

metodológica de la relación entre ciencia y ética²⁷².

En la tarea de reconstruir los principios que darían cuenta del carácter práctico de la racionalidad, la propuesta teórico-práctica de Apel resulta decisiva. Todo lo visto hasta ahora nos mostraba la intrínseca relación de lo teórico y lo práctico: la transformación de la filosofía trascendental ha abierto un nuevo camino para comprender la mediación entre teoría y praxis y los implícitos pragmático-trascendentales de la comunicación se nos revelaban dotados de contenido ético. Es así como la dimensión moral del *logos* inherente a la comunicación va a permitir a Apel la formulación de un modelo de racionalidad con sustancia ética: *la racionalidad consensual-comunicativa*²⁷³.

Apel sitúa la esencia de la racionalidad ética en la posibilidad de la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa, sosteniendo que puede probarse, a través del recurso a los presupuestos de la comunicación lingüística, la existencia de una tal racionalidad, identificada de ese modo con la *razón práctica* legisladora en el sentido de Kant²⁷⁴. Para Apel

"(...) el reconocimiento de un *principio moral postconvencional y universalmente válido* pertenece ya siempre de modo necesario a las condiciones de sentido del *logos*, es decir, de la argumentación y de su posible validez. Se trata del reconocimiento del principio transubjetivo de universalización que está incluido en la reciprocidad y solidaridad de la comunidad de argumentación (con mayor exactitud: incluido en la comunidad ideal de argumentación, anticipada necesaria y contrafácticamente en la comunidad real de argumentación)"²⁷⁵.

La posibilidad de demostrar la existencia de principios éticos en la misma comprensión de la racionalidad permite definir con rigor una estrategia de fundamentación racional de la ética, pues sólo la razón ética puede fundar una ley intersubjetiva

²⁷² - En este contexto debe situarse, a nuestro juicio, la relación de colaboración interdisciplinaria entre la filosofía moral y las ciencias humanas fundamentalmente, como nuevo enfoque de la filosofía práctica vista desde la perspectiva ético-discursiva.

²⁷³ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], p. 258.

²⁷⁴ - Vid. EE, pp. 27-28 y 77-78.

²⁷⁵ - DV, p. 392 (87).

con valor normativo frente a otros intentos deficitarios²⁷⁶. En opinión de Apel, únicamente la consideración *reflexiva* de la razón comunicativa *qua* razón práctica puede ofrecer dicha estrategia de fundamentación:

"¿Cómo habría de ser posible una fundamentación sin regreso al infinito de una ética *racional*, como no sea a través de la demostración reflexiva de que la razón en tanto tal, de acuerdo con su estructura comunicativa, tiene que haber aceptado ya siempre un principio básico racional de la ética? Me parece que efectivamente en una demostración de este tipo (que es posible en el momento en que la filosofía trascendental deja de estar presa en los límites del solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia) reside la única posibilidad de reconstruir de una manera puramente *filosófico-trascendental* y en esta medida justificar, la idea -en Kant presupuesta todavía metafísicamente- de una *razón* autónoma, moralmente legisladora, que *a priori* está referida a una *comunidad de seres racionales con igualdad de derechos* en tanto seres de fines en sí mismos"²⁷⁷.

Como ya habíamos visto en Peirce, si la dimensión comunicativa constituye el último horizonte de la racionalidad, ésta no puede aparecer como neutra puesto que entre las normas que rigen la *interacción* de la comunidad de argumentación se encuentran normas de tipo ético. Tales normas están basadas en el reconocimiento de la "competencia comunicativa" de los participantes, en la aspiración común a la búsqueda de la verdad o de la rectitud sobre lo tratado en el discurso -en ello consiste el imperativo del acuerdo final- y en la sinceridad de los interlocutores a la hora de hacer valer sus propuestas. En una palabra: en todo discurso argumentativo se deben dar condiciones de *simetría, igualdad y reciprocidad* que exigen la adopción de una actitud moral²⁷⁸. Quien pretendiera negar tales condiciones desconocería, en última instancia,

²⁷⁶ - Vid. FEDI, pp. 128-129.

²⁷⁷ - EE, pp. 85-86.

²⁷⁸ - Esta actitud está claramente reflejada en los planteamientos de Peirce sobre la comunidad de científicos: "El investigador, movido por el interés en la verdad, que no es -por decirlo con Kant- un interés «patológico», sino un interés *puro* de la razón teórica, y consciente de la finitud de que adolecen sus intereses y convicciones subjetivos, se ve urgido a adoptar (...) una actitud de *autorrenuncia* frente a los propios intereses y convicciones que, en virtud de su limitación, oscurecen de fijo el camino hacia la verdad; una actitud de *reconocimiento* del derecho de los miembros de la comunidad real de investigadores a exponer sus propios hallazgos y de la obligación ante ellos de justificar los propios descubrimientos; una actitud de *compromiso* en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los participantes reales en una

sus propios presupuestos, es decir, no autorreflexionaría críticamente y cometería una autocontradicción performativa también por lo que se refiere a las cuestiones normativas; pues todo discurso de legitimación implica validez intersubjetiva y esto remite necesariamente al paradigma ético de las reglas de la argumentación²⁷⁹.

La constatación de lo que va a ser denominado por Apel como una *ética mínima* intersubjetivamente válida en el mismo *a priori* del discurso argumentativo apunta ya a la posibilidad de superar la diferencia entre filosofía *teórica* y *práctica* -el ámbito propio de la *prima philosophia*- y, en definitiva, al reconocimiento del carácter *práctico* de la razón como resultado de la transformación de la filosofía trascendental:

"La relevancia práctica de esta transformación de los fundamentos de la teoría del conocimiento y de la ciencia se revela en el hecho de que el proceso del conocimiento científico, en tanto que proceso de comunicación ilimitada, presuponga ya una ética mínima. (...) Por tanto, la reflexión *hermenéutico-trascendental* sobre las condiciones de posibilidad del acuerdo lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación, parece

comunidad real, aunque falible, puede ser hallada; una actitud de *esperanza* en el consenso definitivo, que es crítica y garantía de los consensos fácticos. El investigador, en suma, se ve obligado a olvidar todo egoísmo", CORTINA, A. [1985a], pp. 75-76.

²⁷⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1993d], p. 7. Sobre las reglas de la argumentación cf. en especial ALEXY, R. [1983], en particular pp. 233-257; "Eine Theorie des praktischen Diskurses" en OELMÜLLER, W. [1978b], pp. 22-58 (versión inglesa en BENHABIB, S. y DALLMAYR, F. [1990], pp. 151-190). Habermas resume bien los presupuestos de la argumentación que ha establecido Alexy (cf. "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm" en HABERMAS, J. [1983], pp. 96-100 (109-113)). Este autor destaca, en la esfera lógico-semántica, reglas que carecen de contenido ético, como por ejemplo: "Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos". Pero cuando se tratan las argumentaciones, la *búsqueda cooperativa de la verdad* presupone actitudes de tipo moral como, por ejemplo, el reconocimiento de la responsabilidad y de la honestidad de todos los participantes. De tal consideración puede extraerse una conclusión éticamente relevante: el reconocimiento de las condiciones de *igualdad* y *simetría* que se presuponen necesariamente en lo que Habermas denomina *situación ideal de habla*: "Hoy más que nunca me parece correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente ha de presuponer como suficientemente dadas en la medida en que pretende participar en una discusión (...). Los participantes en la discusión no pueden soslayar el presupuesto de que, en función de unos rasgos que se han de describir formalmente, la estructura de su comunicación excluye toda coacción que, no siendo un argumento mejor, influya sobre el proceso de comprensión procedente de fuera o nacida en su propio interior y neutraliza todos los motivos, excepción hecha del de la búsqueda cooperativa de la verdad" (*ibidem*, p. 99 [112]). A la luz de este planteamiento, cabe reconocer reglas de claro contenido ético como las que Alexy recomienda para esta esfera: "Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión", "Todos pueden introducir o cuestionar cualquier afirmación", "Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades", "A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos discursivos por medios coactivos internos o externos al discurso" (vid. *ibidem*, p. 99 [112-113]).

fundamentar la unidad de la *prima philosophia* como unidad de la razón teórica y práctica²⁸⁰.

La unidad de la razón teórica y práctica vendrá, pues, fundamentalmente probada por el "hecho pragmático-trascendental de que *pensar* consiste en *argumentar* mediante pretensiones universales e *intersubjetivas* de validez"²⁸¹ y, consecuentemente, por el hecho pragmático-trascendental del carácter inevitable del recurso a la *pretensión de verdad* en el ámbito de la razón teórica y de la *pretensión de rectitud o corrección* en el ámbito de la razón práctica. Es entonces, ya más en concreto, cuando toda la estrategia reconstructiva de las reglas éticas de la interacción del discurso argumentativo parte de la consideración de la *pretensión de rectitud o corrección*, considerada por Apel como "pretensión normativa éticamente relevante"²⁸². Más en concreto tendrá en cuenta aquellas pretensiones de rectitud que necesariamente elevamos en los actos de habla que constituyen la trama del diálogo argumentativo²⁸³. Ya en un primer análisis de esta cuestión Apel daba cuenta de las consecuencias éticas del análisis pragmático-trascendental de los actos de habla²⁸⁴, estableciendo cómo la *diferencia trascendental* permite distinguir las *reglas universales de la comunicación* de las *reglas constitutivas de las instituciones*:

"Estas reglas, a diferencia de sus realizaciones convencionales en los lenguajes particulares («langues»), no son halladas de algún modo por alguien o entronizadas mediante convención, sino que son *condición normativa de posibilidad para todas las entronizaciones institucionales de reglas mediante convenciones*"²⁸⁵.

²⁸⁰ - **TPH**, pp. 356-357 (339-340). Sobre la presuposición de una "ética mínima" en la comunidad de científicos, vid. *ibidem*, p. 149 (140), 230 (218); **EE**, p. 132. En una perspectiva más general, cf. CORTINA, A. [1988c]. Al respecto cf. *infra* el § 7.1.

²⁸¹ - "(...) the transcendentalpragmatic fact that *thinking* is *arguing* with universal *intersubjective* validity claims", APEL, K.-O. [1993d], p. 7.

²⁸² - Vid. APEL, K.-O. [1986c], p. 73.

²⁸³ - Vid. *ibidem*, p. 84.

²⁸⁴ - Cf. APEL, K.-O. [1976]. Vid. asimismo CORTINA, A. [1985a], pp. 120-122.

²⁸⁵ - "Diese Regeln sind ja, im Unterschied zu ihren konventionellen Realisierungen in den einzelnen Sprachen («langues»), nicht von irgend jemandem erfunden oder durch Konventionen festgelegt,

Dicha *metainstitución de la comunicación* representa la dimensión originaria de las normas éticas²⁸⁶, lo que permite establecer que una fundamentación de la ética debe partir de esta dimensión pragmático-trascendental de las reglas de la comunicación.

Si atendemos ahora al discurso argumentativo *qua* forma reflexiva de la comunicación humana²⁸⁷ y explicitamos las pretensiones de rectitud de sus actos de habla (argumentativos), descubrimos normas totalmente vinculantes, absolutamente obligatorias, que ya siempre asumimos implícitamente al argumentar y que podemos reconocer explícitamente si reflexionamos sobre ellas. De este modo, dichas normas constituyen el *canon*²⁸⁸ para todas aquellas normas de contenido ético. Así pues, al igual que respecto a la pregunta "¿por qué hay que ser racional?", la respuesta a la pregunta "¿por qué hay que ser moral?" puede fundamentarse igualmente a partir de la consideración pragmático-trascendental de las normas éticas implícitas en la argumentación (puesto que quien formulase la pregunta con sentido, podría reconocer reflexivamente la aceptación explícita de un *deber moral*).

Quien mejor ha formulado las normas éticas que rigen la interacción de la comunidad de argumentación ha sido W.Kuhlmann²⁸⁹. Este autor reconoce cuatro normas de contenido ético implícitas en la argumentación:

(N1) "Si con auténtica seriedad queremos saber algo, si estamos seriamente interesados en la solución de un problema, entonces se nos exige que nos esforcemos por la correcta solución argumentando racionalmen-

sondern sie sind *normative Bedingung der Möglichkeit für alle institutionellen Regel-Festlegungen durch Konventionen*" (APEL, K.-O. [1976], p. 101). Se trata de una diferenciación que anuncia ya la dicotomía filosófico-moral entre "moralidad" (*Moralität*) y "eticidad" (*Sittlichkeit*).

²⁸⁶ - Vid. *ibidem*, p. 104. Apel va a referirse a esta *metainstitución* como "norma ética básica" (*etische Grundnorm*), núcleo sustancial de su propuesta ético-discursiva (vid. EE, p. 161; cf. asimismo APEL, K.-O. [1976], III, 5). No vamos a entrar en su contenido hasta más adelante. Nos limitamos ahora a desentrañar el carácter ético de las reglas de la argumentación.

²⁸⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1993a], p. 201 (121).

²⁸⁸ - En tanto que poseen, en sentido kantiano, un carácter *categorico* y no *hipotético* (propio de reglas prudenciales teleológicas para la consecución de algún fin); tampoco pueden considerarse como meras *convenciones* (vid. EE, p. 85). Se trata, pues, de un *faktum rationis* entendido como "*fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas*", *ibidem*, p. 161.

²⁸⁹ - KUHLMANN, W. [1985a], pp. 181-253. Estas normas éticas de la argumentación ya quedan anunciadas en las pp. 27-29.

te".

Esta primera norma puede expresarse en forma de imperativo categórico de la siguiente forma: "¡Argumenta racionalmente!"²⁹⁰.

(N2) "Si estamos interesados seriamente en la solución de un problema, entonces tenemos que esforzarnos por obtener una solución en la que cualquiera pudiera estar de acuerdo, tenemos que esforzarnos por un consenso racional".

Categóricamente formulada: "¡Esfuérzate por un consenso racional!"²⁹¹.

(N3) "¡Esfuérzate en todos aquellos casos en los que tus intereses pudieran entrar en colisión con los de otros por un consenso práctico y racional con ellos!"²⁹².

(N4) "¡Esfuérzate siempre en contribuir a la realización, a largo plazo, de aquellas condiciones que más se aproximan a la realización de una comunidad ideal de comunicación, teniendo siempre cuidado de que sean preservadas las condiciones ya existentes de la posible realización de una comunidad ideal de comunicación!"²⁹³.

²⁹⁰ - "Wenn wir wirklich ernsthaft etwas wissen wollen, wenn wir an der Lösung eines Problems ernsthaft interessiert sind, dann ist es geboten, daß wir uns rational argumentierend um die richtige Lösung bemühen"; "Argumentiere rational!", *ibidem.*, p. 185.

²⁹¹ - "Wenn wir an der Lösung eines Problems ernsthaft interessiert sind, dann müssen wir uns um eine Lösung bemühen, der jedermann zustimmen könnte, um einen vernünftigen Konsens"; "Bemühe dich um einen vernünftigen Konsens!", *ibidem.*, p. 189.

²⁹² - "Bemühe dich in allen Fällen, in denen deine Interessen mit denen anderer kollidieren könnten, um einen vernünftigen praktischen Konsens mit ihnen", *ibidem.*, p. 208.

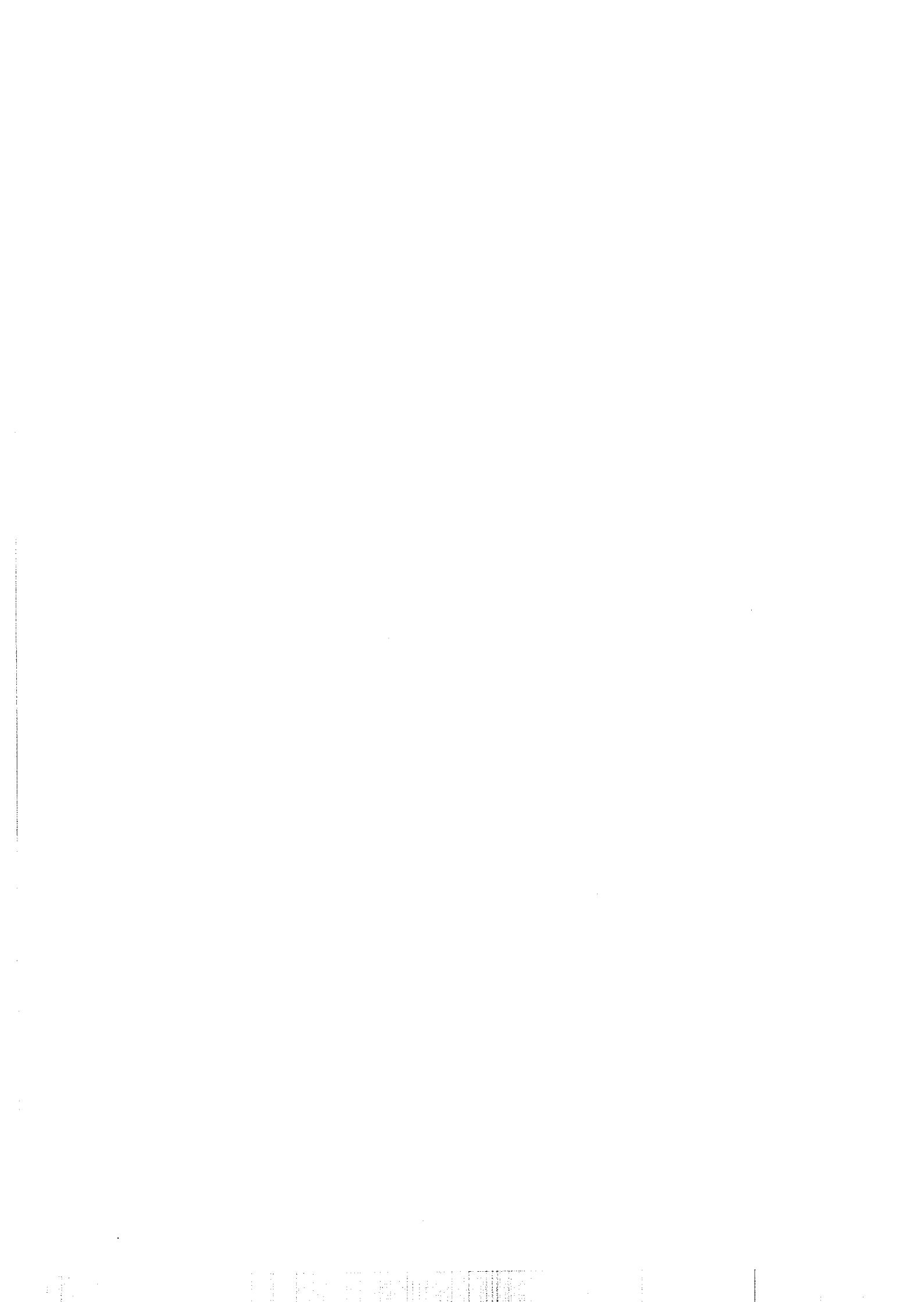
²⁹³ - "Bemühe dich stets darum, zur (langfristigen) Realisierung solcher Verhältnisse beizutragen, die der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft näherkommen, und trage stets dafür Sorge, daß die schon existierenden Bedingungen der möglichen Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bewahrt werden!" (*ibidem.*, pp. 214-215). Como es obvio, estas normas no son unas normas éticas concretas, sino más bien *metanormas* que prescriben un determinado procedimiento (*Verfahren*) para la obtención de normas concretas. Queda prefigurado así -como comprobaremos más adelante- el carácter *bidimensional* de la ética discursiva *qua* "ética de segundo grado" (*zweistufige Ethik*) (vid. *ibidem.*, p. 29).

En la presente investigación, la posibilidad de explicitar el sentido ético-normativo de la razón -en el contexto de la reconstrucción de la razón práctica- posee relevancia metodológica para el ámbito de las *ciencias reconstructivas* (ciencias que pretenden dar cuenta *críticamente* del sentido y la evolución de los procesos socio-culturales). Una tal metodología *normativa* superaría la pretendida neutralidad valorativa de una ciencia orientada según el modelo positivista de la razón instrumental. Sin embargo, para alcanzar un objetivo así deberemos llegar antes hasta las últimas consecuencias derivables del análisis pormenorizado de la "pregunta por el *logos*", tal como ha sido abordada en este capítulo. Apel destaca con claridad cómo su proyecto de transformación de la filosofía, concebido como una nueva interpretación de la mediación entre teoría y praxis, va a *culminar en una propuesta ética intersubjetivamente válida -la ética discursiva-*, apuntando asimismo los pasos que habrá de seguir una *estrategia de fundamentación última también para la ética*:

"A mi parecer, la *transformación* pragmático-lingüística de la *filosofía trascendental* puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una *ética discursiva*"²⁹⁴.

A esta segunda conclusión enunciada con tanta claridad por Apel vamos a dedicar el siguiente capítulo, desarrollando una exposición, que pretende ser exhaustiva, de la arquitectónica ética apeliana.

²⁹⁴ - TVED, p. 154.



CAPÍTULO II

**LA PROPUESTA ÉTICO-DISCURSIVA COMO
ÉTICA DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN:
FUNDAMENTO PARA UNA RECONSTRUCCIÓN
NORMATIVA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA
Y LA SOCIEDAD HUMANAS**



§ 6. Hacia una macroética (discursiva) de la corresponsabilidad en la "era de la ciencia".

