia desee resolver, ha de reconstruir primero la parcela relevante de desarrollo del conocimiento científico objetivo, es decir, la parcela relevante de «historia interna»", LAKATOS, I. [1978], p. 118 (38-39; existe un error en la traducción).

sociales y de la historia"<sup>46</sup>.

Ciertamente, en la medida en que el intérprete, que se orienta por el "principio de autoalcance", no está en grado de comprender el interpretandum en el sentido de la *reconstrucción interna de la evolución de la cultura*, sino que tiene buenas razones para suponer que los límites de tal comprender están condicionados por *causas externas*, en esa misma medida le es permitido -e incluso metodológicamente exigido- el tránsito a métodos *explicativos* de tipo *causal y funcional* (por ejemplo, *sistémico*), en aquellos casos sobre todo en que se intentan hacer comprensibles procesos patológicos de decadencia o de regresión<sup>47</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de la *hermenéutica crítico-normativa* puede fundamentarse el *criterio* según el cual debe privilegiarse aquella reconstrucción que está en grado de *maximizar* el papel de la reconstrucción racional interna y *minimizar* el papel de la explicación externa<sup>48</sup>; desde este punto de vista metodológico, pues, una maximización de la *historia interna* constituye una contribución al progreso en la evolución cultural<sup>49</sup>.

Para acabar este apartado y como tránsito a los apartados que seguirán, destaquemos finalmente que, llegados a este punto en la exposición del sentido de la distinción lakatiana entre historia «interna» y «externa» de la historia de la ciencia, Apel plantea la cuestión fundamental acerca de la *relevancia ética* de este enfoque metodológico *por lo que respecta a la reconstrucción del "progreso" y/o "retroceso" de la evolución de la cultura*:

"La cuestión crucial es si la distinción de Lakatos entre historia «interna» y «externa» de la ciencia no podría o debería ser generalizada de tal manera que pudiera ser aplicada también a otras disciplinas relacionadas con una reconstrucción crítico-hermenéutica del progreso y del retroceso por lo que respecta a la evolución cultural. Por ejemplo, ¿no sería posible reconstruir los *procesos de racionalización* en el ámbito del *derecho* e incluso de la *moralidad*, yendo más allá de los estándares de *racionalidad*

---

<sup>46</sup> - TVED, pp. 166-167.

<sup>47</sup> - Vid. DV, p. 473.

<sup>48</sup> - APEL, K.-O. [1990b], p. 34 (38).

<sup>49</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1993d], pp. 10-11.

*lógica* y de *medios-fines* de Max Weber? Por supuesto, incluso Lakatos -por no hablar de los empiristas- se habría asustado y negado a tal sugestión. Pues hoy en día, incluso la *verdad* como estándar normativo del progreso científico es, en el mejor de los casos, aceptado como válido sin necesidad de mayor fundamentación; sin embargo, la idea de valores o normas últimos que pudieran funcionar, *de forma paralela* a la verdad, como principios regulativos del progreso de la evolución cultural, dicha idea parece no tener ninguna posibilidad de encontrar fundamento de un modo no dogmático"<sup>50</sup>.

Apel va a encontrar el fundamento que busca en la misma ética discursiva, en tanto que *ética mínima* de la comunidad (ideal) de argumentación (por ejemplo, en la comunidad de los científicos sociales) que únicamente puede decidir pretensiones de "verdad" (mediante la prosecución del consenso) si presupone determinadas normas intersubjetivas de contenido moral. De todo este planteamiento metodológico *éticamente relevante*, pues, Apel deriva el programa de las *ciencias sociales crítico-hermenéuticas y reconstructivas* y destaca cómo le interesa particularmente, como tarea a incluir en dicho programa, la posibilidad de reconstruir críticamente aquellos procesos de búsqueda del *bien* ("good"), o al menos de lo *justo* ("right"), en la historia del *derecho* e incluso de la *moralidad*:

"No sólo existe una fundamentación normativa de la pretensión de verdad de la ciencia -que no puede ser relativizada por el proceso de racionalización occidental- sino que, ligada a la pretensión de verdad de la argumentación *qua* comunicación, existe asimismo una fundamentación normativa última de las pretensiones morales de validez. Sería imposible para nosotros argumentar -lo que equivale a pensar con una pretensión de validez intersubjetiva y, por tanto, de consenso-, si no pudiéramos presuponer y anticipar -naturalmente de manera contrafáctica- una comunidad ideal de comunicación y, conjuntamente con ella, la validez intersubjetiva de ciertas normas fundamentales de la moralidad. De ese

---

<sup>50</sup> - "The crucial question is whether Lakatos' distinction between the «internal» and «external» history of science could not and should not be generalized so that it could be applied to other disciplines of a critical-hermeneutic reconstruction of progress and regress in cultural evolution as well. Would it not, for example, be possible to reconstruct the *rationalization processes* in the dimension of *law* and even of *morality*, going beyond Max Weber's standards of *logical* and *means-ends-rationality*? Of course, even Lakatos, not to speak of the empiricists, would have shyed away from this suggestion. For today, even *truth* as a normative standard of scientific progress is at best taken for granted without any further foundation; but the idea of ultimate values or norms that could *parallel* the truth in functioning as regulative principles for progress in cultural evolution -this idea seems to have no chance of being grounded in an undogmatical way", APEL, K.-O. [1992c], pp. 251-252.

modo hemos probado ya siempre la posibilidad de una fundamentación última no sólo del enjuiciamiento de *pretensiones científicas de validez* sino también de la posible validez intersubjetiva acerca del enjuiciamiento de *pretensiones morales de corrección*. Por esta razón la posición excepcional del enjuiciamiento en el contexto de la historia de la ciencia ha sido siempre puesta en cuestión, en favor de un cierto paralelismo de los criterios últimos de enjuiciamiento en la razón *teórica y práctica*. Sin embargo, ¿se sigue de todo lo anterior la posibilidad de una *reconstrucción crítico-hermenéutica de la historia en general*, una reconstrucción en la cual el paradigma de la *historia de la ciencia* -esto es, el paradigma de una reconstrucción crítica del progreso en la búsqueda de la verdad- sería extrapolable a otras dimensiones valorativas -por ejemplo, a todas aquellas de la moralidad y/o del derecho? ¿Es posible, siguiendo esa vía, que pudiéramos postular -mediante una cierta extrapolación de la concepción de Lakatos- una prioridad de la historia interna sobre la historia externa por lo que se refiere a la reconstrucción de la historia de la conciencia moral y/o igualmente de las instituciones del derecho? Respondería afirmativamente a esta cuestión"<sup>51</sup>.

Partiendo, pues, de la generalización de la *tesis acerca de la prioridad de la historia interna sobre la historia externa* (como resultado de una extrapolación de la teoría de Lakatos), Apel insiste en el reto teórico que representa la tarea de una *reconstrucción de la historia de la conciencia moral* basada en el reconocimiento de las normas éticas de la comunidad ideal de comunicación *qua* criterios últimos de sus evaluaciones:

---

<sup>51</sup> - "There is not only a normative foundation for the truth-claim of science -one that cannot be relativized to the occidental rationalization process- but, bound up with the truth-claim of arguing *qua* communication, there is also an ultimate normative foundation for moral validity claims. It would be impossible for us to argue -and hence to think with a claim to intersubjective validity and hence to consensus-, if we could not presuppose and anticipate -of course counterfactually- an ideal communication community, and, together with this, the intersubjective validity of certain fundamental norms of morality. Thereby we have already proved the possibility of an ultimate foundation not only for the evaluation of *scientific truth-claims* but also for the possible intersubjective validity of evaluating *moral rightness-claims*. Thereby the exceptional position of evaluation in the context of history of science has already been called in question -in favour of a certain parallelism of the ultimate yardsticks of evaluation in *theoretical and practical* reason. But does from this also follow the possibility of a *critical-hermeneutic reconstruction of history in general*, a reconstruction in which the paradigm of *history of science* -i.e. the paradigm of a critical reconstruction of progress in the search for truth- would be expanded to other value-dimensions -e.g. to those of morality and/or law? Possibly in such a way that we could postulate -by a certain extrapolation of Lakatos' conception- a priority of the internal history over the external history for the reconstruction of the history of moral consciousness and/or the institutions of law as well? I would answer this question in the affirmative", APEL, K.-O. [1993d], pp. 7-8; vid. *asimismo* APEL, K.-O. [1992c], pp. 264-265, donde Apel reconoce también, en parte, una coincidencia de intereses con Habermas por lo que respecta a la posibilidad de tal proceso reconstructivo.

"Si es cierto que el esfuerzo por el consenso mediante argumentos presupone el reconocimiento de -y la conformidad con- las normas morales fundamentales de una comunidad ideal de comunicación, entonces también debería ser posible una reconstrucción crítica de la historia de la conciencia moral (y, con ello, de las instituciones del derecho): una reconstrucción que conciba las normas fundamentales de la comunidad ideal de comunicación como criterios últimos de sus enjuiciamientos positivos. Una tal reconstrucción crítica, por tanto, tiene que tener prioridad sobre todas las explicaciones *externas* -meramente causales (psicológicas o sociológicas)- de la historia de la moral y del derecho, de la misma manera que en la historia de la ciencia la reconstrucción de las buenas razones, en el sentido del posible progreso hacia la verdad, debe tener prioridad sobre todas las explicaciones externas"<sup>52</sup>.

Estos dos últimos textos de Apel resumen a la perfección el resultado de nuestra investigación hasta el momento e indican asimismo lo que va a ser objeto de nuestro próximo análisis: a qué resultados concretos llega Apel cuando se refiere, como acabamos de comprobar, a *la reconstrucción de la historia de la conciencia moral*. De ahí que el siguiente paso de nuestra investigación comporte la consideración de la teoría de Kohlberg acerca del desarrollo de la conciencia moral.

### **§ 12.2. La teoría de la lógica del desarrollo moral de L. Kohlberg desde la perspectiva de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad (elaboración de un modelo acerca de la posible cooperación interdisciplinaria entre ética y ciencias sociales).**

En el contexto de la búsqueda de un modelo epistemológico -definido desde la perspectiva de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad- acerca de la posible cooperación entre ética filosófica y ciencias sociales y siguiendo en esto a Habermas

---

<sup>52</sup> - "If it is true that striving for consensus by arguments presupposes the recognition of, and compliance with, the fundamental moral norms of an ideal communication community, then also a critical reconstruction of the history of moral consciousness -and, beyond that, of the institutions of law- should be possible: a reconstruction that conceives of the fundamental norms of the ideal communication community as ultimate yardsticks of its positive evaluations. And such a critical reconstruction must then obtain priority over all *external* -merely causal (psychological and sociological)- explanations of the history of moral and law, in the same way as in history of science the reconstruction of the good reasons in the sense of possible progress toward the truth must claim priority over all external explanations", APPEL, K.-O. [1993d], pp. 9-10.

muy de cerca, Apel<sup>53</sup> toma como modelo de ciencia reconstructiva la *Teoría del desarrollo moral* del psicólogo y pedagogo americano Lawrence Kohlberg, quien, basándose en las aportaciones de la psicología evolutivo-cognitiva de J. Piaget, ha dedicado su obra a establecer un modelo lógico-evolutivo -a nivel ontogenético- del desarrollo (por etapas) de la *conciencia mora*<sup>54</sup>. Su pretensión consiste en establecer un *criterio normativo del desarrollo moral* mediante una secuencia, estructurada en tres niveles, de estadios evolutivos que son invariables y universales, es decir, *invariantemente interculturales*, por lo que pueden considerarse como *estándares críticos de una moralidad universal*<sup>55</sup>. La característica primordial de esta teoría, debido a la cual es tomada como modelo por Apel y Habermas, es la combinación de elementos *normativos* y *empíricos* al mismo tiempo que presupone, característica que va a servir para abordar el *problema metodológico* de las *relaciones de complementariedad entre filosofía y ciencias humanas*<sup>56</sup>.

Apel interpreta la teoría de Kohlberg como una teoría acerca de la jerarquía de

---

<sup>53</sup> - De Apel cf. fundamentalmente "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das problem der höchsten Stufe einer entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins" en DV, pp. 306-370. De Habermas cf. principalmente [1976], así como "Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas" y "Conciencia moral y acción comunicativa", ambos trabajos en [1983], pp. 29-52 (31-55) y 127-206 (135-219) respectivamente.

<sup>54</sup> - Se trata, en lo que sigue, de un análisis de la conciencia moral desde su vertiente *cognoscitiva*: por tanto, de lo que se refiere al *juicio moral*. Desde esta perspectiva y siguiendo a Habermas, definiremos la "conciencia moral" como la capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración *consciente* de conflictos de acción moralmente relevantes (vid. HABERMAS, J. [1976], p.82 [77]).

<sup>55</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1996a], p. 20. Sobre el carácter *invariantemente intercultural* de la secuencia de Kohlberg: "La dimensión significativa de la reconstrucción (*valorativamente comprensiva y jerárquicamente diferenciada*) de la ontogénesis de la conciencia moral radica claramente en el hecho de representar una alternativa y un contraargumento al relativismo ético de la sociología empirista de la cultura; pues la serie (secuencia) irreversible y la diferencia (jerarquía) valorativa de los estadios presupuestas en la teoría de Kohlberg están pensadas de antemano, en conformidad con su determinación ontogenética, como *invariantemente interculturales*" (Die Signifikanz der *wertend-verstehbaren* und *hierarchisch differenzierenden* Rekonstruktion der Ontogenese des moralischen Bewußtseins besteht offensichtlich darin, daß sie eine Alternative und ein Gegenargument zum etischen Relativismus der empiristischen Kultursoziologie darstellt; denn die von Kohlbergs Theorie unterstellte, irreversible Reihenfolge [Sequenz] und wertmäßige Differenz [Hierarchie] der Stufen ist von vornherein, gemäß ihrer ontogenetischen Bedingtheit, als *interkulturell invariant* gedacht), DV, p. 311.

<sup>56</sup> - "La teoría de Kohlberg es un ejemplo de división del trabajo absolutamente peculiar entre la reconstrucción racional de las intuiciones morales (Filosofía) y el análisis empírico del desarrollo moral (Psicología)", HABERMAS, J. [1983], p. 42 (47).

formas de *integración moral en el sentido de una justicia progresiva* y la resume en *cuatro tesis*: **a)** el verdadero juicio o razonamiento moral se apoya en un proceso de reciprocidad (la capacidad de "role taking" en el sentido, por ejemplo, de Mead)<sup>57</sup>; **b)** en cada estadio aparece una nueva estructura lógica, correspondiente a los niveles lógicos de las operaciones cognitivas, de acuerdo con Piaget; **c)** la estructura puede ser concebida como estructura de justicia; y **d)** tal estructura va siendo mejor concebida a medida que se avanza en los estadios, estando así más diferenciada y más equilibrada en un estadio que en el anterior<sup>58</sup>. De esta teoría Apel considera fundamental su reconstrucción de las etapas del desarrollo del *juicio moral* (de la competencia judicial moral), vistas como *grados estructurales de la superación de problemas* que pueden ser interpretados como el resultado de *procesos de aprendizaje*<sup>59</sup>. En este contexto entendemos por "proceso de aprendizaje" la reconstrucción de un *proceso de entendimiento basado en el tratamiento discursivo de pretensiones de validez* (que en el ámbito de la teoría de Kohlberg serán entendidas como pretensiones sobre *cuestiones de justicia*, es decir, como *pretensiones de corrección*)<sup>60</sup>. Precisamente desde una referencia a la reconstrucción de procesos de aprendizaje aplicables al ámbito socio-cultural, Apel indica de una manera altamente significativa el sentido en

---

<sup>57</sup> - Vid. *ibidem*, p. 130 (141). Sobre la obra de Mead, cf. las siguientes obras: MEAD, G. H. [1982]; HABERMAS, J. [1981b], cap. 1: "La teoría de la comunicación como base de las ciencias sociales", pp. 11-68 (9-64); [1988b], cap. 8: "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", pp. 187-241 (188-239); JOAS, H. [1980].

<sup>58</sup> - Vid. DV, p. 317: en esta página y en las siguientes Apel describe los seis estadios de Kohlberg (vid. asimismo FEDI, pp. 98-99).

<sup>59</sup> - Vid. DV, p. 433. "Kohlberg entiende la transición de una etapa a la siguiente como un *aprendizaje*. El desarrollo moral significa que un adolescente reconstruya y distinga las estructuras cognitivas preexistentes de tal manera que pueda resolver mejor que antes la misma clase de problemas, esto es, la solución consensuada de conflictos de acción moralmente relevantes. Al respecto, el adolescente entiende su propia evolución moral como un aprendizaje. En cada una de las etapas superiores ha de poder explicar por qué, y en qué medida, eran falsos los juicios morales que había considerado como correctos en las etapas anteriores. En coincidencia con Piaget, Kohlberg entiende este proceso como una realización constructiva del aprendiz. Las estructuras cognitivas que están en la base del juicio moral no pueden explicarse en primer lugar por medio de las influencias del medio ambiente o a causa de programas y procesos de maduración innatos, sino como el resultado de una reorganización creadora de un inventario cognitivo presente que se ve superado por la presencia de problemas que se plantean con una tozuda insistencia", HABERMAS, J. [1983], pp. 135-136 (148).

<sup>60</sup> - Habermas afirma que "la justicia no es nada material, no es un «valor», sino una dimensión de la validez", HABERMAS, J. [1991b], p. 170.

el que debe entenderse la obra de Kohlberg y, por tanto, también la de Piaget. Ambas teorías, pues,

"(...) constituyen un punto de partida extremadamente fructífero y prometedor en el sentido de una realización del concepto (...) de reconstrucción de procesos de aprendizaje. En estas teorías hay en cierto modo una mediación intencional entre la meta ideal de una solución racional de las exigencias universales de validez del *logos* y la meta biológica de una adaptación vitalmente necesaria de los individuos. Se tiende a la forma conceptual de una jerarquía de grados de desarrollo en el sentido de una realización progresiva de un equilibrio entre la formación de juicios racionales y la necesaria adaptación vital al contexto natural y social. Los procesos investigados por Piaget y Kohlberg en el sentido de una ontogénesis de la conciencia humana no sólo son dependientes de las condiciones contextuales naturales sino también de las socioculturales. De ahí que resulte necesaria, para la dimensión filogenética de la evolución cultural, la posibilidad de un progreso por procesos de aprendizaje. En este sentido, hay una realización progresiva de la meta de someterse a una solución racional de las exigencias universales de validez. Por tanto, en esta dimensión hay también planteamientos para una teoría de los procesos racionales de aprendizaje"<sup>61</sup>.

Por tanto, el propósito de Apel, en su referencia al planteamiento ontogenético de Kohlberg, estriba en la posibilidad de extrapolar dicho modelo lógico-evolutivo al ámbito *filogenético* de una reconstrucción normativa de la evolución de la cultura humana con base en la idea de un progreso moral (= desarrollo moral) mediante procesos de aprendizaje, en tanto que procesos sometidos "a una solución racional de las exigencias universales de validez" (en este contexto, de las pretensiones de *corrección*).

Como introducción al principal estudio ya citado de Apel acerca de la teoría de Kohlberg, podrían destacarse los siguientes puntos:

1. Al igual que Habermas, Apel trata de abordar el problema del *estadio superior* (máximo) de una lógica del desarrollo de la conciencia moral, destacando las insuficiencias del planteamiento de Kohlberg al respecto. Apel sostendrá que, a diferencia de Habermas, no basta con la propuesta de la ética discursiva como estadio 7 de la secuencia lógica, sino que debe precisarse que dicho estadio 7 debe ser el de

---

<sup>61</sup> - APEL, K.-O. [1987a], p. 11 (80-81).



una interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad; es decir, el problema de la aplicación de una ética *postconvencional* de principios debe aclararse *también* desde el punto de vista del desarrollo de la conciencia moral.

2. Al igual que a Habermas, a Apel le interesa asimismo estudiar en qué medida el modelo de lógica del desarrollo de la conciencia moral aportado por Kohlberg puede ser válidamente extrapolable -ya desde una perspectiva *filogenética*- al ámbito de la *reconstrucción* (sociohistóricamente orientada) *de la evolución cultural de la conciencia moral*. Esta posible extrapolación exige el tratamiento de tres cuestiones adicionales, estrechamente relacionadas con ella:

3. En primer lugar, debe especificarse el tipo de *metodología* que dicha reconstrucción sociocultural presupone; pues, al igual que la misma teoría de Kohlberg acerca de la ontogénesis de la conciencia moral, dicha reconstrucción sociocultural precisa de algún tipo de *justificación filosófica* para sus componentes normativos. Apel propone al respecto un tipo de "método comprensivo-valorativo de reconstrucción" (*verstehend-wertende Rekonstruktionsmethode*)<sup>62</sup> y entiende que tal problema no puede abordarse sin prestar atención a la cuestión de la fundamentación filosófico-normativa de la ética<sup>63</sup>.

4. En segundo lugar, debe señalarse que un aspecto fundamental de la *parte B* de la ética discursiva consistirá en la consideración de determinadas etapas del desarrollo *ontogenético* de la conciencia moral *como presupuesto necesario para una aplicación responsable de la ética discursiva*. Lo mismo deberá afirmarse desde el punto de vista *filogenético* del desarrollo de la conciencia moral: una aplicación *responsable* de la ética discursiva exige la consideración acerca de la etapa de desarrollo moral en que (aproximativamente) se encuentra una sociedad.

5. Finalmente, debe analizarse -asimismo desde la perspectiva de la *ética de la responsabilidad*- el grado de correspondencia que es necesario entre el nivel ontogenético y el nivel filogenético del desarrollo de la conciencia moral.

De todo ello podemos extraer la siguiente conclusión, a nuestro juicio decisiva: la tarea de una propuesta ética *postconvencional* no debe limitarse, pues, a la cuestión

---

<sup>62</sup> - Vid. DV, p. 311.

<sup>63</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 307-308.

de su fundamentación o justificación filosófica, sino que debe abordar, como parte fundamental de la misma, el problema de su aplicación *desde la perspectiva filogenética de la reconstrucción comprensiva del grado de desarrollo sociocultural de la conciencia moral*; tarea ésta última que exige la colaboración entre filosofía y ciencias reconstructivas a la luz de principios regulativos de tipo moral (lo que comporta, a nuestro entender, la colaboración interdisciplinaria entre ética filosófica y ciencias sociales críticas<sup>64</sup>).

A la luz de esta última conclusión podemos presentar la teoría de Kohlberg como un *modelo de ciencia reconstructiva*. En el contexto de lo que ha abordado nuestra investigación, es decir, del análisis, basándonos en la filosofía de Apel, del posible *estatuto metodológico de las ciencias reconstructivas*, con el estudio ahora de la obra de Kohlberg -tanto en su interpretación apeliana como habermasiana- pretendemos destacar el modo en que, en una determinada teoría reconstructiva, se justifica la *relación metodológica entre su componente normativo y su componente empírico*. Digamos de entrada, sin embargo, que tanto Apel como Habermas abordan esta problemática de manera distinta, pues cada uno lo hace a partir de sus propias premisas epistemológicas, que, como ya sabemos, discrepan. En el presente apartado, por tanto, nos dedicaremos, en primer lugar, a presentar someramente la teoría de Kohlberg en sus elementos más esenciales [1]; y, a continuación, resumiremos respectivamente tanto la recepción de esta teoría por parte de Habermas [2] como, finalmente, por parte de Apel, considerando asimismo las aportaciones que, desde el punto de vista ya específico de la ética discursiva, se siguen de la recepción de dicha teoría [3].

[1] Lawrence Kohlberg (1928-1987) ha establecido una *Teoría del desarrollo moral* que se propone, teniendo en cuenta los trabajos de Piaget<sup>65</sup>, definir una secuencia lógico-evolutiva en tres niveles u órdenes (preconvencional, convencional y postconvencional) del desarrollo de la conciencia moral, es decir, del *progreso moral* visto desde la capacidad de *role taking*: la capacidad para ir adoptando progresivamente

---

<sup>64</sup> - Vid. *ibidem*, p. 472.

<sup>65</sup> - Cf. PIAGET, J. [1983] y [1988]. Cf. asimismo PÉREZ-DELGADO, E. y GARCÍA-ROS, R. [1991], cap. 4, pp. 51-56; PULASKI, M. A. S. [1975].

la perspectiva del otro en un proceso de *reciprocidad* compleja<sup>66</sup>. En este sentido cabe afirmar que "el desplegamiento de la reciprocidad es el criterio básico para el progreso moral"<sup>67</sup>. La teoría de Kohlberg se preocupa fundamentalmente por los aspectos *cognitivos* de la conciencia moral (dejando en un segundo término los aspectos motivacionales de la acción moral); por tanto se construye desde la perspectiva específica de la *competencia del juicio o razonamiento moral*, lo que equivale a la adopción de un punto de vista moral preocupado específicamente por las *cuestiones de justicia*<sup>68</sup>. Kohlberg, siguiendo a Piaget, entiende la evolución de la conciencia moral como un proceso de universalización e interiorización progresivas de sistemas de valores<sup>69</sup>, que sigue una secuencia lógica de estadios irreversibles que pueden ser descritos como perspectivas relativamente definidas, consistentes y estables<sup>70</sup>.

La teoría de Kohlberg ha sido objeto de la reflexión ética de Apel y de Habermas debido a su *combinación metodológica entre elementos normativos y empíricos*; teoría, pues, que discurre "entre la reconstrucción de las intuiciones morales (Filosofía) y el análisis empírico del desarrollo moral (Psicología)"<sup>71</sup>. Cuando Kohlberg hace referencia a la parte filosófico-moral de su teoría tiene presente el universalismo ético de Kant (y muy concretamente la propuesta ética de Rawls): ahí radica, sin duda, la razón de que dicha teoría cuadre bien con la ética discursiva. Su interés radica, a nuestro entender, en que la teoría de Kohlberg, en tanto que teoría *empírico-normativa*, permite una *confirmación indirecta* de las intuiciones morales encarnadas en la ética

---

<sup>66</sup> - Cf. KOHLBERG, L. [1978a]; [1978b]; [1981]; [1982]; [1983] y [1992]. Asimismo: HABERMAS, J. [1976], cap. 3: "Desarrollo de la moral e identidad del yo", pp. 63-91 (57-83); [1983], pp. 42-52 (46-55) y especialmente el cap. IV: "Conciencia moral y acción comunicativa", pp. 127-206 (135-219); HERSH, R., REIMER, J. y PAOLITTO, D. [1984]; ROETZ, H. [1993], pp. 26-32; PÉREZ-DELGADO, R. y GARCÍA-ROS, R. [1991]; GUINDON, A. [1990]; RUBIO CARRACEDO, J. L. [1989]. Para una visión crítica de la teoría de Kohlberg, cf. SUTTER, T. [1990].

<sup>67</sup> - "(...) the unfolding of reciprocity is the basic measure for moral progress", ROETZ, H. [1993], p. 27. Sobre el ideal de *role taking* vid. KOHLBERG, L. [1981], pp. 141-150; 190-191; 203-204. Por ejemplo, Apel hace mención de este término en APEL, K.-O. [1992d], p. 21.

<sup>68</sup> - Vid. KOHLBERG, L. [1992], p. 221.

<sup>69</sup> - Vid. HABERMAS, J. [1975], p. 101.

<sup>70</sup> - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 26.

<sup>71</sup> - HABERMAS, J. [1983], p. 42 (47).

discursiva y, en tanto que presenta una secuencia evolutiva -desde una perspectiva *ontogenética*- de estadios de la conciencia moral *orientada en el sentido del progreso moral* (susceptible de contrastación empírica en su pretensión de ofrecer una secuencia no limitada a una cultura sino de alcance universal), proporciona un modelo lógico-evolutivo susceptible de ser extrapolable -desde una perspectiva *filogenética*- al ámbito de una *teoría crítica de la evolución social*; es decir, un modelo válido para las reconstrucciones normativas del desarrollo moral de las sociedades.

Resumamos brevemente las líneas principales de la secuencia del desarrollo moral de Kohlberg. Este autor ha establecido los siguientes *seis estadios del juicio moral*<sup>72</sup> estructurados jerárquicamente en tres niveles u órdenes:

### ***Nivel I: Preconvencional***

#### **Estadio 1. La etapa de la moralidad heterónoma (orientación en función del castigo o penalización y de la obediencia).**

En este estadio lo justo tiene que ver con la obediencia ciega a las normas y a la autoridad; es decir, se trata de evitar el castigo y de no causar daño material a las personas o a las cosas. Las razones para hacer lo justo son evitar el castigo y el poder superior de las autoridades.

#### **Estadio 2. La etapa de un hedonismo individualista de tipo instrumental (orientación según una reciprocidad o intercambio basado en un egoísmo ingenuo).**

En este estadio lo justo es lo que satisface instrumentalmente las necesidades del yo y, ocasionalmente, las de los otros. La razón para hacer lo justo es satisfacer las necesidades e intereses propios en un mundo en el que hay que reconocer que los demás también tienen sus intereses.

---

<sup>72</sup> - "(...) que, en las dimensiones de la reversibilidad, universalidad y reciprocidad, se pueden entender como un *acercamiento paulatino* a las estructuras del juicio imparcial o justo de los conflictos de acción moralmente relevantes", *ibidem*, p. 133 (144).