En el capítulo anterior hemos dado cuenta de cómo el proyecto de *transformación de la filosofía* emprendido por Apel y concebido como un *nuevo modelo de mediación entre teoría y praxis* conlleva la definición de un concepto ampliado de racionalidad: la *racionalidad consensual-comunicativa*, a la cual le es inherente un núcleo ético-normativo susceptible de propiciar una *rehabilitación de la razón práctica*. Llegados a este punto de la investigación, nuestro siguiente objetivo consiste en desarrollar, a partir de lo que Apel denominará como *ética mínima* implícita en el discurso argumentativo, aquel itinerario que conduce a la *fundamentación de una propuesta ética de validez universal*: la *ética discursiva* en su versión apeliana, a fin de poder establecer posteriormente, desde ella, un *baremo teleológico-normativo válido para la reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas*¹. En una palabra, debemos destacar aquellos elementos de la ética discursiva que resultan relevantes para llegar a determinar el tipo de *relación metodológica entre la ética y las ciencias humanas*, especialmente las ciencias (reconstructivas) sociales (y de la historia).

Sobre la "ética discursiva" (*Diskursethik*) o "ética comunicativa" (*Kommunikationsethik*)² existe material abundante, tanto de Apel como de Habermas, que data de

¹ - Vid. TVED, p. 166.

² - Sobre el sentido de esta expresión, Apel puntualiza así: "La expresión «ética discursiva» ha tomado carta de naturaleza entre los filósofos alemanes en los últimos años como calificativa de un punto de partida de fundamentación de la ética que representamos conjuntamente, en sus rasgos esenciales, Jürgen Habermas y yo. Yo mismo he hablado anteriormente de la «ética de la comunicación» o de la «ética de la comunidad ideal de comunicación», pero de hecho, hoy prefiero hablar de «ética discursiva», y esto por dos motivos principales: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación -el discurso argumentativo- como medio de fundamentación concreta de normas y, en segundo lugar, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo -y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida- contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética (...). (Por lo que se ha dicho, se entiende que con «ética discursiva» o, también, con «ética de la comunicación» no se está pensando algo así como una ética especial para el discurso o para la comunicación lingüística)" (*ibidem*, pp. 147-148). Preferimos, por tanto, traducir la expresión *Diskursethik* como "ética discursiva" en vez de "ética del discurso", pues ésta última puede entenderse falsamente en el sentido del genitivo objetivo y no correctamente en el sentido del genitivo subjetivo.

comienzos de los años setenta³. En nuestra investigación vamos a tener fundamentalmente en cuenta el desarrollo específico que da Apel a la propuesta ético-discursiva, aunque también tendremos ocasión de señalar en un apartado de este capítulo algunas de las principales diferencias entre los planteamientos de Habermas y Apel al respecto⁴. La mayoría de los trabajos de Apel dedicados a presentar su versión de la ética discursiva siguen prácticamente la misma estructura, la cual define los elementos fundamentales de su arquitectónica. En primer lugar se hace una presentación del por qué es necesaria una ética de alcance universal, dada la situación histórica en la que se encuentra la humanidad a finales de un siglo dominado por el avance de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas. En nuestra investigación daremos especial importancia a esta presentación y al por qué esta situación histórica exige una ética *postconvencional*⁵. A continuación se aborda la dificultad filosófica de fundamentar una ética racional,

³ - Los trabajos de Apel específicos sobre la ética discursiva son numerosos. Citemos, en primer lugar, lo que podemos calificar como "artículo fundacional" de la ética discursiva, publicado como último capítulo del segundo volumen de *La transformación de la filosofía* y que lleva por título: "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia" (vid. [1973b], pp. 358-435 [341-413]). Este artículo resulta de la reelaboración de unas conferencias pronunciadas en 1967 y 1971, apareciendo publicado por primera vez en RIEDEL, M. [1972]. Estamos ante un texto muy bien elaborado y que señala la dirección de los desarrollos posteriores de la ética discursiva. A continuación podemos mencionar la obra de Apel *Diskurs und Verantwortung* [1988a] así como la recopilación de artículos éticos, publicada en castellano, que lleva por título *Estudios éticos* [1986a]. Como trabajos publicados aisladamente pueden consultarse los siguientes: APEL, K.-O. [1976]; [1978d]; [1979b]; [1979d]; [1982b]; [1983b]; [1986b]; [1990c]; "Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" en TVED, pp. 147-184; [1990e]; [1990g]; [1990f]; [1991c]; [1991e]; [1991f]; [1992b]; [1992e]; [1993a]; [1993c]; [1994d]; [1994e]; [1995a]; [1996a]; [1996c]; [1996d]; [1996e]. De Habermas pueden consultarse las siguientes obras: HABERMAS, J. [1983]; [1991a]; [1991c]; [1994]. Igualmente cf. APEL, K.-O., CORTINA, A., DE ZAN, J. Y MICHELINI, D. [1991]; CORTINA, A. [1985a]; [1986a]; [1986b]; [1989e]; [1990]; [1992a]; asimismo el artículo coescrito con Jesús Conill titulado "Razón dialógica y ética comunicativa en K.O. Apel" en AA.VV. [1985], pp. 145-191. Para otros estudios sobre la obra ética de Apel y Habermas, cf. *infra* Bibliografía.

⁴ - Ambos filósofos participan de la compleja elaboración de esta propuesta ética que "se va configurando paulatinamente como uno de los *radios* de ese denso núcleo filosófico constituido por la pragmática formal (trascendental o universal), la teoría de la acción comunicativa, una nueva teoría de la racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección, y una teoría de la evolución social", CORTINA, A. [1989e], p. 533.

⁵ - La calificación "postconvencional" de una propuesta ética hace referencia a la *Teoría del desarrollo de la conciencia moral* de L. Kohlberg, como tendremos ocasión de comprobar extensamente más adelante. En el contexto de nuestra presentación de la ética discursiva, remite a la necesidad actual, dado nuestro momento histórico, de una propuesta ética de alcance verdaderamente intersubjetivo (= planetario), es decir, no ligada a una determinada cultura, tradición o ideología sino fundamentada sobre

es decir, universal (= intersubjetivamente válida). A tal efecto, Apel se esfuerza denodadamente por denunciar el reduccionismo de la extrapolación del sentido de la objetividad científica al ámbito de la filosofía práctica. Tal reduccionismo comporta, para la filosofía académica, la imposibilidad de una fundamentación racional de las cuestiones normativas. Apel sostiene, sin embargo, la *necesidad y posibilidad* de una estrategia de *fundamentación filosófica* para la ética desde una perspectiva pragmático-trascendental. Fruto de ello resulta la *propuesta ético-discursiva*, que Apel presenta, desde el primer momento, como una *ética de validez intersubjetiva* con una dimensión *política*, en el sentido de una de la *responsabilidad solidaria*⁶.

En el presente capítulo daremos cuenta de todos aquellos elementos que configuran la *arquitectónica* de la ética discursiva en su totalidad. Pero a manera de introducción a dicha arquitectónica comenzaremos dando cuenta del diagnóstico que establece Apel sobre nuestra época desde un punto de vista ético. Nuestra situación contemporánea -totalmente determinada por la ciencia y por la *ratio* técnica que le es inherente- es denominada por Apel como "era de la ciencia" y, como tal, supone un *reto para la razón práctica*⁷. Apel establecerá que la razón práctica, ante la embergadura de tal reto, únicamente puede adoptar, en este momento histórico, el punto de vista del *universalismo moral*, desde el cual fundamentar una *macroética de la corresponsabilidad* [1]; sin embargo, se da la situación del todo paradójica de que, a pesar de su necesidad histórica, precisamente la misma "era de la ciencia" parece condenar al fracaso todo intento de fundamentación de una ética universalista como la que nuestra época reclama [2]. Es en esta compleja situación que nos toca vivir donde se enmarcan las pretensiones de la ética discursiva en tanto que propuesta moral capaz de responder a los retos planteados.

unas bases aceptables universalmente. En este sentido, una propuesta ética que merezca la calificación de "postconvencional" debe cumplir fundamentalmente dos condiciones, harto problemáticas como veremos: debe plantearse en términos *independientes de presupuestos de trasfondo metafísico o religioso* y debe permitir la adopción de una *actitud hipotética* frente a las instituciones y las máximas que regulan la acción, es decir, frente a las normas vigentes, enjuiciándolas a la luz de *principios abstractos* (universales).

⁶ - Vid. **FEDI**, p. 27.

⁷ - Vid. *ibidem*, p. 49; **EE**, p. 105.

§ 6.1. Necesidad histórica de una macroética de la corresponsabilidad: el reto moral planteado por el dominio de la ciencia.

Comenzaremos nuestro estudio de la arquitectónica ético-discursiva atendiendo al preciso *diagnóstico de nuestro momento histórico* efectuado por Apel, el cual exige, como *necesaria*, una determinada ética: una *ética universal de alcance planetario*, es decir, *una ética global para la humanidad*, que sea *a la vez responsable y solidaria (macroética de la corresponsabilidad)*⁸. Esta referencia a la *necesidad histórica* de una tal propuesta creemos que es muy importante para una correcta comprensión de la propuesta ética apeliiana en toda su complejidad. Apel va a presentar la ética discursiva partiendo de la consideración de que, en nuestra época, se dan nuevas preguntas éticas⁹. Teniendo en cuenta los problemas -políticamente relevantes- propios de una ética de la responsabilidad postconvencional, Apel, siguiendo un doble camino, tratará de probar, en primer lugar, cómo nuestra situación contemporánea tiene necesidad de una "macroética de la moderna sociedad industrial"¹⁰ que *exige* que sea *responsable y solidaria* con respecto a las consecuencias y subconsecuencias de nuestras actividades colectivas (fundamentalmente en el ámbito de la ciencia, de la técnica y de la economía); pero, en segundo lugar, se esforzará por mostrar cómo la exigencia de responsabilidad solidaria comporta asimismo la necesidad de *fundamentar un vínculo intersubjetivo* para tal exigencia moral que vaya más allá del ámbito privado individual o grupal. De ahí la necesidad de una fundamentación *racional* -de alcance universal- para su propuesta ética, pues Apel sostiene que precisamente la ética discursiva, *debido a su fundamentación racional*, es decir, *debido a su carácter postconvencional* (= transcultural), puede emprender el control procedimental y, en esta medida, la organización de la corresponsabilidad sobre las consecuencias de las actividades colectivas a nivel planetario¹¹.

Apel se estrena en el ámbito de la filosofía moral con su artículo "El *a priori* de

⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1993a], p. 121.

⁹ - Vid. FEDI, p. 40.

¹⁰ - TPII, p. 377 (358).

¹¹ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 31.

la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética"¹², artículo que puede considerarse, sin lugar a dudas, como el que señala el tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica de Apel. A nuestro juicio, una característica fundamental de esta primera presentación de la ética discursiva estriba en su diagnóstico sobre los retos morales que hoy tenemos mundialmente planteados; por tanto, se trata de una propuesta ética referida a un *determinado contexto histórico*, con lo que, ya desde su inicio, las pretensiones *deóntico-universalistas* de la ética discursiva deben interpretarse como referidas a *una situación histórica determinada* y nunca considerarse de forma meramente *abstracta*. De este modo, desde la misma génesis de la formulación de la ética discursiva se van a precisar determinadas condiciones para su *aplicación*.

Apel definirá nuestro momento histórico como dominado por la "era de la ciencia", lo que le llevará a analizar las implicaciones de la *relación entre ciencia y ética* en la moderna sociedad industrial, hoy en día planetariamente extendida¹³. Dicha relación resulta ser actualmente la concreción más significativa de la *mediación entre teoría y praxis*¹⁴ y ello va a exigir una *ética universal de la responsabilidad solidaria*¹⁵, debido al desafío moral provocado por los resultados de la ciencia para toda la humanidad. ¿Por qué esta situación? Apel quiere situarse en lo que considera la perspectiva de "una ética de la humanidad en la era de la ciencia", es decir, de "una ética normativa, apta como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia"¹⁶, pues el desarrollo de la ciencia y de la técnica que se ha vivido en nuestro mundo occidental en los últimos siglos nos ha conducido ante una *problemática ética común* -en el sentido de cómo *debe* actuarse ante los diversos *macroproblemas* planteados- que trasciende todas las tradiciones morales particulares de los diversos grupos. Cuando Apel se refiere a estos macroproblemas está pensando en la crisis ecológica, la carrera armamentística, la problemática de la justicia social en lo que afecta a la relaciones Norte-Sur, el respeto a los derechos humanos y a los derechos de los

¹² - Vid. *TPII*, pp. 358-435 (341-413).

¹³ - Vid. *ibidem*, p. 359 (342).

¹⁴ - Vid. *ibidem*, p. 367 (349).

¹⁵ - Vid. *ibidem*, p. 363 (346).

¹⁶ - *Ibidem*, p. 423 (402).

pueblos en el sentido de un orden jurídico cosmopolita (Kant), etc¹⁷. Esta problemática moral común va a exigir, obviamente, una respuesta ética *universal* -definida mediante la coacción de normas intersubjetivamente válidas o, al menos, mediante un principio fundamentador de tales normas- capaz de asumir *solidariamente* la *responsabilidad* de los efectos directos y secundarios de la praxis humana:

"La civilización científico-técnica ha confrontado a todos los pueblos, razas y culturas con una problemática ética común, sin prestar consideración a las tradiciones morales culturales, propias de cada grupo. Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria. Podríamos pensar que a esta coacción a la responsabilidad solidaria debería corresponder la validez intersubjetiva de normas o, al menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad"¹⁸.

El primer problema que se plantea ante esta situación tiene que ver, una vez más, con el aspecto de las *relaciones entre ciencia y ética*, y consiste fundamentalmente en el modo de llevar a cabo la *evaluación* de este tipo de problemas. En opinión de Apel, el mejor modo de abordar tales problemas consiste en potenciar la colaboración interdisciplinaria entre especialistas del ámbito científico (expertos), filósofos, teólogos, juristas, etc. Pero entonces, ante esta colaboración interdisciplinaria, la cuestión estriba en poder efectuar una *evaluación de una situación determinada que sea objetivamente adecuada sin obviar al mismo tiempo el aspecto propiamente ético de dicha comprensión de la situación*. Para determinar la relevancia ética de un problema planteado, ¿basta una valoración *científica* de la situación o debe buscarse el fundamento racional -es decir, de alcance intersubjetivo- para un enjuiciamiento propiamente moral? Tal es la pregunta que debe admitirse si se quiere adoptar suficientemente la perspectiva de una *ética de la responsabilidad*¹⁹.

¹⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 35-36; cf. asimismo [1993a]; [1990e]; [1991c] y [1993c].

¹⁸ - TPII, p. 361 (344).

¹⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1986b], pp. 48-49. Apel analiza tres posibles respuestas a la pregunta de si la evaluación ética no se da de manera obvia una vez se han comprendido correctamente, de manera previa, las circunstancias de unos hechos y sus consecuencias para la vida humana. Una *primera* respuesta afirmativa a dicha pregunta parecería desprenderse de la constatación de que lo que está en juego ante los

§ 6.2. El carácter paradójico del universalismo moral en la "era de la ciencia": necesidad y aparente imposibilidad de una ética mundial.

En el apartado anterior hemos comprobado cómo Apel estima que nuestro concreto momento histórico, caracterizado por el dominio de la ciencia a escala planetaria, exige una propuesta ética que adopte los rasgos del *universalismo moral*. Sin embargo, nuestra situación actual -en palabras de Apel- resulta *paradójica*: "Una ética universal -es decir, intersubjetivamente válida- de la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible"²⁰. Apel denomina esta situación como "el aparente problema paradójico de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia"²¹, pues ante los retos morales planteados la exigencia contemporánea de universalidad para la ética -es decir, de validez intersubjetiva allende las tradiciones y formas de vida- se ve imposibilitada precisamente debido al dominio de la

macroproblemas que la especie humana tiene hoy en día planteados afecta a la *mera supervivencia del hombre*. Apel sostiene que el criterio de la supervivencia no es obvio. Así, ante el problema de la carrera armamentística bien podría plantearse que el criterio de la supervivencia podría justificar un ataque nuclear por parte de una potencia mundial que alberga la esperanza de sobrevivir victoriosa, al menos con una parte de su población; o ante el problema de la crisis ecológica, cabe preguntarse si debe considerarse la cuestión de la supervivencia no sólo de los habitantes actuales del planeta sino también de sus descendientes. Igualmente, también puede contemplarse, como criterio ético válido alternativo para la evaluación de una situación, la renuncia a la misma supervivencia si ésta se debe dar en condiciones indignas. Una *segunda* respuesta a la cuestión planteada podría reducir el problema, no ya al criterio de la razón extrema de apostar siempre por la vida, sino a las razones específicas de una determinada tradición moral, por ejemplo, la del derecho natural católico. No obstante, como la misma historia lo demuestra, en este caso se dispone de un marco intersubjetivo de valoración que es filosóficamente problemático, lo que explica la necesidad del recurso complementario a las decisiones *subjetivas* de conciencia para completar la evaluación (apelación al criterio último de la conciencia recta). Ello comporta la imposibilidad de una fundamentación racional de un criterio moral *último* (y así se comprende fácilmente cómo un mismo principio del derecho natural puede tener aplicaciones diversas). Finalmente, la *tercera* respuesta es el resultado del desarrollo de la teoría de la ciencia contemporánea y, sencillamente, aboga por la no necesidad de la evaluación ética para la consideración *correcta* -esto es, científica- de unos hechos y de sus consecuencias. Las ciencias, como tales, presuponen metodológicamente una neutralidad valorativa y las consideraciones éticas son asunto exclusivo de las decisiones subjetivas de los individuos afectados, decisiones de conciencia que no admiten ulterior fundamentación. Tal es la postura iniciada por Max Weber y continuada sobre todo por Karl Popper y sus discípulos, y, a juicio de Apel, es la que mejor plantea, en toda su radicalidad, el problema de si es posible, ante los retos actuales planteados que exigen una macroética de la corresponsabilidad, una *fundamentación racional de la ética* en la "era de la ciencia" (vid. *ibidem*, pp. 49-51).

²⁰ - TPII, p. 363 (346).

²¹ - Vid APEL, K.-O. [1991f], pp. 9-14; asimismo cf. APEL, K.-O. [1986c].

racionalidad científica, en concreto por una de las conclusiones epistemológicas más comunes en la "era de la ciencia":

"La idea de la objetividad científica parece relegar la pretensión de validez de las normas morales o de los juicios de valor al ámbito de una subjetividad no vinculante. Según parece, las pretensiones de validez de la ética, defendidas implícita o explícitamente en cosmovisiones e ideologías, deben reducirse a reacciones irracionales y emocionales, o también a decisiones arbitrarias irracionales. Por consiguiente, es imposible *fundamentar racionalmente las normas éticas mismas*"²².

¿Cómo se ha llegado a esta situación? Es el resultado del proceso occidental de racionalización y desencantamiento consolidado en el siglo XX (Weber). La "era de la ciencia" se vive -en expresión de Heidegger- como una "im-posición" (*Gestell*), extendida universalmente. Dicha imposición comporta "una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia"; pero *asimismo* comporta -y esto va a resultar particularmente grave- "la idea de una validez intersubjetiva también prejuzgada por la ciencia": es decir, "la idea cientificista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa"²³ que consagra al modelo de la racionalidad técnico-instrumental y estratégica como estándar de la racionalidad en general. La conclusión que se nos impone es clara: se hace del todo imposible cualquier intento de fundamentación racional -es decir, con alcance intersubjetivo- de normas éticas. Esta constatación viene *asimismo* refrendada por las aportaciones de las ciencias sociales (historia, antropología cultural, psicología, sociología), según las cuales "las normas morales, reconocidas o prácticamente seguidas por los hombres, son relativas en gran medida a su cultura o a su época; lo cual significa de nuevo que son subjetivas"²⁴. Como resumen de este proceso de racionalización, las siguientes palabras de Apel reflejan bien el desarrollo que la filosofía ha sufrido durante la primera mitad de este siglo:

²² - **TPII**, p. 361 (344).

²³ - *Ibidem*, p. 359 (342).

²⁴ - *Ibidem*, p. 362 (345).

"Por un lado existían los modos de operar de un *positivismo-cientificismo* que se orientó siguiendo el *paradigma de la racionalidad de la ciencia valorativamente neutra*. Estos modos de operar dominaron no sólo la filosofía teórica *qua teoría de la ciencia*, sino además incluso las metateorías de la *economía* y del *derecho*; brevemente: el ámbito común de la *racionalidad procedimental públicamente reconocida*. Desde esta perspectiva, los *valores* y las *normas morales* únicamente podían ser comprendidas como asunto de *sentimientos* o de *decisiones irracionales*, es decir, como *algo privado* análogo a la religión. Y precisamente en esta frontera de la racionalidad procedimental públicamente reconocida pueden entrar en función los modos de operar del *existencialismo* como instancias complementarias respecto a la filosofía del *positivismo-cientificismo* y tematizar -como ya previó Max Weber- el problema de las decisiones valorativas últimas, irracionales y privadas"²⁵.

Si tal es el estado de nuestro pensamiento y al mismo tiempo nuestra situación práctica exige una ética de alcance universal, entonces el problema es claro: "¿cómo puede hablar la filosofía teórica en general, pretendiendo validez intersubjetiva, sobre lo que es subjetivo y singular por definición?"²⁶. Apel alerta repetidamente sobre la especial situación de *desequilibrio* producida ante la constatación del alcance *totalmente insuficiente* de las normas morales que son *aceptables* por la ideología de la "era de la ciencia", las cuales, en todo caso, llegan tan sólo a regular "la convivencia humana en pequeños grupos", por lo que dejan "en manos de la lucha por la vida (...) las relaciones entre los grupos"²⁷. Ahora bien, según Apel una época como la nuestra, que exige una macroética de la corresponsabilidad de tipo *postconvencional*, acaba sobrecargando de manera insoportable los ámbitos estrechos de aplicación propios de las *éticas convencionales*:

²⁵ - "Auf der einen Seite gab es die Spielarten eines *Szientismus-Positivismus*, die am *Rationalitätsparadigma der wertneutralen Wissenschaft* orientiert waren. Sie beherrschten nicht nur die theoretische Philosophie *qua Wissenschaftstheorie*, sondern darüber hinaus auch die Metatheorien der *Ökonomie* und des *Rechts*, kurz: den gesamten Bereich der *öffentlich anerkannten Verfahrensrationalität*. *Werte und Normen der Moral* konnten aus dieser Sicht nur als *Angelegenheit irrationaler Gefühle oder Entscheidungen*, kurz: als *Privatsache* -analog zur Religion- verstanden werden. Und genau an dieser Grenze der öffentlich anerkannten Verfahrensrationalität konnten die Spielarten des *Existentialismus* als Komplementärinstanzen zur Philosophie des *Szientismus-Positivismus* in Funktion treten und -wie schon bei Max Weber vorgesehen- das Problem der letzten, irrationalen und privaten Wertentscheidungen thematisieren", APEL, K.-O. [1991f], p. 10.

²⁶ - *TPII*, p. 369 (351).

²⁷ - *Ibidem*, p. 359 (342).

"A mi juicio, puede mostrarse que la actual ética de la corresponsabilidad exige -sin posibilidades de éxito- excesivamente a cada forma de ética *individual* o *convencional* que parte de la responsabilidad de rol del individuo en el ámbito de la familia o aun en el ámbito organizado por el estado del orden de las obligaciones propias de un rol. ¿Por qué? La ética individual convencional se enfrenta, solitariamente y de manera incomprensiva y perpleja, al concepto postconvencional de la *corresponsabilidad*, concepto que tiene que constituir el núcleo central de una *macroética*. ¿Cómo puede asumir un individuo cualquiera, en tanto que hombre privado o en el ámbito de una responsabilidad de rol institucionalizada -por ejemplo, un ministro de medio ambiente en una nación industrial-, la responsabilidad hacia la conservación de la ecosfera humana? A la vista de las numerosas y diversas iniciativas, al mismo tiempo colectivas y muy especializadas, que en la actualidad (...) son necesarias, todos aquellos individuos que deben asumir un rol tendrían que verse como tales exigidos de manera totalmente excesiva, también y principalmente aquellos políticos que más tarde se *harán responsables* del acierto o desacierto de todo lo emprendido al respecto"²⁸.

Las éticas convencionales tienen ámbitos de aplicación más bien restringidos. Apel distingue entre "una microesfera (familia, matrimonio, vecindad), una mesoesfera (plano de la política nacional) y una macroesfera (destino de la humanidad)"²⁹. Salta claramente a la vista, por lo que respecta a la comprensión general de normas morales, que su único ámbito de aplicación es, en su mayoría, la esfera privada o las morales de grupo. En el ámbito político nacional, las únicas reglas existentes son de tipo jurídico-

²⁸ - "Es läßt sich m. E. zeigen, daß jede Form *traditioneller* bzw. *konventioneller* Individualethik, die von der Rollenverantwortung des Einzelnen im Rahmen der Familie oder auch im Rahmen der staatlich organisierten Ordnung der Rollenpflichten ausgeht, von der heute aktuellen Ethik der Mitverantwortung hoffnungslos überfordert ist. Warum? -Die konventionelle Individualethik steht allein schon dem postkonventionellen Begriff der *Mitverantwortung*, der das Zentrum einer *Makroethik* bilden muß, verständnis- und ratlos gegenüber. Wie sollte auch irgend ein Einzelner als Privatmensch oder im Rahmen einer institutionalisierten Rollenverantwortung -und wäre er selbst Umweltminister einer Industrienation- die Verantwortung für die Bewahrung der menschlichen Ökosphäre übernehmen können? Angesichts der zahlreichen, zugleich kollektiven und arbeitsteilig differenzierten Initiativen, die in der Gegenwart (...) erforderlich sind, müßten alle einzelnen Rollenträger sich als solche total überfordert vorkommen, auch und gerade jene Politiker, die man später für das Gelingen oder Nichtgelingen des ganzen Unternehmens *verantwortlich machen* wird", APEL, K.-O. [1992b], pp. 29-30.

²⁹ - **TPII**, p. 360 (343). Desde esta misma perspectiva, D. Böhler afirma que los problemas éticos contemporáneos afectan a tres ámbitos de consecuencias de las acciones humanas: 1. al ámbito próximo (*micro*) del comportamiento interhumano referente a la vida privada; 2. al ámbito medio (*mesos*) de la interacción propia del mundo político, representado por intereses grupales o nacionales; y 3. al ámbito global (*macro*) de la responsabilidad solidaria acerca de los intereses vitales del género humano, en la actualidad y en el futuro (vid. **FEDI**, p. 50).

formal (regulando intereses estrictamente particulares) y, a lo sumo, una "razón de estado" moralmente neutra. En lo que se refiere a la "macroesfera", el panorama es de una total pobreza por lo que respecta a la posibilidad de regulaciones intersubjetivas -si no fuera por una tímida extrapolación al ámbito internacional de los mecanismos regulativos jurídico-formales de tipo nacional-, así como una radical ausencia de instrumentos de determinación colectiva frente a la toma de decisiones hoy en día en manos de *círculos reducidos de expertos*.

De acuerdo con este análisis de la situación -alcance planetario de las consecuencias científico-técnicas, con el consiguiente problema moral común; alcance insuficiente de las normas morales existentes, reducidas a un ámbito de aplicación restringido; y necesidad de una ética intersubjetiva universalista (por encima de la moral de grupos)-, Apel señala que estamos ante una nueva tarea para la filosofía moral: *definir y fundamentar* esta macroética universalista de la corresponsabilidad que necesitamos. Sin embargo, aquí tenemos planteada ya, en todos sus términos, la paradoja de la filosofía moral de nuestro tiempo: la *necesidad* de una ética universalista pero al mismo tiempo la *dificultad* de su fundamentación³⁰. Apel constata cómo la filosofía profesional, que se autocomprende -autolimitándose- científicamente, comparte una convicción generalizada según la cual

"(...) la posibilidad de validez intersubjetiva de los argumentos llega exactamente tan lejos como la posibilidad de objetividad científica en el ámbito de las ciencias formales lógico-matemáticas y en el ámbito de las ciencias reales empírico-analíticas"³¹.

De ese modo no puede considerarse la tarea de la fundamentación inmediata de normas éticas o de un principio último de las normas éticas:

"Cualquier filosofía que intente superar la «tesis de la neutralidad» de la metaética analítica en pro de una fundamentación de normas morales, parece extraer normas a partir de hechos y, por tanto, infringir el principio humeano de la distinción rigurosa entre lo que es y lo que *debe ser*. Con

³⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1993a], p. (121).

³¹ - **TPH**, p. 361 (344).

ello toda ética normativa parece estar superada lógicamente"³².

Todo esto supone la aceptación de los criterios racionales del neopositivismo, según los cuáles toda fundamentación debe entenderse en un sentido lógico deductivo. Este segundo polo de la paradoja expresa teóricamente lo que parece ser la evaluación práctica de las sociedades modernas de corte liberal respecto a la tajante separación entre los ámbitos público y privado:

"El liberalismo occidental ha reducido cada vez más a la esfera de las decisiones privadas de conciencia (...) el carácter obligatorio de las normas morales. (...) En general, podemos constatar que en todos los sectores de la vida pública en la sociedad industrial occidental, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos pragmáticos, que los «expertos» suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables"³³.

Apel denominó, durante los años setenta, a esta "constelación de la complementariedad" (*Komplementaitätskonstellation*)³⁴, es decir, a esta complementariedad -a su juicio contradictoria- entre *objetividad no valorativa y moral privada intersubjetivamente no vinculante*, o, lo que es lo mismo, entre *cientificismo y existencialismo* como "sistema occidental de complementariedad", caracterizándolo como la ideología -podríamos decir científico-moral- que domina la mediación entre teoría y praxis en las democracias liberales occidentales³⁵.

³² - *Ibidem*, p. 362 (345).

³³ - *Ibidem*, p. 370 (352).

³⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 10.

³⁵ - Vid. **TPH**, pp. 363-378 (346-359). Apel se refirió en estos años a un *doble sistema ideológico* -tanto occidental como oriental- que *reduce* por igual el *problema de la posibilidad de una fundamentación ética de alcance intersubjetivo*. En el primer caso, Apel habla de *sistema de complementariedad ideológico entre racionalidad valorativamente neutra (cientificista-tecnológica) y decisión valorativa prerracional*. Se trata, en este caso, del hiato entre un "objetivismo no valorativo de la ciencia" (cientificismo moralmente neutro = positivismo) y un "subjetivismo existencial de las decisiones" (irracionalismo privado de decisiones éticas = existencialismo), lo que caracteriza fundamentalmente el "sistema liberal occidental" y que es visto por Apel como una de las consecuencias de "la separación liberal entre los ámbitos de la vida pública y privada que se ha configurado en conexión con la separación entre la iglesia y el estado" (*ibidem*, p. 370 [352]). El positivismo administra o guía el ámbito de la vida pública de la racionalidad -valorativamente neutra pero, en cambio, intersubjetivamente válida- de legalidades concretas técnico-cientificistas y de necesidades concretas; el existencialismo se

refiere al ámbito privado o existencial de las decisiones subjetivas de conciencia que, en última instancia, no son fundamentables racionalmente. Desde este sistema de complementariedad, se critica todo intento de poner en tela de juicio la separación de las dos esferas (p. ej., la defensa de una norma intersubjetivamente válida o una idea regulativa detrás de los procedimientos de la formación de la voluntad política, etc). Apel denomina esta situación como el estadio final del liberalismo (vid. EE, pp. 113-116). En el segundo caso, Apel se refiere al *sistema de integración oriental* -hoy en día ya superado-, en el que la libertad de decisión del individuo -como opinaba Marx- seguiría siendo moralmente irrelevante e impotente mientras no estuviese integrada en la libertad real de la cooperación solidaria; y la racionalidad técnico-científica seguiría siendo "abstracta" e incompleta mientras excluyese -en tanto racionalidad valorativamente neutra- la dimensión teleológica del destino futuro de la historia del género humano *qua* pauta de la toma moral de partido. Con esto Apel estaría de acuerdo: con el reconocimiento de un desafío a la razón práctica, en el sentido de una responsabilidad solidaria de la humanidad debido a las consecuencias del desarrollo "puramente natural" (= moralmente no controlado) de las potencias técnicas y estratégicas del hombre. Sin embargo, la ambigüedad radicaría en la posición de la pretensión de integración de la *racionalidad dialéctica* con respecto al *hiato lógico* entre el ser y el deber ser (Hume/Kant). Desde el punto de vista de una *dialéctica de la historia*, que básicamente incluye el futuro, la distinción entre el *ser*, más exactamente entre los *hechos* que ya pueden constatarse, y el *deber ser*, más exactamente, *lo que debe ser*, tiene que presentarse como una distinción primordialmente abstracta, lo que únicamente resulta si se hace abstracción de todo el proceso de la historia. Para la consideración dialéctica del proceso que se continua en el futuro, la "negación definida" de la situación que resulta de las contradicciones dialécticas de la situación social existente en cada caso aparece en lugar del *deber ser* ético abstractamente entendido. El movimiento histórico del ser es mediado a través de la negación definida por aquello que ya es cuando se pone frente a aquello que debe ser. Aquí aparece, en lugar de la distinción humeana, una versión, explícitamente extrapolada hacia el futuro, de la equiparación hegeliana entre lo real y lo racional, dándose de esta manera un equivalente dinámico-dialéctico de la equiparación aristotélico-tomista entre "ens et bonum" (superación cuasi-ontológica mediante la idea de la automediación dialéctica ser/deber ser). Sin embargo, *el ser es mediable sólo a través de la praxis subjetiva*: el sujeto que tiene que actuar y se pregunta "¿qué debo hacer?" tiene que llevar a cabo la mediación a través de su decisión moralmente relevante y en esta medida no puede ser objeto de consideración anterior desde el punto de vista teórico. La importancia de la praxis subjetiva fue, en cierta manera, reconocida ya por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. La historia humana está definida por el hecho de que debe ser continuada por nosotros a través de la praxis subjetiva; pero, al entender esto (= la praxis realmente subjetiva) como "praxis objetiva", de hecho la objetiviza. Con todo esto, el problema ético estriba en que la automediación dialéctica del ser a través de su negación definida fue entendida como *un proceso no sólo teleológico sino, al mismo tiempo, causalmente necesario*. El imprescindible punto de vista práctico-teleológico para la determinación del deber ser moral en su función de mediación dialéctico-negativa quedó superado por una super-ciencia dialéctico-determinista sobre la marcha necesaria de la historia que supera el propio planteamiento ético. Tal fue la postura estratégica de la ética según Lenin. El por qué del deber moral queda finalmente referido a una necesidad histórica (según Popper, esto es "futurismo ético", una deformación de la conciencia ética). Se reconoce ciertamente la necesidad de un ámbito normativo social pero se niega la validez del ámbito de las decisiones individuales de conciencia (vid. *ibidem*, pp. 118-121). Frente a este reduccionismo, sólo cabe hacer valer nuevamente la distinción kantiana y humeana entre ser y deber ser (o entre hecho y valor), en el sentido, asimismo, de una dialéctica entre teoría y praxis *subjetiva*, en la línea de los "jóvenes hegelianos" que utilizaron el futuro como algo que no podía ser dominado a través de la especulación teórica sino sólo *mediante la praxis moralmente comprometida*. En resumen, la problemática de una ética de la responsabilidad solidaria se presenta de hecho tanto en occidente como en oriente, y siempre bajo una perspectiva unilateral: en el primer caso, "se postulan las decisiones morales de conciencia de todos los individuos; sin embargo, es imposible fundamentar la validez intersubjetiva de normas éticas y, por tanto, la solidaridad moral"; en el segundo caso, "se postula la solidaridad de la responsabilidad moral de la sociedad; sin embargo, no puede estar

Esta situación propia del mundo occidental coincide con el diagnóstico weberiano de la racionalización de las sociedades modernas. La racionalidad científica técnico-instrumental -valorativamente neutra- coloniza los espacios del mundo de la vida de tal manera que podemos "objetivar" la praxis humana con los cánones científicos. Esto dificulta totalmente cualquier intento de universalismo ético e impide, al mismo tiempo, una posible consideración moral de las consecuencias de la ciencia o de la praxis humana. Pues no hay que olvidar que

"(...) las reglas de la racionalización instrumental y estratégica de la vertiente técnica de la praxis -reglas que pueden ser objetivadas sin valoración- presuponen de modo evidente *decisiones* sobre las metas de la praxis humana. Estas reglas no racionalizan la elección de las metas mismas; (...) no pueden aportar ningún criterio positivo sobre la deseabilidad de las metas mismas"³⁶.

Problema ético especialmente patente en

"(...) aquellas situaciones -no raras hoy precisamente- en las que importa ofrecer una resistencia racionalmente fundada frente a las sugerencias científico-técnicas de realizabilidad, respaldadas también, la mayor parte de las veces, por intereses económicos"³⁷.

Así pues, se hace del todo necesario considerar *moralmente* -es decir,

mediada por las decisiones individuales de conciencia, ni teórica ni práctico-políticamente; tales decisiones resultan en el fondo superfluas y, en la práctica, quedan relegadas a la esfera privada, de un modo semejante a la forma en que procede el sistema occidental de complementariedad" (TPII, p. 377 [359]). En ambas formulaciones del sistema de complementariedad se da alguna forma de científicismo: la absolutización de una determinada idea de la racionalidad científica que bloquea el desarrollo genuino de la razón ética. En el marxismo se produce una interpretación *objetivista-cientificista* del pensamiento básico -correcto- de Marx acerca de la necesaria mediación dialéctica entre teoría y praxis, en el sentido de la siempre renovada reconstrucción y continuación práctica de la historia, que debe ser realizada por todos los hombres en cooperación solidaria moralmente responsable (vid. EE, p. 124). En el liberalismo, se hace simplemente abstracción de esta cuestión. El reto va a ser, pues, superar este sistema de complementariedad por la mediación ético-dialéctica entre teoría y praxis; brevemente: hacer posible la convergencia entre autonomía y solidaridad. Sobre toda esta cuestión vid. asimismo FEDII, pp. 131 y ss.

³⁶ - TPII, p. 372 (353).

³⁷ - *Ibidem*, p. 372 (354).

responsable y solidariamente- el establecimiento de las metas de la praxis humana en todas sus manifestaciones y en lo que se refiere a sus consecuencias. Está claro que dicha responsabilidad y solidaridad debe ser tomada por los sujetos y no puede relegarse su asunción a nuevas determinaciones de "la mediación científico-tecnológica y no valorativa entre teoría y praxis"³⁸. Si bien es cierto que la ética no puede substituir a los *expertos* en la consideración (cognoscitiva, por tanto, "científica") de las situaciones dadas, la filosofía, sin embargo, puede derivar -a juicio de Apel- la *obligación* de establecer y mantener procedimientos de pública discusión y consejo político a través de informaciones no deformadas por intereses particulares³⁹. ¿Cómo establecer, pues, este mecanismo de "pública discusión"? Se trata de una nueva y fundamental tarea de la filosofía moral en la "era de la ciencia": la colaboración éticamente mediada entre "saber de expertos" y "participación de los afectados", tarea que incide, una vez más, en la necesaria complementación y colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias como una consecuencia misma de la "era de la ciencia"⁴⁰.

Se podría pensar como respuesta a la exigencia de una "formación pública de la voluntad" en el establecimiento de

"(...) «convenciones» («convenios»), a través de las cuales se lleva a cabo en el ámbito de la democracia liberal, y de acuerdo con esta concepción, tanto la fundamentación del derecho positivo como la de la política. Según parece, por medio de convenciones se concilian, según cada situación, tanto las decisiones subjetivas de conciencia, como también -mediadas por éstas- las necesidades subjetivas de los individuos, tal como exige una decisión de la voluntad de la que todos son responsables. (...) Estas mismas «decisiones» así logradas, en cuanto pueden pretender validez en la vida pública, constituyen el fundamento de toda norma intersubjetivamente obligatoria. (...) Las convenciones fácticas parecen poder efectuar hasta cierto punto la síntesis normativamente relevante entre el ámbito de las decisiones privadas (existenciales) y el ámbito de la validez objetiva"⁴¹.

³⁸ - *Ibidem*, p. 373 (355).

³⁹ - Vid. **FEDII**, p. 140.

⁴⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 36. Sobre el papel de los expertos en forma éticamente relevante, vid. **DV**, p. 211.

⁴¹ - **TPII**, p. 374 (355-356).

Resulta obvio afirmar que las convenciones son importantes. Pero el problema continua y se acentúa con ellas, pues no basta remitirse a la mera existencia de convenciones para poder

"(...) especificar y justificar una norma ética fundamental, que obligue a considerar a cada individuo como un deber perseguir, por principio, en todas las cuestiones prácticas un convenio vinculante con los demás hombres y mantenerse después en el convenio hallado"⁴².

Con el recurso a las convenciones únicamente llegamos al sentido de la *teoría hobbesiana del contrato*. Hobbes quería fundamentar la normativa de los denominados "mandamientos de la moral" (y, por extensión, el orden jurídico-estatal) en los principios de la razón y de la libertad, al margen de referencia alguna a tradiciones históricas. Pero entendía por "razón" (*recta ratio*) la racionalidad instrumental o estratégica del interés individual, en base al cálculo de las consecuencias; y por "libertad", la libertad de indiferencia (*liberum arbitrium indifferentiae*) que, de forma racional, se determina en función de los propios intereses. Sin embargo, bajo estos dos presupuestos es imposible la fundamentación de normas morales *intersubjetivamente vinculantes*: desde la perspectiva de la "racionalidad estratégica" hobbesiana,

"(...) la más racional es siempre la postura del *free riders*, es decir, la posición de aquel que coopera y mantiene contratos en firme mientras aprovechan a su interés, pero se reserva la posibilidad de romper el contrato y disfrutar de las ventajas añadidas del parasitismo, mientras puede hacerlo sin riesgo de sanción"⁴³.