## ***Nivel II: Convencional***

**Estadio 3. La etapa de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales mutuas (orientación en función del valor "being good", de la aprobación de los demás ).**

En este estadio lo justo es realizar una buena (elegante) función; preocuparse por los demás y por sus sentimientos, respetar la lealtad y la confianza entre colaboradores y sentirse interesado por cumplir las normas y lo que de uno se espera. Las razones para hacer lo justo son que se necesita ser bueno a los propios ojos y a los de los demás, preocuparse por los demás y por el hecho de que, si uno se pone en lugar de otro, uno quisiera también que los demás se portaran bien (regla de oro).

**Estadio 4. La etapa de la ley y el orden (*Law and order*) (orientación en función del mantenimiento de la autoridad y del orden social).**

En este estadio lo justo es cumplir con el propio deber en la sociedad, mantener el orden social y contribuir al bienestar de la sociedad, del grupo o de la institución. Las razones para hacer lo justo son mantener el funcionamiento de las instituciones en su conjunto, el autorrespeto o la conciencia al cumplir las obligaciones que uno mismo ha admitido o las consecuencias: "¿Qué sucedería si todos lo hicieran?"

## ***Nivel III: Postconvencional***

**Estadio 5. La etapa de los derechos previos y del contrato social o utilitarista (orientación jurídico-contractual: Derechos individuales).**

En este estadio lo justo es respaldar los derechos, valores y pactos legales fundamentales de una sociedad, incluso cuando coliden con las normas y leyes concretas del grupo. Lo justo es ser consciente del hecho de que la gente sostiene una diversidad de valores y opiniones y que la mayor parte de los valores y normas guarda relación con el grupo de uno mismo. No obstante, existen valores como la vida y la libertad que trascienden los grupos en el sentido de que son valores que constituyen el pacto social. Las razones para hacer lo justo, en general, son sentirse obligado a obedecer la ley porque uno ha establecido un pacto social para hacer y cumplir las leyes, por el bien de todos y también para proteger los propios derechos, así como los derechos de los demás.

## Estadio 6. La etapa de los principios éticos universales (orientación de acuerdo con la conciencia y los principios = principios transubjetivos).

En este estadio lo justo estriba en el seguimiento de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir. Las leyes concretas o los acuerdos sociales son válidos habitualmente porque descansan en tales principios; cuando las leyes violan tales principios, uno actúa de acuerdo con el principio. Se trata de los principios universales de la justicia: la igualdad de derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos en cuanto individuos. La razón para hacer lo justo es que, en la condición de persona racional, uno ve la validez de los principios y se compromete con ellos<sup>73</sup>.

Paralelamente a los tres niveles morales podemos distinguir tres *perspectivas sociales*: *perspectiva individual concreta* (nivel preconvencional), *perspectiva de miembro de la sociedad* (nivel convencional) y *perspectiva anterior a la sociedad* (nivel postconvencional)<sup>74</sup>. El sentido lógico-evolutivo que recorre estos tres niveles de desarrollo es un proceso de transición paulatina desde el *egocentrismo* a la adopción de una actitud de *decentramiento*<sup>75</sup>. Este tránsito viene mediado por la *reflexividad*; es decir, representa un proceso progresivo de *interiorización* de patrones normativos<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> - Hemos seguido diferentes fuentes para confeccionar este cuadro. En primer lugar, hemos tenido en cuenta el único texto de Apel al respecto en **FEDI**, p. 99 (asimismo en **FES**, p. 60). A continuación: KOHLBERG, L. [1981], pp. 409-412; [1992], pp. 188-189; HABERMAS, J. [1976], pp. 71 (65), 72-73 (68-69); [1983], pp. 134-135 (145-148); HERSH, R., REIMER, J. y PAOLITTO, D. [1984], pp. 55-56; ROETZ, H. [1993], pp. 26-27.

<sup>74</sup> - Vid. KOHLBERG, L. [1992], pp. 190-195. Estas perspectivas sociales quedan descritas así: "Una persona en el *nivel preconvencional* enfoca una cuestión moral desde la perspectiva de los intereses concretos de los individuos implicados. No está interesada en lo que la sociedad define como el modo recto de obrar en una situación dada, sino sólo en las consecuencias concretas con que se enfrenten los individuos al decidir sobre una acción en particular. (...) Una persona en el *nivel convencional* enfoca un problema moral desde la perspectiva de un miembro de la sociedad. Se da cuenta y toma en consideración el que el grupo o la sociedad espera que el individuo actúe de acuerdo con sus normas morales. (...) Una persona en el *nivel postconvencional o de principios* enfoca un problema moral desde una perspectiva superior a la sociedad. Esto es, puede ver más allá de las normas y leyes dadas por su propia sociedad y preguntar: ¿Cuáles son los principios sobre los que se basa cualquier sociedad buena?" (HERSH, R., REIMER, J. y PAOLITTO, D. [1984], p. 57). A su vez, a cada *estadio* concreto corresponde una perspectiva social específica (recogidas en HABERMAS, J. [1983], p. 139 [151-152]).

<sup>75</sup> - Vid. GUINDON, A. [1990], p. 23.

<sup>76</sup> - "La conciencia moral sólo se desarrolla ontogenéticamente superando los apoyos externos que todavía necesita la ética de la pubertad y dando lugar a una forma más abstracta; este desarrollo ontogenético tiene un paralelo filogenético con el tránsito a la Modernidad. (...) Con Kant esta moral

Asimismo, una de las características fundamentales de este proceso de interiorización estriba en su sentido integrativo, es decir, en el mantenimiento de los logros evolutivos a medida que se avanza en la secuencia de estadios<sup>77</sup>.

Para nuestra investigación, se presentan, a continuación, dos cuestiones decisivas: la primera hace referencia a la validez -metodológicamente hablando- de la extrapolación de la *ontogénesis* del desarrollo moral individual al ámbito de la *filogénesis* de la especie humana; la segunda tiene que ver con el *carácter transcultural* de la secuencia descrita por la teoría de Kohlberg, fuertemente objetado por contextualistas y relativistas.

Respecto a la primera cuestión, Habermas reconoce que, por lo que respecta al establecimiento de homologías entre el *desarrollo del yo (Ich-Entwicklung)* y la evolución de las *imágenes del mundo (Weltbildern)*, "resulta obligado guardarse de establecer paralelos apresurados"<sup>78</sup>; con todo, se hace posible señalar ciertas homologías que

---

adquiere plena conciencia de sí misma. Para ser válida, toda norma tiene que ser obligatoria para todas las personas por igual y de la misma manera; con ello queda suprimida la diferencia entre moral interna y moral externa, que se había mantenido hasta entonces. La moral universalista se caracteriza al mismo tiempo por un grado extremo de interiorización. Los controles de la observancia de las normas quedan desligados de las sanciones externas y asentados por entero en el interior; la instancia de la conciencia y su sostén monoteísta quedan sustituidos en Kant por la instancia de una razón práctica que se da a sí misma sus leyes según un principio universalista", HABERMAS, J. [1975], p. 102.

<sup>77</sup> - "Las etapas del juicio moral constituyen una jerarquía en el sentido de que las estructuras cognitivas de una etapa superior «superan» (*aufheben*) las correspondientes de las etapas inferiores, esto es, que las sustituyen al tiempo que las mantienen en una forma reorganizada y diferenciada", HABERMAS, J. [1983], p. 138 (150); vid. *asimismo* p. 180 (197).

<sup>78</sup> - HABERMAS, J. [1976], p. 16 (16). Habermas distingue los siguientes puntos como dificultades a tener en cuenta a la hora de establecer paralelismos entre el desarrollo del yo y la evolución de las imágenes del mundo: "La confusión de estructuras y contenidos conduce fácilmente a error: la conciencia individual y la tradición cultural pueden coincidir en sus contenidos, sin expresar las mismas estructuras de conciencia; no todos los individuos son en igual medida representativos del nivel de desarrollo de su sociedad (...); la pauta evolutiva ontogenética no puede reflejar las estructuras de la historia natural del género por la razón de que las estructuras de conciencia colectivas sólo poseen validez para el caso de miembros adultos (...); la historia de los individuos y la del género también se diferencia en lo relativo a los puntos de referencia bajo los que pueden encarnarse las mismas estructuras de conciencia: el mantenimiento del sistema de la personalidad plantea unos imperativos radicalmente diversos a los del sistema social (...); la unificante fuerza de las imágenes del mundo apunta no sólo contra las disonancias cognoscitivas, sino que también lo hace contra la desintegración social: la estructuración unitaria de los sistemas de interpretación hace referencia, por consiguiente, no sólo a la unidad del yo epistémico, sino también a la del práctico. (...) Esta compleja estructura impide una comparación global entre el desarrollo del yo y el de las imágenes del mundo. Se hace así necesario precisar algunos puntos de referencia abstractos para la comparación. Al desarrollo del yo podría corresponder en este sentido un proceso de decentración de las imágenes del mundo. También en lo que atañe al desarrollo cognoscitivo

pueden resultar muy ilustrativas<sup>79</sup>. Roetz acepta *mutatis mutandis* la validez de la extrapolación, sosteniendo que, de ese modo, la teoría "proporciona un criterio para la medida y evaluación de la evolución cultural de la humanidad en sus variaciones específicas"<sup>80</sup>. Sin embargo, la validez de tal extrapolación dependerá fundamentalmente de que las posibles teorías acerca de la evolución de las sociedades humanas que se deriven resistan las contrastaciones empíricas (históricas), alcancen un grado de consenso importante entre los expertos y permitan la elaboración de diagnósticos sobre el presente (y sobre tendencias de futuro).

La comparación entre la ontogénesis y la filogénesis del desarrollo moral se basa en que cada etapa evolutiva representa un forma de interacción humana que moldea, a su vez, las sociedades. Y a su vez, éstas influyen en los procesos ontogenéticos puesto que, en tanto que basados en procesos de socialización, presuponen determinadas estructuras sociales. Con todo, no puede hablarse en rigor de una complementariedad entre ambos niveles: *las sociedades "aprenden" de manera diferente a los individuos*. En una misma sociedad pueden darse diferentes perspectivas evolutivo-morales -más o menos secundadas por sus miembros- compitiendo entre sí. Normalmente los tránsitos históricos hacia estadios de tipo postconvencional son obra de una minoría. Desde este punto de vista, no puede hablarse en sentido estricto de que existan "sociedades postconvencionales" (ni aún menos culturas o tradiciones postconvencionales). A nuestro juicio, sí puede hablarse, en cambio, de sociedades que comparten núcleos de valores éticos postconvencionales y más o menos dotadas de "instituciones postconvencionales".

La no simultaneidad entre la ontogénesis y la filogénesis puede explicar un fenómeno al que otorgamos mucha importancia: el de la posibilidad de *regresiones* en

---

*sensu stricto* podríamos buscar isomorfismos en los conceptos fundamentales y en las conexiones lógicas de los sistemas de interpretación colectivos", *ibidem*, pp. 16-17 (16-17).

<sup>79</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 17 (17) y ss.

<sup>80</sup> - "(...) provides a yardstick for measuring and evaluating in its specific variations the cultural evolution of mankind" (ROETZ, H. [1993], p. 30). Adelantemos ya que tendremos muy presente, en este último capítulo, esta obra de Roetz, en la medida en que lleva a cabo una reconstrucción, inspirada en la obra de Apel, de la *ética confuciana* bajo el aspecto del tránsito (ruptura) hacia una forma de pensamiento postconvencional. El mismo Apel reconoce el valor de la aportación de Roetz en APEL, K.-O. [1992d], p. 6.



lo que respecta a la tendencia del desarrollo moral. De la misma manera que puede hablarse de *procesos de aprendizaje moral* cabe asimismo referirse a *procesos de desaprendizaje moral*:

"En la historia el progreso es menos estable que lo que lo es normalmente en la ontogénesis. Si se da tal progreso, tiene que ser retomado de nuevo mediante renacimientos, ya que fácilmente puede quedar anulado por eventos históricos tales como la guerra, subyugación étnica, migraciones de pueblos, caos político y empobrecimiento económico. La secuencia de Kohlberg, pues, no describe un progreso necesario en sentido filogenético sino un progreso posible aunque parcialmente realizado. Proporciona un estándar para la medición de la evolución social si ésta tiene lugar. No describe (a diferencia del evolucionismo del siglo XIX) la dinámica actual de la historia"<sup>81</sup>.

Ello no obsta a que, bajo dicho estándar de medición, puedan establecerse diagnósticos concretos del presente. Apel se referirá a la teoría de Kohlberg principalmente para enjuiciar nuestro momento histórico como un momento *crítico*, enjuiciamiento relevante cuando se trata de abordar el problema de una aplicación responsable de la ética discursiva. En los apartados siguientes tendremos ocasión de analizar esta importante cuestión.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, a nuestro juicio, fundamental, Kohlberg se ha esforzado por llevar a cabo sus investigaciones no únicamente en el ámbito occidental desarrollado (principalmente en Estados Unidos, aunque se han proseguido estudios de su teoría asimismo en Canadá y en Europa), sino también en países de otras culturas como Turquía y Taiwan. La conclusión a la que llegan tales investigaciones prueba la existencia de *componentes morales universales*, es decir, compartidos por todas las culturas, lo que lleva a Kohlberg a afirmar que

"(...) el desarrollo moral no es meramente una cuestión acerca del aprendizaje de valores y reglas verbales de la cultura donde uno ha

---

<sup>81</sup> - "Progress in history is less stable than it normally is in ontogenesis. As the case may be, it has to be regained in renaissances, since it can easily be shattered by historical events such as war, ethnic subjugation, migration of peoples, political chaos, and economic impoverishment. Kohlberg's sequence, then, does not describe a necessary, but possible yet partially realized progress in phylogenesis. It delivers a standard for measuring social evolution if it does take place. It does not describe (like nineteenth-century evolutionism) the actual dynamics of history", ROETZ, H. [1993], pp. 30-31.

nacido, sino que refleja más bien algo universal que está en desarrollo, algo que podría ocurrir en cualquier cultura"<sup>82</sup>.

Una tal prueba constituiría obviamente una refutación del *relativismo ético*, en el sentido siguiente:

"Así pues, orientaciones morales diversas y supuestamente específicas desde el punto de vista cultural no representan de manera necesaria sistemas normativos inconmensurables, sino diferentes estadios de uno y el mismo esquema universalmente válido"<sup>83</sup>.

Por tanto, la teoría de Kohlberg refuta el relativismo ético defendiendo que la secuencia lógico-evolutiva de los seis estadios posee una validez *intercultural*, con lo que cabría identificar, para la especie humana, un *télos gradual y universal* en el sentido de un desarrollo moral hacia niveles postconvencionales (*télos* entendido como idea regulativa y no como necesidad histórica)<sup>84</sup>.

Finalmente, ya sólo nos falta destacar que en absoluto la teoría de Kohlberg deja de suscitar importantes interrogantes que son objeto de análisis por parte de numerosos autores<sup>85</sup>. Aquí únicamente nos cabe señalar dos últimas consideraciones sobre la

---

<sup>82</sup> - "Moral development is not merely a matter of learning the verbal values or rules of the child's culture, but reflects something more universal in development, something which would occur in any culture", citado en *ibidem*, p. 28.

<sup>83</sup> - "Different and supposedly cultural specific moral orientations, then, might not necessarily represent incommensurable normative systems, but different stages of one and the same universally valid scheme" (*ibidem*, p. 28). Este planteamiento es perfectamente compatible con el reconocimiento respetuoso de la diversidad cultural. El universalismo ético no sólo es compatible, pues, con el pluralismo de formas de vida culturalmente expresadas sino que garantiza precisamente su libre expresión y realización: "Pero ¿qué significa universalismo? Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empeña en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye ni condena todo cuanto se desvía de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral", HABERMAS, J. [1991b], p. 218.

<sup>84</sup> - Vid. ROETZ, H. [1993], pp. 31-32.

<sup>85</sup> - Con respecto a algunos de los problemas que tiene planteados la teoría de Kohlberg, Habermas declara lo siguiente: "El debate sobre la propuesta de Kohlberg se concentra hoy, sobre todo, en *cuatro problemas*. Como quiera que hasta ahora no ha sido posible demostrar experimentalmente la sexta etapa del juicio moral, que se configura como mera hipótesis, cabe preguntarse si en la esfera postconvencional se puede hablar de etapas *naturales* y en qué sentido cabe hacerlo. Además, los casos

teoría de Kohlberg que han de ser tenidas en cuenta por lo que se refiere a los restantes párrafos. Nos referimos, en primer lugar, a la dificultad acerca de la caracterización y comprobación empírica de los estadios postconvencionales. De acuerdo con Kohlberg, la mayoría de la población se detiene en el estadio 4, puesto que, aunque se alcancen formas de pensamiento postconvencional (en el sentido de la adquisición de determinada capacidad de enjuiciamiento moral) ello no implica que dicha competencia se *aplique en la praxis moral*. Esta dificultad es especialmente patente en el caso del estadio 6. Para Kohlberg, dicho estadio "permanece como un postulado teórico pero no una entidad empírica operativa"<sup>86</sup>. A nuestro entender, puede afirmarse lo mismo, de manera análoga, por lo que se refiere al estadio 5: se trata de "construcciones filosóficas" que funcionan como *ideales normativos* de tipo regulativo<sup>87</sup>. Como analizaremos más adelante, la comprensión espontánea de estos estadios corre el riesgo de operar una "sustancialización" de los mismos, algo que resulta imposible por definición. El punto de vista *postconvencional* es estrictamente formal: que se haya alcanzado presumiblemente un grado postconvencional de juicio moral no implica que se prescinda de los contenidos de las etapas convencionales, *sino que dicho material se reelabora reflexivamente*. Una interpretación "sustancialista" del nivel postconvencional conduce más bien, a nuestro juicio, a lo que más adelante

---

de regresión que se han dado con posterioridad a la adolescencia, esto es, en el tercer decenio de vida, suscitan la duda de si se ha escogido correctamente el *punto normativo de referencia del desarrollo moral*, esto es, si es posible determinar adecuadamente la capacidad de juicio y de acción de los adultos moralmente maduros a la luz de las teorías cognitivas y formalistas. Asimismo se plantea, más que nunca, el problema de cómo es posible integrar, en el modelo de etapas, el grupo de los *relativistas* o el de los *escépticos axiológicos*. Y, por último queda planteada la cuestión de cómo puede integrarse la teoría estructuralista con los conocimientos de la psicología del yo de forma que se haga justicia a los *aspectos psicodinámicos de la formación del juicio*" (HABERMAS, J. [1983], pp. 182-183 [199-200]). Cf. al respecto EDELSTEIN, W. y NUNNER-WINKLER, G. [1986].

<sup>86</sup> - KOHLBERG, L. [1992], p. 403.

<sup>87</sup> - Habermas señala cómo "la nueva evaluación del material procedente de entrevistas ha obligado a Kohlberg a prescindir de la etapa 6 que introdujo en su momento, porque no cabe encontrar prueba alguna que la apoye en las investigaciones a largo plazo (en los EEUU, Israel y Turquía). Hoy duda este autor en responder a la cuestión de si en la etapa 6 se trata de una etapa natural, que cabe identificar psicológicamente, o de una «construcción filosófica». En realidad, una revisión que no se apoye exclusivamente en problemas de medición también debe afectar al *status* de la etapa 5. Si abandonamos el intento de seguir distinguiendo etapas en la esfera postconvencional, se plantea la cuestión de si los juicios morales basados en principios representan una etapa natural *en el mismo sentido* que los juicios clasificados en el ámbito preconvencional y convencional", HABERMAS, J. [1983], p. 184 (200-201), incluida la nota 45.

calificaremos como *estadio 4½*, estadio que ha sido calificado como representativo de la "crisis de adolescencia". Queda sin resolver, con todo, el modo de comprobación empírica (indirecta) para estos estadios postconvencionales.

Por lo que respecta a la segunda consideración, debemos recordar el sentido fuertemente *cognitivista* de la teoría de Kohlberg. Ahora bien, una teoría sobre el desarrollo moral tiene que tener *también* en cuenta los aspectos *motivacionales* de la acción moral. Volveremos sobre ambas cuestiones, en tanto que creemos que se hallan directamente relacionadas con el tipo de relación que debe establecerse entre *moralidad y eticidad*. Pasemos, a continuación, al análisis más específico de la teoría de Kohlberg por parte de Habermas y de Apel.

[2] Habermas quiere encontrar para su propuesta ético-discursiva -en absoluto presentada como autosuficiente- algún tipo de *confirmación indirecta* que venga propiciada de manera científica, es decir, una confirmación de tipo empírico. Habermas se refiere a una confirmación "indirecta", pues es suficientemente lúcido para no caer, con este planteamiento, en la falacia naturalista: sabe bien que el contenido "normativo" de la ética discursiva no puede ser *justificado filosóficamente* mediante el recurso a datos "empíricos". Es justamente esta particularidad la que obliga a Habermas a definir un modelo metodológico especial que aborde precisamente la relación entre filosofía y ciencias humanas, y a este respecto la teoría de Kohlberg constituye un ejemplo muy esclarecedor. En Habermas, este recurso a la teoría de Kohlberg tiene una doble finalidad: por un lado, puede ayudar a ofrecer un cierto tipo de confirmación *indirecta* para la ética discursiva al mismo tiempo que ésta puede ayudar a superar ciertas insuficiencias del planteamiento de Kohlberg; es decir, puede ofrecer una justificación filosófica para las pretensiones normativas de dicha teoría. Así pues, en la medida en que la ética discursiva "defiende tesis universales, esto es, muy radicales" aunque al mismo tiempo "reclama para estas tesis un *status* moderado", Habermas debe reconocer que

"(...) también la ética discursiva, como otras ciencias reconstructivas, descansa en definitiva en reconstrucciones hipotéticas para las que hemos de buscar confirmaciones plausibles, por supuesto, primero en aquella esfera en la que compiten con otras teorías morales. En función

de lo anterior, esta teoría está abierta a una confirmación *indirecta* (incluso depende de ella) por parte de *otras teorías afines*"<sup>88</sup>.

En clara oposición a Apel, Habermas asigna para su propuesta ética un *status* de ciencia reconstructiva, cuyas hipótesis -de acuerdo con Popper- deben competir con las de otras teorías, sean éstas afines o más bien contrarias.

Habermas destaca en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg la idea de "aprendizaje". Para nuestra investigación resulta pertinente destacar de qué manera dicha teoría aclara "la adquisición de competencias supuestamente universales en el marco de modelos de evolución invariantes e interculturales"; modelos que vienen determinados por la lógica interna correspondiente a procesos de aprendizaje que les son inherentes<sup>89</sup>. Ya es sabido que Kohlberg se inspira en el modelo de lógica evolutiva seguido por la teoría de Piaget acerca del desarrollo cognitivo. Ambos autores

"(...) tratan de explicar *competencias* que se definen como capacidades para resolver ciertos tipos de problemas empírico-analíticos o práctico-morales. La solución de problemas se mide de modo objetivo, bien en las pretensiones de verdad de enunciados descriptivos, comprendidas las explicaciones y las predicciones, bien en la corrección de enunciados normativos, comprendida la justificación de acciones y de normas de acción"<sup>90</sup>.

Lo que resulta decisivo para nuestra investigación consiste en comprobar cómo Habermas sostiene que tanto Piaget como Kohlberg comparten una *noción constructivista de aprendizaje*. Esta noción parte de los siguientes supuestos:

"(...) en primer lugar, que el conocimiento en general puede analizarse como un producto de los procesos de aprendizaje; además, que el aprendizaje es un proceso de solución de problemas en el que el sujeto que aprende participa de modo activo; y por último, que el proceso de aprendizaje es dirigido de modo inmediato por las opiniones de quienes aprenden. El proceso de aprendizaje debe entenderse en su funcionamiento interno como un tránsito en la interpretación  $X_1$  de un problema

---

<sup>88</sup> - *Ibidem*, p. 127 (137).

<sup>89</sup> - Vid. *ibidem*, p. 44 (49).

<sup>90</sup> - *Ibidem*, p. 42 (47).

dado a otra interpretación  $X_2$  del mismo problema, de forma que, a la vista de la segunda interpretación, el sujeto que aprende pueda *aclarar* por qué es falsa la primera. En esta misma dirección, Piaget y Kohlberg establecen una jerarquía de esferas distintas de aprendizaje o «etapas», en el que toda esfera individual se define como un equilibrio relativo de operaciones cada vez más complejas, abstractas, generales y reversibles<sup>91</sup>.

El tipo de planteamiento como el seguido por Kohlberg presenta el problema de la naturaleza de toda reconstrucción ontogenética y filogenética que es *a la vez normativa y empírica*. Metodológicamente hablando, surge la cuestión acerca de cómo debe entenderse la complementariedad entre "reconstrucción racional" y "análisis empírico". El peligro de teorías reconstructivistas -incluso la del mismo Kohlberg- consiste en eludir todo tipo de planteamiento *normativo* para acabar adoptando explicaciones de carácter *sistémico-funcional*, en las que no puede eludirse fácilmente el peligro de la *falacia naturalista* cuando el compromiso valorativo en torno a "cuestiones o pretensiones de validez" queda sustituido por el recurso a la idea de "equilibrio estable" :

"Todo intento de interpretar de modo *exclusivamente funcional* la superioridad de realizaciones posteriores en el desarrollo, que se miden en la *validez* de los intentos de resolver problemas, plantea la cuestión de la peculiar forma de funcionamiento de la teoría del desarrollo cognitivo. Es evidente que no necesitaríamos reconstrucción racional alguna si fuera cierto que lo verdadero o lo moralmente correcto se pudiera analizar de forma satisfactoria en el marco de los requisitos de mantenimiento de los límites de los sistemas. Kohlberg elude la falacia naturalista, pero las proposiciones siguientes están formuladas de modo ambiguo cuando menos: «Nuestra teoría moral se deriva en gran medida de Piaget, quien sostiene que tanto la lógica como la moral se desarrollan gradualmente y que cada etapa es una estructura que, considerada en su dimensión formal, se encuentra en un equilibrio más conseguido que la estructura de la etapa anterior. Esta teoría presupone, por lo tanto, que toda etapa nueva (sea lógica o moral) es una estructura nueva que contiene elementos de la estructura anterior, pero que los transforma de tal manera que consigue un equilibrio más estable y más amplio». Kohlberg añade luego de modo inequívoco: «Estos presupuestos de 'equilibrio' de nuestra teoría psicológica están en relación evidente con la tradición formalista de la Ética filosófica, desde Kant a Rawls. Este isomorfismo de las teorías

---

<sup>91</sup> - *Ibidem*, p. 43 (47-48).

psicológica y normativa plantea la pretensión de que la etapa psicológicamente más elevada del juicio moral, también es más adecuada normativamente, al menos medida con criterios filosóficos»<sup>92</sup>.

Este pasaje de Habermas, con la significativa mención a la obra de Kohlberg, plantea de lleno el *problema metodológico de la relación interdisciplinaria (y complementaria) entre filosofía y ciencias humanas*. Para abordar esta cuestión - siempre siguiendo a Habermas- conviene aclarar, en primer lugar, lo que se refiere a la dimensión *filosófica* de la teoría de Kohlberg para, a continuación, referirnos a su dimensión *científico-empírica*.

El componente *filosófico* de la teoría de Kohlberg hace referencia a un doble aspecto: en tanto que teoría sobre el desarrollo moral, adopta el punto de vista del *universalismo ético*, lo que implica la defensa de "una posición universalista y cognitiva frente al relativismo o escepticismo moral, tan arraigado en las tradiciones empíricas (y en las ideologías burguesas)"<sup>93</sup>. Complementariamente, la teoría de Kohlberg efectúa

---

<sup>92</sup> - *Ibidem*, p. 44 (48-49). Las citas de Kohlberg son de KOHLBERG, L. [1973], pp. 632-633.

<sup>93</sup> - HABERMAS, J. [1983], p. 45 (49). Precisamente Habermas, desde la perspectiva del postulado de universalidad (U), aborda el sentido *cognitivista, universalista y formalista* de la ética discursiva en relación con la *formación del juicio moral* desde la perspectiva "intercultural" de la teoría de Kohlberg. Con respecto al *cognitivismo* afirma que las cuestiones práctico-morales pueden decidirse mediante razones susceptibles de ser consensuadas gracias a (U) en tanto que regla de argumentación; ello comporta hacer posible la fundamentación de los juicios morales: "Los juicios morales tienen un contenido cognitivo; no solamente expresan las actitudes afectivas, las preferencias o las decisiones contingentes de los respectivos hablantes o actores. La ética discursiva refuta el *escepticismo ético* al explicar cómo pueden fundamentarse los juicios morales. Toda teoría del desarrollo del juicio moral debe presuponer que se da la posibilidad de distinguir entre juicios morales verdaderos y falsos" (*ibidem*, p. 131 [142]). Con respecto al *universalismo* Habermas señala aquella característica típica del punto de vista universalista en ética de acuerdo con el cual *todos* podrían aceptar lo que tiene rango de ley moral. Desde el *cognitivismo* presupuesto por (U) es fácilmente constatable que quien participa en la argumentación "puede llegar en lo fundamental a los mismo juicios sobre la aceptabilidad de las normas de acción. Con la fundamentación de (U) la ética discursiva niega el supuesto fundamental del *relativismo ético* de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto. Si los juicios morales no pretendieran una validez general, una teoría del desarrollo moral, que trata de señalar vías evolutivas con carácter general, estaría condenada al fracaso desde el principio" (*ibidem*, pp. 131-132 [142]). Con respecto al *formalismo*, Habermas afirmará que "(U) funciona en el sentido de una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas, imbricadas en la totalidad de una forma de vida o de una historia vital individual, por considerarlas contenidos no susceptibles de universalización, al tiempo que únicamente mantiene de los aspectos evaluativos de la «vida buena» las cuestiones estrictamente normativas de la justicia en cuanto cuestiones que pueden decidirse argumentalmente" (*ibidem*, p. 132 [142-143]). En estrecha relación con lo dicho anteriormente sobre el universalismo Habermas sostendrá lo siguiente: "en la medida en que distingue la esfera de validez del deber ser de las normas de acción, la ética discursiva

otra toma de posición de tipo filosófico-moral (necesitada a su vez de justificación *filosófica*): en su secuencia de desarrollo moral establece la superioridad de una ética formalista, derivada de Kant, por encima de teorías éticas de carácter utilitarista y contractualista.

Kohlberg se limita a asumir, para la justificación *filosófica* de la adopción del universalismo ético en su teoría, el planteamiento de Rawls al respecto. Está claro que la teoría de Kohlberg, en tanto que psicólogo, no puede ofrecer una propuesta ética determinada sin tener que recurrir a la filosofía. Por ello recurre a Rawls, con lo que está admitiendo la necesidad *metodológica* de una colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas. Sin embargo, Habermas señala que tal posición metodológica en Kohlberg es del todo insuficiente<sup>94</sup>. La principal dificultad metodológica estriba en encontrar el tipo adecuado de justificación de aquellas tomas de posición que son de suyo *normativas*. A este respecto se pregunta Habermas:

"¿Debemos concluir que toda teoría del desarrollo moral queda en cierto modo inutilizada por el *status* normativo del tipo especial de reconstrucciones racionales que le son implícitas? ¿Acaso es la teoría de Kohlberg algo pseudoempírico, una variante híbrida que no puede afirmar el rango de una teoría moral con *status* normativo pleno, ni tampoco puede satisfacer las pretensiones de una ciencia empírica, cuyos enunciados teóricos únicamente pueden ser verdaderos o falsos? Creo que la respuesta es «no»<sup>95</sup>.

Si pasamos del punto de vista *ontogenético* de la teoría de Kohlberg al punto de vista *filogenético* de una reconstrucción de la historia social a la vez normativa y empírica, objeto de nuestra investigación, Habermas plantea con claridad en este texto el *problema metodológico* suyacente que debe aclararse. Desde el *punto de vista metodológico* referente a la relación entre filosofía (moral) y ciencias empíricas (humanas) deben distinguirse, a juicio de Habermas, dos planos diferentes: el que

---

delimita el ámbito de lo moralmente válido frente a los *contenidos* valorativos culturales. Únicamente bajo este punto de vista estrictamente deontológico de la rectitud normativa o de la justicia puede extraerse de la multiplicidad de cuestiones prácticas las que son susceptibles de una decisión racional. Para éstas resultan apropiados los dilemas de Kohlberg", *ibidem*, p. 132 (143).

<sup>94</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 45 (50) y ss.

<sup>95</sup> - *Ibidem*, p. 46 (51).



afecta a "la reconstrucción filosófica de las intuiciones morales establecidas" y el de "la explicación psicológica de la adquisición de este conocimiento intuitivo"; en especial, debe aclararse el *enlace* entre estos dos planos. Al respecto, cabe distinguir dos posiciones metodológicas: la tesis de la *identidad* (que considera ambos planos *como partes de una misma teoría*) y la tesis de la *complementariedad* (que considera ambos planos *como metodológicamente diferenciados*). En opinión de Habermas, Kohlberg se mueve ambigüamente entre ambas posiciones. En algunos textos, parece defender la primera posición, entendiendo que tanto la dimensión filosófica (normativa) como la científica (empírica) formarían parte de una única teoría:

"Una explicación psicológica adecuada en última instancia acerca de por qué evoluciona un niño desde una etapa a otra y una explicación filosófica adecuada en última instancia acerca de por qué una etapa superior es más conveniente que otra inferior, son partes de una misma teoría, que simplemente se elaboran en direcciones distintas"<sup>96</sup>.

En otros textos, distingue metodológicamente tanto el plano filosófico como el empírico, apuntando entonces no ya a la tesis de la identidad sino a la de la complementariedad:

"Mientras que los criterios morales de la adecuación de los juicios morales coadyuvan a la definición de una pauta de adecuación psicológica o del desarrollo psicológico, la investigación empírica del desarrollo psicológico reacciona sobre aquéllos, ayudando a explicarlos. Nuestra teoría psicológica acerca de por qué los individuos avanzan de una etapa a la siguiente se fundamenta en una teoría filosófico-moral, que explica por qué la última etapa es mejor o más adecuada moralmente que la anterior. Nuestra teoría psicológica sostiene que los individuos prefieren la etapa superior de la reflexión moral que pueden alcanzar; una afirmación avalada por la investigación. La afirmación de nuestra teoría psicológica se deriva de una afirmación filosófica según la cual un escalón posterior es «objetivamente» mejor o más adecuado según determinados criterios *morales*. No obstante, pondríamos en tela de juicio esta pretensión filosófica si los hechos del progreso en cuanto al enjuiciamiento de las cuestiones morales fuesen irreconciliables con sus implicaciones

---

<sup>96</sup> - Texto de Kohlberg citado en HABERMAS, J. [1983], p. 47 (51-52). De igual modo: "La teoría científica acerca de por qué las personas ascienden de hecho de un escalón a otro y por qué prefieren de hecho el escalón superior al inferior es, en líneas generales, la misma que una teoría moral acerca de por qué los seres humanos *deben* preferir la etapa superior a la inferior", citado en *ibidem*, p. 47 (52).

psicológicas<sup>97</sup>.

Tal es, a juicio de Habermas, la posición acertada respecto al problema planteado. Habermas sostiene que, en la teoría de Kohlberg, las perspectivas adoptadas desde el plano filosófico y desde el plano psicológico sobre las intuiciones morales de los sujetos investigados son metodológicamente distintas. La propia de los sujetos morales objetos de investigación y la del filósofo moral coinciden: en términos de *teoría de la comunicación* (y de la *pragmática universal* que le corresponde) se trata de la perspectiva *performativa* de *primera y segunda persona* de quien participa en un *discurso práctico* argumentando sobre pretensiones normativas de validez acerca de la *corrección* de determinados juicios morales; mientras que la perspectiva adoptada por el psicólogo corresponde a la de la *tercera persona* que simplemente objetiva una realidad, describiéndola y explicándola a la luz de la pretensión normativa de validez de una *verdad* proposicional (en el sentido de una descripción no valorativa). Sin embargo, puesto que el psicólogo, en tanto que tal, no tiene acceso privilegiado a cuestiones de *corrección moral*, debe abandonar su actitud específica de tercera persona y entrar, en igualdad de condiciones, en un discurso práctico compartido con el profano y el filósofo moral, donde sí está legitimado que presente sus propias aportaciones como *experto*<sup>98</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, lo más relevante de la tesis de la complementariedad estriba en el tipo de "*contrastación empírica*" que recibe una *determinada propuesta ética como garantía de su validez normativa*:

"El éxito de una teoría empírica, que únicamente puede ser verdadera o falsa, sirve como garantía de la validez normativa de una teoría moral que se emplee con objetivos empíricos: «El hecho de que nuestra concepción de la moral 'funcione' empíricamente es importante para su adecuación filosófica». En este sentido cabe comprobar o «probar» las reconstrucciones racionales, siendo así que las «pruebas» suponen el intento de verificar si las diversas partes de la teoría encajan de modo complementario en el mismo modelo. La formulación más clara de Kohlberg es la siguiente: «La ciencia puede comprobar si las concepciones morales de un filósofo concuerdan fenomenológicamente con los hechos psicológi-

---

<sup>97</sup> - Texto de Kohlberg citado en *ibidem*, p. 48 (52-53).

<sup>98</sup> - Vid. *ibidem*, p. 47 (52). Sobre la diferencia entre "actitud del participante" y "actitud (neutra) del observador", vid. MCCARTHY, TH [1987], p. 399.

cos. Sin embargo, la ciencia no puede ir más lejos y justificar tal concepción moral, sosteniendo que eso es lo que tiene que ser la moral...»<sup>99</sup>.

Se nos dibuja de este modo la especificidad de la *complementariedad metodológica* entre filosofía y ciencia empírica. Habermas resume bien entonces las dimensiones de esta complementariedad:

"La teoría empírica presupone la validez de la teoría normativa que emplea. De igual modo, esta validez se hace dudosa en la medida en que las reconstrucciones filosóficas resultan no ser utilizables en las relaciones de aplicación de la teoría empírica. Por lo demás, también la aplicación de una teoría normativa, a su vez, ejerce influencia en la dimensión investigadora hermenéutica. La elaboración de datos está más «dirigida por la teoría» que las interpretaciones normales"<sup>100</sup>.

[3] Apel va a adoptar otro enfoque distinto al de Habermas. Como ya hemos adelantado, Apel entenderá que no pueden confundirse los planos "normativo" y "empírico" de una teoría, ya que nunca una teoría científica *reconstructiva* podría aportar una *justificación adecuada* para los componentes normativos de dicha teoría. Únicamente la filosofía puede aportar la justificación necesaria desde su propio ámbito, lo cual no excluye la necesidad y la conveniencia de una colaboración interdisciplinaria con las ciencias empíricas. No obstante, debe aclararse (y justificarse asimismo filosóficamente) el tipo de relación metodológica correspondiente a dicha colaboración, puesto que, en opinión de Apel, *los métodos empírico y filosófico no deben ser idénticos* (es menester diferenciar el "ser" del "deber ser"). De igual modo, este planteamiento no aporta propiamente -a diferencia de Habermas- un tipo de comprobación -aunque sea indirecta- de la ética discursiva: ésta únicamente puede fundamentarse *filosóficamente* (¡de manera última!). Más bien lo contrario: precisamente esta propuesta ética, gracias a su *status* -nada moderado- de propuesta *fundamentada de manera última*, puede *justificar filosóficamente* las pretensiones normativas de las ciencias reconstructivas, no tanto asimilando la ética discursiva a una ciencia reconstructiva más, cuanto derivando

---

<sup>99</sup> - HABERMAS, J. [1983], p. 48 (53).

<sup>100</sup> - *Ibidem*, p. 49 (53-54).

de ella -con mayor precisión: de su *parte B*, es decir, de su momento de aplicación, ya que la *parte A* es *puramente formal (a priori)*, ajena a toda consideración empíricamente interpretable- un principio hermenéutico para las ciencias reconstructivas -el "principio de autoalcance"- concebible como *postulado de convergencia* que permite la *mediación dialéctica* entre el momento *normativo* y el momento *empírico* de las ciencias reconstructivas; brevemente: entre filosofía y ciencias humanas. Es, en concreto, sobre la base del "principio de autoalcance" como se fundamenta -a juicio de Apel- el modelo epistemológico -y la justificación- que las ciencias reconstructivas precisan.

Apel admite que, en un primer momento, parecía que Kohlberg se proponía sustituir la fundamentación filosófica de las competencias del juicio moral por una explicación empírica en términos de psicología del desarrollo<sup>101</sup>. Pero Kohlberg acaba optando por otro camino: el de la colaboración entre filosofía y psicología del desarrollo (siguiendo el modelo piagetiano de la epistemología genética); de ese modo Kohlberg intenta elaborar una teoría unitaria que incluya elementos normativos propios de la filosofía y análisis empíricos provenientes de la psicología evolutiva. La validez de dicha teoría debe darse mediante tests empírico-psicológicos y, en razón de los resultados de esta validación empírica, debe justificar la validez normativa de sus presupuestos filosóficos: deducciones en vistas a una posible falsación o apoyo indirecto de las posiciones filosóficas. De aquí que Kohlberg justifique como *válida* la derivación metodológica del *ought* a partir del *is*. Tal es la interpretación que Apel lleva a cabo del planteamiento metodológico adoptado por Kohlberg.

Veamos ahora la manera como Apel entiende que debe interpretarse la relación metodológica entre los planos normativo y empírico de la teoría de Kohlberg. Apel parte del reconocimiento de que tanto la psicología de Piaget como la de Kohlberg tienen un sentido *cognitivo*. De aquí que se entienda el juicio *moral* no como expresión de *sentimientos subjetivos* o *decisiones de la voluntad* -como en el caso del positivismo lógico- sino en tanto que portadores de una *pretensión (de validez) de corrección*, expresión de una *competencia de juicio análoga a la del conocimiento*<sup>102</sup>. Ahora bien,

---

<sup>101</sup> - Apel se refiere al artículo de Kohlberg "From *Is* to *Ought*: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development" (1973), publicado posteriormente en KOHLBERG, L. [1981], pp.101-189.

<sup>102</sup> - Vid. DV, p. 310.

sentado este carácter cognitivo y partiendo del componente empírico de la teoría de Kohlberg, Apel se plantea el problema metodológico -ya visto en Habermas- acerca de la relación entre explicación empírico-psicológica de secuencia de grados en la ontogénesis de la competencia del juicio moral, por un lado, y la fundamentación filosófico-normativa, por otro, de la secuencia de grados como una jerarquía de valores en el sentido de una *progresiva aproximación al télos normativo de un grado supremo de conciencia moral*. El problema entonces consiste en aclarar hasta qué punto se da una isomorfía entre fundamentación filosófica y explicación psicológico-genética. Al respecto Apel cita el siguiente texto de Kohlberg:

"La teoría científica acerca de por qué los individuos *de hecho* ascienden de un estadio a otro, y de por qué prefieren *de hecho* un estadio superior a otro inferior, es en general del mismo tipo que la teoría moral acerca de por qué los individuos *deben* preferir un estadio superior a otro inferior"<sup>103</sup>.

Apel se pregunta, no obstante: ¿cómo se legitima (se fundamenta) esta tesis de la identidad? Para responder a esta pregunta Apel parte de la misma respuesta de Kohlberg, quien sostiene que tal legitimación es posible en base a un *criterio psicológico formal* de diferenciación e integración -en el sentido de un "equilibrio estructural"- que resulta paralelo al *criterio formal ético* de la prescriptividad y universalidad. Apel entiende esto, no obstante, como una *anticipación contrafáctica* de la convergencia posible y heurísticamente postulada entre, por un lado, la formación de teorías en el sentido del *estructuralismo genético* de la psicología cognitiva del desarrollo (del mismo modo que aquellas ciencias sociales que tienen que ver con una reconstrucción racional de competencias humanas) y, por otro lado, la fundamentación filosófica de la racionalidad de aquellas pretensiones universales de validez que acompañan necesariamente las competencias humanas (en el sentido de un aprendizaje capaz de discernir entre ejercicios más o menos válidos de competencias). Es en este sentido de *anticipación contrafáctica* que Apel puede aceptar el *postulado de unidad* (isomorfía)

---

<sup>103</sup> - "The scientific theory as to why people factually *do* move upward from stage to stage, and why they factually *do* prefer a higher stage to a lower, is broadly the same as a moral theory as to why people *should* prefer a higher stage to a lower" (citado en DV, p. 312). Se trata de un texto análogo al ya citado por Habermas en [1983], p. 47 (51-52) [cf. *supra* la nota 96].

propuesto por Kohlberg. A juicio de Apel, la necesidad y conveniencia de este postulado heurístico de convergencia -interpretado, desde el planteamiento seguido por Kohlberg, en tanto que *anticipación contrafáctica*- puede ser justificado filosóficamente mediante un *argumento pragmático-trascendental*. Tal argumento no es otro que el "principio de autoalcance" que ya conocemos en tanto que postulado de convergencia entre el plano *normativo* y *empírico* de las ciencias reconstructivas.

Sin embargo, Apel considera que no por ello se ha conseguido ya la justificación (epistemológica) de la teoría de Kohlberg (y toda formación de teorías análogas a las de Piaget y Kohlberg). Debe *probarse* su parte filosófica y empírica (en su interdependencia metodológica), pues no basta la mera complementariedad fáctica de ambos métodos. Es decir: el método psicológico de la respuesta explicativa -empíricamente comprobable- a la pregunta de por qué los individuos con el desarrollo de su competencia de juicio *fácticamente* recorren una serie de estadios, y el método filosófico de respuesta a la pregunta de por qué *deben* hacer tal cosa para alcanzar el mejor y más alto estadio de competencia, no son -y no pueden ser- *idénticos*. Mejor dicho: no *deben* serlo, ya que, en interés de la realización progresiva del *postulado de convergencia*, la misma diferencia entre los criterios de la fundamentación normativo-filosófica y los criterios de los tests empíricos psicológicos es la que permite que ambos métodos puedan *apoyarse* o *corregirse* recíprocamente<sup>104</sup>.

Apel se refiere entonces al planteamiento de la cuestión seguido por Habermas y que hemos desarrollado en el punto anterior. Hemos visto cómo Habermas propone una *tesis de complementariedad* (o de división de trabajo) en vez de la *tesis de identidad* (o de isomorfismo) sugerida por Kohlberg. Apel interpreta la tesis de complementariedad en el sentido de una correspondencia de planteamientos empíricos y normativos *en el mismo modelo*. Sin embargo, entiende que no basta con un pensamiento *hipotético-deductivo*, cuyos resultados pudieran ser falsados o confirmados mediante *evidencias empíricas*; puesto que en el caso de la fundamentación normativa de la jerarquía de los estadios de la competencia del juicio moral de Kohlberg y especialmente en el de la fundamentación de la *función-télos* del estadio superior se necesita una *fundamentación última no empíricamente comprobable*, es

---

<sup>104</sup> - Vid. DV, p. 314.

decir, *transcendental-a priori*, si se busca hacer posible algo así como una *fundamentación racional del deber ser moral*. Si tal cosa no fuera posible, entonces la teoría de Kohlberg perdería automáticamente su sentido *moral* (por ejemplo, su aplicación pedagógica: su carácter *normativo* por lo que respecta a dar buenas o malas razones acerca de la mayor o menor conveniencia de un estadio u otro)<sup>105</sup>. La conclusión ante este planteamiento de la cuestión por parte de Apel es clara: la parte filosófica de la teoría, pues, tiene autonomía propia; no es reducible a la parte empírica ni legítimable desde ella.

Para profundizar en el análisis de este planteamiento apeliano, debemos centrar nuestra atención en el *nivel postconvencional* de la secuencia evolutiva presentada por Kohlberg<sup>106</sup>, puesto que la situación del hombre actual, como problema moral, requiere precisamente una *ética de tipo postconvencional*. Cuando Apel fija su atención en dicho nivel propuesto por Kohlberg, no puede menos que formularse la siguiente pregunta:

"Sin embargo, ¿por qué no puede considerarse ya ahora al *estadio 5* como el nivel superior o final del posible desarrollo de la competencia del juicio moral? ¿Qué clase de problemas, en el sentido del *equilibrio* total o de la plena *reversibilidad* de las operaciones de justicia del «role taking», permanecen todavía sin resolver en el estadio 5? Kohlberg mantiene de hecho la opinión de que, en el estadio 5 («Prior Rights and Social Contract or Utility»), el «moral point of view» -y con él el principio moral a partir del cual el individuo puede orientarse en su acción mediante el cuestionamiento de la ley y del derecho- no se encuentra todavía a su disposición. Él aclara esta tesis, por un lado, en virtud de sus resultados obtenidos mediante tests empíricos; por otro, en virtud de una discusión crítico-filosófica de la *regla del utilitarismo* (bajo el transfondo de un punto de vista filosóficamente orientado desde Kant o, más exactamente, desde Rawls)"<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 315-316.

<sup>106</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 317-340.

<sup>107</sup> - "Doch warum läßt sich nun die *Stufe 5* nicht schon als höchste bzw. Endstufe der möglichen Entwicklung der moralischen Urteilskompetenz betrachten? Welche Probleme im Sinne der vollständigen *Äquilibrierung* bzw. der vollständigen *Reversibilität* der Gerechtigkeitsoperationen des «role taking» bleiben auf Stufe 5 noch ungelöst? Kohlberg ist in der Tat der Meinung, daß auf der Stufe 5 («Prior Rights and Social Contract or Utility») der «moral point of view» und damit das moralische Prinzip, von dem aus der einzelne sich bei der Infragestellung von Gesetz und Recht in seinem Handeln orientieren kann, noch nicht zur Verfügung steht. Er erläutert diese These einerseits anhand seiner empirischen Test-Ergebnisse, zum anderen anhand einer kritisch-philosophischen Diskussion des *Regel-Utilitarismus* (vor dem

El problema planteado aquí es el de la relación entre *legalidad* y *moralidad*, muy bien reflejado en el "dilema de Heinz" recogido por Kohlberg<sup>108</sup>. A este nivel de desarrollo moral, Kohlberg únicamente puede dar ante el conflicto entre ambas esferas otro principio que el del *derecho de la conciencia subjetiva* pero en ningún caso un *principio intersubjetivamente válido*. Es evidente que, desde la perspectiva utilitarista, podría justificarse la actuación de Heinz consistente en robar la medicina que necesita para salvar la vida de su mujer, pero entonces no podemos partir, para justificar su acción, más que de una fundamentación que permanece más o menos dependiente de las representaciones de la *legalidad* o del *contrato social* (= estadio 5). Por tanto, no se da un principio autónomo o, si lo hay, no tiene validez universal. La conclusión al respecto es entonces clara: la extensión del estadio 5 (que representa la perspectiva *legalista*) no puede fundamentar una *moralidad universal* (el «moral point of view»), cuyos principios serían aceptados por todos. Podría enfocarse la solución del dilema de Heinz, sin embargo, desde otra perspectiva. Podría afirmarse que lo que Heinz hace no es correcto desde el punto de vista de la *legalidad* pero sí justo desde el punto de vista de la *moralidad*. Se invocaría de ese modo un *deber moral* prioritario sobre la norma legal: el de salvar una vida humana. En opinión de Apel, son precisamente las normas

---

Hintergrund eines an Kant bzw. genauer an Rawls orientierten philosophischen Standpunktes)", *ibidem*, p. 321.

<sup>108</sup> - El conocido "dilema de Heinz" dice así: "En Europa hay una mujer que padece un tipo especial de cáncer y va a morir pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que la puede salvar. Es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. La droga es cara, pero el farmacéutico está cobrando diez veces lo que le ha costado a él hacerla. El pagó 200 \$ por radio y está cobrando 2.000 \$ por una pequeña dosis del medicamento. El esposo de la mujer enferma, Heinz, acude a todo el mundo que conoce para pedir prestado el dinero, pero sólo puede reunir unos 1.000 \$ que es la mitad de lo que cuesta. Le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagar más tarde. El farmacéutico dice: «No; yo lo descubrí y voy a sacar dinero de él». Heinz está desesperado y piensa en atracar el establecimiento para robar la medicina para su mujer". Kohlberg acompaña el dilema del siguiente cuestionario que da cuenta del procedimiento pedagógico de resolución de dilemas: "1. ¿Debe Heinz robar la medicina? ¿Por qué o por qué no? 2. Si Heinz no quiere a su esposa, ¿debe robar la droga para ella? ¿Por qué o por qué no? 3. Suponiendo que la persona que se muere no es su mujer, sino un extraño, ¿debe Heinz robar la medicina para un extraño? ¿Por qué o por qué no? 4. (Si estás a favor de robar el medicamento para un extraño) Supongamos que se trata de un animal que él quiere, ¿debe robar para salvar al animal? ¿Por qué o por qué no? 5. ¿Por qué debe la gente hacer cualquier cosa por salvar la vida de otro, de todas formas? 6. Está contra la ley el que Heinz robe. ¿Le hace esto moralmente malo? ¿Por qué o por qué no? 7. De todos modos, ¿por qué debe la gente generalmente hacer todo lo que pueda por evitar ir contra la ley? 7a. ¿Cómo se relaciona esto con el caso de Heinz?", HERSCH, R. H., REIMER, J. y PAOLITTO, D. P. [1984], p. 52.



morales de este tipo (en tanto que *deberes universales*) las que *fundamentan* el sistema jurídico.

Para justificar esta posición -la prioridad de la norma moral sobre la legal- puede aducirse el criterio de la *reversibilidad* y, por tanto, el del carácter *universalizable* de la norma moral. No se trata ya de una ponderación *utilitarista* sobre una necesidad o perjuicio de un tipo de acción o de un contrato social implícito que obliga a los hombres a actuar entre sí de una determinada manera sino que resulta del experimento mental del «role taking» reversible, que subyace a todo contrato o institución jurídica, sobre el *derecho de cada persona a una igual consideración acerca de su pretensión en cada situación* (y no únicamente en aquellas tipificadas por el derecho positivo). Nos hallamos ante un *principio de justicia* que no puede ser fundamentado de manera utilitarista<sup>109</sup>.

Esta última posición presupone una perspectiva moral nueva, lo que legitima la referencia a un *estadio 6*. En él se acepta el principio del utilitarismo y del contrato social (que ciertamente tienen su lugar) pero añade la consideración de dos principios morales (más o menos equivalentes) que representan una ley moral superior: la tercera formulación del imperativo categórico kantiano y el principio de la igual justificación de todas las pretensiones de los sujetos en todas las situaciones. Estos principios (a diferencia de otros utilitaristas o contractualistas) valen en todo tiempo y para todo "ser racional" en tanto que "actor ideal moral". Su característica principal estriba en que son universalizables; de ese modo se sitúan por encima de la ley positiva: las leyes jurídicas derivan de los principios morales anteriores. Igualmente, tales principios son imparciales y válidos universalmente en otro sentido: al ser exigibles, desde la perspectiva legalista del estadio 5, para todas las *normas jurídicas*. Con ellos no se trata únicamente de una *condición formal/procedimental* para la generación de normas/leyes, que como tales son situacionales y materialmente diferentes, sino que, en tanto que principios formales/deontológicos, representan al mismo tiempo *principios morales substanciales*, ya que fundan deberes válidos en todo tiempo y para cualquier persona en la medida en que estamos ante principios universalizables.

Así pues, podemos afirmar que, a diferencia de los principios morales de los otros estadios que eran relativos (condicionados de alguna manera según los estadios),

---

<sup>109</sup> - Vid. DV, p. 327.

los principios propios del estadio 6 son universalizables, puesto que en ellos se da una completa *reversibilidad* de "role taking". De ahí resulta que *deberes válidos universales* tengan que ser *correlativos siempre a pretensiones jurídicas correspondientes*, si no queremos caer en una *deformación* de la interpretación del principio de universalización<sup>110</sup>. Sólo bajo condiciones ideales (comunidad ideal de comunicación) puede ser presupuesta la estricta correspondencia entre *pretensiones jurídicas* y *deberes*.

Apel sostiene que no queda claro en Kohlberg de qué modo la *reversibilidad* del "role taking" del estadio 6 corresponde al punto final *posible* de una teoría del desarrollo inspirada en Piaget ni tampoco, filosóficamente hablando, por qué proporciona una fundamentación normativa suficiente para una *teoría de la justicia*. Apel se está refiriendo, en este contexto, al recurso de Kohlberg a la "Theory of Justice" de Rawls<sup>111</sup>. Kohlberg analiza de la siguiente manera la teoría de Rawls: en primer lugar, podría interpretarse el intento de Rawls como la representación de un modelo estructural sistemático a partir del cual pueden construirse juicios morales humanos (de modo análogo a como se derivan las reglas gramaticales de la competencia lingüística en Chomsky); en segundo lugar, Kohlberg reconoce que la teoría de Rawls cumple una *función normativa* (susceptible de justificar el estadio 6) que una teoría empírica como la suya no puede cumplir. Sin embargo, según Kohlberg el modelo de Rawls representa un modelo válido para sujetos que ya estén en el estadio 6<sup>112</sup>.

Apel destaca cómo Kohlberg llega a la conclusión de que es precisamente mediante la sustitución del punto de vista *utilitarista* por el de un planteamiento de *justicia* en el sentido de Rawls como se hace efectivo, *a nivel postconvencional*, el tránsito del *estadio 5* al *estadio 6* de la conciencia moral<sup>113</sup>. Es entonces cuando Apel

---

<sup>110</sup> - Vid. *ibidem*, p. 328. Apel hace referencia aquí al deber de "no mentir" invocado por Kant incluso ante el criminal con intenciones asesinas.

<sup>111</sup> - Vid. *ibidem*, p. 331.

<sup>112</sup> - En un primer momento, Kohlberg entendió que tanto su teoría como la de Rawls partían de un mismo modelo y que su teoría podría entenderse como un fortalecimiento de lo que Rawls intuitivamente (introspectivamente) había formulado. Más tarde, sin embargo, Kohlberg modificó su postura y entendió el estadio 6 como un *postulado* (teórico) que no puede probarse mediante ningún tipo de test empírico. Sobre la referencia de Kohlberg a Rawls, vid. *ibidem*, pp. 331-340.

<sup>113</sup> - Vid. *ibidem*, p. 340.

lleva a cabo una reflexión sobre el sentido del *estadio superior* de la secuencia presentada por Kohlberg del desarrollo de la conciencia moral a la luz de la *ética discursiva*, abordando desde su propia perspectiva el problema de la conveniencia o no de añadir a la secuencia un estadio ulterior o *estadio 7*<sup>114</sup>. Apel inicia su reflexión haciendo esta importante constatación:

"Al principio decisivo de Kohlberg acerca de la reversibilidad plena del «role taking» corresponde en la ética comunicativa el postulado de que todas las normas morales o máximas de acción normativamente vinculantes deben ser consensuadas en virtud de un discurso argumentativo en el que los intereses de todos los afectados son establecidos y mediados unos con otros bajo condiciones ideales (simétricas) de diálogo. Resulta evidente que los principios aquí comparados se comprenden como las dos caras de una misma captación de la esencia de la justicia. Esto queda aún más claro si se tiene en cuenta que ambas concepciones pueden comprenderse como transformaciones (es decir, concretizaciones y precisiones) teóricamente válidas del *principio de universalización* kantiano. A esto corresponde que la dimensión experimental de la comunicación o de la interacción humana -tratada por Piaget, Kohlberg, G. H. Mead y Habermas- puede igualmente contemplarse, en sentido genético (ontogenético y filogenético!), como dimensión del desarrollo progresivo de la reciprocidad del «role taking» hacia el término representado por el criterio de justicia de la reversibilidad plena"<sup>115</sup>.