Desde esta perspectiva, Apel sostiene que el "sistema complementario occidental" continuará vigente en la medida en que el problema de la normatividad intersubjetiva quede relegada a una vaga referencia de "confianza contractual". Pues el *pacta sunt servanda* no puede él mismo ser *fundamentado* mediante un *pactum*, es

⁴² - *Ibidem*, p. 375 (356).

⁴³ - APEL, K.-O. [1994b], pp. 18-19; vid. asimismo FEDI, pp. 121 y 126. Sobre la paradójica relación entre la demostración kantiana de la "realidad" de una razón autónomamente legisladora como *factum de la razón* evidentemente dado y la concepción hobbesiana (¡y luterana!) de la razón como *facultad de cálculo al servicio del propio interés*, vid. EE, p. 40.

decir, mediante el recurso al compromiso de los sujetos en base a decisiones de libre arbitrio⁴⁴. De ese modo, todas las versiones de la teoría contractual liberal de la moral y del derecho resultan insuficientes, en opinión de Apel, al pretender

"(...) fundamentar la validez intersubjetiva de normas en la línea de un *individualismo* o *solipsismo metódico*; es decir, únicamente sobre la conciliación o la conjunción empírica de intereses individuales o de decisiones arbitrarias: si no hay principio ético alguno que sea, a la vez, normativamente obligatorio e intersubjetivo, la responsabilidad ética no puede sobrepasar, por principio, la esfera privada. Sin embargo, esto no sólo significa que *formaliter* las convenciones fundamentales de cualquier democracia (pactos, constituciones, leyes, etc.) carezcan de obligatoriedad moral; significa además que *materialiter* las decisiones morales de los individuos (en la vida cotidiana y en las situaciones-límite existenciales), no reguladas explícitamente mediante convenio, no están obligadas a tener en cuenta la exigencia de una responsabilidad solidaria de la humanidad. (En la práctica, las decisiones morales de los individuos, insertos en la moderna sociedad de masas -emancipada de vínculos comunitarios arcaicos y religiosos- rara vez podrían sobrepasar realmente el horizonte de solidaridad correspondiente al grupo íntimo)"⁴⁵.

Apel señala que la alternativa al planteamiento hobbesiano, imperante en nuestro funcionamiento social y, *de facto*, en nuestra concepción de lo moral, debería adoptar más bien la perspectiva *kantiana* (ampliada por la ética discursiva):

"La posibilidad de una fundamentación última racional de la ética que no se reduzca -con Hobbes- a la racionalidad estratégico-instrumental al servicio del interés propio, sino que recurra -con Kant- a una razón práctico-ética *sui generis*, descansa -y ésta es la tesis central de la ética discursiva- en la *racionalidad consensual-comunicativa*, presupuesta ya en el uso del lenguaje (y, por tanto, en el pensamiento), y que accede a la autorreflexión en la *racionalidad discursiva*. Si no podemos recurrir a esa racionalidad, sino sólo a la racionalidad *teleológica* de la autorrealización de los individuos o de los sistemas colectivos de autoconservación (*técnico-instrumental*, en relación con los objetos naturales; *estratégico-instrumental*, en relación con los sujetos humanos de la acción), entonces no nos queda más posibilidad que fundamentar la moralidad o bien en el interés propio calculado, o -extrarracionalmente- en la fe religiosa o en

⁴⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 10.

⁴⁵ - TPII, pp. 375-376 (357); vid. asimismo p. 382 (363).

sentimientos de simpatía (tal vez residuos instintivos)"⁴⁶.

Desde dicha racionalidad estratégico-instrumental al servicio del interés propio (esfera privada), es imposible la responsabilidad *solidaria* como respuesta ética universal:

"Sin embargo, si las decisiones individuales de conciencia, llamadas «libres», están aisladas entre sí *a priori* -tal como sugiere la idea de la moral privada puramente subjetiva- y si, por consiguiente, tales decisiones no obedecen prácticamente ninguna norma de solidaridad, tendrán pocas probabilidades de éxito en el mundo de la praxis social pública, del que hoy en día proceden los macroefectos"⁴⁷.

Apel prosigue más adelante:

"Bajo los presupuestos que acabamos de mencionar, no es extraño que la «masa solitaria» de la sociedad industrial occidental cada vez aproveche menos la posibilidad -postulada en el sistema ideológico- de efectuar decisiones existenciales de conciencia; que no actúe ya «dirigida desde dentro», sino «desde fuera»; o bien que (...) se deje «manipular» en sentido consumista, incluso en el llamado ámbito existencial de la vida privada"⁴⁸.

Esto supondría a la larga la *desaparición de la esfera privada* ante la presión externa objetiva de los hechos, los cuáles, por definición, no pueden asumir ninguna responsabilidad moral (= Tecnocracia)⁴⁹. Ante esta situación, la respuesta de Apel es clara: la tarea de la "rehabilitación de la razón práctica" constituye un reto urgente para la filosofía moral. Afortunadamente, tal reto ha sido asumido y en las últimas décadas han surgido diversas corrientes filosófico-morales en esta dirección⁵⁰. A nuestro entender, la contribución específica de Apel por lo que respecta a la "rehabilitación de

⁴⁶ - APEL, K.-O. [1985b], pp. 257-258. Sobre las respectivas teorías del contrato social de Hobbes y Kant puede consultarse **FEDI**, pp. 128-129.

⁴⁷ - **TPII**, p. 376 (357).

⁴⁸ - *Ibidem*, p. 377 (358).

⁴⁹ - Vid. *ibidem*.

⁵⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 11. El mismo Apel se refiere en ese texto a la obra emblemática de Riedel y, como contribuciones éticas específicas, a las obras de Rawls, Jonas y MacIntyre.

la razón práctica" ha consistido principalmente en salvar la dimensión *intersubjetiva* en el problema de la mediación entre teoría y praxis. Ello únicamente es posible -a juicio de Apel- desde la especificación y justificación de una *norma ética fundamental* capaz de vincular intersubjetivamente la exigencia de responsabilidad moral a partir de una *racionalidad ética*, es decir, desde una instancia a la vez intersubjetivamente válida y dotada de contenido moral. Se trataría de oponer a la *moral mínima* de la "confianza contractual" una *moral universalmente válida* de una "cooperación no parasitaria" entendida como *corresponsabilidad*⁵¹. Tal será la pretensión de la ética discursiva de Apel. Una propuesta ética fundada en la racionalidad comunicativa evita así los extremos que caracterizan nuestra situación actual: es capaz de repudiar el carácter no valorativo de la ciencia sin renunciar a una pretensión de validez intersubjetiva y, al mismo tiempo, reivindicar un contenido moral sin relegarlo al ámbito subjetivo del decisionismo privado. Pero para poder reponder al reto planteado, es absolutamente imprescindible que la filosofía moral contemporánea abandone el camino del *monismo metodológico (Methodenmonismus)*⁵².

A través de todos estos textos de Apel hemos querido justificar su pretensión respecto a la necesidad de fundamentar racionalmente una ética normativa con validez intersubjetiva, lo cual exige, por parte de la ética discursiva, la asunción del universalismo moral. Caractericemos ahora, pues, dicha universalización: se trata de fundamentar una ética que sea válida intersubjetivamente ante los macroproblemas planteados; que pueda considerar normativamente las consecuencias de las acciones humanas mediante el común enjuiciamiento de los afectados a través de un compromiso moral responsable y solidariamente compartido; en fin, que pueda legitimar esta pretensión ética mediante un tipo de racionalidad que fundamente su validez intersubjetiva. Queremos destacar así que en todos estos momentos se encuentra un punto de vista universal: vinculación normativa con validez intersubjetiva, superación de los intereses partidistas desde la perspectiva de un necesario interés común y, finalmente, fundamentación racional. Estos son ahora los retos que la propuesta ético-discursiva de Apel debe abordar. Para ello, Apel intentará fundamentar -como primer

⁵¹ - Vid. *ibidem*.

⁵² - Vid. TPII, p. 382 (363).

elemento de su propuesta ética- un tipo de *principio de universalización* capaz de legitimar normas morales intersubjetivas. Sin embargo, la fundamentación de un principio de universalización cuya función legitimadora de normas resulte ser su cometido básico es, para Apel, tan sólo el *primer paso* en la configuración de su propuesta ética: constituye su *momento deontológico* que deberá ser complementado asimismo, como veremos, por un *momento teleológico* que pueda abarcar normativamente el problema de las consecuencias, *aunque sin abandonar el terreno de la universalidad*. En los siguientes párrafos abordaremos la arquitectónica de la ética discursiva en la versión apeliana, definiéndola como una *transformación de la ética de Kant* y estructurándola en dos partes referidas a su doble dimensión deontológica y teleológica.

§ 7. Arquitectónica de la ética discursiva (I) (Parte A o momento deontológico): introducción a la arquitectónica ética apeliana y fundamentación del principio procedimental ético-discursivo desde la explicación del *a priori* ahistórico de la comunidad ideal de comunicación.

Habitualmente se presenta la versión apeliana de la ética discursiva conjuntamente con la propuesta habermasiana e insistiendo, por un lado, en las cuestiones de fundamentación y, por otro, en la viabilidad o no del alcance universal del consenso intersubjetivo sobre normas morales o jurídicas. Nuestra perspectiva, sin embargo, desea presentar la propuesta ético-discursiva *como un todo*, es decir, siguiendo el esquema de exposición que frecuentemente se repite en los estudios éticos de Apel. El alcance de la propuesta ético-discursiva queda completamente empobrecido si sólo se atiende a las cuestiones de fundamentación o al componente mayor o menor de utopía que el ideal del consenso sobre normas parece suponer.

A modo de *introducción a la arquitectónica apeliana de la ética discursiva*, la mejor caracterización, a nuestro juicio, de la propuesta ético-discursiva consiste en verla como una *transformación comunicativa (dialógica y postmetafísica) de la ética de*

Kant⁵³, capaz de superar su formulación monológica, y como un *corolario de la aplicación del proyecto de transformación de la filosofía teórica emprendido por Apel al ámbito de la filosofía práctica*⁵⁴. En el primer capítulo hemos visto cómo dicho proyecto giraba todo él en torno a la reflexión, desde la adopción de la perspectiva *pragmático-trascendental*, sobre la *mediación dialéctica* entre el "el *a priori* de la idealización" y el "*a priori* de la facticidad". Ahora Apel, con coherencia sistemática, trata de aplicar este mismo esquema metodológico al ámbito de la filosofía práctica y, para dicho objetivo, partirá nuevamente de la filosofía kantiana. Como ya hemos indicado, la propuesta ético-discursiva de Apel se propone una transformación -y ampliación- de la ética kantiana -como antes ya se propuso una transformación de la filosofía trascendental de Kant-, partiendo del *a priori* cuasi dialéctico del "entrecruzamiento" (*Verschränkung*) de las comunidades ideal y real de comunicación⁵⁵. Esta *tensión dialéctica entre idealización y facticidad de la comunidad de comunicación* define con precisión la *arquitectónica de la ética discursiva* en su versión apeliana en dos partes consideradas desde la perspectiva del problema de la *fundamentación moral*: la "parte A de fundamentación abstracta" (*abstrakte Begründungsteil A*) y la "parte B de fundamentación referida a la historia" (*geschichtsbezogene Begründungsteil B*)⁵⁶. La primera parte es considerada por Apel como "ideal-abstractiva" (*idealabstraktive Teil A*) y la segunda, como "complementaria y compensadora de la abstracción" (*ergänzende, abstraktionskompensative Teil B*)⁵⁷. En la *parte A* de su propuesta ética, que puede caracterizarse específicamente como *deontológica*, se trata de la *fundamentación del principio procedimental* de la ética discursiva desde la explicación del *a priori* ahistórico de la

⁵³ - Esta división arquitectónica "se deriva de la transformación pragmático-trascendental de los presupuestos metafísicos de la ética kantiana" (TVED, p. 160). Este trabajo de Apel lleva por subtítulo precisamente "Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", es decir, transformación de una ética de principios universales *que debe entenderse también como ética de la responsabilidad*. Esta perspectiva es, sin embargo, más propia de la *parte B* de la arquitectónica ético-discursiva. Vid. asimismo el juicio de Habermas sobre la ética discursiva en HABERMAS, J. [1988a], p. 192.

⁵⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 25

⁵⁵ - Vid. TVED, p. 164; APEL, K.-O. [1992b], p. 56.

⁵⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1990c], pp. 118-119; TVED, p. 160. Más adelante comprobaremos cómo Apel amplía esta primera presentación de su arquitectónica con subdivisiones correspondientes.

⁵⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 34.

comunidad *ideal* de comunicación. Partiendo de la *aceptación de una norma ética fundamental como presupuesto necesario del sentido de la argumentación* y de la *autoexplicitación de su contenido en un principio de fundamentación de normas*, se amplía así el *universalismo moral kantiano* en el sentido de una reformulación *dialógica* del imperativo categórico, estableciendo un principio de universalización *qua* principio procedimental de fundamentación de normas *intersubjetivas* mediante la realización de discursos prácticos. En la *parte B* de su propuesta ética, especificada ahora como *teleológica* y, a nuestro juicio, una de las principales novedades del planteamiento ético-discursivo de Apel, se trata de complementar ese primer momento deontológico (o del principio de universalización) mediante un momento *normativo* (por tanto, también fundamentado) de tipo *teleológico* que amplía sustancialmente el sentido del universalismo moral kantiano en la línea de una *ética de la responsabilidad*: partiendo de la explicación del *a priori de la facticidad* de la comunidad *real* de comunicación, se aborda normativamente el *problema de la responsabilidad ética referida a la historia*, lo que va a comportar una *dialéctica* entre *autoafirmación* de la comunidad *real* de comunicación y *realización* (aproximativa) de la comunidad *ideal* de comunicación:

"La *ética discursiva* no puede, obviamente, partir -a diferencia de Kant- del ideal normativo de los *entes puramente racionales* o de una *comunidad ideal de seres racionales*, separada de la realidad y de la historia. A mi parecer, este punto tiene la siguiente consecuencia metodológica: la *ética discursiva*, a diferencia de una pura *ética deontológica de principios* proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto, ajeno a la historia, o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerar que la historia humana -también la de la moral y la del derecho- ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la *eticidad concretada históricamente* en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la *ética discursiva* no puede ni quiere renunciar *al punto de vista universalista del deber ideal* que Kant alcanzó. Como ya se indicó, se encuentra en una situación, por primera vez, que le permite proporcionar una *fundamentación última del principio ético de universalización* mediante la interpretación (*Dechiffrierung*) pragmático-trascendental del «*factum* de la razón», hasta cierto punto apriórico. A mi parecer, de aquí se deduce que la *ética discursiva* tiene que explicar, en primer lugar -en la *parte A de su fundamentación*-, la transformación que he indicado del principio kantiano de universalización de la *ética deontológica*: esto es, la fundamentación de un *principio procedimental formal* -de una *metanorma*- para la fundamentación discursiva de

las normas que se puedan consensuar universalmente. Pero así, la ética del discurso tiene que clarificar también en una *parte B de fundamentación* que puede enlazarse (o cómo puede enlazarse) su exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia"⁵⁸.

De este modo, pues, *la parte A* legitima el *principio de universalización* de la ética discursiva y *la parte B* aborda la cuestión práctico-moral de la *aplicación* de dicho principio, no tanto en el sentido clásico del problema -mediante la *phronesis* aristotélica o el "juicio" (*Urteilskraft*) kantiano- sino en cuanto a la consideración de las *condiciones históricas* para la realización del citado principio; si dichas condiciones no se dan objetivamente, entonces *debe* darse paso a una interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la *responsabilidad*⁵⁹. La restricción que con esta interpretación se lleva a cabo sobre dicha propuesta, en tanto que ética *universalista* de principios, no sugiere -según Apel- que la "moralidad" (*moral point of view*) quede "superada" (*aufgehoben*) en ningún tipo de "eticidad" sustancial (Hegel); desde esta perspectiva, la ética discursiva está siempre más allá de una determinada forma de vida entendida como eticidad -histórico-contingente- ligada a la tradición⁶⁰. El problema tiene que situarse más bien en el contexto evolutivo-moral -normativamente reconstruido- del tránsito -históricamente exigido- de una ética *convencional* a otra *postconvencional*.

⁵⁸ - TVED, pp. 167-168.

⁵⁹ - "Si la clave de la *parte A* es la *fundamentación* racional [del principio procedimental ideal], la de la *parte B* es la *responsabilidad* al exigir su cumplimiento", CORTINA, A. [1989e], p. 534.

⁶⁰ - Por "moral point of view" entendemos aquel principio moral postconvencional que permite el enjuiciamiento de las cuestiones morales sin depender, de una manera intrínseca, del *ethos* particular en el que se socializa el sujeto moral. De ahí la distinción entre el plano de la *moralidad* y el de la *eticidad*. La ética discursiva, en tanto que propuesta ética postconvencional (es decir, formal) se sitúa en la perspectiva del "moral point of view". Habermas define esta situación como sigue: "El punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con *imparcialidad*, lo llamamos «punto de vista moral» (*moral point of view*). Las éticas formalistas seleccionan una regla que declara cómo puede considerarse algo desde un punto de vista moral", HABERMAS, J. [1991a], p. 103. Y en el contexto de las objeciones de Hegel a Kant prosigue Habermas de la siguiente manera: "Al estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe corresponder una autocomprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales" (*ibidem*, p. 129). Todas estas cuestiones serán objeto de profundización en el capítulo IV de nuestra investigación.

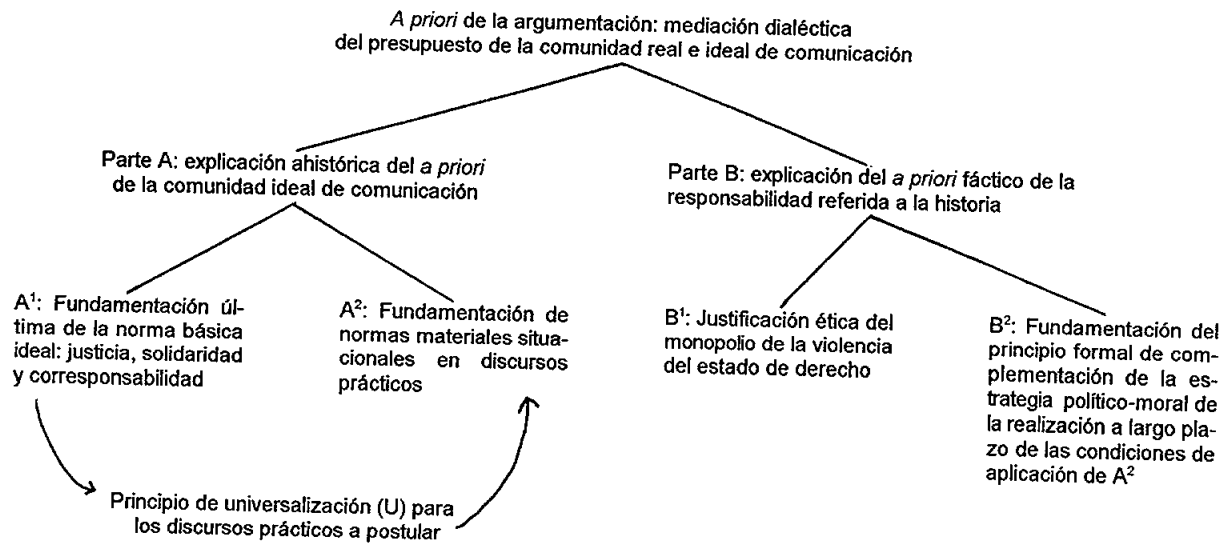
En resumen, pues, Apel define como más representativas de la ética discursiva estas tres principales pretensiones: en primer lugar, debe poder establecer un mecanismo racional de *fundamentación última* de la *moralidad* que especifique el *sentido cognitivo* de la misma, de tal manera que pueda contestarse válidamente a las preguntas: "¿Por qué actuar moralmente (o ser moral [*moralisch sein*]?)" y "¿Qué significa actuar moralmente?"⁶¹; en segundo lugar, debe poder aclarar de qué manera, a partir de dicha fundamentación de la moralidad, es posible asimismo la fundamentación de un principio de *justicia, solidaridad y corresponsabilidad*; finalmente, debe poder adoptar la perspectiva de una *ética de la responsabilidad*, esto es, debe mostrar cómo el principio de *corresponsabilidad* es susceptible de ser interpretado no sólo en el sentido clásico -propio de una *ética deontológica de principios*- de la consideración moralmente relevante de las consecuencias de la praxis humana, sino en el significado más preciso de una *responsabilidad históricamente considerada (geschichtsbezogene Verantwortung)*; ambas cuestiones, especialmente la segunda, afectan al problema de la aplicación de la ética discursiva.