Esta constatación resulta *metodológica y éticamente relevante* en lo que respecta al sentido de las reconstrucciones crítico-normativas que pueden llevarse a cabo en el ámbito de las ciencias sociales, de modo que el postulado de la *plena reversibilidad* se legitima como *télos* de la secuencia lógico-evolutiva del desarrollo -normativo- de las

---

<sup>114</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 340-344; asimismo pp. 464-465.

<sup>115</sup> - "Del Kohlbergschen Entscheidungsprinzip der vollständigen Reversibilität des «role taking» entspricht in der Kommunikationsethik das Postulat, daß alle moralischen Normen bzw. normativ verbindlichen Handlungsmaximen in einem argumentativen Diskurs, in dem die Interessen aller Betroffenen unter idealen (symmetrischen) Gesprächsbedingungen ermittelt und miteinander vermittelt werden, konsensfähig sein sollten. Es liegt nahe, die hier verglichenen Prinzipien als zwei Seiten ein und derselben Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit zu verstehen. Dies leuchtet um so mehr ein, wenn man bedenkt, daß beide Konzeptionen sich geltungstheoretisch als Transformationen (d. h. Konkretisierungen und Präzisierungen) des Kantschen *Universalisierungsprinzips* verstehen lassen. Dem entspricht es, daß man auch in genetischer (ontogenetischer und phylogenetischer!) Hinsicht die Erfahrungsdimension der menschlichen Kommunikation bzw. Interaktion mit Piaget, Kohlberg, G. H. Mead und Habermas als Dimension der progressiven Entwicklung der Reziprozität des «role taking» bis hin zum Endpunkt des Gerechtigkeitskriteriums der vollständigen Reversibilität ansehen kann", *ibidem*, pp. 340-341.

etapas de la conciencia moral y *criterio de justicia* último del punto de vista moral *postconvencional*. Para Apel, el postulado de la plena reversibilidad puede justificarse filosóficamente en tanto que ya implícito en la estructura de la comunicación, en la medida en que puede interpretarse, desde la perspectiva de la *estructura de reciprocidad de la interacción humana presupuesta en la comunicación*, como la posición de *justicia* frente a la alternativa *egoísta-estratégica*.

Ahora bien, en nuestra tarea de *aproximación a una teoría de la lógica del desarrollo moral en clave filogenética*, la determinación de la teleología mínima que oriente el proceso de reconstrucción de la situación humana como problema ético no puede limitarse, desde la perspectiva de Apel, al postulado de la reversibilidad plena *qua* criterio de justicia correspondiente al estadio 6 de la secuencia de Kohlberg interpretada en términos rawlsianos. La perspectiva ético-discursiva permite precisamente una complementación de dicha secuencia mediante el establecimiento de un *séptimo estadio* que tendría por objeto superar la posible *abstracción* de una consideración del criterio de justicia del estadio 6 en sentido *monológico*; es decir, una interpretación de la justicia únicamente verificable mediante un experimento mental. Apel formula esta objeción del siguiente modo:

"A partir del punto de vista del *entendimiento lingüístico* o, con mayor precisión, del *entendimiento discursivo-argumentativo sobre problemas de moral*, puede formularse todavía una objeción sobre la *abstracción* del criterio de justicia de Rawls y Kohlberg. Y J.Habermas ya se refirió a ello en su primera recepción de Kohlberg, postulando un *estadio 7* de la conciencia moral. En este estadio se presupone como ideal que el carácter *universalizable* de una máxima de acción es comprobado como norma no sólo mediante el experimento mental de un individuo bajo las condiciones de la autonomía de la conciencia, sino mediante el entendimiento concreto entre los afectados bajo las condiciones de la «libertad moral y política» de todos los miembros de una «sociedad mundial fictiva»<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> - "Man kann nun (...) vom Gesichtspunkt der *sprachlichen*, genauer: der *diskursiv-argumentativen- Verständigung über Moralprobleme* aus immer noch einen *Abstraktheitseinwand* gegen das Gerechtigkeitskriterium von Rawls und Kohlberg vorbringen. Und J.Habermas hat das in seiner ersten Kohlberg-Rezeption sogar in der Form getan, daß er eine *Stufe 7* des moralischen Bewußtseins postuliert hat. Auf dieser Stufe ist als Ideal vorausgesetzt, daß die *Universalisierbarkeit* einer Handlungsmaxime als Norm nicht nur durch das Gedankenexperiment eines einzelnen unter Bedingungen der Gewissensautonomie, sondern durch konkrete Verständigung zwischen den Betroffenen unter Bedingungen der «moralischen und politischen Freiheit» aller Mitglieder einer «fiktiven Weltgesellschaft»

Esta objeción de Habermas va dirigida contra el carácter abstractivo del imperativo categórico kantiano, formulado en los términos del solipsismo metódico, en tanto que su ejercicio como criterio moral presupone que la aceptabilidad de una ley moral válida para todos depende de una *interpretación convencional* de los intereses o pretensiones de los seres humanos, puesto que el cálculo de los intereses o pretensiones de los *otros* los hacemos siempre convencionalmente, esto es, desde nuestro propio horizonte de sentido y de precomprensión. La adopción de una consideración *postconvencional* de los intereses y pretensiones humanas exige la superación de toda abstracción metódicamente solipsista en virtud de un *entendimiento discursivo*. De este modo, pues, la ética discursiva podría -según el planteamiento de Habermas- transformar el sentido del estadio 6 Kohlberg (y Rawls), ampliando *comunicativamente* el principio *monológico* del "reversible role taking" mediante el principio *dialógico* del *entendimiento concreto* en el discurso argumentativo *sobre intereses consensuales o pretensiones jurídicas*<sup>117</sup>.

Kohlberg acepta la propuesta de Habermas pero la considera superflua, en la medida en que no puede, a partir de la discusión de dilemas morales, ejercitarse la formación del juicio moral más que argumentativamente, sometiendo el propio punto de vista a la crítica<sup>118</sup>. Ahora bien, la respuesta por parte de la posición ético-discursiva estribaría en que no puede identificarse sin más una situación de diálogo en la que se

---

festgestellt wird", *ibidem*, p. 342; Apel hace referencia aquí a HABERMAS, J. [1976], p. 83 (78).

<sup>117</sup> - Vid. DV, p. 343.

<sup>118</sup> - Cf. KOHLBERG, L. [1983], pp. 155-164. La postura de Kohlberg queda resumida en las siguientes líneas: "Further evidence of the fact that we consider the principle of dialogue to be consistent with Kohlberg's Stage 6 descriptions can be seen in his work on moral education within «just communities» [KOHLBERG, L., LEVINE, CH., HEWER, A., "The just community approach to moral education in theory and in practice". Paper Int. Symp. on Moral Education, Fribourg, Switzerland 1982]. In these intervention studies, Kohlberg employed actual dialogue over moral conflicts until a consensus was reached through the reciprocal modification of participant's understanding of their own needs. It is probably because of the use of hypothetical dilemmas that the participatory and dialogic nature of the Stage 6 justice procedure has not been apparent. (...) Kohlberg believes that his Stage 6 reasoning procedure logically requires dialogue in actual, real-life moral conflicts, otherwise its intention to achieve fairness could be easily subverted by an egocentric interpretation of the needs and perspectives of self and other. Thus, we disagree with Habermas's conception of Stage 6 as employing a «monological» procedure", (*ibidem*, p. 164). Los autores de este texto reconocen que posteriormente Habermas ha modificado su juicio respecto al estadio 6 de Kohlberg. Aquí no podemos entrar en esta cuestión, pero cabe señalar que Habermas ha proseguido hasta nuestros días en permanente diálogo crítico con Kohlberg.

*consideran* intereses -indiferentemente del caso de si *afectan* a los participantes en el diálogo- que de la *comprobación y mediación* de intereses por parte de los afectados <sup>119</sup>. Es este último matiz el que determina, desde la perspectiva de la ética discursiva, la legitimidad *moral* de la determinación de una norma, pues en el primer caso -en el de la *consideración* discursiva- podría adoptarse sin problemas una perspectiva de tercera persona- mientras que en el segundo -en el de la *comprobación y mediación* discursiva- se presupone la *participación de los afectados*, únicamente concebible desde la perspectiva de primera y segunda personas.

Hasta aquí el debate entre Kohlberg y Habermas (éste último en tanto que representante de la perspectiva ético-discursiva) acerca del sentido y necesidad de una ampliación del alcance del principio de justicia presupuesto en el estadio 6 de la secuencia del desarrollo de la conciencia moral propuesta por Kohlberg. Al respecto, Apel considera este debate como secundario en lo que se refiere a la auténtica cuestión: qué tipo de criterio o principio de justicia representa verdaderamente el punto de vista superior del desarrollo de la conciencia moral, situando dicha cuestión en el ámbito de la *aplicación* de la ética:

"Ciertamente no tiene que concebirse, sin más, esta diferencia entre el principio ideal de una *ética discursiva* y el *principio ideal* de Kohlberg como relevante para la estructura formal del estadio superior ontogenético de la conciencia moral humana; pues el individuo no parece que pueda reconocer, con motivo precisamente de la internalización reflexiva de la competencia comunicativa, ningún *principio de justicia* superior como el de la plena reversibilidad del «role taking» en el sentido de Kohlberg. La situación se presenta de ese modo bajo una *perspectiva abstractivo-ontogenética*. La diferencia que, a pesar de todo, permanece entre la concepción de Habermas y la de Kohlberg sobre el estadio superior afecta más bien, a mi juicio, al problema de la aplicación del principio formal de justicia -internalizado por el individuo- en la sociedad en tanto que comunidad ideal de comunicación todavía por realizar"<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> - Vid. DV, p. 344.

<sup>120</sup> - "Freilich ist diese Differenz zwischen dem Idealprinzip einer *Diskursethik* und dem *Idealprinzip* Kohlbergs nicht ohne weiteres als relevant zu begreifen für die formale Struktur der höchsten ontogenetischen Stufe des moralischen Bewußtseins einzelner Menschen; denn der einzelne scheint doch, gerade aufgrund der reflektierten Internalisierung der kommunikativen Kompetenz, kein höheres *Prinzip der Gerechtigkeit* anerkennen zu können als das der vollständigen Reversibilität des «role taking» im Sinne von Kohlberg. So jedenfalls stellt sich die Sachlage dar unter einer *abstrakt-ontogenetischen Perspektive*.

Lo importante de esta afirmación consiste en percatarnos cómo, para Apel, el *problema de la aplicación de la ética representa igualmente un problema fundamental que afecta al desarrollo de las competencias del juicio moral*. Abordar qué tipo de justificación da Apel al respecto va a permitirnos volver sobre algunas de las cuestiones esenciales del planteamiento ético apeliano.

Apel ha puesto en cuestión la interpretación efectuada, sin grandes diferencias, tanto por Kohlberg como por Habermas de la plena reversibilidad del "role taking" *qua* criterio de justicia. Como acabamos de ver, Apel entiende que, bajo la adopción de este punto de vista, se esconde una *abstracción*, pues la "adopción de rol" (*role taking*) es condición de posibilidad tanto del pensamiento *ético* como del *estratégico*<sup>121</sup>. El problema que subyace aquí es el de la libertad de la voluntad. Como ya sabemos, Apel es partidario de separar la pregunta sobre el conocimiento del deber moral de la pregunta sobre la adhesión o no de la voluntad a dicho conocimiento. En este contexto sitúa Apel el doble carácter de la pregunta "¿por qué ser moral?" (*Warum überhaupt moralisch sein?*)<sup>122</sup>. Para Apel esta pregunta tiene fundamentalmente un sentido *metaético*, al igual que para la mayoría de los filósofos. La diferencia estriba en que éstos la acaban identificando con una pregunta *existencial*, que únicamente puede ser resuelta en los términos particulares de una cosmovisión metafísico-religiosa; es decir, la pregunta *metaética* no pueda *fundamentarse* estrictamente desde la filosofía, esto es, racionalmente<sup>123</sup>. De ahí que la mayoría de los filósofos nieguen la posibilidad de una fundamentación última de la ética<sup>124</sup>. La pregunta existencial afectaría entonces más bien a una fundamentación de tipo decisionista de la ética (emparentada así más

---

Die trotzdem bleibende Differenz zwischen der Habermaschen und der Kohlbergschen Konzeption der höchsten Stufe betrifft m. E. eher das Problem der Anwendung des vom einzelnen reflektierten formalen Prinzipis der Gerechtigkeit in der Gesellschaft als einer immer noch erst zu realisierenden idealen Kommunikationsgemeinschaft", *ibidem*.

<sup>121</sup> - Vid. *ibidem*, p. 350.

<sup>122</sup> - *Ibidem*, p. 347. Es el mismo Kohlberg quien se plantea esta pregunta a raíz de la necesidad de postular un *estadio 7* de su secuencia lógico-evolutiva del desarrollo de la conciencia moral.

<sup>123</sup> - Vid. KOHLBERG, L. [1981], pp.321-323; p. 335. Cf. al final de este trabajo la relevancia, a nuestro entender, de toda esta problemática por lo que respecta al alcance de la *parte B* de la ética discursiva.

<sup>124</sup> - Vid. *DV*, p. 347.

con una cuestión de fe que de razón), trasladando el ámbito de la fundamentación moral desde la razón al de la motivación de la voluntad libre<sup>125</sup>.

Apel adopta también, en parte, esta última perspectiva y defiende -frente a Habermas- que por medio de argumentos racionales no se puede refutar a un escéptico *existencial*. Lo cual quiere decir que no podemos, por medio de argumentos, obligar a la "buena voluntad", en el caso de la *obligación moral*, a que sitúe la *intelección cognitiva* en el lugar de la *decisión de la voluntad*<sup>126</sup>. Pero tal constatación no impide, a juicio de Apel, la posibilidad de una fundamentación última del deber ser moral. Más bien la pregunta existencial puede quedar abierta -y *de facto* permanece siempre abierta- a pesar de haberse respondido a la pregunta *racional* de la fundamentación última de la ética; con lo cual Apel sostiene que debemos diferenciar entre *problemas existenciales* y *problemas de fundamentación racional* (última) de la ética<sup>127</sup>.

Volviendo, pues, al contexto de la identificación entre la reversibilidad del "role taking" y el criterio de justicia, Apel objeta tanto a Kohlberg como a Habermas su abstraccionismo; es decir, que den por presupuesta la *voluntad de justicia*. Ya hemos visto que la adopción del "role taking" no garantiza en absoluto que el individuo opte por el pensamiento *ético* y no por el *estratégico*. No tener en cuenta esta posibilidad comportaría la reducción de la conciencia moral al "principio libertad", puesto que un

---

<sup>125</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 264-267.

<sup>126</sup> - Vid. DV, p. 348.

<sup>127</sup> - Vid. *ibidem*, p. 349. Respecto al primer tipo de problemas, Apel considera plausible el planteamiento de Kohlberg acerca de la complementación de su secuencia de estadios morales mediante alguna concepción de tipo metafísico-religioso; de ese modo, Kohlberg vería en las etapas del desarrollo de la conciencia moral una *precondición necesaria pero no suficiente* del grado lógico-evolutivo de las concepciones religioso-metafísico (cf. OSER, F. [1981]; [1986]; [1990]; y FOWLER, J. [1984]; [1989]). Kohlberg distingue claramente ambas perspectivas, abogando por su complementación. En este sentido afirma que, en el estadio 6, se presupone que la pregunta "¿por qué ser moral?" tiene un sentido metaético, en la medida en que, en dicho estadio, se supone un *deber moral de carácter incondicionado* más cierto -como en Kant- que las creencias religioso-metafísicas, pero que puede ser *complementada* desde un pensamiento metafísico-religioso que situaría en un *estadio 7*. Así queda claro en qué sentido la conciencia moral es condición necesaria pero no suficiente de un pensamiento religioso-metafísico. Es decir, ambos ámbitos son distintos: *no pueden reducirse el uno al otro* (vid. DV, p. 347). Por lo tanto, la respuesta metafísico-religiosa a los problemas existenciales debe provenir de una visión armónica que, por un lado, satisfaga existencialmente y, por otro, sea compatible con el desarrollo formal-estructural del pensamiento (lógico y) moral. Apel entiende entonces que el estadio 7 propuesto por Kohlberg tiene una dimensión de desarrollo formal-estructural distinta a la presupuesta en el estadio 6: se trata de una complementación y sólo en un sentido *metafórico* el estadio 7 sería superior al estadio 6 (vid. *ibidem*, p. 349).



individuo podría elegir actuar estratégicamente *de manera racional y autónoma*<sup>128</sup>. En opinión de Apel, en el reconocimiento de esta doble alternativa radicaría la condición de posibilidad de una *conciencia postconvencional*<sup>129</sup>.

Habermas desdramatiza esta *libertad de elección* de la conciencia al entender que la acción estratégica es *parasitaria* de la acción comunicativa (pues la primera se tornaría imposible sin el presupuesto de la primera) y en la acción comunicativa siempre se da una presencia de la *moralidad*. Pero para Apel, en el mundo de la vida la ambigüedad se mantiene: en los niveles convencionales de la conciencia moral no es posible una clara distinción entre *racionalidad comunicativa* y *racionalidad estratégica*. Los sistemas convencionales se enfrentan unos a otros y desde sí mismos no pueden más que enfrentarse con los otros. Para Apel no es que entonces el problema de la acción moral se margine, sino que queda más bien destacado en su especificidad propia: "Se trata todavía, a mi juicio, de un metaproblema moralmente relevante acerca del tránsito formal-estructural del nivel convencional de la conciencia moral al nivel postconvencional"<sup>130</sup>. ¿Existe para la conciencia postconvencional -a la vista de la reversibilidad posible en el estadio 6 del "role taking"- una fundamentación para que se haga un uso *moral* y no *estratégico* de la competencia adquirida? En tal caso se trata de buscar un tipo de respuesta filosóficamente racional y no del recurso a una decisión (de fe) prerracional o irracional (es decir, se trata de no confundir la pregunta metaética con la pregunta existencial acerca de "¿por qué ser moral?")<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> - Vid. *ibidem*, p. 342.

<sup>129</sup> - Vid. *ibidem*, p. 350.

<sup>130</sup> - "Es handelt sich m. E. um ein selbst noch moralisch relevantes Metaproblem des formalstrukturellen Übergangs von den konventionellen zu den postkonventionellen Stufen des moralischen Bewußtseins", *ibidem*, p. 352.

<sup>131</sup> - Para Apel, alguien que busca sinceramente la verdad mediante una argumentación llevada a cabo seriamente no por ello está necesariamente obligado a *decidirse* ya siempre por la racionalidad comunicativa. De ese modo, si bien quien argumenta en tales condiciones ha aceptado el principio formal-procedimental de la ética discursiva como principio último vinculante para la solución de todos los conflictos de normas en el mundo de la vida, no por ello queda liberado de la necesidad de una *decisión a favor de una conciencia postconvencional*. Por tanto se necesita, por parte de la voluntad, un fortalecimiento de la intencionalidad en el sentido de una *decisión por el ser moral*; decisión que no puede ser garantizada mediante las intelecciones de la competencia del juicio pero que puede ser *cognitivamente motivada* mediante argumentos filosóficos, psicológicos y metafísico-religiosos (vid. *ibidem*, pp. 356-357). Al respecto vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 264-267.

Ya conocemos la respuesta de Apel a esta cuestión, que vendrá dada desde una estrategia de fundamentación última filosófica que parte de la consideración del *a priori* pragmático- o reflexivo-trascendental de la argumentación como *a priori perfecto*, es decir, como *ya siempre* reconocido de manera *necesaria* y no en el sentido de algo *contingente*. Esta estrategia de fundamentación última permite -o mejor dicho, incluye-, asimismo, una fundamentación del "ser moral" (*Moralischsein*)<sup>132</sup>. Lo que a continuación resulta decisivo, en nuestra investigación, consiste en analizar las consecuencias que Apel extrae de esta referencia a su planteamiento de fundamentación última de la ética en el presente contexto de la teoría de Kohlberg, en la medida en que Apel nos remite nuevamente al "principio o postulado de autoalcance":

"A partir del punto de vista de esta fundamentación última reflexivo-trascendental de la ética podemos ahora igualmente proporcionar la fundamentación metodológica definitiva de la exactitud del principio básico de Kohlberg acerca de la *reconstrucción racional* de la ontogénesis de la competencia del juicio moral. He derivado la necesidad del postulado de convergencia de Kohlberg referente a la explicación empírica y a la fundamentación normativa de la teoría del desarrollo (...) del *postulado de autoalcance de las ciencias comprensivo-reconstructivas*. En virtud de tal principio, estas ciencias tienen que estar en condiciones de concebir sus propias pretensiones de racionalidad como resultados de la ontogénesis o de la filogénesis de la racionalidad humana. Asimismo sabemos ahora que la pretensión de racionalidad de la argumentación, implícita en el «*factum* de la razón» -por tanto, también de la ciencia-, no sólo abarca la pretensión de *verdad*, sino, al mismo tiempo con ella, el *reconcimiento de las normas morales de una comunidad ideal de comunicación*. De ese modo se explica que Kohlberg -en contra de la autocomprensión teórico-científica de las ciencias nomológicas, valorativamente neutras, de la conducta- haya presupuesto justamente que una *explicación comprensiva racional* del desarrollo de la conciencia moral tiene que comprenderse, de antemano, como *reconstrucción empírica y normativa* de aquellos procesos de aprendizaje que -si todo va bien- conducen a la competencia del «reversible role taking» en una comunidad ideal de comunicación"<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> - Vid. DV, pp. 352-355.

<sup>133</sup> - "Vom Standpunkt dieser transzendentalreflexiven Letzbegründung der Ethik aus können wir nun auch die definitive methodologische Begründung für die Richtigkeit des Kohlbergschen Grundansatzes der *rationalen Nachkonstruktion* der Ontogenese der moralischen Urteilskompetenz liefern. Die Notwendigkeit des Kohlbergschen Konvergenz-Postulats bezüglich der empirischen Erklärung und der normativen Begründung der Entwicklungstheorie habe ich (...) aus dem *Selbsteinholungs-Postulat*

En este importante texto de Apel quedan perfectamente resumidas las tesis centrales del presente apartado. Podríamos desglosarlas de la siguiente manera, a fin de presentar un *esquema metodológico* de la *relación normativa entre filosofía (moral) y ciencias sociales* (entendiendo claramente ahora con ello la relación metodológica entre el plano normativo y el plano empírico de una teoría):

1. Queda patente que la posibilidad de una *fundamentación última de la ética*, a partir del *a priori* de la argumentación, constituye la piedra angular de la pretensión epistemológica acerca de la *relación entre ética y ciencias sociales* que intentamos reconstruir en este trabajo.

2. La *teoría del desarrollo moral de Kohlberg* representa para Apel el modelo de ciencia comprensivo-reconstructiva *-metodológicamente relevante-* que aplica el *postulado de convergencia entre el plano normativo y empírico de una reconstrucción histórica*; convergencia que justifica *racionalmente* el posible sentido lógico-evolutivo (de desarrollo) -es decir, normativo- de dicha reconstrucción.

3. Apel cree poder derivar la necesidad de este *postulado de convergencia* del "principio de autoalcance" como principio crítico-hermenéutico de las ciencias (sociales) comprensivo-reconstructivas; a su vez, el "principio de autoalcance" viene derivado previamente como consecuencia lógica del principio de fundamentación última filosófica.

4. En virtud del necesario reconocimiento de las *normas morales de una comunidad ideal de comunicación* -presupuesto pragmático-trascendental de la argumentación- y del "principio de autoalcance" Apel concluye que, frente a la pretensión de las ciencias valorativamente neutras de la conducta, una *explicación comprensiva racional* del desarrollo de la conciencia moral (esto es: de la ética) deberá comprenderse, metodológicamente hablando, como *reconstrucción al mismo tiempo*

---

*der verstehend-rekonstruktiven Wissenschaften* hergeleitet. Diesem Prinzip zufolge müssen diese Wissenschaften prinzipiell in der Lage sein, ihre eigenen Rationalitätsansprüche als mögliches Ergebnis der Ontogenese bzw. der Phylogenese der menschlichen Rationalität zu begreifen. Inzwischen wissen wir nun, daß der im «Faktum der Vernunft» implizierte Rationalitätsanspruch der Argumentation -also auch der Wissenschaft- nicht nur den *Wahrheits-Anspruch*, sondern damit zugleich auch die *Anerkennung der moralischen Normen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft* umfaßt. Also folgt, daß Kohlberg -im Gegensatz zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der wertneutralen nomologischen Verhaltenswissenschaften- mit Recht vorausgesetzt hat, daß eine *rational verstehende Erklärung* der Entwicklung des moralischen Bewußtseins sich von vornherein als *empirische und normative Nachkonstruktion* jener Lernprozesse verstehen muß, die -wenn alles gut geht- zur Kompetenz des «reversible role taking» in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft hinführen", *ibidem*, p. 355.

*empírica y normativa.*

5. Dicha reconstrucción ha de adoptar la forma de *procesos de aprendizaje* que, si resultan exitosos, deben conducir a la reproducción de las condiciones de *aplicación* de una ética discursiva y, si son fallidos, han de poder aclarar el por qué de su no *aplicación*.

6. Finalmente, también las ciencias comprensivo-reconstructivas deben dar cuenta, desde la perspectiva de una *ética de la responsabilidad*, de la distancia entre la comunidad *real* y la comunidad *ideal* de comunicación, como *evaluación empírico-normativa* necesaria para la *aplicación* de una ética postconvencional de principios.

Para acabar ya el presente apartado, cabe destacar cómo Apel cree necesario añadir un *estadio 7* a la secuencia evolutiva de las etapas del desarrollo de la conciencia moral, a fin de poder completar el tratamiento de la teoría de Kohlberg desde el planteamiento ético-discursivo. Tal complementación de la secuencia viene dada desde la perspectiva de la *parte B* de la ética discursiva y resulta fácil imaginar que el estadio último del desarrollo de la conciencia moral será, para Apel, el de una *ética de la responsabilidad*, puesto que ni ontogenética ni filogenéticamente puede contarse con que todos los individuos poseen ya la competencia de juicio moral correspondiente al *estadio 6*; suponer tal cosa y actuar en consecuencia sería éticamente irresponsable. Así pues, el *estadio 7* tiene la función de dar respuesta *moral* a la constatación de la no universalidad de la reversibilidad del "role taking" en la comunidad *real* de comunicación. Por tanto Apel presenta esta cuestión como la del *problema de una competencia de juicio postconvencional propia de la responsabilidad moral*, puesto que debe tenerse en cuenta, en una teoría del desarrollo de la conciencia moral, que a la "competencia de juicio" (moral) le debe corresponder una determinada "competencia de aplicación" (moral). Precisamente por ello, para Apel dicho problema

"(...) se plantea, ante todo, al nivel de la teoría del desarrollo de Kohlberg, y esto quiere decir como problema de la *aplicación de los principios morales postconvencionales* referidos a la realidad en el sentido de la evolución socio-cultural de la moral"<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> - "(...) stellt sich allererst auf dem Niveau der Kohlbergschen Entwicklungstheorie, und d. h. als Problem der *Anwendung postkonventioneller Moralprinzipien* in bezug auf die Realität im Sinne der

---

sozio-kulturellen Evolution der Moral" (*ibidem*, p. 360). A este planteamiento de Apel, tanto los "neorristotélicos" como los seguidores de Wittgenstein objetan que, dado que toda praxis de aplicación presupone un determinado contexto de "costumbres" (*Gepflogenheiten*), es decir, el *ethos* propio de una forma de vida concreta, las condiciones sociales de aplicación de los principios de una moral postconvencional (una praxis postconvencional de aplicación) presupondría igualmente una *única forma de vida ideal* (de alcance universal), lo que cabría identificar como *utopismo* y, por tanto, como "terror(ismo) del ideal" contra las formas plurales de vida existentes. Apel sostiene, por el contrario, que contentarse con un planteamiento *convencional* de la aplicación moral, esto es, defender el *status quo* de las formas de vida existentes para hacer posible la moralidad, comporta la renuncia al postulado de una idea de *progreso moral* sobre la sociedad, lo que quiere decir "resignación" (vid. *ibidem*, pp. 460-461). Para eludir esta antinomia entre "resignación" y "terror del ideal" Apel precisa el sentido exacto de lo que entiende por una *forma postconvencional nueva* de aplicación moral referida a una ética de principios universales (como la propuesta ético-discursiva), sin que ello comporte, por el contrario, ningún tipo de *programación utópica de una forma de vida ideal concebida como un todo*: "Si las condiciones de aplicación, en principio todavía por realizar, de los principios discursivos de la ética prejuzgaran *la totalidad de una forma de vida concreta*, entonces la exigencia de una realización progresiva de las condiciones de aplicación aun no dadas (o insuficientemente realizadas) conducirían de hecho a la exigencia de reemplazar todas las formas de vida existentes por *una forma de vida ideal*. En ese caso nuestra exigencia sería tan «excesiva» y, al mismo tiempo, amenazante como lo fue realmente la representación de la realización de la forma de vida ideal en la tradición de la utopía social o estatal desde Platón hasta la «superación científica» de la utopía en el socialismo de estado. Por el contrario, precisamente la ética universal del estadio 6 de Kohlberg orientada conforme a principios *formal-procedimentales* (más exactamente: tanto la interpretación kantiana de la misma como, aun más, la ético-discursiva) no exige una *programación moralista de la totalidad de una forma de vida* (en la línea, por ejemplo, de la *garantización institucional* -prevista por Platon e incluso por Lenin- *de la vida buena, en el sentido de la virtud y de la felicidad individual y colectiva*). Aun cuando el principio fundamental de la ética discursiva no sólo implica *derechos individuales* sino también *responsabilidad solidaria* para la solución discursiva de problemas, ello es reconocido, sin embargo, de forma *a priori* incluso mediante el mismo derecho de todos los particulares a la realización individual de la vida buena (autorrealización), en la medida en que dicha realización va ligada a la universalización de la reciprocidad de las pretensiones [derechos] y de los deberes. La autorrealización individual en el sentido de la «vida buena» no viene, por tanto, *preprogramada mediante el principio sino libremente propuesta como tarea complementaria de los individuos* (en un cierto sentido, también de las formas de vida colectivas)" (Wenn die erst noch zu realisierenden Anwendungsbedingungen des Diskursprinzips der Ethik *das Ganze einer konkreten Lebensform* präjudizierten, dann müßte die Forderung einer progressiven Realisierung der noch fehlenden [bzw. unzureichend realisierten] Anwendungsbedingungen in der Tat auf die Forderung hinauslaufen, alle bestehenden Lebensformen durch *eine ideale Lebensformen* zu ersetzen. Unsere Forderung wäre dann in der Tat ebenso «überschwenglich» und zugleich bedrohlich, wie es die Vorstellung der Realisierung der idealen Lebensform in der Tradition der Gessellschafts- bzw. Saatsutopie von Platon bis zur «wissenschaftlichen Aufhebung» der Utopie im Saatssozialismus tatsächlich war. Die an *formalprozeduralen* Prinzipien orientierte universalistische Ethik der 6. Stufe Kohlbergs -genauer: sowohl ihre Kantsche wie vollends ihre diskursethische Interpretation- erfordert jedoch gerade nicht eine *moralistische Programmierung des Ganzes einer Lebensform* [im Sinne etwa der von Platon wie noch von Lenin vorgesehenen *institutionellen Gewährleistung des guten Lebens im Sinne der individuellen und kollektiven Tugend und Glückseligkeit*]. Wenngleich das Grundprinzip des Diskursethik nicht nur *individuelle Rechte*, sondern auch *solidarische Verantwortung* für diskursive Problemlösung impliziert, so ist doch eben dadurch das gleiche Recht aller Individuen auf individuelle Realisierung des guten Lebens [Selbstverwirklichung] in dem Maße a priori anerkannt, als die Realisierung mit der Universalisierung der Gegenseitigkeitansprüche und Pflichten vereinbar ist. Die individuelle Selbstverwirklichung im Sinne des «guten Lebens» ist also nicht *durch das Prinzip vorprogrammiert*, sondern als *komplementäre Aufgabe der einzelnen* [in einem gewissen Sinne

Esta última afirmación quiere decir que el problema de la aplicación ética debe verse desde la consideración de la "evolución socio-cultural de la moral"<sup>135</sup>, es decir, como un problema que no debe ser visto exclusivamente desde el plano *ontogenético* sino principalmente desde el plano *filogenético*. A la luz de este planteamiento, Apel pretende, a continuación, considerar la decisiva cuestión referente a la aplicación social de una moral postconvencional en sociedades postilustradas, teniendo en cuenta que, en ellas, de acuerdo con los estudios empíricos de Kohlberg, únicamente un 5% de su

---

auch der kollektiven Lebensformen] *freigegeben*) (*ibidem*, pp. 461-462). A nuestro entender, únicamente la perspectiva abierta por una teoría de los estadios del desarrollo de la conciencia moral (y aquí "conciencia moral" equivale, a nuestro juicio, asimismo al "moral point of view", esto es, a la *moralidad*) puede situar en su recta comprensión el planteamiento de Apel. Lo que queremos decir es que el *nivel postconvencional de la moralidad no prefigura ninguna forma de vida particular*, sino tan sólo la necesidad de fundamentar el "moral point of view" en un posicionamiento excéntrico a cualquier tipo de forma de vida posible; dicha toma de distancia que caracteriza al punto de vista postconvencional es imposible en un nivel convencional, en el que *eticidad* y *moralidad* se hallan fundidas la una con la otra. En este sentido decimos que el nivel postconvencional viene determinado por principios universales (no definidos en función de una concreta forma de vida). Ahora bien, tal supuesto no niega que nos hallemos inmersos *ya siempre* en una forma de vida, pues únicamente desde nuestra facticidad de seres-en-el-mundo podemos elevar con sentido cualquier pretensión de tipo moral. Digamos, pues, que sin un *ethos* concreto no puede darse la moralidad, pero ésta no queda agotada en la sustancialidad de un *ethos* particular.

<sup>135</sup> - En este sentido, la presuposición tradicional tanto aristotélica como incluso kantiana de una competencia "habitual" de aplicación para las normas morales en el sentido de la *phronesis* o del juicio reflexionante parte, por decirlo así, de *presupuestos pre-kohlbergianos*. En Aristóteles los principios éticos universales (postconvencionales) quedan restringidos de antemano a los vínculos de una *eticidad* contingente, convencional. Aristóteles hace depender la explicación y aplicación de su teoría de la virtud del presupuesto de que los hombres son educados en el *ethos* de una buena polis. A la luz de la perspectiva evolutiva de la teoría de Kohlberg esto quiere decir que la confianza en la "competencia de aplicación" correspondiente a la "competencia de juicio" se apoya en Aristóteles sobre el presupuesto de las relaciones intersubjetivas en el sentido de una moral convencional de la polis. Bajo tales condiciones convencionales, el problema de la "competencia de aplicación" moral se simplifica considerablemente, puesto que se sabe ya lo que es moralmente correcto. En el caso de Kant se parte del presupuesto de que la "competencia de juicio" es *igual para todos* y que igualmente debe presuponerse la misma "competencia de aplicación" *también para todos* (vid. *ibidem*, pp. 360-361). Tampoco los planteamientos de Kohlberg y de Habermas sobre una ética de la justicia en el sentido de la reversibilidad del "role taking", tanto en su *estadio 6* (Kohlberg) como criterio subjetivo, como en el *estadio 7* (Habermas) como criterio discursivo, se escapa -a juicio de Apel- de una consideración abstractiva del problema de la aplicación de las competencias del juicio moral. Para Apel, la solución habrá de venir precisamente de la crítica que ya efectuaba a los planteamientos de Kohlberg y de Habermas por su identificación injustificada de la adopción del "role taking" con el de la elección de la racionalidad no estratégica. Puesto que tal paso no puede presuponerse, Apel concluirá que el desarrollo superior de la conciencia moral -postulada en un *estadio 7-* se expresa en el logro de una "competencia de aplicación" que ejerce una mediación *éticamente responsable* entre la racionalidad comunicativa y la racionalidad estratégica según los criterios de una ética discursiva interpretada, en su *parte B*, como ética de la responsabilidad (vid. *ibidem*, p. 362).

población ha llegado a adquirir una competencia de juicio moral correspondiente al estadio 6. A la vista de tal dato empírico, sería fácil concluir que nunca se darán las condiciones para una mínima aplicación de una moral postconvencional. Apel señala, sin embargo, que sería erróneo deducir, de la constatación anterior, que

"(...) debido a ello la moral *universalista* del estadio postconvencional no tendría influencia en la *eticidad substancial* -y en esa medida en las *instituciones*- de los modernos estados democráticos de derecho. Las declaraciones sobre *valores fundamentales, dignidad humana y derechos humanos* en todas las constituciones de los estados modernos testimonian naturalmente lo contrario. (...) Los principios morales implícitos en los sistemas jurídicos modernos y en las reglas de juego de la forma democrática de gobierno -como, por ejemplo, el presupuesto de un *consenso básico* y de un *consenso de los afectados*, aproximativo y siempre a renovar de nuevo, como base de legitimación para la promulgación de leyes-, estos principios de las instituciones representan enteramente un nivel postconvencional de la conciencia moral incluso más alto que el alcanzado por la mayoría de los ciudadanos"<sup>136</sup>.

Desde este prisma puede afirmarse que en las sociedades desarrolladas, caracterizadas por su pluralismo y su complejidad, cierta promulgación de leyes consideradas como compromisos de un programa político deben contar con el consenso social suficiente en pro de la convivencia ciudadana. Por tanto, la tarea legislativa debe comenzar por un primer momento consistente en la creación de un debate público de tipo discursivo (éticamente orientado), con el fin de conseguir aquel consenso prudente que, en un segundo momento, permite la promulgación de la ley.

Provistos, pues, de toda una metodología *éticamente relevante* de las ciencias reconstructivas sociales y de la historia podemos adentrarnos ya en la última etapa de nuestra investigación que tiene por objeto analizar cómo debiera ser entendida la *aplicación de la ética discursiva* en el contexto de la *reconstrucción de la moralidad* (en

---

<sup>136</sup> - "(...) deshalb die *universalistische* Moral der postkonventionellen Stufe auf die *substantielle* *Sittlichkeit* -und insofern auf die *Institutionen*- der modernen demokratischen Rechtsstaaten ohne Einfluß geblieben wäre. Die Erklärungen über *Grundwerte, Menschenwürde* und *Menschenrechte* in allen Verfassungen moderner Staaten bezeugen natürlich das Gegenteil. (...) Die in modernen Rechtssystem und in den Spielregeln der demokratischen Regierungsform implizierten Moralprinzipien -wie etwa die Voraussetzung eines *Grundkonsenses* und eines approximativ immer wieder zu erneuernden *Konsenses der Betroffenen* als Legitimationsbasis für die Gesetzgebung- diese Institutionsprinzipien repräsentieren sogar durchweg ein höheres, postkonventionelles Niveau des moralischen Bewußtseins als das von der Mehrzahl der Bürger erreichte", *ibidem*, pp. 363-364.

el sentido de la reconstrucción de los *procesos de racionalización de la moral*<sup>137</sup>). Ello supone, a nuestro entender, preguntarse por el *problema del tránsito histórico hacia una macroética postconvencional de la corresponsabilidad*.

**§ 13. La reconstrucción de la situación crítica mundial desde la perspectiva de los riesgos inherentes al tránsito de la moral convencional a la moral postconvencional: la relación dialéctica entre "moralidad" y "eticidad" como principio para una aplicación responsable de la ética discursiva.**

Hemos llegado al último apartado de nuestra reflexión. Nuestro propósito hasta ahora ha consistido en probar de qué modo el desarrollo de la propuesta ético-discursiva se ha ido desplazando de la *parte A* a la *parte B* de la ética, en la medida en que el *problema de la aplicación de una ética postconvencional de principios* comporta un nuevo reto reflexivo para la filosofía moral. Según Apel, la pregunta por el sentido de una "moral postconvencional" no puede responderse sin recurrir a la historia o a la evolución cultural de la conciencia moral: como ya hemos señalado, la *parte B* constituye una parte de la ética "que no puede tratarse con independencia de la filosofía de la historia; o mejor, con independencia de una reconstrucción empírica y normativa de la filogénesis de la moral en el marco de la evolución cultural"<sup>138</sup>. Apel apunta en qué dirección ha de desenvolverse tal reflexión y en nuestra investigación hemos intentado reconstruir aquellos momentos más esenciales que pueden caracterizar esa tarea nueva que se le presenta a la filosofía moral contemporánea. Pertrechados de una metodología adecuada, *se trata en el presente apartado de señalar algunas de las cuestiones esenciales relacionadas con la reconstrucción crítico-hermenéutica y empíricamente controlable de la historia de la sociedad desde la perspectiva del tránsito histórico hacia una macroética postconvencional de la corresponsabilidad* (todo ello en el contexto de la *aplicación de la ética discursiva, esto es: de la parte B*).

Afirma Apel que una de las direcciones -en nuestro contexto, la más importante-

---

<sup>137</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 44.

<sup>138</sup> - APEL, K.-O. [1985b], pp. 260-261; vid. asimismo APEL, K.-O. [1992d], pp. 1-2.



a seguir en el *programa de una reconstrucción de la evolución de la cultura humana* tiene que entenderse "en el sentido del progreso de la conciencia moral en la dimensión filogenética"<sup>139</sup>. De ahí que, desde la perspectiva abierta por una interpretación *filogenética* de la teoría Kohlberg, Apel crea poder sostener que la humanidad se encuentra en una auténtica *crisis de adolescencia*, si observamos nuestra historia como género humano desde una perspectiva lógico-evolutiva. *Es en este sentido como Apel se plantea el problema moral del tránsito histórico hacia una ética postconvencional*. Esto conlleva poner en el primer plano de nuestra atención el curso evolutivo socio-cultural de la moral, pues debería *probarse* (por ejemplo, mediante estudios empíricos del desarrollo de la conciencia moral) que la humanidad va experimentado saltos cualitativos -moralmente relevantes- en su evolución cultural, en la medida en que estados de eticidad sustancial se transforman gracias a periodos de ilustración en los que se lleva a cabo una internalización de principios universalistas deónticos. En ellos se pone de manifiesto que las *convenciones* no pueden seguir siendo un fundamento obvio de legitimación social, ya que las costumbres, en casos de conflicto, son revisadas a la luz de principios *no convencionales*. Se posibilita con ello el estudio de la dinámica de los procesos históricos de aprendizaje moral (emancipativos) así como la denuncia de los procesos fallidos (patológicos)<sup>140</sup>. Una tarea fundamental consiste entonces en justificar *de qué modo podemos aprender de la historia* (es decir, considerar la historia como proceso de aprendizaje)<sup>141</sup>. Creemos que es así como se llega *hasta el fondo del programa de una aplicación -referida a la historia- de la ética discursiva*.

Con el fin de centrar el enfoque de este último apartado, conviene aclarar, de entrada, qué entiende Apel cuando se refiere al proyecto de una *reconstrucción crítico-hermenéutica de la historia en general*; únicamente entonces podremos precisar el alcance que, en dicho contexto, adquiere el problema del *tránsito hacia una ética postconvencional*. Apel califica su programa de reconstrucción de la historia como una *transcripción de la evolución moral a la dimensión filogenética de la evolución cultural*

---

<sup>139</sup> - APEL, K.-O. [1994a], p. 264.

<sup>140</sup> - Vid. DV, p. 473.

<sup>141</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 370-474 (aplicado a la historia específica alemana de este siglo); asimismo cf. EDER, K. [1991].

humana basada en el "programa de una aplicación de la lógica ontogenética de la conciencia moral, fundamentada por Piaget y Kohlberg"<sup>142</sup>. Él mismo ha considerado este proyecto ciertamente como muy ambicioso al suponer múltiples direcciones de investigación, en la medida en que "debe incorporar la totalidad de la historia del espíritu y de la historia social"<sup>143</sup>. Apel alude a que se ha dedicado a este proyecto únicamente a través de conferencias inéditas y de una serie de lecciones sobre la *lógica del desarrollo ontogenético y filogenético de la conciencia moral* que tuvieron lugar en la Universidad de Frankfurt de 1983 a 1985; este material inédito ha quedado bosquejado, como él mismo reconoce, en la primera parte de *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik*<sup>144</sup>. Apel ha estructurado su proyecto de reconstrucción crítica de la historia del

---

<sup>142</sup> - APEL, K.-O. [1994a], p. 262.

<sup>143</sup> - *Ibidem*. Apel se refiere asimismo a una *reconstrucción crítica de la historia del espíritu* en DV, p. 434.

<sup>144</sup> - Vid. DV, p. 425, nota 71; asimismo APEL, K.-O. [1994a], p. 262. Ante nuestra demanda, en conversación privada, sobre la posibilidad de disponer de dicho material, Apel nos contestó que éste se limitaba a unos apuntes no suficientemente elaborados y nos remitió igualmente a su obra *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik*. Analizando, no obstante, los programas correspondientes a esta serie de lecciones universitarias podemos hacernos una idea del proyecto originario de Apel. En primer lugar, quedan claras las fuentes que utiliza Apel: partiendo de Piaget, se centra fundamentalmente en la teoría de Kohlberg pero complementada mediante la aportación más sociológica de Habermas. Estos son, pues, los tres autores de referencia, considerando particularmente importante el reconocimiento apeliano de la recepción que hace Habermas de la teoría de Piaget/Kohlberg (vid. el programa del curso "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins I" [semestre de verano 1983]; asimismo, DV, p. 426). Apel parte en su programa de investigación del núcleo central de las teorías de estos autores: del estudio de la *ontogenesis* y del *proceso de socialización* del individuo en las sociedades actuales. Pero enseguida destaca cómo junto con este proceso de socialización de tendencia evolutiva ontogenética converge, a su vez, otra tendencia de carácter *filogenético*, correspondiente igualmente al desarrollo de la conciencia moral; ello justifica, pues, el poder hablar de una "historia del espíritu" (*Geistesgeschichte*) y de una "historia social" de la conciencia moral (vid. el programa del curso "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins V" [semestre de verano 1985]). A la vista de este planteamiento, Apel pretende aplicar el concepto de "lógica del desarrollo de la conciencia moral" a la dimensión *filogenética* de la *evolución cultural*, esto es: a la reconstrucción de la historia humana, en especial a la historia del espíritu y de la filosofía desde la época de las antiguas culturas superiores (*Hochkulturen*) de la humanidad, denominada por Karl Jaspers como "era axial" (*Achsenzeit*). Cabe resaltar aquí, como cosa significativa, que Apel entienda este particular programa de investigación como contribución a la *reconstrucción de la situación problemática de la ética en la actualidad* (vid. el programa de los cursos "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins I" [semestre de verano 1983] y "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins II" [semestre de invierno 1984]). Una vez sentadas las bases metodológicas correspondientes a la extrapolación de la dimensión ontogenética de la "lógica del desarrollo de la conciencia moral" a la dimensión filogenética, Apel se ocupa de la reconstrucción lógico-evolutiva de la *ilustración griega* conjuntamente con la cuestión de la fundamentación y desarrollo de la ética filosófica en la antigüedad grecorromana (vid. el programa del curso "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins III" [semestre de verano 1984]). Prosigue este estudio centrándose en la fundamentación de la ética griega

espíritu destacando tres aspectos complementarios. En primer lugar, Apel toma como punto de partida de su reflexión la elaboración de un diagnóstico de la *situación del hombre como reto para la razón práctica*, entendiendo dicha consideración como una respuesta a la pregunta "¿por qué el hombre necesita la ética" (*Weshalb benötigt der Mensch Ethik?*)<sup>145</sup>. En segundo lugar, Apel aborda el problema de la *moral convencional de las instituciones* desde la perspectiva de los *grados de desarrollo de la conciencia moral*<sup>146</sup>. Y en tercer lugar Apel se centra, ya de manera específica, en la cuestión del *desarrollo histórico de la razón ética en la filosofía*, distinguiendo fundamentalmente dos grandes momentos: un primer momento correspondiente a *la puesta en cuestión de las convenciones e instituciones en la ilustración griega y la fundamentación de la ética filosófica* (momento histórico que comprende desde la aparición de la ilustración griega, con Sócrates y los sofistas, hasta la implantación del cristianismo con Agustín de Hipona)<sup>147</sup>; y un segundo momento correspondiente al *reto de la razón práctica planteado por la modernidad* (momento histórico que comprende de Lutero a Kant,

---

(incluida la política), considerándola como primer intento occidental de una fundamentación *postconvencional* (racional) de la moral (es decir, del orden social). A la luz de este planteamiento Apel lleva a cabo un estudio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, aclarando su significación y límites en el contexto de su proyecto de reconstrucción de la "lógica" o de la "historia del desarrollo de la conciencia moral"; relacionado con esto mismo, Apel dedica un curso específico a la *Política* de Aristóteles en el semestre de verano de 1984. Asimismo aborda, por primera vez, la relación de todo este programa de reconstrucción con la cuestión del "proceso de racionalización occidental" (Max Weber) en el ámbito de la historia de las religiones y del derecho (vid. el programa del curso "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins IV" [semestre de invierno 1985]). Finalmente, Apel perfila un abanico histórico-cultural que va desde el tiempo de la filosofía helenísticorromana y de las antiguas religiones universalistas hasta el tiempo de la consolidación e implantación general del cristianismo y de la fundamentación de los presupuestos de la imagen del mundo de la edad media con Agustín de Hipona. Desde una perspectiva lógico-evolutiva se plantean los siguientes problemas: 1. la tendencia a una superación de la "moral interior" (*Binnenmoral*) relacionada con la polis o la nación; en este contexto 2. el hecho de ponderar la contribución, por un lado, de la filosofía y, por otro, de las religiones universalistas (especialmente del cristianismo) en la fundamentación de una conciencia moral *postconvencional*; 3. la apreciación de la dogmatización e institucionalización de la moral y de la política a través de la iglesia católica, a la vista del ocaso de la cultura antigua y del establecimiento de una nueva moral *convencional* para la Edad media (vid. el programa del curso "Zur Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins V" [semestre de verano 1985]).

<sup>145</sup> - Vid. **FEDI**, pp. 49-69.

<sup>146</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 70-89.

<sup>147</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 90-112.

pasando por Maquiavelo y Hobbes)<sup>148</sup>.

En los apartados que siguen vamos a intentar destacar, a partir de la profundización en los diferentes momentos antes descritos correspondientes al programa de *reconstrucción crítica de la historia del espíritu* trazado por Apel, lo que a nuestro entender pueden considerarse como las características éticamente más relevantes de la situación crítica mundial, vista desde la perspectiva de los *riesgos inherentes al tránsito de la moral convencional a la moral postconvencional*. Para ello, abordaremos, en primer lugar, la situación actual del hombre (considerada por Apel como problema ético y reto para la razón práctica), destacando, desde una referencia evolutivo-cultural a Kant, lo que hemos calificado, inspirándonos Apel, como la *doble función correctora y rectora de la ética* con respecto al desarrollo de la especie humana [1]; a continuación, situándonos ya en el ámbito de la *relación dialéctica entre eticidad y moralidad* como núcleo esencial de la *aplicación responsable* de la ética discursiva, reconstruiremos algunos momentos representativos de lo que puede denominarse como *tránsito histórico de tipo postconvencional*, teniendo en cuenta especialmente la situación de riesgo producida por la *crisis de las instituciones* ante la *fragilidad* de los vínculos sociales postconvencionales introducidos por el *formalismo ético* [2]; y finalmente, a la luz de la teoría del desarrollo de la conciencia moral, consideraremos la *crisis de adolescencia de la humanidad* (el estadio 4½ de Kohlberg) como *riesgo característico* -actualmente constatable, a juicio de Apel- *de todo tránsito hacia una moral postconvencional*; ante esta situación indicaremos brevemente los posibles principios normativos de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica* como criterio (o "regla de mediación") respecto a la aplicación *moralmente responsable* de la ética

---

<sup>148</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 113-136. Apel entiende que este programa de reconstrucción *filogenética* del desarrollo de la conciencia moral debe partir del presupuesto "de comprender la *situación del hombre* como problema ético, tanto desde la *perspectiva general del enajenamiento de la aparición del hombre* -en el contexto de la evolución de la vida- como desde su *actual agravamiento en tanto que situación que nos afecta, aun por superar*. Con este objetivo he intentado mediar las correspondientes teorías de la etología y la sociobiología, de la antropología filosófica y especialmente las teorías genético-estructurales de Piaget y Kohlberg, conjuntamente con su recepción por parte de Habermas" ([...] *die Situation des Menschen* einerseits aus der *Verfremdungsperspektive der Menschwerdung überhaupt* -vor dem Hintergrund der Evolution des Lebens-, andererseits in ihrer *aktuellen Zuspitzung als unsere noch zu bewältigende Situation* als etisches Problem zu verstehen. Zu diesem Zwecke habe ich versucht, die einschlägigen Theorien der Ethologie und Soziobiologie, der philosophischen Anthropologie und insbesondere die strukturalgenetischen Theorien von Piaget und Kohlberg bzw. ihre Rezeption durch Habermas zu vermitteln), DV, pp. 425-426.

discursiva en la situación humana contemporánea, considerando las tradiciones morales convencionales (en el sentido de "horizontes de sentido" que, en tanto que *hipótesis especulativas globales*, no están enteramente a nuestra disposición) desde el "punto de vista moral" postconvencional; esto es, sosteniendo la tesis de que el estadio último del desarrollo moral (= progreso moral) es el de una *ética de la responsabilidad entendida como mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* (que aboga precisamente por una *apropiación crítico-reflexiva* de las tradiciones morales) [3].

**§ 13.1. La situación del hombre como problema ético y reto para la razón práctica: la doble función correctora y rectora de la ética en el desarrollo de la especie humana (desde una referencia evolutivo-cultural a Kant).**

Para justificar que nos hallamos como especie (esto es: como *comunidad real de comunicación* que abarca a todo el género humano) ante la necesidad de un tránsito histórico(-mundial) hacia una *moral postconvencional* (es decir, hacia una *macroética de la corresponsabilidad*), Apel va a proceder, en primer lugar, a una presentación retórico-evocativa de nuestra actual situación de crisis relacionándola con la del *hombre en general* (desde su origen), formulando de ese modo un diagnóstico aproximativo sobre "la situación del hombre como problema ético" y "reto para la razón práctica"<sup>149</sup>. A juicio de Apel nos enfrentamos en la actualidad a uno de los momentos más críticos del desajuste histórico establecido entre *técnica* y *ética* o, lo que es lo mismo, entre *racionalidad instrumental* (moralmente neutra) y *racionalidad ético-política*<sup>150</sup>. Más en concreto: Apel interpretará dicha situación de crisis como una última y espectacular consecuencia de todo un proceso evolutivo que data de los orígenes de la humanidad como especie, que va ligada a la aparición del *homo faber* y a su correspondiente racionalidad<sup>151</sup>, y que hoy en día plantea un reto -en el sentido de la *responsabilidad*

---

<sup>149</sup> - Vid. DV, pp. 42-68 (23-45); FEDI, p. 49; EE, p. 105. Apel desarrolla este tema de manera sistemática en FEDI, pp. 49-69 y en FES, pp. 13-41. Apel aborda la misma cuestión en el segundo apartado de APEL, K.-O. [1991f], que lleva por título "La situación problemática de la ética en la actualidad: una reconstrucción teórico-evolutiva" (pp. 4-9).

<sup>150</sup> - Vid. FEDI, pp. 25-26, 54, 62, 134.

<sup>151</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1987a], p. 2 (64).

sobre el futuro de dicha especie- *nunca antes surgido en la historia*. Con este planteamiento Apel se muestra fiel a su propósito de desarrollar una filosofía no despreocupada de las ciencias humanas, con lo que las reflexiones que siguen a continuación se sitúan en la línea de una *fundamentación antropológica de la necesidad de la ética*<sup>152</sup>.

Apel toma como punto de partida de su reflexión la siguiente caracterización de la "situación del hombre" como *problema ético*:

"¿Qué significa aquí la «situación del hombre»? Podríamos pensar en la situación del hombre, es decir, en las demandas de la razón moral en un momento donde existe el peligro de una guerra de aniquilación nuclear, o el peligro aún mayor de una destrucción de la ecosfera o de la biosfera. De hecho, ya nos referimos implícitamente a una serie de circunstancias que por sí solas justificarían todo un libro sobre la situación *del* hombre. Pues tanto la amenaza de guerra nuclear como la crisis ecológica conciernen a la *humanidad en conjunto*: aquí se manifiesta, por primera vez en la historia del mundo, una situación donde los hombres, en vista del peligro común, se encuentran obligados a adoptar una responsabilidad ética común. Así es como se caracteriza la nueva situación de la humanidad actual -de modo previo incluso a todo análisis o justificación filosófica mediante conceptos como moral o responsabilidad-; el nuevo problema residiría por tanto en la necesidad de una *macroética*. En ella -más allá de la responsabilidad moral del individuo hacia su prójimo, o de la responsabilidad del político en el sentido malo de la «razón de estado»-, se trataría de organizar la responsabilidad de la humanidad en base a las consecuencias (y co-consecuencias) de sus acciones colectivas a nivel planetario"<sup>153</sup>.

Este es, pues, la situación del hombre *hoy* como problema ético. Pero Apel se pregunta a continuación: ¿no ha sido *siempre* así? Entonces sugiere que para realizar un análisis riguroso de los retos morales mundialmente planteados, debemos responder primeramente a la pregunta de *por qué los seres humanos necesitan la ética en general*, intentando dar una respuesta desde una *perspectiva evolutiva*<sup>154</sup>. Con este fin Apel reconstruirá heurísticamente la situación humana que, a su juicio, da cuenta de la aparición de la ética, adoptando para ello una perspectiva evolutivo-cultural inspirada

---

<sup>152</sup> - Vid. **FEDI**, p. 54.

<sup>153</sup> - **DV**, p. 42 (23-24). Para todo este problema véase también APEL, K.-O. [1991f], pp. 4-9.