Estas pretensiones específicas de la propuesta ético-discursiva deberían poder complementarse, a juicio de Apel, con un amplio programa ético *que la ética discursiva no excluye en absoluto*. Dicho programa filosófico-moral haría referencia a la posibilidad de complementar la ética discursiva con otras propuestas morales, tales como una *moral teleológica de la vida buena* (y, por tanto, de los valores y de las virtudes), inspirada principalmente en Arisóteles y considerada tanto a nivel de la persona individual como al de una comunidad particular y su forma de vida correspondiente; una *moral de la eticidad substancial*, inspirada principalmente en Hegel; una *moral utilitarista* de la maximización de necesidades; y, finalmente, una *moral* que tuviera como preocupación la consideración de afectos y disposiciones psíquicas tales como la *compasión*, la *simpatía*, la *benevolencia* o el *amor*, no como *principios alternativos de la fundamenta-*

⁶¹ - Habermas ha explicitado de manera doble el sentido *normativo* de una ética de tipo *cognitivista*: "Una teoría moral concebida según pautas cognitivas es normativa en el sentido de que explica las condiciones de cierta clase de pretensiones de validez. (...) Además, en la medida en que no se agota en consideraciones metaéticas, aquella teoría moral es también «normativa» en el sentido de que recurre a pautas de corrección normativa y no a verdades de carácter propositivo para determinar la validez de sus enunciados" (es decir, enjuicia las cuestiones morales desde el punto de vista de la pretensión de "corrección", no de la de "verdad", aunque contenidos proposicionales puedan constituir un momento interno del discurso práctico), HABERMAS, J. [1983], p. 46 (51).

ción moral sino como *recursos motivacionales* absolutamente necesarios -empíricamente hablando- para la realización, por ejemplo, de procedimientos de fundamentación ético-discursiva de *normas materiales*⁶².

Apel ha elaborado el siguiente esquema⁶³ con el fin de mostrar el hondo calado de una *arquitectónica de la ética discursiva*:



Acabada esta presentación de la arquitectónica ético-discursiva en su conjunto, analizaremos en el presente apartado lo que Apel denomina como *parte A* de la ética discursiva: en primer lugar, nos centraremos en lo que constituye su primer punto específico, es decir, en la formulación y fundamentación última de A¹ como *norma básica ideal de justicia, solidaridad y corresponsabilidad*; ello está relacionado con la pretensión apeliana de una fundamentación *última* para la ética en general, como condición previa para mostrar la posibilidad de un *universalismo ético postconvencional* que dé respuesta a los retos morales planetariamente planteados y que supere la situación paradójica de la ética en la "era de la ciencia" [1]; a continuación nos detendremos en la formulación del *principio de universalización ético-discursivo* o *principio procedimental de fundamen-*

⁶² - Vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 1-3. Se trata, no obstante, de una complementación de tipo *ético-material*, que no afecta a la cuestión de la *fundamentación* del "moral point of view".

⁶³ - Vid. *ibidem*, p. 52.

tación de normas morales, interpretándolo como una reformulación *dialogica* del imperativo categórico kantiano y fijando nuestra atención en su carácter de principio de segundo grado (= bidimensionalidad de la ética discursiva); todo ello da cuenta del segundo momento de la *parte A* de la ética discursiva denominado por Apel como A^2 o *fundamentación de normas materiales situacionales en discursos prácticos*, fundamentación posibilitada gracias a la mediación del *principio de universalización (U)* [2]; y finalmente, a modo de tránsito hacia la *parte B*, abordaremos la cuestión de los *límites del deontologismo ético-discursivo* [3].

§ 7.1. (Parte A¹) La cuestión de la fundamentación última filosófica de la ética en la "era de la ciencia" y su respuesta pragmático-trascendental: la fundamentación de la norma básica de la ética a partir de la reflexión sobre los presupuestos éticos de toda argumentación racional (tránsito hacia la propuesta ético-discursiva).

Teniendo en cuenta la paradójica situación en que se halla la filosofía moral contemporánea ante los retos históricos planteados por la "era de la ciencia", Apel va a dedicar todo su esfuerzo en probar que es *posible* la fundamentación *racional* de una ética universal y que únicamente así obtendremos aquella perspectiva postconvencional que nuestra situación histórica *necesita*. De ese modo se propone realizar una aportación específica en lo que respecta a "la *fundamentación última* racional del «moral point of view» y, con ello, la *refutación del escepticismo moral y del relativismo*"⁶⁴. A nuestro juicio, tal empeño constituye, desde el punto de vista no sólo ético sino también epistemológico, una de las aportaciones más valiosas de Apel debido a su alto rigor filosófico.

Una vez reconocido el sentido *práctico* de la razón, Apel va a definir una estrategia de fundamentación para una *ética universalista de principios* a la altura de nuestro momento histórico. Tal es el cometido de la *parte A* de la arquitectura ética apeliana, estructurada, a su vez, en una *doble* estrategia de fundamentación: dentro de

⁶⁴ - APEL, K.-O. [1985b], p. 237; vid. asimismo DV, p. 438. Un buen planteamiento de la estrategia fundadora de Apel puede encontrarse en *ibidem*, pp. 110-122.

la parte A Apel lleva a cabo una nueva distinción entre

"(...) el plano de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas [A¹] y el plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos, exigibles por principio [A²]"⁶⁵.

Siempre desde el punto de vista de la fundamentación, conviene resaltar que en A¹ se trata de la fundamentación última del principio procedimental ético-discursivo, principio a su vez de fundamentación de normas situacionales (A³), principio que siempre conserva su validez incondicionada; por el contrario, en la fundamentación de normas situacionales propia de A² se trata de un procedimiento falible de fundamentación, cuyos resultados son, por tanto, revisables. Las condiciones del sentido de la posible revisión de estas normas, sin embargo, vienen siempre determinadas por el principio procedimental⁶⁶.

La parte A se construye desde la perspectiva de la explicación ahistórica del a priori de la comunidad ideal de comunicación, llegándose a la formulación de una norma ética fundamental qua presupuesto necesario del sentido de la argumentación racional. Dicha norma fundamental acabará convirtiéndose en el "principio" de la futura propuesta ético-discursiva⁶⁷. En este apartado vamos a dar cuenta de la definición de este principio y de qué modo se accede a él, lo que comporta abordar inevitablemente el tema de la fundamentación racional de la ética. Vamos a destacar, pues, tres momentos diferentes. El primero hace referencia al cuestionamiento de la imposibilidad de la fundamentación última de principios éticos por parte del *cientificismo logicista* [1]; el segundo se refiere, a partir de la crítica anterior, al tipo de presupuestos éticos esenciales que se hallan implícitos en toda argumentación racional, lo que Apel va a denominar "ética mínima" y, más en concreto, la *norma básica de la ética* o *norma ética fundamental* [2]; y el tercero pretende abordar la cuestión crítica de si, con la formulación de la norma básica

⁶⁵ - TVED, p. 160.

⁶⁶ - *Ibidem*.

⁶⁷ - Apel denomina este principio ético, presupuesto en el discurso argumentativo, distintamente como "ética mínima" (*Minimalethik*), "norma ética fundamental" o "norma básica de la ética" (*ethische Grundnorm*).

de la ética, Apel ha alcanzado, en todo caso, a formular el principio de una *ética del discurso*, en el sentido objetivo del genitivo, pero no el de una ética válida para la praxis humana en general [3].

[1] Antes de abordar la perspectiva concreta del problema de la fundamentación *última* de la ética conviene destacar, muy someramente, el trasfondo preciso en el que Apel sitúa el problema de la fundamentación de la ética en la "era de la ciencia". Nuestro autor entiende que precisamente la imposibilidad de una fundamentación moral por parte de la razón técnica valorativamente neutra (lo que implica el abandono de la *pregunta por los fines*) exige de nuevo un planteamiento *teleológico* aunque no metafísico-ontológico. Este sentido teleológico que permita la recuperación de la pregunta por los fines *ya en el mismo momento de la fundamentación de la ética* va a ser abordado extensamente por Apel en la *parte B* de su propuesta ética -como tendremos ocasión de comprobar más adelante- pero también es abordado asimismo en la *parte A*, en la medida en que la pregunta por los fines perseguidos performativamente durante el discurso argumentativo definirá la estructura apeliana de fundamentación *última* de la ética. Es a este último sentido al que nos referimos en este apartado.

Apel, aceptando la premisa de que "el discurso argumentativo, en tanto que metainstancia reflexiva, está dado a priori en toda comunicación humana, inclusive la autocomprensión"⁶⁸ (por tanto, abarcando tanto el espacio del *pensamiento válido* como el de la *acción con sentido*), va a sostener la posibilidad de una fundamentación *última* (= filosófica) para la ética partiendo de la reflexión sobre los *presupuestos éticos esenciales de toda argumentación racional*. Trataremos, pues, de resumir aquellas ideas básicas que Apel desarrolla a fin de refutar la pretensión cientificista-logicista que niega toda posibilidad metodológica de alcanzar una fundamentación *última* de la ética. Conviene señalar aquí que cuando Apel aborda este tema, se dan diferentes niveles de fundamentación, no siempre convenientemente señalados: así, cuando Apel se refiere al "problema de la fundamentación filosófica de la ética", pasa del nivel de la "reflexión trascendental como paradigma de la fundamentación última filosófica" al nivel de la

⁶⁸ - EE, p. 168.

fundamentación pragmático-trascendental "de la norma básica de la ética"⁶⁹. Una cosa es demostrar, mediante "estricta reflexión", que en los implícitos de la argumentación hemos reconocido *ya siempre* -reconocimiento que adquiere el sentido de fundamentación filosófica- el seguimiento de una metanorma ética (con lo cual queda refutada la pretensión de neutralidad valorativa de la ciencia)⁷⁰ y otra cosa distinta y posterior es construir una estrategia de *fundamentación última para la ética* que parte de la formulación de un *principio procedimental* público-discursivo de *fundamentación de normas* universalmente consensuales que, más que derivarse, se halla ya implícito en la norma básica ética presupuesta en el discurso argumentativo⁷¹. Pues no se trata de un proceso de inferencia lógica de un principio a partir de otro principio previo -lo que, desde la pretensión de una fundamentación *última*, sería objetable- sino de la "autoaclaración" del contenido de un principio (metanorma ética) no derivado sino reconocido pragmático-trascendentalmente por "estricta reflexión" como presupuesto necesario del sentido de la argumentación. Esta última observación es metodológicamente relevante pues aclara el *sentido trascendental* del tratamiento apeliano del problema de la fundamentación filosófica.

Para abordar el problema de la viabilidad metodológica de una fundamentación

⁶⁹ - Cf. los apartados II, III y IV de "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en EE, pp. 125-173.

⁷⁰ - En el contexto de la fundamentación última pragmático-trascendental de la ética discursiva mediante "estricta reflexión", Peter Rohs (vid. APEL-POZZO [1990c], pp. 208 y ss.) ha objetado contra el uso lingüístico del reconocimiento "inteligiblemente necesario" de los argumentos que una "acción intencional y libremente ejecutada" -y, por tanto, susceptible de llevar a cabo un "reconocimiento"- no puede ser "necesaria". Es decir, el ejercicio de un auténtico "reconocimiento" implica -casi podríamos decir que en términos de "crítica del sentido"- un trasfondo de "libertad" y no de "necesidad". A esta objeción Apel responde (vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 40, nota 2) que si fuera cierta, refutaría la pretensión de una fundamentación última *pragmático-trascendental* para la ética. Apel sostiene, sin embargo, que puede reconocerse un doble sentido en el uso modal del término "necesario". Cuando nos referimos a un "reconocimiento necesario" de los presupuestos de la argumentación, no se trata con ello -primer sentido del uso lingüístico de "necesario"- de una "necesidad conforme a leyes naturales", lo que excluiría cualquier otro tipo de acción alternativa a la de la ley. Se trata más bien -segundo sentido del uso lingüístico-, como ha afirmado Habermas, de una "coacción no coactiva de los argumentos" (*zwanglosen Zwang der Argumente*), coacción que no excluye, por desgracia, que pueda no ser sentida empíricamente o que, incluso sentida, no sea, sin embargo, fácticamente reconocida. Apel llega hasta el extremo de afirmar que, en este último caso, que remite a una "autocontradicción performativa" entre la teoría y la praxis de una persona, no podríamos hablar de una "acción propiamente libre" (en el sentido de la "autodeterminación" o "autonomía" kantianas).

⁷¹ - Vid. TVED, p. 161.

racional de la ética Apel va a reflexionar críticamente sobre las premisas básicas que constituyen el punto de partida del *cientificismo logicista*: la denuncia de la falacia naturalista (del *hiatus* lógico entre ser y deber ser); la equiparación científicista del sentido de la validez intersubjetiva con la objetividad (valorativamente neutra) resultante de la consideración científica de hechos e inferencias lógicas; y la constatación de la imposibilidad de una fundamentación *última* de la ética (si se adopta el punto de vista de una idea *logicista* de fundamentación). A nuestro juicio se trata, con esta crítica, de un momento clave del sistema filosófico apeliano en general y, muy en particular, en lo que se refiere a la relación filosófica entre ciencia y ética: en definitiva, Apel aborda aquí los implícitos "metodológicos" del problema de la ética en la "era de la ciencia". Veamos cuáles son los pasos dados por Apel al respecto.

Apel, en coherencia con todo su programa de transformación de la filosofía y con su esfuerzo por repensar la mediación entre teoría y praxis, se propone recuperar aquella *dimensión normativa de la práctica humana* que el positivismo había relegado al ámbito privado de la conciencia subjetiva donde sólo resta la posibilidad de un decisionismo, frecuente desde Weber, que no vincula intersubjetivamente. Apel debe denunciar aquellos presupuestos lógicos cuasi-axiomáticos, recíprocamente independientes desde el punto de vista lógico, que son dominantes en el ámbito de la metaética (lingüístico-)analítica: la metaética considera que no debe entrar en cuestiones valorativas y las ciencias humanas deben profesar escrupulosamente un principio de neutralidad axiológica. Apel resume dichos presupuestos o premisas de la siguiente manera:

"1) Exclusivamente a partir de hechos (a partir de proposiciones *descriptivas* sobre lo que es) no es posible derivar ninguna norma (ninguna proposición *prescriptiva* sobre lo que debe ser). Todo intento de ignorar esta intelección que se remonta a D. Hume conduce a una «naturalistic fallacy».

2) *Objetiva*, es decir, *intersubjetivamente válidas* pueden sólo ser: a) *constataciones empíricas, valorativamente neutras de la ciencia*, que pueden ser formuladas en juicios fácticos examinables y discutibles (de la forma «es el caso que...»); b) *inferencias lógicas* (por ejemplo, aquellas a través de las cuales se posibilita una transferencia de verdad de juicios fácticos elementales a juicios fácticos complejos, o una transferencia de validez de juicios normativos -«deónticos»- a juicios normativos más complejos).

3) *La fundamentación filosófica de la validez* tiene que ser (ella misma) equiparada a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones (tal como puede ser reflejada y controlada en un lenguaje formalizado, es decir, en un cálculo proposicional semánticamente interpretado)"⁷².

Podemos denominar la primera premisa como la de la "falacia naturalista" (*naturalistic fallacy*) o "hiatus lógico entre ser y deber ser", la segunda como la de "la restricción *cientificista* del sentido de la validez intersubjetiva" y la tercera como la de "la idea *logicista* de la fundamentación". Estas premisas constituyen el punto de partida de "la *negación científicista-logicista de la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas*"⁷³. Apel sostiene entonces que, para poder demostrar que es posible la fundamentación *racional* de la ética normativa, debe cuestionarse alguno de estos puntos de partida; y señala al respecto dos primeras estrategias argumentativas, según sea la premisa cuestionada, que considera prometedoras.

En lo que pertoca a la primera premisa, podría argüirse que la distinción humeana entre hechos y normas es aplicable únicamente al ámbito de las ciencias de la naturaleza, pero no al de las ciencias humanas ni al de la metaética, pues éstas serían ciencias que no pueden constituir su objeto *sin una determinada valoración moral*: aun aceptando que resulta imposible lógicamente deducir normas de hechos, resulta altamente problemático, sin embargo, reducir todas las ciencias a ciencias puras de hechos, valorativamente neutras. Ahora bien, Apel entiende que de la distinción entre ciencias de la naturaleza valorativamente neutras y ciencias humanas (metaética) valorativamente comprometidas no puede probarse la posibilidad de una fundamentación racional de la ética. Por el contrario, dicha distinción va a resultar éticamente relevante

⁷² - EE, p. 125 (existe un error en la versión castellana que corregimos; vid. pp. 232-233 del original alemán). Una primera descripción de estas premisas la encontramos ya, aunque modificada y más simple, en TPII, p. 378 (359): "1) A partir de *hechos* no pueden derivarse *normas* (o bien: a partir de enunciados *descriptivos* no pueden deducirse enunciados *prescriptivos* ni, por consiguiente, «juicios de valor» (...). 2) La *ciencia*, puesto que proporciona conocimientos con contenido, versa sobre *hechos*; de ahí que sea imposible fundamentar *científicamente* la *ética normativa*. 3) Sólo la ciencia proporciona un saber *objetivo*; la *objetividad* se identifica con la *validez intersubjetiva*; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es absolutamente imposible".

⁷³ - EE, p. 134.

precisamente *si puede probarse una fundamentación racional de la ética*⁷⁴. De ahí que Apel se centre en el cuestionamiento de la segunda premisa mediante una estrategia argumentativa que

"(...) renuncia a cuestionar la neutralidad axiológica de la ciencia, incluida la metaética filosófica; por tanto, tampoco pone en duda la relevancia de la distinción humeana para nuestro tema, sino que la presupone. En lugar de ello, se pregunta si la objetividad misma de la ciencia axiológicamente neutral puede ser filosóficamente entendida, sin presuponer la validez intersubjetiva de normas morales"⁷⁵.

De este modo quedaría asimismo puesta en cuestión la validez de la tercera premisa. Apel sostendrá, a fin de desarrollar esta segunda estrategia argumentativa, que la objetividad misma de la ciencia axiológicamente neutra no podría ser filosóficamente entendida *sin presuponer la validez intersubjetiva de normas morales* (lo que cuestiona la segunda premisa) y que igualmente es posible, frente al *racionalismo crítico* de K. Popper, una vía de fundamentación "pragmático-trascendental" alternativa a la idea *logicista* de fundamentación concebida como deducción de proposiciones a partir de proposiciones (lo que cuestiona la tercera premisa)⁷⁶.

La objeción principal a la posibilidad de una fundamentación racional *última* de *principios éticos* viene representada por dos posiciones (ambas paradigmáticas de la filosofía analítica): en primer lugar, la posición representativa del *positivismo-cientificista* (referida a la fundamentación de la ética); en segundo lugar, la posición del *racionalismo crítico* (referida a la imposibilidad de todo tipo de fundamentación *última*, tanto ética

⁷⁴ - Vid. **TPII**, p. 379 (360). Esta constatación es muy importante para nuestra investigación: deberemos analizar primero, siguiendo a Apel, en qué medida es posible una fundamentación racional de la ética y luego qué propuesta ética concreta deriva de dicha fundamentación, para poder abordar en su complejidad el papel de la ética en las ciencias humanas y sus condiciones para una posible reconstrucción de la situación humana en clave ética (lo que tiene que ver específicamente con el problema de una macroética de la responsabilidad exigida históricamente). Como expresa Apel, "debemos conseguir una fundamentación de la ética antes de que se constituyan, por ejemplo, las ciencias humanas como *organon* de la ética", *ibidem*, p. 391 (372).

⁷⁵ - *Ibidem*, pp. 378-379 (360).

⁷⁶ - Vid. **EE**, p. 126.

como empírico-científica)⁷⁷. Apel va a tener en cuenta primordialmente el punto de vista del *racionalismo crítico* de Popper, lo cual -a nuestro juicio- es comprensible puesto que Apel comparte con Popper la defensa del falibilismo y su lucha contra el escepticismo teórico, pero no adopta el pancriticismo de la aplicación sin reservas del "principio de falsabilidad"; es más, el mismo reconocimiento de los límites internos propios de la posición del *racionalismo crítico* -en su pretensión contradictoria de aplicar a sí mismo, en tanto que propuesta teórica, el principio de falsabilidad- va a ofrecer a Apel la oportunidad de desplegar su estrategia pragmático-trascendental de fundamentación *última* de la ética⁷⁸.

Por tanto, en el contexto de la pregunta por la posibilidad de la fundamentación de principios o normas intersubjetivas resulta del todo evidente que el positivismo científicista, partiendo de las dos primeras premisas antes expuestas, resuelve rápidamente la cuestión aquí planteada:

"La versión positivista-científicista estándar del veredicto en contra de la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas resulta de una conjunción lógica de la primera y la segunda premisa: es decir, del veredicto en contra de la «naturalistic fallacy» y la equiparación de *validez intersubjetiva* con la *objetividad de constataciones empíricas valorativamente neutras* y de las *inferencias lógicas*. Pues es claro que no es posible una fundamentación última de las normas éticas si, por una parte, sólo pueden ser intersubjetivamente válidas las constataciones empíricas valorativamente neutras y las eventuales inferencias lógicas a partir de ellas y, por otra, es imposible la derivación lógica de normas exclusivamente a partir de constataciones empíricas"⁷⁹.

De esta observación Apel concluye que las normas fácticamente válidas (en el sentido de los datos sociológicos) deben entonces derivar su validez únicamente a partir de *convenciones* que, a su vez, sólo pueden legitimarse necesariamente a partir del acuerdo sobre decisiones *que ya no serían fundamentables*, es decir, decisiones de tipo subjetivo y prerracional. Con ello volvemos a encontrarnos con aquel sistema de

⁷⁷ - Vid. *ibidem*, p. 126.