<sup>154</sup> - Vid. **FEDI**, p. 36 ("Wozu braucht der Mensch Ethik?"); p.47 ("Weshalb benötigt der Mensch Ethik?") y p. 49 ("Warum benötigt der Mensch überhaupt so etwas wie Ethik?").

en la biología y en la antropología [1], pero también en la filosofía de la historia de Kant [2].

[1] Con una presentación de tipo "retórico-evocativa"<sup>155</sup>, Apel pretende abordar heurísticamente cómo y por qué la especie humana, *en su proceso evolutivo*, llega a constituir una institución como la moral. Siguiendo al antropólogo A. Gehlen<sup>156</sup>, al biólogo J. von Uexküll<sup>157</sup> y al etólogo K. Lorenz<sup>158</sup>, Apel cree poder situar el surgimiento de dicha institución en el tránsito del *homo faber* al *homo sapiens*, al poderse constatar, en los orígenes de la humanidad, el desarrollo de *dos direcciones evolutivo-culturales*: la evolución progresiva de las instituciones sociales y de las normas morales como mecanismos de compensación en el momento en que se opera, en el caso de la especie humana, la "reducción del instinto" (*Instinktreduktion*), es decir, la superación de los límites biológicos de los instintos animales<sup>159</sup>. Con la aparición del *homo faber* se produce lo que podríamos definir como una descompensación, en el ser humano, entre *naturaleza y técnica*, descompensación que exige una complementación de tipo *moral*<sup>160</sup>. En una palabra, *la razón técnica debe ser regulada (compensada) mediante la razón práctica*:

"El *homo sapiens* necesita saber que el *homo faber* le guarda mucha ventaja por todo cuanto hizo posible y que -en último término- quizá le falta

---

<sup>155</sup> - DV, p. 45 (26).

<sup>156</sup> - Cf. GEHLEN, A. [1956] y [1987].

<sup>157</sup> - Cf. UEXKÜLL, J. VON [1973].

<sup>158</sup> - Cf. LORENZ, K. [1984]. Vd. asimismo la bibliografía que aparece en FEDI, p. 68, nota 5.

<sup>159</sup> - Se trata, pues, del *problema de una compensación ética de la reducción instintiva acaecida en el ser humano* (vid. FEDI, pp. 66-67; APEL, K.-O. [1993a], p. [123]; DV, p. 43 [24]). En su descripción de la situación del hombre como problema ético, Apel parte de una comparación del ser humano con el animal, para plantearse, en ese preciso contexto, la pregunta de por qué el hombre *precisamente* necesita la ética (pregunta que para el caso de los animales, por ejemplo, no tiene ningún sentido) (vid. FEDI, p. 36). Sobre la noción de "reducción de los instintos" cf. el índice analítico de GEHLEN, A. [1993], obra en la que abundan las referencias a los trabajos de K. Lorenz.

<sup>160</sup> - En este sentido cabría referirse a las aportaciones de la antropología filosófica (el mismo Gehlen, Plessner, Rothacker entre otros) acerca de la dependencia del hombre que surge de la naturaleza con respecto a una evolución histórico-contingente de la cultura (vid. DV, p. 440).

aún por realizar la tarea de igualar (de compensar) la hendidura existente, y esto significa que, con ayuda de la «razón práctica», debe aún dar una respuesta a la situación creada esencialmente por él mismo en base a su «ratio» técnica"<sup>161</sup>.

Este planteamiento señala ya la necesidad *contemporánea* de una ética universalista de la responsabilidad como correctora de una situación que aparece, a la vista de la propia historia evocada, como un salto cualitativo de consecuencias insospechadas para el futuro de la propia especie, análogo en cierta medida al que provocó la aparición del *homo sapiens* y de la institución de la moral como mecanismo de reequilibrio.

Apel ha recordado la impresión que le produjo, en su época de estudiante, la asistencia a una conferencia del etólogo Konrad Lorenz, llegando a afirmar que nunca aprendió tanta ética como en dicha ocasión<sup>162</sup>. En concreto se refiere a la presentación que hizo Lorenz de la lucha animal *entre miembros de la misma especie*: ésta nunca llega hasta el extremo de producir la muerte del contrincante puesto que operan, para impedirlo, específicos mecanismos instintivos de inhibición con una función análoga a la de la moral. Según Apel, Lorenz ha demostrado

"(...) *la existencia en los animales de una conducta «análoga» a la conducta moral*, esto es, de instintos inhibitorios conservados por la especie que funcionan normalmente en el animal no domesticado y que le impiden atender contra el congénere que se muestra indefenso"<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> - DV, p. 44 (25). Vid. asimismo FEDI, p. 41, donde Apel se refiere a "die kompensierende Funktion der praktischen Vernunft"; en la p. 56 Apel califica a la razón práctica, es decir, a la ética como remedio de los "Regulationsdefizite" y "Kompensation" de la reducción instintiva; y en la p. 52 Apel se refiere a las *normas éticas* como "Zumutungen gesetzesanaloger Verhaltensregulationen". Referente a la necesidad compensatoria de la "razón práctica" con respecto a la "ratio técnica" y desde la perspectiva de una antropología ético-normativa, cabría afirmar que la racionalidad propia del *homo faber* es la "racionalidad instrumental" o "inteligencia técnica" (*technischen Intelligenz*), mientras que la racionalidad del *homo sapiens* sería la "racionalidad ética". Ambas tratan de manera distinta la consideración de las finalidades humanas, toda vez que el proceso de hominización ha ido suponiendo una liberación de las determinaciones instintivas. Por lo que respecta al *homo faber*, la consideración de las finalidades sería moralmente neutra, en función del cálculo de la satisfacción de los intereses individuales; en el caso del *homo sapiens*, apuntaría a una instancia de control moral de la acción y de la reponsabilidad sobre las necesidades de la especie, basado en un principio de solidaridad (vid. *ibidem*, pp. 54-55).

<sup>162</sup> - Vid. *ibidem*, p. 40.

<sup>163</sup> - TPI, p. 201 (195).



Ahora bien, *dicho mecanismo regulativo de la naturaleza humana ha sido superado por la aparición de la técnica*. La aparición del *homo faber* -provocada por el enorme desarrollo de su capacidad cerebral y de su necesidad de adaptación al medio- y su habilidad para "*intervenir en el medio natural con el uso de las herramientas*" y, especialmente, para "*matar con armas a otros animales y hombres*"<sup>164</sup>, origina la situación novedosa de una prolongación de las conductas del hombre de manera *no natural*, es decir, sin las correspondientes regulaciones instintivas. De ese modo, el *homo faber* quebró el equilibrio natural existente entre el "mundo de efectos" (*Wirkwelt*) causales, provocados por las acciones, y el "mundo de señales" (*Merkwelt*) perceptibles, capaces de ser desencadenadas por estas acciones dentro del ciclo reactivo del comportamiento animal<sup>165</sup>. A partir de ese momento las consecuencias de las acciones

---

<sup>164</sup> - DV, p. 43 (24).

<sup>165</sup> - Esta ruptura podría explicar la aparición del fenómeno de la guerra en la especie humana: "En consecuencia, el asesinato de Caín y Abel o, en otras palabras, el fenómeno de la guerra, a diferencia de las luchas restringidas entre los animales, puede explicarse quizá a partir de la expansión o aumento de la eficacia causal de las acciones humanas, que iban de ese modo más allá del campo original de aquellas señales que previamente solían apelar a los instintos de inhibición" (APEL, K.-O. [1993a], pp. [123-124]). Refiriéndose a esta distancia entre "mundo de efectos" y "mundo de señales" propia del *homo faber*, Apel pone el aterrador ejemplo de la perfecta *desnaturalización* del piloto de un bombardero atómico que lanza, sobre una población de semejantes desconocidos (en la medida en que no luchan con él cara a cara), una bomba cuyos efectos devastadores nunca percibirá directamente: "Así, el piloto que descarga una bomba atómica sobre una gran ciudad se halla mucho menos refrenado por los instintos inhibitorios que el hombre de Neanderthal armado de su hacha. Al contrario que su antecesor, no puede ya en absoluto percibir las cualidades expresivas de efecto sensible-emocional de su posible víctima" (TPI, p. 70 [66] y 201 [195]; asimismo vid. FEDI, pp. 40-41 y 64; APEL, K.-O. [1993a], p. [104]; APEL, K.-O. [1991f], p. 6). En este mismo sentido, pero ahora en el ámbito del *subsistema social de la economía internacional*, en concreto en el de las relaciones económicas *anónimas* entre Primer y Tercer Mundo, Apel vuelve a referirse a esta falta de contacto sensitivo-emocional inmediato con las consecuencias de nuestras acciones. En este contexto Apel reconoce que "ha surgido un nuevo reto hasta ahora falto de respuesta para la responsabilidad moral de la humanidad. Pues el tipo de interacción humana mediatizada por el *mercado mundial* está gobernado, por decirlo así, por señales tales como los precios, y se sostiene gracias al medio de comunicación del dinero; por tanto, se trata de una interacción a gran distancia mediante relaciones anónimas que no dejan prácticamente ninguna posibilidad para un encuentro cara a cara entre seres humanos con sentimientos morales. Los efectos de nuestras acciones económicas en la vida diaria pueden afectar a personas de otros países o continentes, por ejemplo, del denominado «Tercer Mundo», y, por tanto, estos efectos resultan tan difíciles de imaginar o incluso más que los efectos posibles de nuestras armas atómicas" ([...] a new and up to now unanswered challenge to moral responsibility of humankind has come about. For that type of human interaction that is mediated by the *world-market* is steered, so to speak, by signals like prices and carried through by the communication-medium of money; hence it is an interaction at great distance by anonymous relations that leave almost no chance for a face to face meeting of human beings with moral feelings. For the effects of our economical actions in daily life may refer to people in other countries or continents, e.g. in the so called «Third World», and hence they are as unimaginable, or even more so, as the possible effects of our atomic weapons), APEL, K.-O.

humanas se sitúan en un plano cualitativamente distinto: podríamos afirmar que las potencialidades *artificiales* de los recursos naturales (humanos) van a aumentar de manera *inversamente proporcional* a la falta de mecanismos instintivos de regulación. Los mecanismos inhibidores de las acciones humanas deberán correr, a partir de entonces, a cuenta de la conciencia del hombre (= *homo sapiens*):

"En la edad subsiguiente de la ciencia y de la técnica, la hendidura entre el «mundo real» del hombre y su «mundo propio» orgánico de los sentidos y las emociones volvió a intensificarse por una nueva cualidad. Gracias al predominio espacial y temporal del hombre, especialmente por la acción colectiva -tanto en las acciones bélicas como en las actividades técnico-industriales-, apenas le es hoy posible al hombre entrar en *contacto* sensitivo-emocional inmediato con las consecuencias de sus acciones. La responsabilidad de la razón debe, ahora, dirigirse definitivamente a la conciencia de culpabilidad como residuo de los instintos"<sup>166</sup>.

De este modo debe crearse un análogo semejante a un "instinto" de *responsabilidad* que, ligado al carácter *reflexivo* que presupone su condición *no natural*, daría cuenta del *nacimiento de la ética* (como exigencia de responsabilidad que pertenece únicamente al patrimonio cultural humano). De ahora en adelante la consolidación del *homo sapiens* será una ardua conquista *moral*.

La trascendencia que este planteamiento tiene en la "era de la ciencia" resulta determinante si tenemos en cuenta el inmenso desarrollo de los medios técnicos (por ejemplo, en lo que respecta a los sistemas de armamento y a la crisis ecológica) y constatamos la falta de mecanismos de regulación institucionalizados y de alcance *universal*. De ahí el tremendo reto que debe sumir la exigencia de responsabilidad moral patrimonio ahora del *homo sapiens*:

"Las consecuencias tecnológicas de la ciencia han proporcionado hoy a las acciones y omisiones humanas, conjuntamente, tal alcance y trascendencia, que ya no es posible contentarse con normas morales que regulen la convivencia humana en pequeños grupos y dejen en manos de la lucha por la vida -en el sentido de Darwin- las relaciones entre los grupos. Si es acertada la suposición de los etólogos, de que ya el canibalismo entre los

---

[1993a], p. (293); vid. igualmente APEL, K.-O. [1991f], pp. 4-7.

<sup>166</sup> - DV, p. 44 (25).

hombres primitivos debe entenderse como consecuencia de la invención del hacha, es decir, como consecuencia de la perturbación (constitutiva para el *homo faber*) del equilibrio entre los órganos de agresión disponibles y los instintos inhibitorios, que tienen una función análoga a la moral, entonces este desequilibrio se ha incrementado desmesuradamente a través del moderno desarrollo de los sistemas armamentistas. A ello se añade en el presente, sin embargo, el hecho de que las morales de grupo, arraigadas la mayor parte de las veces en instituciones y tradiciones arcaicas, no puedan ya compensar aquel desequilibrio constitutivo para el *homo faber*<sup>167</sup>.

Resumiendo: no sería exagerado afirmar que la aparición del *homo faber* supondrá el inicio de la historia propiamente humana *a reconstruir como exigencia ética*. A causa del déficit instintivo regulativo del *homo faber* se planteará la necesidad del surgimiento del *homo sapiens* como *ser responsable* y no podemos, en este contexto, interpretar de otro modo esta necesidad que como una *exigencia ética para la propia especie*. Dicha exigencia acompañará definitivamente, *por el propio déficit natural*, toda la historia humana. Así *homo faber* y *homo sapiens* están condenados a hacer camino juntos<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> - TPII, p. 359 (342). La misma consideración vale con respecto a la *crisis ecológica*, tan representativa de la "era de la ciencia": "Con respecto a la *crisis ecológica*, que actualmente constituye el mayor problema de la humanidad, existe un diagnóstico que ve en ella sólo una última y espectacular consecuencia de aquel desarrollo iniciado a través del devenir humano, más exactamente: a través de la destrucción del equilibrio natural de los sistemas bio-ecológicos mediante la *ratio* técnica del *homo faber*. Podría pues tratarse de la crisis de un proceso biológico patológico que comenzó cuando el hombre, con la invención de armas y herramientas, rompió los límites de los instintos que antes habían estabilizado el comportamiento de los animales y asegurado su adecuación a la ecoesfera", EE, p. 105.

<sup>168</sup> - La capacidad de fabricar utensilios -tarea propia del *homo faber*- supondrá el inicio de la carrera de la técnica y con ella, la aparición de una de las variables del proceso evolutivo. En el contexto de una teoría social evolutiva, denominamos a dicha variable como el conjunto de *fuerzas productivas* que cada etapa evolutiva desarrolla. Intrínsecamente relacionada con ella aparece la segunda variable, la cual, en nuestro modelo, correspondería a la acción desplegada por el *homo sapiens*: nos referimos a las *instituciones sociales*. Dichas instituciones son factores de integración frente a los saltos evolutivos, por acumulación de saber, de las fuerzas productivas, las cuales, para desplegarse, las presuponen. Pues se trata de procesos de *acción instrumental* imposibles sin algún tipo de *interacción* social cooperativa (Habermas). Mientras que el desarrollo de las fuerzas productivas depende de la aplicación de un conocimiento técnicamente valorable, las instituciones básicas de una sociedad incorporan un conocimiento práctico-moral. Quiere esto decir que tales instituciones se regulan según algún tipo de interacción normativa que legitima expectativas recíprocas de comportamiento. Gracias a ello son factores de integración. El problema se agudiza cuando, por los ritmos evolutivos desplegados, el *homo faber* parece adelantarse siempre al *homo sapiens*. Ello no es accidental, pues nuestra hipótesis evolutiva sostiene que la aparición del *homo faber* es una consecuencia natural de la intervención de dos variables: el desarrollo cerebral (del neocórtex en particular) y los mecanismos instintivos de adaptación al medio.

[2] Resulta interesante destacar cómo Apel adopta asimismo el modelo explicativo histórico-reconstructivo que Kant lleva a cabo en sus ensayos sobre Filosofía de la Historia para dar cuenta del proceso evolutivo de la aparición de la moral en la autoconstitución de la especie humana. Debemos ya adelantar que, en dicho modelo, el motor del desarrollo histórico no lo constituye ningún despliegue de leyes naturales sino una *exigencia moral*, es decir, una legislación propiamente ética. Como ya sabemos, tal es asimismo la perspectiva correcta para comprender los planteamientos reconstructivos apelianos. Adoptando la misma perspectiva que ya siguiera Kant en su interpretación

---

No hay circunstancias semejantes por lo que respecta a la aparición del *homo sapiens*. Éste entra en escena a remolque de los desajustes producidos por el *homo faber*. Esta dependencia marcará toda la historia evolutiva de la humanidad hasta nuestros días, donde esta dependencia se agudiza críticamente. Teniendo en cuenta la capacidad de integración social de las instituciones sociales, en la medida en que pueden compensar, entre otras cosas, los desequilibrios producidos por el saber meramente manipulativo (objetivador) de la acción instrumental, tanto frente a la naturaleza como frente a la sociedad, la situación actual reproduce paradójicamente ciertas condiciones que guardan relación con la misma descompensación originaria entre *homo faber* y *naturaleza*, lo que quizá exija una nueva mutación como supone Lorenz (vid. FEDI, p. 65). Sin embargo, las consecuencias potenciales no pueden compararse a las de dicha experiencia originaria, puesto que hoy en día la supervivencia de la especie se pone en peligro al quedar alterada de manera sustancial una de las variables del *homo faber*: la producción de utensilios con vistas a la adaptación al medio, en la medida en que actualmente el gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas amenaza la misma existencia del medio ambiente; pues ya no puede creerse sin más en la inagotabilidad de los recursos de la naturaleza o en su carácter indestructible. Pero incluso el mismo desarrollo de la economía ha adquirido un nivel planetario que sigue totalmente la lógica de la "ratio" técnica. Las relaciones de mercado, para su buen funcionamiento, parecen necesitar un marco de anonimato cada vez mayor, ya que nuestras transacciones económicas, por su gran despliegue en el espacio, no exigen de nosotros un trato directo con los miembros a quienes de alguna manera afecta el proceso económico. De acuerdo con las categorías habermasianas, diríamos que el "sistema dinero" ha colonizado el mundo de la vida cotidiana mediante su carácter anónimo, instrumentalizando la praxis comunicativa. Antiguamente, las pequeñas transacciones quedaban complementadas por ámbitos de interacción más o menos pequeños (desde la familia, pasando por la corporación, hasta desembocar en el Estado). Hoy en día no existe institución análoga en el ámbito planetario, con lo que los factores de desequilibrio se agudizan, repercutiendo directamente sobre el contexto de las relaciones entre los pueblos. Así pues, por lo que respecta a las instituciones sociales, esta nueva situación exige una respuesta compensatoria que debe adoptar las difíciles características -de tipo ético- correspondientes a una auténtica *responsabilidad universal*. De ahí que el desarrollo evolutivo haya planteado un *reto moral* de proporciones desmesuradas, ya que nunca hasta hoy se ha hecho tan urgente la creación de mecanismos regulativos *a escala planetaria* y nunca hasta hoy ha sido tan necesaria una *nueva ética de la corresponsabilidad*, la cual, frente a las propuestas tradicionales o convencionales, adquiere el rasgo propio de una *macroética* universalista. Si tal diagnóstico se acepta, resulta entonces ciertamente preocupante observar cómo la filosofía moral contemporánea se esfuerza en invalidar todo tipo de propuesta ética universalista. La dificultad para configurar una tal propuesta no debería llevar superficialmente a afirmar de entrada su *imposibilidad*. Puesto que parece *necesaria* una ética universalista, la filosofía debe esforzarse en la elaboración de propuestas al respecto: tal es el planteamiento correcto de la cuestión y no a la inversa. En este sentido podemos afirmar que la ética discursiva ha aceptado el riesgo, consciente de la necesidad histórica existente.

filosófica del mito del pecado original narrado en el Génesis<sup>169</sup>, Apel califica la mutación que supone la aparición del *homo faber* como "pecado original de la especie humana", aunque con resultados paradójicos, pues en ese tránsito de los "andadores del instinto" a la "guía de la razón" o del "tutelaje de la naturaleza" al "estado de la libertad"<sup>170</sup> se define nuestra identidad como especie *humana*: aquella especie animal que ha alcanzado una situación de liberación respecto de la naturaleza, mediante la cual las normas éticas (libertad) sustituirán a los instintos y reflejos (leyes de la naturaleza):

"Esta situación, si bien surgida de las leyes de la naturaleza (externas en el *homo faber* y potencialmente internas en el *homo sapiens*), se dirige, a causa de ello, a los principios normativos de la ética, principios de una razón que, en todo caso, deben manifestar con ella, es decir, obedeciendo habitualmente estos principios normativos, su analogía con las inexorables leyes de la naturaleza"<sup>171</sup>.

Con esta referencia evolutivo-cultural a Kant, interpretamos que, para Apel, la ética, en tanto que complementación de la "ratio" técnica, no tiene únicamente una *función correctora* de tipo negativo (como mecanismo de compensación de un desequilibrio natural) sino fundamentalmente una *función rectora* de tipo positivo (como asunción libre y responsable de nuestro destino como especie). Las leyes de la naturaleza - heterónomas de por sí- se transmutan, con el *homo sapiens*, en principios morales que la razón se da a sí misma en el ejercicio de su autonomía. Con ello se insinúa, en palabras de Kant, un sentido de *emancipación* para este proceso evolutivo, consistente en la liberación del seno materno de la naturaleza<sup>172</sup> que nos sitúa, sin embargo, ante la dificultad de recrear un ámbito de civilización que nos permita progresar como especie *moral*<sup>173</sup>. Se trata, en definitiva, de postular la exigencia ética -he ahí el *reto* planteado

---

<sup>169</sup> - Apel alude en este contexto el escrito de Kant titulado "Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" ("Probable inicio de la historia humana") de 1786 ( vid. KANT, I. [1987], pp. 57-77). Vid. asimismo FEDI, p. 51; TPI, p. 201 (195).

<sup>170</sup> - KANT, I. [1987], p. 66.

<sup>171</sup> - DV, p. 44 (25); vid. asimismo FEDI, p. 52.

<sup>172</sup> - KANT, I. [1987], p. 65.

<sup>173</sup> - Vid. *ibidem*, p. 66 y ss. Una reflexión en la misma línea puede encontrarse ya anticipada en Tomás de Aquino (vid. *De Veritate*, q. 22, a. 7).

a la *razón práctica*<sup>174</sup> - de que sea el *homo sapiens* el que vaya por delante del *homo faber* y de definir las características adecuadas para dicha empresa:

"El «pecado original» que acompaña el devenir humano, es decir, la quiebra de los límites animales instintivos, puede ser concebido como el comienzo de un permanente desafío a la «ratio» compensadora del *homo sapiens* a la *razón práctica*, por parte de los resultados de la «ratio» técnica del *homo faber*. Desde el invento del pico y del fuego hasta la técnica nuclear, la *razón técnica*, que ha aumentado el alcance y el riesgo de las consecuencias de la acción humana, se ha adelantado a la *razón práctica* qua instancia del control moral de la acción y de responsabilidad, y la ha enfrentado con tareas totalmente nuevas. Y aquí el aumento de las distancias y la mediación técnico-instrumental de los efectos de la acción han tenido como consecuencia que la responsabilidad moral haya podido basarse cada vez menos en sentimientos espontáneos instintivo-residuales y, en creciente medida, haya sido asumida por una conciencia obtenida a través de la mediación de la fantasía racional"<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> - Vid. **FEDI**, p. 70.

<sup>175</sup> - **EE**, p. 107. El mismo Apel, volviéndose a referir a Lorenz, indica una posible vía para posibilitar el predominio necesario de la *razón práctica* sobre la *técnica*. El famoso etólogo entiende que la moral humana se basa fundamentalmente en disposiciones cuasi-instintivas o en residuales instintivos, factores éstos que podrían tener una cierta analogía respecto a comportamientos animales cuasi-morales de carácter instintivo. Lorenz lamenta que, en las sociedades contemporáneas, altamente complejas y *anónimas*, nuestros sentimientos morales tales como la piedad o la benevolencia estén tan "sobrecargados". Se puede, por tanto, esperar algo así como una *mutación* de la naturaleza humana para dotarse de nuevos dispositivos morales más acordes con la complejidad del medio ambiente. Hasta aquí el etólogo, siguiendo una lógica biológico-sistémica. Pues bien, el filósofo sugiere otra posibilidad. Puesto que la complejidad de los problemas de nuestro medio ambiente son *culturales* más que *naturales*, sus soluciones deben venir no de la esperanza de una mutación natural, sino de los mismos logros de la evolución cultural. Es decir, de la propia *racionalidad humana*. Ahora bien, el tipo de racionalidad más pertinente para tal misión parece obvio que no pueda ser el mismo que ha dirigido el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, una racionalidad de tipo *instrumental*. Más bien será el tipo de racionalidad encarnado en el saber práctico-moral que permite el desarrollo de las instituciones sociales el que podrá garantizar la viabilidad del elemento evolutivo necesario. Se exige, pues, una racionalidad *ética*; es decir: la posibilidad de una *fundamentación racional de la ética* (vid. **FEDI**, pp. 66-67). Esta es la auténtica mutación que la humanidad no sólo *puede esperar* sino que *debe procurarse*: aquí cobra sentido la expresión "función rectora" de la ética. Retrocediendo de nuevo a la experiencia originaria, sabemos que el desfase instintivo ha marcado nuestra evolución en una línea de constantes desequilibrios que exigen una intervención correctora; pero, *al mismo tiempo*, nuestro desfase instintivo también nos ha proporcionado la *libertad* frente a la naturaleza (tarea de la racionalidad práctica). Podemos ciertamente ser los conductores de nuestra propia historia, sintiéndonos *responsables* de ella, y no las víctimas de nuestras disposiciones naturales. Pero sólo se comprende bien este planteamiento si se entiende como una *exigencia ética* y no como la conformidad pasiva a algún tipo de legalidad extrínseca a nosotros mismos. Luego el cumplimiento de esta exigencia no se realiza meramente a través de la función correctora de la ética, sino *propiamente* a partir de su función rectora. A través de ella se manifiestan asimismo las condiciones de *autonomía* y *emancipación* inherentes a todo tipo de racionalidad práctica, *sin las cuales resulta imposible*

Tal exigencia ética para nuestro momento histórico, sin embargo, sólo puede venir formulada en los términos del *universalismo moral*. ¿Por qué? Porque Apel, siguiendo una vez más a Kant, entiende que, puesto que no podemos esperar de la condición "natural" del ser humano una determinación *suficiente* de la acción moral a causa de nuestra "reducción instintiva", debemos confiar a la razón una función compensadora al respecto análoga a la de las leyes naturales y podemos esperar de ella que *fundamente la norma básica de la moral* como susceptible de nuestro reconocimiento y ante todo como norma vinculante:

"Bajo las condiciones evolutivas de una disolución manifiestamente definitiva de la función de los instintos (en tanto que función efectiva conforme a leyes naturales) tiene que esperarse de la razón incluso lo siguiente: que ella -no en último término a causa de los resultados de las ciencias empírico-antropológicas- formule por primera vez el carácter problemático de la *concretización y realización antropológica de las exigencias de la norma básica moral bajo condiciones marco histórico-empíricas*"<sup>176</sup>.

Apel reconoce, pues, la capacidad que la razón posee no sólo de *fundamentar* normas morales sino también de *aplicarlas* en condiciones históricas. Por todo ello Apel se toma muy en serio el diagnóstico acerca de la crisis de la humanidad, anteriormente esbozado, para concluir "la urgente *necesidad de una nueva fundamentación racional, filosófica, de la ética en la época de la ciencia*"<sup>177</sup>. Ante esta urgencia en fundamentar

---

*todo intento por comprender nuestro proceso evolutivo en el tiempo*. Por tanto, podríamos determinar como *criterio de progreso moral* la constante potenciación de la función rectora de la razón práctica por encima de la correctora. Es así como podemos entender plenamente qué implica hablar de *responsabilidad moral* y constatar, una vez más, que la ética discursiva ofrece tanto certeros elementos de interpretación como apropiados mecanismos de respuesta al reto moral planteado.

<sup>176</sup> - "Von der Vernunft muß unter den Evolutionsbedingungen einer offenbar endgültigen Auflösung der naturgesetzlich wirksamen Funktion der Instinkte sogar noch folgendes erwartet werden: daß sie -nicht zuletzt aufgrund der Ergebnisse der empirisch-anthropologischen Wissenschaften- auch das *Problem der Konkretisierung und der anthropologischen Realisierung der Forderungen der moralischen Grundnorm unter empirisch-geschichtlichen Randbedingungen* erst einmal als Problem formuliert", FEDI, p. 67. En este mismo lugar Apel interpreta el formalismo kantiano (y su universalismo moral) en el contexto de la "reducción instintiva"; perspectiva desde la cual abordar, a nuestro juicio, las críticas de Wellmer a la ética kantiana por lo que respecta a la posible confusión entre el plano del "deber" (*sollen*) y el del "querer" (*wollen*) a la hora de la *determinación moral* (vid. *ibidem*, pp. 66-67; asimismo WELLMER, A. [1986], pp.14-50).

<sup>177</sup> - EE, p. 106.

una responsabilidad moral de dimensiones planetarias, Apel se pregunta si la necesidad de tal ética podría venir de *sistemas morales meramente convencionales* fundamentados politeísta-religiosamente. Según esto podría pensarse que la compensación de la pérdida de seguridad instintiva del comportamiento animal tendría que llevarse a cabo no tanto a través de la razón cuanto de los cuasi-estimuladores de comportamiento de las diferentes *convenciones* vinculadas a las instituciones<sup>178</sup>. Sin embargo, las grandes culturas, en las cuales el sistema convencional de mandatos morales y virtudes vinculados a instituciones tuvo su desarrollo más diferenciado, entendieron esto como insoportable y, en nombre de un Dios supremo y finalmente del *logos* filosófico -de acuerdo, según Apel, con un proceso de racionalización entendido como proceso de secularización-, acabaron interpretando las normas convencionales como *meras convenciones* humanas, apuntando hacia un universalismo moral de tipo *postconvencional*<sup>179</sup>.

Con el surgimiento de la ciencia, se apunta hacia un tipo de fundamentación postconvencional a partir de la analogía entre "ley natural" (Newton) y "ley moral" (claramente presente en la segunda formulación del imperativo categórico de Kant). Pero esta identidad resulta problemática. Es *postulada* por Kant bajo la forma de una unidad entre naturaleza y mundo moral (3ª antinomia) que tiene que ser *todavía creada por nosotros en la historia*; funciona más bien como *idea regulativa* y, por tanto, como *exigencia moral*. Este planteamiento ya no permite sin más la identificación del "ser" con el "deber ser". Spinoza, Leibniz, Hume y Kant aceptaron plenamente la distinción básica entre ser y deber ser (hechos/normas) como un nuevo paradigma que reemplazaba la unidad metafísica del ente y lo bueno (la unidad aristotélico-tomista del "ens et bonum", teleológicamente orientada). Lo bueno ahora no se definirá a través del presupuesto ontológico de una perfección del ser, sino del presupuesto trascendental de una voluntad

---

<sup>178</sup> - Tal sería la pretensión del antropólogo Gehlen, vid. EE, p.107, nota 2 (cf. a continuación el § 13.2).

<sup>179</sup> - "Justamente así lo testimonian, después de Echnaton, los profetas de Israel y Zaratustra, los trágicos, los sofistas y los filósofos griegos. Y la moderna psicología del desarrollo ontogenético de la conciencia moral en los niños -por ejemplo J.Piaget y L.Kohlberg- cree tener que distinguir, en el sentido de una secuencia escalonada e interculturalmente válida de este desarrollo, entre moral *preconvencional*, *convencional* y *postconvencional*; esta última orientada hacia principios universalmente válidos", EE, p. 108.



buena y autónoma. Al mismo tiempo Kant, al *postular* como criterio para la legalidad de las máximas de la voluntad *la posibilidad de la unidad e identidad entre ley natural y ley moral que debe ser realizada por nosotros mismos* (= postulado de la razón práctica), explicitó la ley del deber ser que la voluntad buena y pura se impone a sí misma. En cambio, modernamente ha podido aceptarse una postura valorativamente neutra como la condición *sine qua non* del descubrimiento y confirmación de las leyes naturales como hechos empíricos (traspasando Maquiavelo y Hobbes este paradigma al ámbito de la filosofía práctica). Las implicaciones históricas del nuevo paradigma condujeron, en el ámbito anglosajón, a un cientificismo valorativamente neutro y, en el ámbito de la filosofía alemana, a un fracaso del planteamiento kantiano, seguido de los intentos por alcanzar una mediación dialéctica (idealista en el caso de Hegel, materialista, en el de Marx); con posterioridad se llegó a una crítica general de la razón técnica y, finalmente, a un escepticismo y relativismo moral con la postmodernidad<sup>180</sup>.

Así pues, del recorrido que nos ha llevado hasta la constatación de la necesidad de una fundamentación racional de la ética hemos proseguido hasta comprobar la imposibilidad de tal fundamentación. El concepto filosófico de la ley (natural) universalmente válida pareció proporcionar una base racional (en Kant a partir de un concepto naturalista de razón) para el dominio técnico de la naturaleza y para la complementación compensadora de la razón técnica (*homo faber*) a través de la razón ética (*homo sapiens*). Pero la ciencia superó rápidamente este planteamiento. Significativamente esta

---

<sup>180</sup> - Y ahora puede ser importante, en el contexto de la *crítica antiilustrada* del panorama filosófico contemporáneo, reflexionar sobre *en qué medida la Ilustración puede representar un momento de progreso moral*. Para ello conviene partir de la diferenciación entre desarrollo científico-técnico e instituciones morales (entre fuerzas de producción e instituciones sociales). Normalmente, el aspecto de progreso es claramente visible en el ámbito científico-técnico. Sus éxitos así lo corroboran. Por otro lado, nuestras instituciones sociales distan mucho de encarnar a la perfección ideales morales. De ahí la crítica de Horkheimer y Adorno llevada a cabo en la *Dialéctica de la Ilustración* (cf. HELD, D. [1980]). Sin embargo, lo que ahí se critica es el desarrollo efectuado según los cánones de la *razón instrumental*. En este sentido -recordemos a nuestro *homo faber*- cualquier desarrollo en este ámbito no implica progreso moral. Ni lo presupone, ya que la misma esencia del progreso científico-técnico implica una neutralidad valorativa (pues la misma productividad del *homo faber* se hace a costa de una liberación de mecanismos reguladores). Mas la razón instrumental no agota las potencialidades de la razón. Esta contiene en sí misma una dimensión práctico-moral explícita en la *racionalidad comunicativa*. Dicha racionalidad permite una *crítica interna de la razón* mediante la que es posible la crítica de la razón instrumental desde una *teoría de los tipos de la racionalidad*, todo lo cual constituye la herencia positiva de la Ilustración que debe proseguirse. Si dicha teoría consigue fundamentar la preeminencia de la razón comunicativa sobre la instrumental -del *homo sapiens* sobre el *homo faber*- y legitimar con ello una instancia crítica respecto de la ciencia y de la técnica, entonces *esta* herencia de la Ilustración constituye un progreso moral.

superación ha ido acompañada del aumento sin control de las potencialidades técnicas de la racionalidad científica valorativamente neutra, es decir, de la *racionalidad instrumental*. Aquí se muestra toda la gravedad de la paradoja de la situación del hombre como "problema ético": la *razón técnica* (instrumental) desafía, como ya hemos visto, a la *razón práctica* y al mismo tiempo bloquea sus posibilidades<sup>181</sup>. Pues bien, a juicio de Apel, como tendremos ocasión de comprobar en los apartados siguientes, esta situación queda iluminada desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia moral, como *resistencia al tránsito hacia una ética postconvencional* (lo que Kohlberg denomina como situación típica -con elementos regresivos- de "estadio 4½" y Apel como etapa de "crisis de adolescencia").

**§ 13.2. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (I): la irrupción de la "era axial" (Jaspers) y el desarrollo histórico de la razón ética en la filosofía occidental (reconstrucción de algunos momentos representativos de un tránsito histórico de tipo postconvencional así como de sus riesgos institucionales).**

En los tres últimos párrafos de nuestra investigación quisiéramos adentrarnos en un análisis del problema de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad -esto es: del tránsito histórico hacia una moral postconvencional- desde la perspectiva filosófico-moral de las relaciones entre *moralidad* (*Moralität*) y *eticidad* (*Sittlichkeit*), tal como es contemplada por Apel en la *parte B* de su propuesta ética<sup>182</sup>. A este respecto Apel afirma explícitamente que el "problema del tránsito histórico hacia la aplicación postconvencional del principio postconvencional de la moral puede comprenderse muy bien (...) como el de una *mediación entre moralidad y eticidad*

---

<sup>181</sup> - "El mismo concepto de «ratio» científica que, a través de sus implicaciones tecnológicas, determina la situación actual de *desafío a la razón práctica* -y esto significa, por ejemplo, la necesidad de una responsabilidad solidaria de la humanidad para la salvación de la ecosfera planetaria- bloquea *a priori*, según parece, la exigida movilización de la razón práctica al presentar como obsoleta la idea de su posibilidad", *EE*, pp. 108-113.

<sup>182</sup> - Apel se refiere explícitamente a este enfoque en *DV* (cf. índice temático). Cf. asimismo, entre otros, APEL, K.-O. [1989c]; [1992d]; [1994b]; [1995a]; [1996a].

(*substancial*)"<sup>183</sup>, en tanto que "problema de la aplicación de una ética de la responsabilidad referida a la historia"<sup>184</sup>. Apel se refiere con esto, de manera específica, al problema de la aplicación *postconvencional* de una ética de principios universales<sup>185</sup>. No obstante, el enfoque adoptado por Apel al respecto puede ser ampliado, desde la perspectiva del *desarrollo moral*, mediante un *análisis en clave lógico-evolutiva de algunas de las cuestiones más relevantes de la reflexión ética contemporánea*. Al menos, tal es nuestra hipótesis.

A nuestro entender, cabe considerar el problema de la *aplicación -referida a la historia- de una ética postconvencional de principios* (como es el caso de la ética discursiva) como un problema específico de la *mediación entre moralidad y eticidad* si lo analizamos, siguiendo a Apel, desde la teoría del desarrollo moral de Kohlberg (y, en concreto, desde lo que este autor denomina como "estadio 4½", estadio lógico-evolutivo de transición correspondiente al periodo adolescente). Así Apel sostiene que "el problema del *tránsito histórico desde la aplicación de una moral (intragrupal) convencional, en el sentido de la «eticidad sustancial ingenua», a la aplicación de la ética discursiva como el estadio supremo de la ética racional, universalista, postconvencional*" parece estar estrechamente relacionado con "el problema, por así decirlo, de la *crisis de adolescencia de la humanidad*, cuya duración arranca de la primera aparición de las religiones mundiales universalistas y de la ilustración filosófica"<sup>186</sup>. Tal sería, a nuestro juicio, *la aportación principal de la reconstrucción de la situación humana desde la perspectiva del desarrollo filogenético de la conciencia moral* que se propone Apel en la *parte B* de su propuesta ética. Pues es precisamente esta "crisis de adolescencia" la que obliga a una consideración de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad, en la medida en que deben darse ciertas garantías compensatorias a la hora de

---

<sup>183</sup> - "(...) Problem des geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Anwendung des postkonventionellen Prinzips der Moral läßt sich (...) sehr wohl als das einer *Vermittlung zwischen Moralität und (substantieller) Sittlichkeit* verstehen", DV, p. 135; vid. asimismo p. 137.

<sup>184</sup> - "(...) Anwendungsproblem einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik" (*ibidem*, p. 140). Habermas también se refiere a esta misma necesidad de *mediación entre moralidad y eticidad* (vid. HABERMAS, J. [1983], p. 192 [210]), aunque enfocándola de manera diversa a Apel (cf. especialmente *ibidem*, pp. 108-119 [123-134], 187-200 [204-219]; y en general [1991a]).

<sup>185</sup> - Vid. DV, pp. 135 y ss.

<sup>186</sup> - APEL, K.-O. [1985b], p. 253; vid. asimismo DV, p. 124.

trascender planteamientos propios de una moral convencional cuando, ante los retos históricos que nos acucian, se reivindica una moral de principios universales. Una tal constatación parece derivarse de la reconstrucción de situaciones históricas de tránsito hacia planteamientos morales de tipo postconvencional, los cuales, como advierte el mismo Apel, parecen detectarse en la humanidad a partir principalmente de la irrupción de la "era axial" (*Achsenzeit*) (de acuerdo con Karl Jaspers) y pueden asimismo detectarse en la historia particular de la razón ética occidental (desde Sócrates y los sofistas, pasando por el cristianismo, hasta nuestros días)<sup>187</sup>.

Por todo ello, antes de abordar en el apartado siguiente qué implicaciones tiene la "crisis de adolescencia" de la humanidad para la reflexión filosófico-moral contemporánea, en el presente apartado analizaremos, en concreto, la relación entre *moralidad* y *eticidad* como una concreción del *a priori* dialéctico entre idealidad y facticidad (intentando pensar "con Kant contra Hegel") [1]; a continuación y de cara a una reconstrucción normativa de la historia de la relación entre *moralidad* y *eticidad*, abordaremos la noción de "era axial" (Jaspers) [2] y desde la perspectiva histórica abierta por esta noción esbozaremos, siguiendo a Apel, algunos de los jalones del desarrollo histórico en occidente de la razón ética (en tanto que momentos representativos del tránsito histórico hacia una moral postconvencional) [3]; finalmente y a la luz de la reconstrucción anterior, trataremos la problemática de la aplicación *responsable* de la ética discursiva en el contexto de la *crisis de las instituciones* que parece provocar todo tránsito hacia una moral postconvencional (en tanto que enjuiciamiento de las convenciones) [4].

[1] Como introducción a la perspectiva que debemos adoptar a la hora de profundizar en la reconstrucción apeliana de la problemática que afecta al *tránsito histórico hacia una ética moral postconvencional* que no quiere renunciar al punto de vista de una *ética de la corresponsabilidad*, nada mejor, a nuestro juicio, que situar nuestra reflexión en el nivel de las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*. Pensamos que la adopción de dicha perspectiva se ajusta al pensamiento de Apel en la medida en que podemos entender dicha relación como una explicitación más del *a priori* dialéctico de

---

<sup>187</sup> - Como recordaremos al final de este trabajo, tal historia particular es denominada por Apel como *tradición espiritual de Europa*, tradición dotada de elementos *postconvencionales* ofertables de manera universal (vid. APEL, K.-O. [1991g], pp. 5-6)

la *idealidad* y de la *facticidad* (esto es: de la mediación entre comunidad ideal y comunidad real de comunicación)<sup>188</sup> y en que puede asimismo enmarcarse en la perspectiva filogenética de las relaciones entre los niveles *convencional* y *postconvencional* del desarrollo de la conciencia moral<sup>189</sup>.

La problemática de la *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* vuelve a ponernos de relieve, una vez más, la estructura bipartita de la arquitectónica ética apeliana, en la medida en que dicha mediación tiene que ver, como sostenemos, con la necesidad de interpretar la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad. Asimismo, con este planteamiento nos situamos en el marco de la crítica de Hegel al formalismo ético de Kant. En efecto, la *parte A* defiende claramente el carácter *deontológico* del principio de universalización ético discursivo y la necesidad postulada por Apel de una *parte B* debe hacer referencia entonces a la problemática ya planteada por Hegel.

A nuestro juicio, la mediación entre *moralidad* y *eticidad* remite igualmente al carácter *bidimensional* de la ética discursiva, pues su sentido postconvencional radica precisamente en la distinción entre el plano del principio de universalización y el de la fundamentación de normas materiales concretas mediante discursos prácticos<sup>190</sup>. Se trata nuevamente, una vez más, de aquella *dialéctica entre facticidad y discurso* recurrente en Apel, ligada al tema del *falibilismo* como instancia de mediación entre mero procedimentalismo y sustancialismo ético<sup>191</sup>. Finalmente, la necesidad planteada por la *parte B* de complementar el principio (U) mediante un principio de complementación (C) que queda explicitado en una doble exigencia de "conservación" y de "emancipación"<sup>192</sup> se ilumina asimismo desde la perspectiva de la *mediación entre moralidad y eticidad*.

Creemos que con este planteamiento, Apel hace su particular contribución por

---

<sup>188</sup> - "La ética discursiva no procede sólo de la analogía pragmático-trascendental del «reino de los fines» de la comunidad *ideal* de comunicación anticipada contrafácticamente- sino, a la vez, del *a priori* de la «facticidad» de la comunidad real de comunicación, es decir, de una forma sociocultural de vida a la que pertenecen, ya siempre, cada uno de los que aceptan la ética, desde la base de su *identidad contingente*, esto es, de su nacimiento y socialización", **TVED**, pp. 163-164.

<sup>189</sup> - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 47.

<sup>190</sup> - Vid. **DV**, p. 133; asimismo **FEDII**, p. 134.

<sup>191</sup> - Vid. **DV**, p. 120.

<sup>192</sup> - Vid. *ibidem*, pp. 141 y ss.

lo que respecta a uno de los debates más representativos de la reflexión ética contemporánea, a saber, el que afecta al pretendido fracaso de la ética moderna o ilustrada, inspirada en Kant, denunciado por parte de los seguidores del punto de vista hegeliano (en la actualidad una minoría) y de aquellos que reclaman, con mayor o menor fidelidad, el punto de vista ético de Aristóteles, ya sea en una versión más bien metafísica clásica, ya sea en una versión de tipo hermenéutico-relativista. Lo que es cierto, como veremos, es que Apel dibuja sirviéndose de estos referentes el marco en el que sitúa su propia reflexión, que ha caracterizado significativamente como la defensa del punto de vista kantiano frente al de Hegel, aun asumiendo muchas de las críticas a Kant de éste último.

Como ya sabemos, la necesidad de una consideración de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad exige por parte de Apel (a diferencia de lo que opina Habermas) una división arquitectónica de la misma en una *parte A*, de carácter *deontológico*, y una *parte B* que debe abordar el problema de la aplicación *referida a la historia* de una ética de principios universales. Este planteamiento nos sitúa claramente en el trasfondo de la controversia entre el punto de vista de Kant y el de Hegel por lo que respecta al sentido y alcance del universalismo ético. En este sentido, *la aplicación de una ética universalista puede entenderse como una cuestión que afecta a la mediación entre eticidad y moralidad*; tal mediación implica siempre una referencia a la historia y, en esa medida, cabe situarla de manera específica en el marco de la *parte B*. En concreto nos estamos refiriendo a la pretensión hegeliana, basada en una determinada filosofía de la historia, de la "superación" (*Aufhebung*) del punto de vista de la *moralidad*<sup>193</sup>. Está claro que la *parte A* de la ética discursiva se mueve en el nivel abstracto del formalismo ético, nivel que se presta a ser objeto de las mismas críticas de Hegel hacia la ética (y la filosofía) de Kant. Es precisamente en este contexto donde, a nuestro juicio, tiene pleno sentido reflexionar sobre la cuestión "¿Kant o Hegel?"<sup>194</sup>, al respecto de la cual Apel acaba adoptando una posición teórica cuyo lema reza "con Kant contra Hegel"<sup>195</sup>, aunque, eso sí, se trata ya de un planteamiento kantiano

---

<sup>193</sup> - Vid. *ibidem*, p. 103.

<sup>194</sup> - "Kant oder Hegel?", *ibidem*, p. 69.

<sup>195</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 32.

transformado<sup>196</sup>.

Por *eticidad* (en sentido hegeliano) Apel entiende el intento por reflejar en el ámbito moral el resultado de la identidad entre subjetividad y objetividad (= "universal concreto"). El punto de vista de la *moralidad* debe quedar, por tanto, "superado" (*aufgehoben*) en instituciones sociales que dotan de contenido el carácter abstracto de

---

<sup>196</sup> - De una manera específica, Apel ha tratado de la relación entre Kant y Hegel fundamentalmente en los trabajos "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und recht" y "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", ambos recogidos en *DV*, pp. 69-102 y 103-153 respectivamente (vid. asimismo *ibidem* p. 343, nota 26). Acerca de la crítica de Hegel a Kant, Apel asume buena parte de la misma, interpretada, no obstante, *desde el punto de vista de la crítica del sentido que se fundamenta en Peirce*. Se trata con ello de una reflexión encaminada principalmente a superar el dualismo metafísico kantiano, con la finalidad de llevar a cabo una *transformación* de la filosofía trascendental, filosofía que Apel considera vigente y que debemos, en última instancia, a Kant. Dicho planteamiento tendrá importantes repercusiones tanto en el ámbito de la filosofía teórica como práctica. Por lo que respecta a esta última, la superioridad del punto de vista hegeliano radica, según Apel, en el reconocimiento de tres ámbitos que afectan a la praxis humana: no sólo el del derecho (legalidad externa) y el de la moral interna (moralidad) -como en Kant- sino asimismo el de la moral *como fenómeno público* (eticidad social o de las costumbres), susceptible -frente a Kant- de concretizarse en su contenido y de realizarse en la *experiencia*, por tanto, de ser objeto de conocimiento (vid. *ibidem*, p. 81). Se trata, con esta última dimensión práctica, de la recuperación del *ethos* aristotélico (eticidad substancial) aunque considerado, desde el punto de vista de la dialéctica hegeliana, *postconvencionalmente*, es decir, como "universal concreto" que "supera" el formalismo kantiano y dota de contenido su universalismo moral mediante la "reconciliación" total entre las pretensiones formales y universales de una moral de la conciencia y de los principios, y la exigencia de un orden de vida concreta a nivel del Estado (vid. *ibidem*, p. 106; asimismo *FEDI*, p. 87, nota 1). Sin embargo, para Apel esta crítica de Hegel a Kant resulta insuficiente (y un fracaso: vid. APEL, K.-O. [1992d], pp. 11-12), en la medida en que la *praxis* queda subordinada a una *teoría*: es decir, desde el momento en que se pretende "superar" la *problemática de la filosofía práctica* mediante el recurso a un *tipo de filosofía teórica que depende de una determinada filosofía de la historia*. Con lo cual se plantea nuevamente el problema de una *mediación* filosófica entre *teoría y praxis* (vid. *DV*, pp. 88-89). En definitiva, se trata de mantener una *reserva ética* mediante la no "superación" de la distinción entre "hecho" y "valor", con lo que la perspectiva kantiana resurge de nuevo. De ese modo, Apel puede concretar su postura sobre esta temática afirmando que consiste en "un retorno de la ética desde la *captación* hegeliana de la *eticidad ya concretizada* a la pregunta por un *principio normativo formal-abstracto* que garantice, junto a la vinculación normativa, al mismo tiempo la flexibilidad de una aplicación responsable a la diversidad de situaciones pensables. Con ello se aclara asimismo que el retorno a Kant queda determinado por la situación post-hegeliana, en la medida en que tiene que incluir la *mediación* entre el principio formal-abstracto del deber y la *captación* de la razón en la realidad histórica" ([...] einer Rückwendung der Ethik vom Hegelschen Begreifen der schon konkretisierten Sittlichkeit zur Frage nach einem formal-abstrakten normativen Prinzip, das mit der universalen Verbindlichkeit zugleich die Flexibilität der verantwortlichen Anwendung auch die Vielfalt der denkbaren Situationen gewährleisten würde. Damit ist freilich auch schon angedeutet, daß die Rückwendungen zu Kant insofern durch die post-Hegelsche Situation bestimmt sind als sie das Problem der *Vermittlung* zwischen dem formal-abstrakten Sollens-Prinzip und dem Begreifen der Vernunft in der geschichtlichen Wirklichkeit aufnehmen müssen) (*ibidem*, p. 91). Como se ve, se plantea aquí toda la *problemática* relacionada con la posibilidad de una *hermenéutica normativa o trascendental* y la de la *mediación entre eticidad y moralidad* (vid. *ibidem*, p. 102).

dicho punto de vista. Tal fue el intento de Platón en *La República (Politeia)*, con respecto al *logos* crítico de Sócrates y, más tarde, el de Hegel en *La Filosofía del Derecho* con respecto al principio formal de la ética de Kant<sup>197</sup>. En un sentido general, pues, *eticidad* significa *vivir acorde con las costumbres transmitidas*. Exige del individuo únicamente conformidad con los deberes para con la comunidad a la que pertenece. Hegel denomina "substancial" a este tipo de *eticidad* en la medida en que se halla encarnada en los hábitos incuestionados de un grupo humano y carece de aquello que Hegel califica como *moralidad*: "subjetividad", "reflexión propia" e "interioridad"<sup>198</sup>. Ahora bien, precisamente el desarrollo de estas cualidades estimulan el "pensamiento" y éste aparece como el principio de destrucción de la *eticidad substancial*<sup>199</sup>

Frente a esta concepción específica de Hegel acerca de la relación entre *moralidad* y *eticidad*, Apel va a defender un punto de vista *postkantiano* -consistente en el establecimiento de una *mediación normativa entre moralidad y eticidad*- como el más adecuado para dar cuenta de la tensión dialéctica entre "principios universales de tipo postconvencional" y "*ethos* particular" (o "formas de vida buena"); tensión que *debe* mantenerse, a su juicio, sin "superación" histórica posible. A nuestro entender, se trata con ello de una de las tareas más importantes del universalismo moral *qua macroética de la corresponsabilidad*: el de *la mediación normativa entre el formalismo abstracto del universalismo ético y la semántica de las formas de vida histórico-contingentes*. Como una primera concreción de esta problemática, Apel opina que, probablemente con Kant y, posteriormente, con la respuesta crítica de Hegel a éste, ya quedó planteado en toda su radicalidad el problema de la distinción entre "justicia" y "vida buena", convirtiéndose, desde entonces, en una de las cuestiones centrales de la reflexión moral:

"Kant hizo valer entonces, con gran radicalidad, el primado del principio formal, universalista y deóntico de la moralidad frente a la pregunta por la felicidad; pero asimismo apenas reconoció como problema el precio de esa abstracción acerca del problema de la vida buena y el problema compensatorio que se le plantea al individuo. Lo que le impidió cerciorarse

---

<sup>197</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1992d], p. 11. Cf. HEGEL, G. W. F. [1972], 2ª parte: "Die Moralität" (§§ 105-141) y 3ª parte: "Die Sittlichkeit" (§§ 142-360); [1967]; [1969], nn. 503-552.

<sup>198</sup> - Vid. HEGEL, G. W. F. [1970], p. 202.

<sup>199</sup> - Vid. *ibidem*, p. 204.



de ello fue que, dado que para él sólo el *mundo de la naturaleza* era *cognoscible* en sentido estricto, el *mundo social de la eticidad vivida* no podía tematizarse, al menos en el nivel de su pensamiento crítico sistemático. Fué Hegel -quien pudo concebir el mundo social de la «eticidad substancial» vivida como «espíritu objetivo» en el marco de un sistema filosófico- el primero en reconocer el mencionado problema referido a la abstracción y la compensación como el del «desgarro» moderno; sin embargo, pretendió al mismo tiempo no sólo *mediar* totalmente la *moralidad* y la *eticidad* gracias a la concepción dialéctica de la «realidad racional», sino de «superar» además aquélla en esta última<sup>200</sup>.

En estas palabras de Apel queda expresada una de las constelaciones más representativas de la filosofía moral y que cabe calificar como más específicamente *moderna*: la problemática acerca de *la prioridad normativa de lo justo sobre lo bueno*<sup>201</sup>. La ética discursiva, tanto en su versión apeliana como habermasiana, se identifica claramente con esta posición que cabe calificar, como hemos dicho, de moderna. Ahora bien, la tesis que queremos defender aquí es la siguiente: *la consideración ético-discursiva de la prioridad de lo justo sobre lo bueno corre el peligro de interpretarse de manera reduccionista si se la aborda exclusivamente desde la parte A de la ética*, esto es, si se la limita a la exigencia deontológica *abstraída de la historia* contenida en el principio de universalización (*qua* imperativo categórico) dialógicamente transformado. Mas, en nuestra opinión, la bidimensionalidad radical de la ética discursiva permite una interpretación más amplia. Una vez profundizado el sentido *histórico* del problema de

---

<sup>200</sup> - "Kant hat dann mit großer Radikalität den Primat des formalistischen, universalistischen und deontischen Moralitätsprinzips vor der Frage nach dem Glück zur Geltung gebracht; aber auch er hat den Preis dieser Abstraktion vom Problem des guten Lebens und das für den einzelnen entstehende Kompensationsproblem noch kaum als Problem erkannt. Daran hinderte wohl vor allem der Umstand, daß er, für den nur die *Naturwelt* im strikten Sinne *erkennbar* war, die *soziale Welt der gelebten Sittlichkeit* zumindest auf der Ebene seines kritischen Systemdenkens noch gar nicht thematisieren konnte. Erst Hegel, der als erster die soziale Welt der gelebten «substantiellen Sittlichkeit» als «objektiven Geist» im Rahmen eines philosophischen Systems begreifen konnte, erkannte das soeben angedeutete Problem der Abstraktion und Kompensation als das der modernen «Zerrissenheit»; doch er erhob zugleich den Anspruch, durch dialektisches Begreifen der «vernünftigen Wirklichkeit» im ganzen *Moralität* und *Sittlichkeit* nicht nur zu *vermitteln*, sondern die erstere noch einmal in die letzere «aufzuheben», DV, pp. 136-137.

<sup>201</sup> - Vid. LARMORE, CH. [1993], p. 45-69. Cf. asimismo APEL, K.-O. [1995a], pp. 10, 25-26; APEL, K.-O. [1994b], p. 16; APEL, K.-O. [1996a], pp. 6-9; HABERMAS, J. [1986], apartado 3: ¿Un lugar para el bien en la teoría de la justicia?, pp. 303-309 (189-196); [1991c], pp. 7, 199-208; RAWLS, J. [1979], § 68: "Algunos contrastes entre lo justo y lo bueno", pp.493-499; [1996], conferencia V: "La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien", pp. 206-246; TAYLOR, CH. [1989]; [1996], pp. 105-106 (especialmente nota 66); VILAR, G. [1993].

la aplicación en la *parte B*, la prioridad -legítima- de lo justo sobre lo bueno (= prioridad del "moral point of view") *debe interpretarse en los términos de una mediación normativa entre moralidad y eticidad convenientemente entendida ahora*, no obstante, como *referida a la historia*. Analicemos esta tesis un tanto más de cerca.