⁷⁸ - Vid. TVED, pp. 111-127.

⁷⁹ - EE, 126. Sobre la primera premisa -la "naturalistic fallacy" o *hiatus* lógico entre ser y deber ser en el sentido de Hume y Kant- Apel se extiende en *ibidem*, pp. 119-124 y 134-135.

complementariedad ideológica entre objetividad científica y existencialismo no racional, propio de la filosofía occidental.

Es entonces cuando Apel considera la postura de Popper heurísticamente interesante. Partiendo de la tercera premisa que niega la posibilidad de una fundamentación última identificada con el procedimiento lógico de deducción de proposiciones a partir de proposiciones, Popper pretende salvar el sentido moral de la opción por la racionalidad (por ejemplo, frente al "oscurantismo" o la irracionalidad sin más)⁸⁰ mediante un "acto de fe" prerracional -imposible de fundamentar y por ello mismo éticamente meritorio-, con lo cual el mismo Popper, yendo más allá de su propia posición teórica, admite un presupuesto *ético* de la misma, mediante un paso cuasicartesiano y voluntarista calificado por Apel como "decisionismo ético-práctico más allá del escepticismo teórico"⁸¹. La posición de Popper -a juicio de Apel- comporta poner en cuestión esa premisa básica del neopositivismo que defiende únicamente para el ámbito de la ciencia, pero no para el de la ética, el sentido de la validez intersubjetiva:

"Podría ser -y ya el *decisionismo ético* de Popper en vinculación con su cuestionamiento de la validez definitiva de constataciones de hecho así lo sugiere- que la formación del consenso siempre sólo provisoria de los científicos acerca de la validez intersubjetiva de los hechos presuponga ella misma la validez de normas éticas -de una ética mínima- en la comunidad de científicos"⁸².

Popper insiste en que ese "decisionismo ético" constituye la única manera de alcanzar una fundamentación "última" de la razón, moralmente comprometida; pues no

⁸⁰ - Cuestión generalmente obviada por el neopositivismo.

⁸¹ - *Ibidem*, p. 132. Esta última posición de Popper "vuelve implícitamente claro que la posibilidad de la fundamentación última ética es demostrada no ya a través de la relativamente fácil refutación del pancriticismo -del punto de vista de que la fundamentación suficiente puede ser reemplazada por la crítica ilimitada- sino sólo a través de la refutación del *escepticismo teórico* radical, que naturalmente implicaría la refutación del *decisionismo ético-práctico* en el sentido de la posición última de Popper" (*ibidem*). En definitiva, todos los seguidores del racionalismo crítico se mueven bajo la idea de que "el *presupuesto de una ética normativa por parte de una ciencia valorativamente neutra*" (de la cual se deriva el sentido de toda pretensión de validez intersubjetiva) únicamente puede ser interpretado "como *primado de una decisión última prerracional* frente a todas las posibles pretensiones de *fundamentación última* de la validez intersubjetiva de pretensiones teóricas de la razón", *ibidem*, p. 136.

⁸² - *Ibidem*, p. 132.

puede fundamentarse la razón recurriendo a la propia razón sin cometer una *petitio principii*. Apel va a centrarse entonces, nuevamente, en la crítica a una de las premisas básicas del neopositivismo y de la filosofía analítica: la del reconocimiento del dominio de la racionalidad únicamente en el ámbito de la ciencia pero no en el de la ética. Apel considera, sin embargo, que este planteamiento tiene un interés paradigmático en lo que se refiere a la discusión sobre la fundamentación moral. La cuestión decisiva estriba ahora en que la superación del cientificismo positivista acaba conduciéndonos a un decisionismo existencialista, puesto que la validez de la ciencia y de la ética parecen depender, en última instancia, de una decisión prerracional de la voluntad. El problema planteado en toda su complejidad es el siguiente, a juicio de Apel:

"Si queremos ciencia -más exactamente: si queremos considerar como posible la validez intersubjetiva de los resultados científicos, que ha de obtenerse *in the long run*- entonces consecuentemente tenemos que considerar posible, al mismo tiempo, la validez intersubjetiva de una *ética* que ya está presupuesta en la comunidad de científicos. Pero entonces queda por responder la pregunta de si y, en caso afirmativo, *en virtud de qué razones debemos querer* la ciencia, es decir, considerar posible su presunta validez intersubjetiva y la de la *ética* presupuesta. Si no se da respuesta a esta pregunta, entonces automáticamente todas las normas de la *ética* ya presupuestas por la ciencia se transforman en «imperativos hipotéticos» en el sentido de Kant; de esta manera se concede que todavía no se ha logrado ninguna fundamentación última de las normas *éticas*. Se puede intentar ahora fundamentar racionalmente el comportamiento *ético* por la ciencia como exigencia de la razón práctica en el sentido de una *ética* de la responsabilidad. Pero, aun cuando esto se lograra, se plantearía por último la pregunta radical de saber por qué se debe ser racional y responsable. Y, según Popper, esta última pregunta puede ser respondida sólo a través de un «act of faith», es decir, de una decisión prerracional y, justamente en esta medida, moral"⁸³.

Ya se ve que este planteamiento popperiano imposibilita la idea de una fundamentación racional puesto que desde el paradigma de la *semántica lógica*, es decir, de la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, todo intento de fundamentar racionalmente la opción por la razón presupone un razonamiento circular (*petitio principii*)⁸⁴. De este modo, la crítica a la segunda premisa nos conduce a la consideración

⁸³ - *Ibidem*, p. 137.

de la tercera, pues únicamente su cuestionamiento va a permitir defender una fundamentación última de la ética⁸⁵.

⁸⁴ - En este contexto de la fundamentación *última* de la ética y de la posición al respecto del racionalismo crítico, Apel presta especial atención a la postura defendida por Hans Albert, discípulo de Popper. Desde el punto de vista del *racionalismo crítico* y del "principio de falsabilidad" aplicado a toda propuesta cognitiva, Albert opina que cualquier intento de fundamentación *suficiente* -tanto teórica como práctica- acaba en la aporía lógica del "trilema de Münhausen", como ya apuntábamos en la nota 201 del primer capítulo. Por ello, todo intento de fundamentación suficiente debe ser reemplazado por el principio de la *crítica ilimitada* (vid. ALBERT, H. [1980], pp. 11-15). Apel resume del siguiente modo la estrategia sustitutoria de Albert: "Las teorías éticas -y esto significa también morales vividas, que en cierto modo pueden ser demostradas como consistentes- deben ser básicamente interpretadas como hipótesis competitivas (y que por lo tanto pueden multiplicarse de acuerdo con el principio de proliferación). Por consiguiente, al igual que las hipótesis de la ciencia empírica, deben ser comparadas según su capacidad de rendimiento y sometidas a la corroboración o falsación a través de la experiencia" (EE, p. 128). La respuesta de Apel a esta objeción va a seguir fundamentalmente los pasos ya dados en su crítica al racionalismo crítico, destacando la contradicción que se origina con la aplicación del criterio de falsación de hipótesis al mismo principio de falsabilidad, por un lado, y señalando, por otro, el alcance restringido del "trilema de Münhausen" frente a determinados intentos de fundamentación. A todo ello Apel contrapone, una vez más desde la perspectiva pragmático-trascendental, el carácter *a priori* de las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación (reflexionando sobre las cuales podremos autoconvencernos del reconocimiento de la norma básica de la ética). Sin embargo Apel destaca con lucidez, a continuación, que no puede equipararse sin más, como hace Albert, las teorías y las hipótesis de la ciencia, que "pueden dejarse morir" (Popper), con los sistemas morales, de los cuales no podemos distanciarnos del todo a diferencia de las cuestiones teóricas: "El hombre puede dejar que las hipótesis mueran, como lo ha expresado Popper, para poner de manifiesto la conexión y la diferencia entre su principio de falsación y el principio de selección darwinista, según el cual la naturaleza deja que mueran las especies - que no se adaptan a ella. Sin embargo, el hombre no puede (en el mismo sentido) dejar que se mueran los sistemas morales, a menos que se suponga que quiere o hasta debe vivir a cualquier precio moral. Aun en este caso, en la comparación de las morales, la norma básica de la supervivencia a cualquier precio sería ya presupuesta como un *a priori* ético no falsable. Si suponemos que la cuestión ética de la *vida buena* no puede ser equiparada con la cuestión de la mera supervivencia sino que plantea un problema especial (con lo que naturalmente ya se ha tomado también una decisión ética previa), entonces se muestra que hasta el criterio empírico de la *no realizabilidad* no constituye en todo sentido un *criterio de exclusión* obligatorio para las normas éticas. En última instancia, pueden darse situaciones en las que los hombres prefieran la muerte, como consecuencia del cumplimiento de la norma ética, antes que una vida indigna. (...) (Dicho brevemente: los hombres no pueden dejar morir las normas morales como si fueran hipótesis de la ciencia empírica porque no puede suponerse que en nombre de la vida puedan distanciarse por un tiempo de la vida buena, sino más bien lo inverso. Esto ya lo sabía Descartes cuando, como condición existencial de la posibilidad de la duda metódico-científica, reconoció, al menos, la conservación de una «moral provisional») (ibidem, pp. 130-131). No puede, pues, concebirse con *sentido práctico* un "pancriticismo" aplicable al ámbito de las teorías morales "qua hipótesis de vida buena" (!); se trataría con ello, más bien, de una extrapolación ilícita de la razón metódica de la ciencia al ámbito de la praxis humana. Sobre la posición de Albert, cf. especialmente ALBERT, H. [1978].

⁸⁵ - "De lo que se trata es de aplicar el *método pragmático-trascendental de la fundamentación última* a los problemas de la *razón práctica* de la *fundamentación de normas éticas*. Por lo tanto, tiene que ser posible, ante todo, dar respuesta a la pregunta radical acerca de *por qué debemos ser racionales, es decir, responsables, en el sentido de la razón práctica*. Esta pregunta, que, según Popper, puede ser respondida sólo a través de una decisión *prerracional*, apunta ya, en mi opinión, a la *norma básica de la ética* que hay que aceptar o rechazar, aun cuando esta norma tenga que ser todavía desarrollada por lo que

[2] A lo largo de toda nuestra investigación ya han ido apareciendo aquellos elementos esenciales mediante los cuales Apel acabará elaborando su estrategia argumentativa destinada a rebatir la negación científicista-logicista de la posibilidad de una fundamentación *última* de la ética; crítica de Apel que, a nuestro juicio, representa la auténtica clave de bóveda de su proyecto de transformación de la filosofía y de su intento por repensar la mediación entre teoría y praxis. Adelantemos que Apel, partiendo de la obra de Peirce -aunque yendo más allá de ella- y a través del paradigma hermenéutico-trascendental, llega a la conclusión de que la misma ciencia que pretende una neutralidad valorativa está *metodológicamente* obligada a reconocer que *el mismo sentido de la argumentación presupone necesariamente la aceptación de una norma ética fundamental*. Es decir: debe asumir el punto de vista de la racionalidad consensual-comunicativa (argumentativa), la cual lleva implícita una metanorma ética que acabará revelando de qué modo la razón es *práctica*, esto es, capaz de *orientar éticamente la praxis humana* y, en particular, capaz de *fundamentar normas con validez intersubjetiva*. Desde la perspectiva de una hermenéutica normativa, puede mostrarse cómo la misma "ciencia objetivamente descriptiva y explicativa -sea causal o estadísticamente-presupone siempre un acuerdo metodológico acerca del sentido en la dimensión de la intersubjetividad (trascendental)"⁸⁶. Apel acabará radicalizando esta afirmación al defender la tesis de que "la *argumentación racional* presupuesta, no sólo en cada ciencia, sino en cada discusión de problemas, presupone la validez de normas éticas universales"⁸⁷. La referencia aquí al ámbito trascendental es decisiva: no va a tratarse de ningún tipo de fundamentación por deducción de principios a partir de principios previos, sean axiomas o antecedentes condicionales, sino de *la reflexión sobre los*

respecta a sus implicaciones" (EE, p. 158). Sobre la cuestión de la *fundamentación filosófica última*, vid. principalmente APEL, K.-O. [1978a]; EE, pp. 125-139; HABERMAS, J. [1983]: "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", pp. 53-125 (57-134); [1991c], pp. 185-199; KUHLMANN, W. [1985a]; [1992]: "Zur Begründung der Diskursethik", pp. 164-175 (versión castellana en APEL, K.-O., CORTINA, A., DE ZAN, J. Y MICHELINI, D. [1991], pp. 118-131).

⁸⁶ - TPII, p. 396 (376-377). En este argumento radica, en opinión de Apel, la mejor defensa de la hermenéutica de su estatuto metodológico propio, de la misma manera que el continuo que se da entre ética y hermenéutica.

⁸⁷ - *Ibidem*, p. 397 (377). Esta tesis es válida incluso -¡y especialmente!- para las argumentaciones racionales presupuestas en las discusiones acerca de la posibilidad o no de fundamentación racional de la ética.

presupuestos dados ya siempre en el hecho de la argumentación. No se trata entonces de que del seguimiento de reglas lógicas pueda *derivarse* una estrategia de fundamentación ética. La cuestión es, más bien, la inversa: "la lógica -y, a la vez, con ella todas las ciencias y tecnologías- *presupone* una ética como condición de posibilidad"⁸⁸. A Apel ya no le va a resultar difícil construir entonces toda su estrategia de fundamentación a partir del *factum a priori de la argumentación como un punto de arranque cuasi-cartesiano* (irrebasable) y de la reconstrucción subsiguiente de sus *condiciones éticas de posibilidad y de validez*⁸⁹; puesto que, al argumentar, nos encontramos ya en el nivel del "*juego lingüístico trascendental de la comunidad trascendental de comunicación*", es decir, nos hallamos necesariamente referidos a un marco de condiciones ineludibles para las cuales no existe alternativa alguna posible⁹⁰.

Así pues, cualquier propuesta o crítica que se realice *en serio*⁹¹ en cualquier debate filosófico sobre cuestiones éticas presupondrá necesariamente una serie de implícitos en el sentido de reglas o normas éticamente relevantes, propias del juego lingüístico de la argumentación. En un primer momento, en su nivel más fundamental, este sentido *normativo* se refiere simplemente a las reglas lógicas y éticas que posibilitan el sentido de la argumentación. De tal modo que

*"(...) cuando argumentamos en serio -es decir, ya cuando planteamos en serio una pregunta para que sea respondida con argumentos- hemos entrado ya siempre en el ámbito del discurso y, por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa"*⁹².

Para Apel este simple presupuesto se halla cargado de implicaciones de muy diversa índole, todos ellos relevantes para la cuestión de la fundamentación de la ética, es decir, de la posibilidad del "juicio moral" o de la "argumentación moral". Esta

⁸⁸ - *Ibidem*, p. 399 (379). Recuérdense, a este respecto, los planteamientos de Peirce sobre el carácter normativo de la lógica de la investigación científica.

⁸⁹ - Vid. *ibidem*, p. 410-411 (390-391).

⁹⁰ - *Ibidem*, p. 414 (394).

⁹¹ - Cf. APEL, K.-O. [1979c].

⁹² - APEL, K.-O. [1985b], p. 244.

posibilidad no se limita a la mera actividad intelectual de la argumentación -y, por tanto, en cierta medida actividad abstracta- sino que queda enmarcada en el amplio espacio delimitado por la dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación. A nuestro juicio, este planteamiento constituye, desde la perspectiva de la filosofía moral, uno de los grandes aciertos de Apel, pues establece una estructura de relación entre la mayor parte de las variables ético-filosóficas que la filosofía contemporánea ha puesto hoy en día de relieve. Prueba de ello son sus siguientes palabras:

"Como individuos que argumentan seriamente (...) hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad *real* de argumentación y en otra comunidad *ideal* anticipada *contrafácticamente*. En el primer aspecto tenemos que presuponer todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *precomprensión* del mundo, condicionada sociocultural e históricamente y, también, acerca del *acuerdo* con los demás, siendo éstas las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto; a éstas pertenecen también presupuestos en el sentido de una *eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente*. Se trata de los presupuestos que reconocen hoy, en general, los neopragmatistas y los neoaristotélicos pragmático-hermeneutas -por ejemplo, Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty- bajo el lema de «base histórica y contingente de consenso». Ocurre de modo distinto con el presupuesto de la comunidad ideal de argumentación *anticipada contrafácticamente*. En este sentido (casi ignorado por la hermenéutica y la pragmática lingüística procedentes de Heidegger y de Wittgenstein) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como si no, las condiciones y los presupuestos, *ideales y universalmente válidos*, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación. Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes: en el sentido, por ejemplo, de *normas ideales válidas universalmente*"⁹³.

Desarrollando ya más específicamente la dimensión ética implícita en lo que son los presupuestos normativos de la práctica argumentativa, Apel se refiere, por un lado, a la existencia de un *principio ético-normativo* que bien podríamos denominar de *responsabilidad solidaria* sobre la resolución de los problemas de la praxis humana - incluso aquellos propios del mundo de la vida- como condición de posibilidad de la argumentación:

⁹³ - TVED, pp. 157-158. Consúltese, sobre los autores citados, la bibliografía de *ibidem*, p. 157, nota 15.

"En toda argumentación seria -es decir, también en el pensamiento solitario con pretensión de validez- hemos aceptado ya siempre también necesariamente un principio ético-normativo, según el cual *todas las cuestiones discutibles* entre interlocutores, *las discrepancias, los conflictos, etc., deberían decidirse* mediante argumentos consensuales (al menos, en el sentido de los resultados consensuales anticipados en los discursos prácticos)"⁹⁴.

Por otro lado, se refiere igualmente a las *normas éticas* que rigen la argumentación (reglas de corresponsabilidad y de igualdad de derechos):

"Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *volens nolens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la *corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio*, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como *finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas*: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas"⁹⁵.

Para nuestro filósofo este marco alcanzable mediante "estricta reflexión" es último e irrebasable. Con él se define, como ya sabemos, un tipo de racionalidad que cuestiona la aparente neutralidad axiológica que reivindican ciertos discursos (por ejemplo, el discurso científico), alegando objetividad:

"La distinción lógica abstracta entre juicios de hecho, intersubjetivamente vinculantes, y juicios de valor subjetivos, está ya siempre superada en la pretensión de sentido de cada argumento -en tanto que manifestación dialógica- en favor de una *ética mínima [Minimalethik]* vinculante intersubjetivamente. Esta ética, reconocida implícitamente por cuantos argumentan, implica -entre otras cosas- comprometerse en la realización histórica de la comunidad ilimitada de comunicación, y es un presupuesto incluso para la ciencia empírico-analítica neutral, como condición de posibilidad de la formación del consenso y, por tanto, del descubrimiento de la verdad"⁹⁶.

⁹⁴ - APEL, K.-O. [1985b], p. 238. Asimismo: "A mi entender, cada vez que preguntamos seriamente en el plano del discurso filosófico, suponemos ya la corresponsabilidad -la propia y la de todos los interlocutores potenciales- en la solución de todos los problemas que se pueden resolver en el discurso: es decir, también de aquellos problemas que sólo pueden resolverse en el *mundo de la vida* -pensado sin la forma reflexiva del discurso- mediante lucha o negociaciones estratégicas", TVED, p. 158.

⁹⁵ - *Ibidem*.

Nos encontramos, pues, con una ética mínima -vinculante intersubjetivamente- presupuesta en todo acto argumentativo-comunicativo. El alcance de esta ética mínima, no siempre tratada de forma sistemática por Apel, queda manifiesto fundamentalmente en los dos niveles que configuran el sentido *práctico* de la razón. El *primero* hace referencia a las *reglas éticamente relevantes* de la argumentación⁹⁷. Si la dimensión comunicativa constituye el último horizonte de la racionalidad, ésta no puede aparecer como neutra (no práctica), puesto que la situación de diálogo que presupone el discurso argumentativo y a la cual se remite está regulado por reglas éticas que ordenan dicho discurso. Pero existe aun un *segundo* sentido *práctico* de la razón, el más decisivo, según Apel, para la cuestión de la fundamentación racional de la ética. Este segundo sentido se refiere las *pretensiones éticas de validez* (pretensiones éticamente relevantes) que únicamente pueden ser resueltas argumentativamente. Apel se refiere a estas *condiciones normativas* implícitas en el discurso argumentativo como la *norma básica de la ética*⁹⁸. Ésta se entiende como ley ética derivada del *a priori* de la argumentación; más específicamente, de las condiciones normativas de posibilidad de la argumentación y apunta a un *principio procedimental para fundamentar o legitimar normas* de carácter consensuable⁹⁹, por lo que podemos calificar a esta norma básica como el núcleo originario del futuro principio procedimental de la ética discursiva.

Para llegar a la formulación de esta metanorma ética, Apel parte, frente al cientificismo, de la concepción peirceana de la "ética de la ciencia" (*Science*). Sin embargo, sabemos que las normas morales de dicha "ética de la ciencia" se basan en imperativos hipotéticos que no permiten fundamentar el tipo de ética que Apel anda buscando:

"Peirce reconoció -acertadamente, a mi juicio- el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad

⁹⁶ - **TPII**, p. 230 (218).