Podríamos decir que se da ya una *primera* aproximación al sentido de la mediación normativa entre *moralidad y eticidad* cuando Apel acepta para la ética discursiva la denominación de "deontológica" desde la asunción de la intuición implícita en el imperativo categórico kantiano que se transforma ahora en aquella diferenciación precisa entre "lo obligatoriamente *debido* para todos" (moralidad) y lo referido al "*télos* de la vida buena" (eticidad):

"La ética discursiva es postkantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente *debido* para todos («deon») previamente a la pregunta platónico-aristotélica -y nuevamente utilitarista- por el *télos de la vida buena*, por ejemplo, por la *felicidad* del individuo o de una comunidad. La ética discursiva actúa de este modo, no porque menosprecie el problema de la *vida buena o perfecta* o el del *bienestar* de una comunidad, ni porque no lo considere problema de la ética, sino fundamentalmente por las siguientes razones. En primer lugar, en cuanto ética *crítico-universalista*, ni puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos-felicidad* de los individuos y las comunidades, sino *dejarlo a discreción*. (...) Pero tampoco la ética discursiva puede ni quiere -en tanto que ética crítico-universalista- aceptar, junto con el reconocimiento de formas perfectas de vida, una pluralidad de «morales» en el sentido de diversos *principios de la justicia*, tal como hacen el *relativismo* de moda o el *neoaristotelismo* relativista. Por el contrario, recurriendo al discurso que las diversas formas de vida pueden y tienen que mantener, la ética discursiva puede mostrar que en casos de conflicto las diversas formas de vida (inconmensurables incluso, en cuanto totalidades) han de subordinar sus proyectos de vida en competencia a condiciones restrictivas y universales, en el sentido de la ética discursiva. Por último, la ética del discurso -de igual modo que Kant- ni puede ni quiere garantizar a los hombres compatibilidad alguna entre justicia y felicidad (...). A mi juicio, sólo puede -junto a Kant- percatarse de que la concordancia entre la dignidad de ser feliz y la felicidad en el sentido del «bien supremo» es realmente un «postulado de la razón práctica»; y, por otra parte, no excluye que en el ámbito libre del discurso de la «opinión pública racionante» teólogos, filósofos, psicoterapeutas, escritores de todo tipo, e incluso creadores de utopías imaginarias, intenten responder a la pregunta por el fin o los fines de la vida buena"<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> - APEL, K.-O. [1985b], pp. 235-236.

Apel expresa con estas palabras el problema (kantiano) de la vinculación entre *justicia y felicidad*<sup>203</sup>, reproducido hoy en día en los términos de las relaciones entre "ética de mínimos" y "ética de máximos"<sup>204</sup>. La adopción de esta doble perspectiva entre "lo obligatoriamente exigido a todos" y "los ideales concretos que cada individuo o comunidad deben fijarse y que constituyen su *télos* de felicidad particular" responde, una vez más, a lo que ya conocemos como "estructura bidimensional" de la ética discursiva, gracias a la cual y de manera análoga a la mediación entre el principio *formal* procedimental y las normas *materiales* obtenidas tras la realización de discursos prácticos concretos, el principio de universalización delimita rigurosamente lo que es susceptible de fundamentación -y, por ello, exigible como un "deber"- de lo que corresponde a un ámbito caracterizado por un pluralismo de formas de vida buena no susceptibles de fundamentación *última*. Eso quiere decir que

"(...) ya no podemos fundamentar (y, por tanto, prescribir) *a priori* determinadas normas institucionales de la eticidad sustancial en sentido hegeliano, ni determinadas definiciones de la vida perfecta, ni tampoco de la mayor felicidad posible de todos los individuos, sino solamente una *forma procedimental de deliberación y decisión* sobre tales «cuestiones sustanciales»<sup>205</sup>.

Esta exigencia, que actúa como instancia de mediación entre teoría y praxis, especifica ciertamente el alcance de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad también en el sentido de que nada de lo que corresponde a ideales *particulares* de vida buena puede elevarse a la categoría de *deber* válido universalmente para todos; lo contrario sería transgredir el principio humeano de la imposibilidad lógica de derivar el *deber ser* del *ser* y recaer en el etnocentrismo. Los ideales de vida buena deben ser dejados a la discreción de los individuos, respetando así el principio de autonomía. Sin embargo, por si este reconocimiento implícito de la pluralidad de formas de vida pudiera conducir al relativismo moral, la ética discursiva -aun respetando dicho pluralismo-

---

<sup>203</sup> - Cf. LÓPEZ, M<sup>a</sup>. T. [1989].

<sup>204</sup> - Cf. CORTINA, A. [1986a], pp. 261-279; [1993a], pp. 202-206; [1994], pp. 50-52; [1995], pp. 63-67.

<sup>205</sup> - APEL, K.-O. [1985b], p. 249.

sostiene la necesidad de un principio de universalización que establezca en medio de los infinitos modelos de conducta aquellos *mínimos éticos* con validez intersubjetiva, sobre todo en los casos conflictivos de intereses humanos enfrentados, que pudieran constituir el fundamento para una *ética civil*. De aquí que la ética discursiva pueda legitimar un procedimiento que obligue a que los proyectos de "vida buena" se subordinen bajo "condiciones restrictivas y universales"<sup>206</sup>.

Sabemos asimismo cómo Apel entiende que el carácter *postconvencional* de una propuesta ética que aspira a tener alcance planetario puede incluso llegar a fundamentar un referente normativo que posibilite una *reconstrucción crítica de los procesos culturales (sociales) en general*. Es precisamente este planteamiento el que permite reconocer un sentido *hermenéutico reconstructivo* (histórico) de la mediación entre *moralidad y eticidad*. En opinión de Apel, la fundamentación de principios normativos universales con vistas a una "vida común libre de violencia" (*vie commune liberée de la violence*), es decir, al establecimiento hoy más necesario que nunca de una "cooperación responsable de las diferentes formas de vida socioculturales" (*coopération responsable des différentes formes de vie socioculturelles*), debiera hacer igualmente posible una "reconstrucción crítica de la evolución cultural" (*reconstruction critique de l'évolution culturelle*)<sup>207</sup>.

Sin embargo, desde esta misma perspectiva acerca de la diferenciación deontológica entre "cuestiones de justicia" y "cuestiones de vida buena" cabe, a nuestro entender, dar un paso más y considerar la *aplicación responsable* -y, por tanto, más profunda- de esta misma (primera) aproximación a la *mediación normativa entre moralidad y eticidad*. La cuestión que va a resultar decisiva ahora es la siguiente: ¿en qué sentido debe entenderse esta *mediación* como *normativa*? Con palabras de Apel: "¿Es posible todavía indicar un *principio formal y normativo* para la mediación exigida

---

<sup>206</sup> - *Ibidem*, p. 236.

<sup>207</sup> - Ciertamente sabiendo que tales principios "no pueden ser reemplazados por las *certidumbres de fondo* ligadas a las diferentes formas de vida (los neoaristotélicos hablan de «usos»). Se trata más bien de proporcionar los principios de una moral «postconvencional» (L. Kohlberg) susceptibles de poner en cuestión todos los usos específicos de las culturas" ([...] ne peuvent pas être remplacés par les *certitudes d'arrière-plan* liées aux différentes formes de vie [les néoaristotéliens parlent des «usages»]. Il s'agit plutôt de fournir les principes d'une morale «post-conventionnelle» [L. Kohlberg] qui soient à même de mettre en question tous les usages spécifiques aux cultures), APEL, K.-O. [1988c], p. 4.

ahora entre moralidad y eticidad, desde el mismo nivel de la moralidad?"<sup>208</sup>. Con este planteamiento, Apel sitúa claramente la cuestión de la *mediación entre moralidad y eticidad* en el plano de la problemática de la *aplicación* moral, es decir, bajo el punto de vista específico de la *ética de la responsabilidad*<sup>209</sup>.

Obviamente, ésta ha de ser una de las tareas principales de la *parte B* de la ética; pues el núcleo ético-universalista de la *moralidad* -tal es nuestra hipótesis- únicamente puede ser preservado *históricamente* si queda, por decirlo así, "encarnado" (es decir, *mediado*) en algún tipo de *eticidad*, aunque sin ser "superado" por ésta. A la búsqueda entonces, en este contexto, de un principio normativo de mediación entre *moralidad* y *eticidad*, entendemos que, en la misma lógica de la *parte B*, cabe establecer un *doble sentido* para tal *mediación normativa*:

1. Por un lado, el que hace referencia a una estrategia de complementación (C) del núcleo ético-universalista del principio discursivo (U) y que comprende dos tareas fundamentales: la de mediar la racionalidad consensual y la estratégica (con lo cual quedaría justificada la restricción de ciertos valores universales de la *moralidad* en el ámbito de la *eticidad*, aunque siempre desde una exigencia normativa representada por la función regulativa del ideal de la *moralidad*) así como la de conservar los logros de las *eticidades* concretas de la historia de la *comunidad real de comunicación* en vistas a la *realización aproximativa* de la *moralidad* propia de la *comunidad ideal de comunica-*

---

<sup>208</sup> - "Kann für die jetzt geforderte Vermittlung zwischen Moralität und Sittlichkeit selbst noch ein *formales, normatives Prinzip* auf der Ebene der Moralität angegeben werden?", DV, p. 140.

<sup>209</sup> - Apel reconoce que Habermas, al igual que él, acepta sin titubeos el sentido *postkantiano* de la relación entre *moralidad* y *eticidad* (es decir, la *prioridad de lo justo sobre lo bueno*) (vid. *ibidem*, p. 137) y, por lo tanto, ambos filósofos rechazan como justificables hoy en día tanto la posibilidad de un retorno a posturas *prekantianas* de tipo aristotélico o neo-aristotélico -más o menos metafísicas- como a posturas *antikantianas* de tipo hegeliano. No obstante, Habermas sostiene que una *aplicación* inteligente del principio formal de la moral es posible mediante el uso de la *facultad de juzgar*. Se trata, según Apel, del planteamiento *normal* del problema de la aplicación, que presupone tácitamente las condiciones de aplicación ideales del principio discursivo en el mundo social. Como ya vimos en su momento (cf. *supra* el § 7.2), este planteamiento no implica, según Habermas, el calificativo de *ética de la intención* para la ética discursiva, ya que la realización de discursos prácticos puede adoptar, por principio, la orientación de una *ética de la responsabilidad* (en términos apelianos diríamos que Habermas se empeña en no abandonar el terreno de la *parte A*). Para Apel, sin embargo, la restricción de este planteamiento habermasiano radica en que se sitúa exclusivamente en una perspectiva ontogenética. Debe tenerse asimismo en cuenta la dimensión *filogenética* del desarrollo sociocultural de la moral *como momento normativo también de la fundamentación de la ética discursiva* (aunque en su *parte B*), en la medida en que tal desarrollo determina el proceso de socialización del individuo y las condiciones existentes que pueden permitir la aplicación de las normas morales (vid. DV, pp. 138-140).

ción (a la luz de la mediación normativa entre "principio de conservación" y "principio de emancipación" de la comunidad de comunicación)<sup>210</sup>.

2. Por otro lado, si resulta plausible la hipótesis anteriormente mencionada acerca de la necesidad de algún tipo de *eticidad* para el progreso histórico en la *moralidad*, debe poder comprobarse indirectamente que tal ha sido el proceso evolutivo de la comunidad real de comunicación; proceso que hay que entender -repetámoslo una vez más- como *proceso de aprendizaje* y no como *curso necesario de la historia*. Volvemos así, de nuevo, al finalizar este párrafo a nuestra antinomia "¿Kant o Hegel?".

Como ya hemos señalado, Hegel tuvo el mérito de mostrar -frente a Kant- la existencia de algo así como el "espíritu objetivo" (esto es: la realidad cognoscible de la *éticidad substancial*) más allá de la dicotomía -derivada del dualismo metafísico kantiano- entre, por un lado, los *postulados deontológicos de la moralidad* y la *naturaleza cognoscible de manera objetiva*, por otro. A la luz de este planteamiento, Apel deduce, como tarea propia de la *parte B*, la necesidad de una *reconstrucción normativa de la historia del "espíritu objetivo" siguiendo una metodología fundamentada en el "principio de autoalcanse" de las ciencias crítico-reconstruccionistas*. De manera que el "*faktum de la razón*" en su doble sentido empírico y *apriórico* (es decir, *tanto* la resolución discursiva de las pretensiones de validez emitidas por la comunidad de argumentación encarnada en la comunidad real de comunicación *como* el reconocimiento de los presupuestos ético-normativos que posibilitan dicha resolución) se haga comprensible como un resultado de la historia del "espíritu objetivo"<sup>211</sup>. En una palabra: que pueda llevarse a cabo una *reconstrucción interna* del desarrollo en la historia del "espíritu objetivo". Ahora bien, esta tarea reconstructiva no puede identificarse con la realizada por Hegel desde una *conceptualización especulativa de la realidad racional en el sentido del alcance objetivo del ideal* (= realización del universal concreto); pues Apel sostiene, siguiendo a Kant, que la reconstrucción que él propone reconoce, desde el punto de vista metodológico, la cesura no reconciliable entre el *pasado* (en tanto que suma de hechos objetivables) y el *futuro* inobjetivable de antemano (en tanto que dependiente de la de la acción humana libre). De ahí, pues, que la reconstrucción de la historia del "espíritu

---

<sup>210</sup> - Vid. *supra* el § 8.1. Asimismo vid. especialmente en este contexto DV, pp. 141-150.

<sup>211</sup> - Vid. DV, pp. 150-151.

objetivo"

"(...) no pueda *tematizar* -por principio- la dimensión, referida al futuro, de las cuestiones deontológicas (a las que remiten todos los principios concebibles de la moralidad) *de la misma forma* que la dimensión, referida al pasado, de la reconstrucción «ex post» de la «eticidad substancial» del «espíritu objetivo». No puede, por tanto, suponer -por principio- como *pretensión cognitiva resoluble* aquel presupuesto especulativo conforme al cual cobra significado la identificación hegeliana de lo «racional» y lo «real»<sup>212</sup>.

La razón de ello, para Apel, es clara: "El *punto de vista de la razón práctica*, puesto en relación con la historia, no puede quedar nunca «superado» en el *punto de vista de una razón conceptualmente especulativa* asumido por Hegel"<sup>213</sup>. Como podemos comprobar, Apel se mantiene fiel a su planteamiento originario acerca de una transformación del problema de la *mediación entre teoría y praxis*, y es a partir de esta perspectiva como se propone abordar la cuestión de la mediación entre *moralidad y eticidad*. Resumamos para acabar este apartado el planteamiento de Apel sobre dicha mediación.

Si bien Apel se mantiene fiel al punto de vista kantiano respecto a la *dimensión, referida al futuro, de las cuestiones deontológicas*, es decir, a aquello que es objeto de la reflexión de la *parte A* y susceptible de fundamentación última pragmático-trascendental, por lo que respecta, no obstante, a la *dimensión, referida al pasado, de la reconstrucción «ex post» de la «eticidad substancial» del «espíritu objetivo»* se muestra claramente partidario de una *mediación normativa entre el punto de vista kantiano y el hegeliano*. Esta es la intuición que le ha llevado a proponer la necesidad de una complementación del deontologismo de la ética discursiva, en la línea de una considera-

---

<sup>212</sup> - "(...) kann daher die zukunftsbezogene Dimension der Sollensfragen, auf welche alle denkbaren Prinzipien der Moralität sich beziehen, prinzipiell nicht *in derselben Form thematisieren* wie die vergangenheitsbezogene Dimension der ex post-Rekonstruktion der «substantiellen Sittlichkeit» des «objektiven Geistes». Sie kann also die spekulative Voraussetzung, unter der Hegels Identifikation des «Vernünftigen» und des «Wirklichen» sinnvoll wird, prinzipiell nicht als *einlösaren Wissensanspruch unterstellen*", *ibidem*, pp. 151-152.

<sup>213</sup> - "Der *Standpunkt der praktischen Vernunft* in bezug auf die Geschichte läßt sich niemals in den von Hegel eingenommenen *Satndpunkt einer spekulativ begreifenden Vernunft* «aufheben»", *ibidem*, p. 152.

ción *teleológica* del problema de la aplicación de la ética discursiva en el sentido de una *ética de la responsabilidad*. Pues bien, esta misma intuición le ha llevado a definir como una tarea propia de la *parte B* de la ética la de una reconstrucción normativa de la *eticidad substancial del espíritu objetivo*, no con el fin de derivar de ahí un curso necesario de la historia que invalide el esfuerzo de la *praxis subjetiva* sino con el propósito, más bien, de hacer comprensible *crítico-hermenéuticamente* la historia en el sentido de un *proceso de aprendizaje*<sup>214</sup>. ¿Podemos reconstruir entonces procesos históricos de tal manera que consigamos probar que el punto de vista de la *moralidad* queda socialmente preservado si viene mediado por algún tipo de *eticidad*, de modo que podamos establecer criterios de progreso (o retroceso) moral, por ejemplo, desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia moral? Con este propósito debemos reflexionar, a continuación, sobre la noción de "era axial" de K. Jaspers, en la medida en que representa para Apel el primer ejemplo histórico claro respecto a la cuestión de cómo cabe interpretar las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*. Del análisis de esta noción podremos extraer criterios normativos que nos ayuden a dilucidar, desde una perspectiva lógico-evolutiva del desarrollo moral en clave filogenética, los riesgos específicos de nuestro momento histórico cuando se trata de la aplicación de una moral postconvencional como la ética discursiva<sup>215</sup>.

[2] Apel aborda el problema del *tránsito histórico-mundial hacia la moral postconvencional* refiriéndose, en primer lugar, a lo que el considera como la *primera irrupción de la moralidad postconvencional* en aquella época histórica mundial que ha sido denominada por Karl Jaspers, en su esbozo de filosofía de la historia, como "era axial" o "tiempo-eje" (*Achsenzeit*) de las culturas superiores (*Hochkulturen*)<sup>216</sup>. Es esta noción de "era axial" la que le va a permitir a Jaspers referirse a determinadas *tendencias comunes* compartidas por culturas entre sí muy diferentes y susceptibles de extrapolación a toda la humanidad. Conviene que nos detengamos brevemente en esta

---

<sup>214</sup> - Vid. *ibidem*, p. 102.

<sup>215</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1992d], pp. 19 y ss.

<sup>216</sup> - Cf. JASPERS, K. [1949] (el traductor castellano de esta obra emplea la expresión "tiempo-eje" para referirse al término alemán *Achsenzeit*, aunque nosotros optaremos por la expresión "era axial", frecuente en otras traducciones).



noción de Jaspers en la medida en que constituye un primer intento de *relacionar metodológicamente la investigación empírica y la normativa*<sup>217</sup>; investigación, por otro lado, sumamente esclarecedora desde el punto de vista de la teoría de Kohlberg, aplicada en clave filogenética. Asimismo apunta a una idea que, a nuestro juicio, se halla presente en la propuesta ética de Apel, ayudando a precisar el sentido que para éste tiene la noción de "postconvencional" cuando se aplica a la moral que reclama nuestra situación histórica actual, y que, en especial, aclara el sentido de la *ruptura* de marcos morales convencionales (= *eticidad*) que una ética de tipo postconvencional (= *moralidad*) puede ejercer, al igual que los riesgos que dicha ruptura comporta. Finalmente, señalemos que Apel sostiene que la misma propuesta ético-discursiva puede inscribirse entre aquellos procesos de ilustración desencadenados por la irrupción de un punto de vista moral postconvencional<sup>218</sup>.

Apel se refiere a la noción de "era axial" del siguiente modo:

"El concepto de «era axial» se retrotrae a Karl Jaspers. Designa un periodo histórico mundial (según Jaspers, el tiempo transcurrido desde el 800 hasta el 200 antes de Cristo), durante el cual tuvo lugar, en todas las culturas superiores entonces prominentes -en China, India, Irán, Israel y Grecia-, una radical ilustración y puesta en cuestión de las convenciones, instituciones e imágenes del mundo mítico-religiosas, cuyo resultado fue la fundamentación de la filosofía o el tránsito de la religión popular a la religión universal o -así en el este- una síntesis de ambas cosas. En relación con China, Jaspers piensa en el tiempo de Confucio, Mencio y del taoísmo de Lao Tse y Chuang Tse; en relación con la India, en los Upanishads y en Buda; en relación con Irán, en Zarathustra; en relación con Israel, en los profetas; y en relación con Grecia, en los poetas trágicos y en la ilustración de los sofistas y filósofos"<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 24.

<sup>218</sup> - Vid. DV, p. 124.

<sup>219</sup> - "Der Begriff der «Achszeit» geht auf Karl Jaspers zurück. Er bezeichnet eine weltgeschichtliche Periode (nach Jaspers ungefähr die Zeit von 800 bis 200 vor Chr.), in der in allen damals prominenten Hochkulturen -d.h. in China, Indien, Iran, Israel und Griechenland- eine radikale Aufklärung und Infragestellung der Konventionen, Institutionen und mytisch-religiösen Weltbilder stattfand, wobei das Ergebnis entweder die Begründung der Philosophie oder der Übergang von der Volksreligion zur Weltreligion oder -so im Osten- eine Synthese von beiden war. In bezug auf China denkt Jaspers an die Zeit des Konfuzius, Menzius und des Taoismus von Laotse und Juangze, in bezug auf Indien an die Upanishaden und Budha, in bezug auf Iran an Zarathustra, in bezug auf Israel an die Propheten, und in bezug auf Griechenland an die Tragischen Dichter und die Aufklärung der Sophisten

Desde el punto de vista ético, Apel señala que en la "era axial" se produce el tránsito de una conciencia moral -propia de una época mítica- determinada por la necesidad de expiación, venganza y reconciliación a la "ética" en el sentido de las grandes religiones y de la filosofía<sup>220</sup>. Apel señala dos criterios fundamentales que caracterizan este tránsito postconvencional de las culturas superiores en la "era axial", considerado desde el punto de vista de un *doble tránsito*: en primer lugar, el criterio de la *universalidad*, cuando se tiene en cuenta el tránsito que va de una religión ligada a un pueblo (o a una etnia o cultural) particular a una religión universal o mundial (entiéndase bien: con esto último se refiere a una religión que vehicula una serie de valores válidos para toda la humanidad, no exclusivamente para los miembros de un pueblo, etnia o cultura; es decir, valores "exportables"); y, en segundo lugar, el criterio de *reflexión crítica* (racionalización), cuando se constata el tránsito que va de una forma de pensamiento mítica a otra de tipo filosófico<sup>221</sup>. Con esta doble caracterización Apel

---

und Philosophen" (APEL, K.-O. [1992d], pp. 5-6). A modo de introducción a su noción de "era axial", Jaspers parte de la constatación de que, en occidente, la filosofía de la historia había estado fundada, sobre todo con San Agustín, en la creencia cristiana. Posteriormente el mismo Hegel no deja de tener como referente tal esquema. Pero el cristianismo -prosigue Jaspers- es *una* creencia más entre otras y no puede presentarse como *la* creencia de la humanidad. Asimismo, una proposición acerca de la fe no tiene el sentido de intelección empírica del proceso real de la historia. Por ello, si existiera un eje de la historia universal -se pregunta Jaspers- "habría que encontrarlo *empíricamente* como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos los hombres. No se necesitaría que fuera empíricamente concluyente y palpable; bastaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el «tiempo-eje»", Jaspers, pp. 19-20. También Habermas, ya en 1958, se refirió a la noción de "era axial" (vid. HABERMAS, J. [1975], pp. 78-79; se trata, a nuestro entender, de un texto muy significativo que hemos reproducido en la Introducción). Asimismo, en el contexto del surgimiento de *estructuras universalistas de la imagen del mundo* como algo *presuntamente* ligado a occidente y, principalmente, a la modernidad, Habermas recurre igualmente a la noción de "era axial" de Jaspers, definiéndola como una época de un gran *potencial universalista* contenido en las imágenes del mundo que corresponden a las culturas superiores (vid. HABERMAS, J. [1976], pp. 241-242 [223]). Finalmente, señalemos que Apel se refiere asimismo a la "era axial" en el contexto de la reconstrucción de la situación del hombre como problema ético en la actualidad, desde una perspectiva antropológica evolutiva (vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 4-6).

<sup>220</sup> - Vid. DV, pp. 43-44.

<sup>221</sup> - Vid. APEL, K.-O. [1992d], p. 6. En FES se define la "era axial" como una época donde se introduce el pensamiento crítico y autoconsciente frente a las convenciones no cuestionadas y a las

estructura el planteamiento de Jaspers, para quien los cambios ocurridos durante la "era axial" fueron primordialmente el resultado de un proceso que cabría calificar como *espiritual*, relacionado con la *individuación personal* y el ejercicio de la *reflexión*:

"Un día la conciencia se hace consciente de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto. Se producen combates espirituales por el intento de convencer a los demás mediante reflexiones, razonamientos, experiencias. Se ensayan las posibilidades más contradictorias. La discusión, la formación de partidos, la división de lo espiritual, cuyas partes, no obstante, se relacionan entre sí en la forma de contraposición, engendran inquietud y movimiento hasta lindar con el caos espiritual. En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal. En virtud de este proceso, las concepciones, costumbres y situaciones quedan sometidas a examen y prueba, puestas en cuestión, disueltas. (...) Lo que de la sustancia transmitida tradicionalmente todavía estaba vivo en la realidad fue puesto en claro en sus manifestaciones y de ese modo transmutado"<sup>222</sup>.

---

tradiciones míticas (vid. p. 45). La misma ética discursiva puede entenderse como una de las conquistas de aquellos "procesos de ilustración inspirados -desde la «era axial» de las antiguas culturas superiores- por una ética postconvencional de las religiones universales y de la filosofía. Desde entonces los usos convencionales y las instituciones, por ejemplo en Occidente, han conocido los vaivenes renovados sin cesar de una moral ilustrada de tipo postconvencional en el sentido de la institucionalización de la reflexión discursiva y de la crítica" (Aufklärungsprozessen, die -seit der «Achsenzeit» der antiken Hochkulturen- von einer postkonventionellen Ethik der Weltreligionen und der Philosophie inspiriert wurden. Seitdem sind die konventionellen Üblichkeiten und die Institutionen z. B. im Abendland selbst schon in immer neuen Wellen von einer postkonventionellen Aufklärungsmoral im Sinne der Institutionalisierung von diskursiver Reflexion und Kritik umgestaltet worden), DV, pp. 124-125.

<sup>222</sup> - JASPERS, K. [1949], pp. (20-21). Asimismo: "La *edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos, indios y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos. Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el *logos* contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse de ética la religión. (...) Esta total transformación de la existencia humana puede llamarse *espiritualización*. (...) Por primera vez hay *filósofos*. Los hombres se atreven a considerarse como individuos. Pensadores eremitas y transhumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros por mucho que se diferencien en creencias, contenido y constitución íntima. El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el cual se alza sobre sí mismo y sobre el mundo. (...) Existen extraordinarias diferencias en el modo de pensar y en la creencia, pero hay algo en común: que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo en la totalidad del ser y que entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo. (...) En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad" (*ibidem*, pp. [21-23]). Inspirándose en Klaus Eder, Habermas caracteriza de la siguiente manera las doctrinas que configuran las culturas de la "era axial": "Estas

Jaspers resume que lo que definía estas culturas era su "tensión hacia el espíritu (...), la cual desde entonces actúa incesantemente, dando a todo hacer humano nuevo problematismo y nueva significación"<sup>223</sup>; en otro lugar caracteriza la "era axial" como aquella época por la cual el hombre "se convirtió en hombre verdaderamente espiritual en plena franquicia mental"<sup>224</sup> y como una época que supuso un "intervalo de libertad"<sup>225</sup>.

Desde la perspectiva de la hermenéutica crítico-normativa de Apel, la consideración de la "era axial" de Jaspers permite, metodológicamente hablando, establecer una *prioridad de lo normativo por encima de lo meramente empírico o de lo universal con respecto a sus formas accidentales de expresión histórica*; prioridad susceptible de ser empíricamente identificada en la historia)<sup>226</sup>. Se trata ahora de derivar del paradigma de la "era axial" y del modelo lógico-evolutivo de Kohlberg algunos criterios en la línea de una concepción *universalista* de la comprensión (interna) de un proceso histórico susceptible de reconstrucción, que a estas alturas de la investigación ha de poder resistir tanto la acusación de etnocentrismo como la objeción de la inconmensurabilidad de las distintas formas culturales (sincronía) o históricas (diacronía). La posibilidad de tal concepción universalista se apoya en la presuposición de *estructuras normativas comunes* a las diferentes culturas o épocas históricas, a contrastar bien empíricamente bien mediante el análisis de textos (tomados seriamente como sustentadores de pretensiones de validez). A partir de tales reconstrucciones históricas, podemos referirnos a *constantes culturales de tipo estructural, normativamente relevantes*. La significación ética de este planteamiento estibaría en la posibilidad de ofrecer la base

---

doctrinas superan el pensamiento mítico en la medida en que objetivan el mundo como totalidad, distinguen el orden natural histórico, constituyen el concepto de una ley abstracta, remiten la multiplicidad de los fenómenos a los principios y sustituyen las explicaciones narrativas por otras argumentativas. Al propio tiempo, el sujeto aislado aprende a reflexionar sobre su posición y sus propias realizaciones constructivas; en consecuencia, aparecen conceptos individualizados del yo y del alma. Estas imágenes racionalizadas del mundo, que remiten a los filósofos chinos, indios y griegos, a los profetas y al Buda, expresan todas ellas estructuras universalistas de conciencia. Únicamente por esto implican una cesura evolutiva entre las civilizaciones arcaicas y las desarrolladas de carácter parcial", HABERMAS, J. [1976], pp. 241-242 (223-224).

<sup>223</sup> - JASPERS, K. [1949], p. (25).

<sup>224</sup> - *Ibidem*, p. (47).

<sup>225</sup> - *Ibidem*, p. (79).

<sup>226</sup> - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 24.