⁹⁷ - Cf. *supra* el § 5.2.

⁹⁸ - Vid. **EE**, p. 158 y ss.

⁹⁹ - Vid. **FEDII**, p. 124.

de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales). Según Peirce, el científico de la naturaleza (en tanto que miembro intercambiable) tiene que ser capaz de identificarse con una comunidad ilimitada de experimentación, sabiendo que tal comunidad no alcanzará su meta -la comprobación de la verdad definitiva- durante la vida del científico. En la actitud de autorrenuncia a la individualidad aquí implícita («*Selfsurrender*»), Peirce descubrió algo semejante al paradigma de la actitud moral en general y, por tanto, pudo esperar de la extrapolación de la ética de la ciencia la racionalización del universo, incluso en el sentido de una ética del «amor evolutivo». Sin embargo, el intento de llevar a cabo esta extrapolación y de formular un imperativo ético en la línea del «*Selfsurrender*» peirceano, muestran que se trataría de absolutizar *un único interés vital*; una necesidad que sólo puede justificarse en la «comunidad de los que argumentan»¹⁰⁰.

Este reconocimiento de la no coincidencia sin más entre la "comunidad de quienes argumentan" y la "comunidad de científicos" dará cuenta, en el artículo "fundacional" de la ética discursiva, de aquello que -a juicio de Apel- puede ser considerado como el bosquejo del "principio fundamental de una ética de la comunicación"¹⁰¹; en terminología apeliana, de aquello que puede ser considerado como la primera formulación de la intuición moral recogida en la norma básica de la ética:

"El *a priori* de la argumentación contiene la *exigencia de justificar*, no sólo todas las «afirmaciones» científicas, sino también todas las *exigencias* humanas (también las exigencias implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones). Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles *exigencias* provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (en caso contrario, la exigencia de argumentación se autolimitaría temáticamente) y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres. Además, los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las «necesidades» humanas, en la medida en que podrían plantear *exigencias* a los demás hombres. Las «necesidades» humanas, en tanto que «exigencias» comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes; debemos reconocerlas en la medida en que puedan justificarse interpersonalmente mediante argumen-

¹⁰⁰ - *TPII*, p. 424 (402-403).

¹⁰¹ - *Ibidem*, p. 426 (404).

tos. Se exige, pues, una disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales, en la que vemos una analogía con el «Selvesurrender» requerido por Peirce, por cuanto la «subjetividad», propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la «transubjetividad» de la defensa argumentativa de intereses. En esta disponibilidad radica, a la vez, la exigencia de no sacrificar sin necesidad (esto es, sólo cuando sea necesario) ningún interés finito e individual de los hombres. El sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en un principio, que no es precisamente nuevo: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación¹⁰².

Atiéndase al modo de presentación de esta primera versión de la propuesta ético-discursiva. Se trata de aplicar el método trascendental de la "estricta reflexión" a fin de que quien argumenta *pueda ser conducido a reconocer* -o quede convencido por sí mismo- *de lo que implícitamente ha aceptado con su participación en el discurso argumentativo*. Nos encontramos, pues, ahora ante una superación del *solipsismo metódico* (entendido aquí, sobre todo, como *individualismo* metódico) también en el ámbito *práctico*: el tratamiento de *mis* intereses y necesidades está comunicativamente entrelazado con el tratamiento de los intereses y necesidades del resto de los interlocutores de la comunidad de argumentación, teniendo en cuenta que el mismo uso de la razón instrumental y estratégica dependen parasitariamente de la razón comunicativa. Por tanto, ya no vale el "modelo contractual" hobbesiano de regulación intersubjetiva de intereses:

¹⁰² - TPII, pp. 424-425 (403-404). Ambos sentidos están relacionados. La reflexión acerca de las reglas éticamente relevantes de la argumentación también conduce al reconocimiento del principio de fundamentación de normas éticas implícito en la argumentación. Podríamos tematizar esta intuición de la siguiente manera: quien argumenta con seriedad acepta implícitamente reglas éticas como la de la "reciprocidad ideal de la situación del discurso" o la de la "estricta igualdad por lo que respecta a las oportunidades para hablar de todos los interlocutores socialmente diferentes" (EE, p. 163). Este reconocimiento es condición de posibilidad de la argumentación e indica que una comunidad de sujetos ha llegado a un acuerdo sobre la validez intersubjetiva de determinadas normas éticas; ello presupone, pues, que, en la argumentación, constatamos de manera *performativa* ("testimoniamos en acto") la posibilidad de alcanzar un acuerdo sobre la fundamentación de normas morales. Si a continuación consideramos el carácter *cognitivo* de la ética -es decir, que muestras pretensiones morales son argumentables (tematizables y clarificables) y, por tanto, *consensuales* ("in the long run")- podemos establecer un principio de fundamentación de normas concretas, el mismo fundamentado de manera última.

"La norma básica bosquejada no adquiere su carácter obligatorio a partir de la *aceptación fáctica* por parte de quienes llegan a un convenio («modelo contractual»), sino que obliga a cuantos han adquirido «competencia comunicativa» a través del proceso de socialización, a procurar un convenio con objeto de lograr una formación solidaria de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros (a sus *exigencias virtuales*). Sólo esta *norma fundamental* -y no, por ejemplo, el *factum* de un convenio determinado- garantiza la obligatoriedad moral de los convenios particulares, regulados mediante normas. Las decisiones de conciencia individuales y subjetivas, exigidas por la tradición cristiana secularizada en el liberalismo y el existencialismo, se encuentran ahora mediadas *a priori* por la exigencia de validez intersubjetiva, porque cada individuo acepta de antemano la argumentación pública como explicitación de todos los criterios posibles de validez y, por tanto, también de la formación racional de la voluntad. De este modo, el «solipsismo metódico» queda también superado en el ámbito ético"¹⁰³.

En una versión posterior de la norma ética fundamental, Apel va delimitando con mayor precisión su propuesta moral, esta vez reconociendo que se trata de explicitar el sentido de la razón como responsable del actuar humano, en una palabra, de su reconocimiento como *razón práctica*:

¹⁰³ - **TPH**, p. 426 (404-405). Como ya hemos insinuado, la razón de tal rechazo se inspira en la teoría profusamente elaborada por Apel acerca del carácter "parasitario" del uso estratégico del lenguaje con respecto a su dependencia del uso lingüístico consensual-comunicativo y, por tanto, de una diferenciación normativa de los tipos de racionalidad para la coordinación de la acción; diferenciación que presupone la posibilidad de una genuina *racionalidad ética* (intersubjetivamente vinculante). En este sentido, Apel considera que "todos los intentos de reducir la moralidad al propio interés estratégicamente calculado -por ejemplo, en una teoría del contrato fundamentada de este modo- están condenados al fracaso. Fracasen ya por el hecho de que el cumplimiento de los contratos no pueda ser suficientemente fundamentado ni por los contratos ni por el interés propio. Además, también es posible comprobar que el uso humano del lenguaje (especialmente la posibilidad de *compartir significados*) y, por tanto, la *coordinación consensual-comunicativa de la acción*, son irreducibles al *uso ocultamente estratégico del lenguaje*, en virtud de la fuerza vinculante de las pretensiones de validez de los actos ilocucionarios; por el contrario, este último uso -que raras veces hace falta explicitar- es *parasitariamente dependiente* en su función del uso lingüístico consensual-comunicativo, que hace depender la obtención de los fines perlocucionarios de los actos de habla individuales de la consensuabilidad intersubjetiva de las cuatro pretensiones universales de validez del habla. Por último, en el nivel reflexivo irrebasable del discurso argumentativo sobre esta cuestión resulta performativamente evidente que la *comunicación consensual* y las *reglas éticas presupuestas por ella* no pueden sustituirse por la *racionalidad abiertamente estratégica* de las *negociaciones* o por la *racionalidad ocultamente estratégica* de la *persuasión*. Por el contrario, como aquí sucede, tenemos que determinar la estructura de la racionalidad estratégica en el marco de una teoría de los tipos de racionalidad, sobre la base de una racionalidad consensual-comunicativa y, por tanto, presuponiendo también una genuina racionalidad ética", APEL, K.-O. [1985b], p. 258.

"Quien argumenta -y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria *qua* diálogo internalizado- puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente, *en tanto argumentador*, ya ha reconocido una *norma ética básica*. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: el argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la *razón es práctica*, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las *pretensiones éticas de validez (etischen Geltungsansprüche)* de la razón, al igual que sus *pretensiones de verdad* pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones éticas de validez a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica*, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, *llegar*, en principio, a un consenso y que, en la praxis, *habría que aspirar a este consenso*"¹⁰⁴.

Y aún otra formulación. Para Apel constituye un presupuesto irrebasable de la argumentación el hecho de que

"(...) no podemos argumentar seriamente, en el sentido de intentar alcanzar un consenso sobre pretensiones de verdad, sin al mismo tiempo haber reconocido algunas normas fundamentales de una ética de la *comunidad (ideal) de argumentación*. Esto significa aproximadamente: tenemos que haber reconocido que, en principio, todo posible interlocutor del discurso tiene los mismos derechos y deberes en el sentido de hallarse comprometido solidaria y corresponsablemente en la misma empresa conjunta, por decirlo así, de suscitar y solucionar problemas mediante argumentos. En mi opinión, este presupuesto se halla implícito en cada *cuestión seria* que se aborda en el *discurso argumentativo*"¹⁰⁵.

¹⁰⁴ - EE, p. 161 (corregimos la traducción castellana). Apel defiende sin titubeos esta última exigencia acerca del esfuerzo por llegar a una resolución consensuada de los conflictos propios de la praxis humana. La norma básica de la ética no tiende, pues, hacia una *mera ética de la discusión*: "A los presupuestos normativos del argumentar pertenece no sólo la -aunque contrafáctica- anticipación de las condiciones ideales de la comunicación y, con ello, de la formación del consenso, sino también el presuponer que, *en principio, los problemas de la praxis de la vida* -por ejemplo los conflictos de intereses- pueden y deben ser solucionados sobre la base de la formación de un consenso en el discurso (idealiter de todos los afectados). Si falta este presupuesto, entonces uno no se ha entregado seriamente al discurso argumentativo", *ibidem*, pp. 168-169.

¹⁰⁵ - "(...) we cannot seriously argue in the sense of trying to come to consensus about truth-claims without, at the same time, having acknowledged some fundamental norms of an ethics of the (*ideal*)

Nos encontramos así, pues, con el *núcleo originario y central de lo que acabará desarrollándose posteriormente como "ética discursiva"*. Apel entiende que la presentación de esta norma ética fundamental aun no es suficiente y que debe completarse, apuntando la dirección en la que debe de profundizarse:

"Me parece que la esencia de la *norma básica ética* reside en el hecho de que por ser, en cierto sentido, fuente inagotable de la generación de normas éticas, tiene el carácter de un *principio metódico*, un principio que sólo bajo las condiciones-marco de posibles cuestiones referidas a situaciones concretas -en el «discurso práctico», como podría decirse- puede ser llevado a la realización de su potencia normativa"¹⁰⁶.

Con esta última afirmación queda enunciada una metanorma para la generación de normas fundamentadas, "principio metódico" que culminará en el *principio procedimental de la ética discursiva*: la metanorma va a servir como regla procedimental de los discursos prácticos de fundamentación de normas concretas así como de mecanismo de legitimación de las instituciones¹⁰⁷. Con esto finaliza la reflexión sobre los presupuestos éticos de toda argumentación racional. Nos queda, sin embargo, volver brevemente sobre la estrategia de fundamentación pragmático-trascendental de Apel, esta vez aplicada a la norma básica de la ética.

Apel considera que la fundamentación de tal norma queda establecida si se reconoce su carácter de proposición evidente (y no, por ejemplo, de propuesta hipotética). Dicho carácter evidente queda patente -en opinión de Apel- cuando se muestra la *autocontradicción performativa* de quien no reconoce la *pretensión normativa de corrección* (una de las cuatro pretensiones de validez del discurso) asociada a su acto argumentativo-comunicativo:

"Por último, tampoco puedo decir sin autocontradicción performativa: «no

argumentation-community. This means roughly: We must have acknowledged that, in principle, all possible discourse-partners have equal rights and duties in the sense of being committed to solidarity and co-responsibility in the joint venture, so to speak, of raising and solving problems by arguments. I think, this is implied in any *serious question* on the level of the *argumentative discourse*", APEL, K.-O. [1992c], p. 265.

¹⁰⁶ - EE, pp. 161-162.

¹⁰⁷ - Vid. FEDII, pp. 65-66 y 81, nota 5.

asocio a mi acto argumentativo, en tanto que acto comunicativo, ninguna pretensión *normativa de corrección*»; o, dicho con más detalle: «pretendo validez intersubjetiva para el argumento: quien argumenta en serio no precisa reconocer en modo alguno la validez intersubjetiva -ni, por tanto, la consensuabilidad- de las normas pragmático-comunicativas de la argumentación». O, dicho todavía de una forma más detallada: «con esto afirmo (= afirmo como válido y, por tanto, como consensuable por una comunidad ideal ilimitada de comunicación de interlocutores con iguales derechos) que al argumentar no necesito presuponer en modo alguno la validez y, por tanto, la consensuabilidad de normas pragmático-comunicativas, en el sentido de la igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación, como miembros de una comunidad ideal ilimitada de comunicación»¹⁰⁸.

Con este ejemplo de autocontradicción performativa en el acto comunicativo queda patente, a juicio de Apel, la posibilidad de formular el principio ético-normativo implícito en toda argumentación con sentido. Esta explicitación tiene, para Apel, el estatuto de proposiciones ciertas (evidentes), tematizables mediante "autoaclaración": es decir, *que no pueden comprenderse sin saber que son verdaderas* (no va asociadas a ellas, metodológicamente hablando, ninguna reserva de certeza). Esta constatación revela el carácter *último* de la fundamentación de dicho principio sostenida por Apel.

[3] La tercera y última de las cuestiones a tratar en este apartado hace referencia a una posición crítica hacia el planteamiento apeliano de la *norma básica de la ética* implícita en la argumentación. Dicha postura, aun reconociendo la validez en lo que se refiere a los implícitos éticos presupuestos en la argumentación, no aceptaría, sin embargo, que de dichos implícitos pudiera derivarse un principio ético relevante para resolver los conflictos de intereses reales sino, a todo lo más, el principio de una *ética especial del discurso argumentativo* (un principio válido únicamente "durante" el discurso argumentativo). Apel mismo formula de la siguiente manera los términos de esta objeción:

"La objeción más obvia que podría formularse en contra de mi intento de una fundamentación última de la ética a través de la reflexión sobre los presupuestos normativos de la argumentación es que de esta manera, en el mejor de los casos, podría ser fundamentada una *ética del discurso*

¹⁰⁸ - APEL, K.-O. [1985b], p. 243.

argumentativo, es decir, de la discusión «fair»; o sea, ni una ética de la praxis de la vida en sentido pleno, desde el punto de vista *material*, ni, desde el punto de vista *formal*, una ética *intersubjetivamente* válida, en el sentido de la fundamentación última de la ética también para aquellos que ya se han decidido a no entrar en el discurso argumentativo, aunque no sea más que implícitamente, a través de la formulación de estas cuestiones"¹⁰⁹.

El verdadero problema -a nuestro juicio, muy importante- estriba en *cómo pasar legítimamente desde los presupuestos de la epistemología a los de la ética* cuando reflexionamos trascendentalmente sobre el *a priori* de la argumentación. Para abordar esta importante objeción Apel comienza volviendo -una vez más- al planteamiento de Peirce acerca de la ética presupuesta en la comunidad de investigación ("community of investigators"). La primera cuestión a dilucidar consiste en preguntarse hasta qué punto esta comunidad de investigación -que *presupone* una determinada ética- es extrapolable a la *comunidad humana de argumentación (comunicación)* en general. Aclarando la distinción entre la ética propia de un discurso orientado a un fin especial y la ética de la comunidad de argumentación, Apel pretende mostrar el carácter *incondicionado* de ésta última en un doble sentido: no pueden darse restricciones temáticas en cuanto a pretensiones éticas de validez ni puede restringirse -sin autocontradicción performativa- el carácter irrebasable de la aceptación de las *condiciones normativas* de la argumentación (casi diríamos "frivolizando", por ejemplo, sobre el estar de acuerdo o no con dichas condiciones mediante una decisión prediscursiva).

Apel reconoce, en primer lugar, que en el caso de la *comunidad de investigadores* de Peirce se halla implícita una ética *especial* para personas que deben comprometerse con la norma de la "autorrenuncia" (*Selfsurrender*), en el sentido de tener que subordinar sus intereses individuales bajo el interés prioritario de tener que esforzarse por alcanzar un consenso acerca de la verdad en el sentido de la ciencia (a realizar «in the long run» en la «indefinite community»). Mas por ello mismo, esta ética especial resulta ser una ética condicionada *hipotéticamente*, cuya *validez intersubjetiva* alcanza únicamente a quienes, como investigadores, se hallan comprometidos con la exigencia de "autorrenuncia". Asimismo, en virtud de esta selección de intereses, no puede fundamentarse -desde el punto de vista *material*- norma alguna en lo que respecta a la defensa y mediación

¹⁰⁹ - EE, p. 162. Apel aborda esta cuestión asimismo en DV, pp. 142 y ss.

de intereses y necesidades individuales (por ejemplo, bajo la forma de pretensiones éticas o jurídicas)¹¹⁰.

La situación de la comunidad humana de argumentación (comunicación) en general, sin embargo, es otra, puesto que queda eliminada *a priori* cualquier tipo de restricción: precisamente cualquier contenido y cualquier pretensión intersubjetiva de validez debe poder aspirar a ser *competencia* del discurso argumentativo. Es decir, no existe ningún tipo de condicionamiento previo que determine el sentido ético del procedimiento acerca del tratamiento de intereses y necesidades. Dicho sentido ético debe quedar explicitado de manera totalmente *a priori*, lo que excluye cualquier tipo de condición previa y, por ende, de restricción temática. Así pues,

"(...) cualquiera que sea el contenido de interés que pueda ser analizado -es decir, defendido o discutido- como pretensión éticamente relevante, ello manifiestamente sólo puede hacerse bajo el *presupuesto del reconocimiento previo* de la norma ética básica ya presupuesta en el discurso argumentativo. Con ello, también es al mismo tiempo obligatoria la validez de la norma básica para todo aquel que deba poder defender una *pretensión de validez éticamente relevante*. Es decir, la posibilidad de la no participación en el discurso argumentativo no implica, como en el caso de la ética de la ciencia, la posibilidad básica de la discusión argumentativa de una ética presupuesta para un determinado fin; más bien es totalmente irrelevante para la cuestión de la validez de las normas éticas, ya que esta cuestión puede ser formulada sólo bajo el presupuesto de la norma básica presupuesta en el discurso argumentativo. Quien en sentido estricto no participa en este discurso y no reconoce la norma básica allí presupuesta no puede, ni siquiera con respecto a sí mismo, plantearse la cuestión de la validez de una ética. En esta medida, la posibilidad de la aceptación o no aceptación de la norma ética básica a través de la participación o no participación en la *comunidad de argumentantes*, invocada por los decisionistas, se reduce a la alternativa del *reforzamiento voluntario* de la norma básica ya siempre implícitamente reconocida o del *abandono de toda comunidad posible de seres racionales* (y esto significa de la *destrucción de la propia identidad*), sin que esta posibilidad existencial de la negación de la norma pueda ser presentada como argumento en el sentido de impugnar o relativizar la norma básica"¹¹¹.

¹¹⁰ - Vid. EE, pp. 165-166.

¹¹¹ - *Ibidem*, p. 166. Asimismo: "Naturalmente, también presupongo que el discurso filosófico irrebasable de la filosofía es *rigurosa y temáticamente ilimitado*. Por eso, todo participante en el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. No se trata de un juego autosuficiente, sino

Sentada esta diferenciación y, con ella, el carácter irrestricto de las tematizaciones éticas posibles en un discurso argumentativo, Apel prosigue su respuesta a la segunda dimensión de la objeción planteada, según la cual el principio derivado de la norma básica de la ética únicamente permitiría fundamentar *imperativos hipotéticos* que presupusieran la *voluntad de argumentar*. A este nuevo problema Apel responde con un argumento procedente de la *crítica del sentido*:

"Al argumentar en serio, hemos aceptado ya siempre lo siguiente como condición de sentido: el discurso argumentativo no es un juego lingüístico cualquiera entre otros cien juegos lingüísticos, en los que se puede participar o no, sino que, en virtud de las cuatro pretensiones inevitables de validez del habla humana, está incoado en todas las formas de

que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez. Y, naturalmente, también se presupone que todos los participantes en el discurso están interesados, en principio, *en la solución de todas las cuestiones imaginables sobre la validez* y no pretenden instrumentalizar el discurso con los otros sólo para sus propios fines, como en el caso de la utilización del saber de los expertos en un discurso *limitado estratégicamente*" (TVED, pp. 154-155). Este argumento vale no sólo para "todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida" sino también en el contexto de la *fundamentación última tanto filosófica como ética*: "Dicho con brevedad: hay que presuponer que, en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables -y también el de si existe un principio vinculante de la moral- y, por eso, están interesados *a priori* en alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación" (*ibidem*, p. 155; vid. asimismo las notas 12 y 13 de esa misma página). Finalmente, Apel resume bien su posición al respecto como sigue: "La ética discursiva no es de antemano ninguna *ética especial para los discursos argumentativos*, sino una *ética de la responsabilidad solidaria de quienes pueden argumentar acerca de todos los problemas -tratables discursivamente- del mundo de la vida*. Quien piensa *seriamente* -esto es, en el sentido de quien responde de manera intersubjetivamente válida a una pregunta planteada con seriedad- ha reconocido necesariamente, a mi juicio, dicha *obligación a propósito del mundo de la vida*, correspondiente a una ética discursiva de la responsabilidad; y puede cerciorarse de tal obligación mundovital (cuya validez universal de sentido, sin embargo, permanece siempre problemática y poco clara en el nivel de la moral convencional del mundo de la vida) mediante reflexión postconvencional pragmático-trascendental sobre el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación; es decir: puede explicitar dicha obligación como un principio que no cabe cuestionar, en el sentido de la fundamentación última pragmático-trascendental, sin autocontradicción performativa" (Die Diskursethik ist von vornherein keine *Spezialetik für argumentativen Diskurse*, sondern eine *Ethik der solidarischen Verantwortung derer, die argumentieren können, für alle diskursfähigen Probleme der Lebenswelt*. Diese *lebensweltliche Verpflichtung* einer diskursiven Verantwortungsethik hat m. E. jeder, der *ernsthaft* -d. h. im Sinne der intersubjektiv gültigen Beantwortung einer ernsthaften Frage- denkt, notwendigerweise anerkannt; und er kann sich dieser lebensweltlichen Verpflichtung [deren universale Sinngeltung jedoch auf der Ebene der konventionellen Moral der Lebenswelt stets unklar und problematisch bleibt] durch postkonventioneller, transzendentalpragmatische Reflexion auf den normativen Gehalt der Argumentations-Präsuppositionen vergewissern, das heißt: er kann -im Sinne der transzendentalpragmatischen Letztbegründung- die Verpflichtung als ein nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreitbares Prinzip explizieren), DV, pp. 116-117.

comunicación como única instancia pensable para reflexionar sobre pretensiones de validez en litigio, revalidarlas y, por tanto, legitimarlas. (De ahí que represente, desde su establecimiento por la filosofía, la metainstitución de todas las instituciones culturales; por ejemplo, en forma de opinión pública mundial racionante). Pero el discurso (práctico) puede funcionar como instancia legitimadora de las pretensiones de *corrección* controvertidas de la interacción humana (y, por tanto, también de las normas institucionales y las leyes jurídicas) precisamente porque los que argumentan discursivamente tienen que haber aceptado ya siempre un *principio procedimental para fundamentar o legitimar normas*, que mide la validez intersubjetiva de las mismas por su *capacidad para provocar un consenso entre todos los afectados* (no sólo, por ejemplo, entre los *participantes* en un convenio)"¹¹².

Apel sostiene que esta consideración no queda afectada por la constatación *histórico-empírica* de la institucionalización más bien tardía del discurso argumentativo como praxis social en las diferentes culturas o la posibilidad *empírica* de restricciones socioculturales de las condiciones ideales de la argumentación (en el sentido de la imposibilidad de la comprobación empírica del seguimiento en todos los casos de dichas condiciones por los partícipes de un discurso práctico). La respuesta de Apel consiste en distinguir estrictamente, desde el punto de vista de la pragmática trascendental, los planos *a priori* y *empírico de la argumentación* (es decir, distinguir -una vez más- la comunidad *real* de la comunidad *ideal* de comunicación):

"La alusión al hecho de que bajo ciertas condiciones socioculturales puedan no ser aceptadas explícitamente las normas del discurso es totalmente irrelevante en nuestro contexto. Porque sólo nos preguntamos si las presuposiciones normativas en cuestión están implícitas necesariamente en un *concepto adecuado de argumentación*. Aquí podría surgir ahora la sospecha de una *petitio principii*; porque -se podría objetar-

¹¹² - APEL, K.-O. [1985b], p. 246. Sobre el carácter "metainstitucional" del discurso argumentativo: "El *discurso argumentativo* -en el sentido en que lo toma quien argumenta seriamente- representa más bien una *metainstitución*, es decir, una instancia de la *reflexión*, de la *crítica* o de la *legitimación* en relación con todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas. Ésta afirma, entre otras cosas: en todo juego del lenguaje humano -que ya en sí es la instancia de articulación y reflexión que pertenece *a priori* a toda interacción humana- tiene que estar dado *a priori* el *paso* posible al *discurso argumentativo*, especialmente al *discurso práctico*, como instancia posible de la fundamentación crítica de las normas, es decir, de la legitimación; y en verdad como la única continuación posible, en caso de conflicto, del comportamiento *consensual* en tanto alternativa al comportamiento puramente *estratégico*, que en todo momento puede transformarse en lucha abierta", EE, p. 167.

precisamente se trata de llegar ante todo al concepto adecuado de argumentación mediante la investigación empírica. No obstante, esta objeción nos brinda la oportunidad de responder con propiedad desde el punto de vista de la pragmática trascendental. La respuesta reza como sigue: sólo mediante *estricta reflexión trascendental* podemos alcanzar un concepto adecuado de argumentación, en lo que atañe a sus condiciones *necesarias*; por ejemplo, mediante la siguiente reflexión: es para nosotros impensable que se pueda comprender el sentido metódico del procedimiento empírico de comprobación propuesto sin presuponer ya las cuatro pretensiones de validez y su revalidación o no revalidación discursiva, posible por principio. Precisamente con ello queda patente que las mencionadas condiciones de la argumentación como tal son irrebasables para *todo* el que argumenta y, por tanto, incontestables. Su afirmación es *infalible* en la medida en que sólo ella posibilita que tengan sentido las hipótesis falibles y su comprobación"¹¹³.

En resumen: la ética discursiva pretende ser una propuesta ética *también* (¡y sobre todo!) "para la regulación consensual de todos los conflictos normativos de comunicación en el mundo de la vida, con tal de que la comunicación haya conseguido su posible forma reflexiva en el discurso argumentativo"¹¹⁴.

Llegamos así al final del análisis de los tres puntos planteados al comienzo de este apartado. Para recapitular lo visto hasta ahora y a medio camino entre el problema de la búsqueda de una fundamentación *última* para la ética y la definición de la propuesta ético-discursiva creemos que puede resultar oportuno dar cuenta de qué tipo de presupuestos paradigmáticos de la filosofía occidental *pretende superar* el planteamiento apeliano en tanto que posibilita una fundamentación racional de principios (o normas)

¹¹³ - APEL, K.-O. [1985b], p. 240. Asimismo: "Con respecto a la argumentación, en tanto que filósofos, no podemos renunciar a nuestra voluntad de argumentar. Por ello, la voluntad de argumentar no está *empíricamente condicionada*, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* -es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas- podemos denominar *incondicionada* o *categorica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentación" (TPII, p. 415 [394]). Este carácter *trascendental* (incondicionado) de lo presupuesto en la argumentación permite, sin incurrir en la falacia naturalista, derivar un "valor" normativo del "hecho" de la argumentación puesto que se trata de un *factum* necesario de la razón en sentido kantiano (y no de un *factum* humeano): "La aceptación de las reglas de juego de una comunidad crítica de comunicación no es un hecho *empírico*, sino una condición de posibilidad y validez de la comprobación de hechos, propia de las ciencias empíricas. Todavía más, la aceptación de una norma moral fundamental, aquí planteada, constituye una condición de posibilidad de toda argumentación", *ibidem*, p. 416 (395).

¹¹⁴ - TVED, p. 180.

éticas. En primer lugar, el *planteamiento pragmático-trascendental* de Apel desde el cual se aborda la pregunta fundamental "¿por qué ser moral?" supera el *solipsismo metódico o trascendental* (Husserl) de la razón, ligado a una filosofía excesivamente dependiente de la conciencia y a una absolutización de la relación cognoscitiva sujeto-objeto. En segundo lugar y estrechamente relacionado con el punto anterior, el planteamiento apeliano refuta asimismo una concepción del lenguaje y de la comunicación considerados como algo *secundario* respecto al pensamiento solitario y autárquico. En tercer lugar, con el planteamiento pragmático-trascendental de la fundamentación filosófica última se da una alternativa frente a la comprensión del problema de la fundamentación únicamente como "derivación de algo a partir de algo distinto" (deducción, inducción o abducción) o bien como "recurso reflexivo" a la evidencia de *datos de conciencia* interpretados libremente. En cuarto lugar y conectado también con el punto anterior, queda sustancialmente ampliado el paradigma de la racionalidad, en exceso identificado con la *racionalidad lógico-matemática* (lo que daba lugar a una racionalidad *analítico-causal y técnico-instrumental de la relación medio-fines* aplicada a la relación cognoscitiva sujeto-objeto al igual que una *racionalidad estratégica e instrumental* aplicada a la interacción entre sujetos). Finalmente, en quinto lugar y ya en el ámbito específico de la fundamentación moral, el planteamiento apeliano supera determinadas alternativas "no dialécticas" propias de la problemática de la fundamentación filosófica última, ya sea la que parte de la fundamentación última de principios ideales bajo una *abstracción total de la historia* (abstracción que, como tendremos ocasión de analizar más adelante, Apel va a denominar como "situación-punto-cero" [*Null-Punkt-Situation*]), ya sea la que debe abandonar, por lo que respecta a la problemática de la fundamentación, el recurso a principios incondicionados y universalmente válidos en beneficio de algún tipo de *historicismo-relativismo-contextualismo-particularismo*¹¹⁵.

Concluamos ya este extenso apartado. Una vez establecida la fundamentación de la norma básica de la ética y rebatidas las principales objeciones a la misma, Apel se pregunta si de "la reflexión trascendental sobre las normas morales de la comunidad

¹¹⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 14-15. Esta lista de presupuestos de la filosofía occidental que Apel entiende deben superarse para alcanzar la posibilidad de la fundamentación última de principios éticos representa una versión tardana y más elaborada de aquella primera serie -establecida en los años setenta- de presupuestos específicamente epistemológicos compartidos por el cientificismo y por la filosofía analítica con el que empezábamos este apartado.

de comunicación, presupuestas en el *a priori* de la argumentación, junto con otros elementos" puede elaborarse "una ética normativa, apta como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia"¹¹⁶. Este es el reto al cual pretende dar respuesta Apel mediante su propuesta ético-discursiva.

§ 7.2. (Parte A²) El principio procedimental ético-discursivo *qua* transformación dialógica del imperativo categórico kantiano: el carácter bidimensional de la ética discursiva.

Como ya hemos señalado, la ética discursiva apuesta decididamente por el *universalismo moral* a la par que por una necesaria *transformación* de la ética kantiana. Este doble objetivo va a concretarse -siempre en la *parte A* y desde la perspectiva de la fundamentación- en lo que Apel denomina como A² o procedimiento de *fundamentación de normas materiales situacionales en discursos prácticos*; fundamentación ya no "última" (como sí lo era la fundamentación de A¹) y, por tanto, falible y revisable. La parte A² deriva, pues, del principio de universalización inspirado en el *imperativo categórico kantiano* pero ampliado (transformado) *dialógicamente*. Apel entiende que en los presupuestos normativos e irrebasables de la argumentación se halla implicado un principio que puede interpretarse como *transformación postmetafísica del imperativo categórico de Kant* (en el sentido del principio de universalización de la ética). Apel explica dicha transformación de la siguiente manera:

"El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la *aptitud legal* de las máximas de acción -que los individuos han de querer, según Kant- aparece ahora la *idea regulativa de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados*, idea regulativa que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética discursiva, en esta *capacidad de consenso* se encuentra la *implementación de sentido* y la *concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley* en el plano de la *intersubjetividad*, en cierto modo, la interpretación postmetafísica, pero *fundamentalmente pragmático-trascendentalmente*, del «reino de los fines» en el sentido

¹¹⁶ - TPII, p. 423 (402).

de una *idea regulativa de la comunicación humana*"¹¹⁷.

En este apartado analizaremos, en primer lugar, la pretensión ético-discursiva de llevar a cabo una *transformación* de la ética de Kant [1]; a continuación reconstruiremos el proceso seguido desde el *principio de universalización* hasta la formulación del *principio procedimental ético-discursivo de fundamentación de normas* [2], mostrando seguidamente cómo este principio amplía *dialógicamente* el sentido del imperativo categórico mediante su *estructura bidimensional* [3].

[1] Vayamos primero con el sentido de la *transformación* de la ética kantiana que la propuesta ético-discursiva persigue¹¹⁸. Apel concreta la superioridad del planteamiento ético-discursivo frente al de la ética kantiana en un doble sentido: tanto por lo que respecta al intento -finalmente vano- de fundamentación *lógico-trascendental* de la ética de manera análoga a la deducción trascendental de los principios del entendimiento en la *Crítica de la razón pura*¹¹⁹ como por lo que respecta al modo de *determinación* de la validez de la ley moral, es decir, al sentido del imperativo categórico como prueba (test) de comprobación de máximas (de su "aptitud legal"). Ambos aspectos están íntimamente relacionados y ambos convergen en el carácter *dialógico* de la transformación de la ética kantiana operada por la ética discursiva. Veamos en qué sentido.

Apel parte de la constatación de que tanto el intento de *fundamentación* kantiano como el de *comprobación de máximas* eran de tipo pre-comunicativo y referidos al

¹¹⁷ - TVED, pp. 158-159.

¹¹⁸ - A. Wellmer ha resumido bien en qué consiste el sentido de esta ampliación. En primer lugar, frente al carácter *formal-monológico* del imperativo categórico la ética discursiva propone un universalismo *formal-dialógico* (obsérvese que el carácter formal no desaparece); tránsito, pues, comunicativo del "yo" al "nosotros", puesto que hay que responder a la pregunta por la validez *intersubjetiva* de los juicios morales. En segundo lugar, frente al rigorismo kantiano, ligado a una particular hipostatización formalista del concepto de ley, la formulación dialógica del imperativo kantiano implica la concreción de discursos prácticos *reales* donde seres necesitados y vulnerables tratan racionalmente de sus comunes intereses; se supera de este modo una mera "ética de la intención o convicción" (Weber). Y en tercer lugar, frente al déficit de fundamentación kantiana del imperativo categórico la propuesta ético-discursiva presenta un programa de fundamentación *última* capaz de superar tal déficit, en el caso de Apel desde una fundamentación pragmático-trascendental del *principio moral de universalización*, implícito ya en la estructura de la argumentación (vid. WELLMER, A. [1986], pp. 9-10).

¹¹⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1986b], p. 56.

individuo autárquico; es decir, se formulaban en el contexto del *solipsismo metódico*. Así, por lo que respecta a la *fundamentación* de la ley moral, la ética discursiva puede entenderse como una transformación pragmático-lingüística de la "pretensión kantiana, formulada pero no realizada, de una *fundamentación trascendental última de la ley moral*"¹²⁰. En este sentido, la transformación de la ética kantiana operada por Apel se propone *reconstruir críticamente* la fundamentación kantiana del imperativo categórico, interpretado metafísicamente por Kant como un *factum* de la razón (práctica) y por la ética discursiva, como una implicación pragmático-trascendental -y, por tanto, postmetafísica- del *a priori* de la argumentación. Únicamente así, a juicio de Apel, se elude la incursión en la "falacia naturalista" criticada por Hume -objeción a la que Apel siempre dedica mucha atención remitiendo a la obra de K. H. Ilting¹²¹- mientras que ello es imposible en el caso de Kant, en la medida en que reduce metafísicamente la "norma" moral fundamental a una "ley moral" como "hecho de la razón" (al fundamentar la "realidad" de la ley moral en un "*factum rationis*" que a su vez se fundamenta en el "yo inteligible", en tanto que "cosa en sí"):

"A mi juicio, es indudable que el discurso kantiano sobre el «*factum* de la razón (práctica)» como fundamento de un «imperativo categórico», tal como se presenta históricamente, está expuesto a la crítica de Hume, es decir, a la acusación de incurrir en la «*Naturalistic Fallacy*». Como, sobre todo, K.H. Ilting ha mostrado de forma convincente, la pretensión kantiana de haber logrado fundamentar la validez de un «imperativo categórico» -al menos, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*- descansa en el hecho de que cree haber demostrado la «realidad objetiva» del principio ético fundamental, en tanto que juicio sintético práctico *a priori*, en analogía con la «deducción trascendental» de los «principios» teóricos de la *Crítica de la razón pura*. Con ello, subrepticamente y en contra de su intención inicial, Kant convierte la pregunta por la *validez moral* del «imperativo categórico», como principio fundamental de la ética, en la pregunta por la «facticidad» de la correspondiente «constricción» de la conciencia. A esta pregunta contesta finalmente con la metafísica -platónico-cristiana, en último término- de la constricción de la voluntad empírica sensiblemente condicionada, constricción que procede de la «voluntad pura» del «yo inteligible», que se da la ley a sí misma. Ya en la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant renuncia a una «deducción

¹²⁰ - Vid. TVED, p. 151.

¹²¹ - Cf. "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant" en RIEDEL, M. [1972], vol. I, pp. 113-130.

trascendental» del «imperativo categórico» y lo reduce a un «*factum*» que ya no puede fundamentarse, permanece intacta la configuración metafísica de la «realidad» de este *factum* porque, para Kant, la diferencia entre el «imperativo categórico» y los «principios» de la razón teórica estriba en el hecho de que los últimos constituyan las condiciones de posibilidad del «aparecer» de los objetos a una conciencia afectable sensiblemente, mientras que la autodeterminación de la voluntad por medio de la ley moral constituye «el fundamento de la existencia de sus objetos» mediante la causalidad de un ser racional"¹²².

El fracaso del proyecto kantiano de fundamentación, exigido en un principio pero posteriormente abandonado en aras del mero establecimiento de un "*factum* evidente de la razón práctica", es el resultado de la adopción de un punto de partida que responde a un principio subjetivo de la razón, en el sentido del solipsismo metódico. La ética discursiva sostiene que también ella debe partir del *factum* de la razón (práctica), en concreto del *a priori* de la argumentación -entendido como un postulado implícito de la misma-, pero *fundamentable* ahora *pragmático-transcendentalmente*. De ese modo la estrategia de fundamentación última del principio de universalización de la ética desarrollada por Apel puede entenderse como interpretación del sentido de la fundamentación última que Kant intentó:

"Si se lee la fórmula (alocución) kantiana del evidente «*factum* de la razón» en el sentido de un *perfecto apriórico*, se puede decir entonces que ese *factum* evidente de la razón consiste, precisamente, en que nosotros, en tanto que argumentamos y junto con la *razón comunicativa qua* racionalidad discursiva, hemos *reconocido* ya siempre la validez de la ley moral en forma de principio ético del discurso"¹²³

Si bien ambas propuestas éticas se plantean como válidas para todo ser racional

¹²² - **TPII**, p. 417 (396). A pesar de esta crítica, Apel reconoce, sin embargo, la mayor legitimidad de la doctrina kantiana comparada con "la «naturalistic fallacy» del reduccionismo empirista y con todas las fundamentaciones decisionistas de la validez de las normas (¡también la justificación de la validez de las normas mediante la «aceptación libre» por parte de hombres finitos constituye una fundamentación decisionista!). La peculiar dialéctica -y la ironía involuntaria- de la disyuntiva y la complementariedad modernas entre «hechos» y «decisiones» estriba en que las «decisiones» son también únicamente «hechos» para el análisis reflexivo (metaético), mientras el conocimiento trascendental y la crítica trascendental del sentido no hayan mostrado que las decisiones son *decisiones previas ineludibles de la razón argumentativa*, de modo que cobren el carácter de un «perfecto apriórico», *ibidem*, pp. 418-419 (397-398).

¹²³ - **TVED**, p. 159.

qua racional (y no, por ejemplo, *qua* miembro de una determinada cultura), la ética de Apel pretende ofrecer una estrategia de fundamentación auténticamente *trascendental* de la validez de la ley moral, a diferencia de la fundamentación meramente *metafísica* de Kant, en la medida en que reconoce que la aceptación, como punto de partida de la demostración, del "yo pienso" -que según Kant (junto a Descartes y hasta Husserl) representa el principio irrebasable de la reflexión trascendental- no permite ningún tipo de fundamentación auténticamente *trascendental* para la ética, puesto que no hay manera, desde ese presupuesto, de una verdadera *constitución de la intersubjetividad*, sin la cual no tiene sentido la misma ley moral en la medida en que ésta debe referirse a la regulación de las relaciones entre sujetos. Desde el "yo pienso" solipsista, los otros "yoes" únicamente pueden suponerse como puras entidades racionales metafísico-inteligibles que, junto con Dios, formarían el "reino de los fines"¹²⁴.

No obstante, mediante este recurso *metafísico* Kant sólo puede *postular* -pensar, pero no conocer ni demostrar- la libertad y la autonomía de los sujetos de la acción moral. Ello comporta, sin embargo, la separación radical, en conformidad con su dualismo metafísico, entre la autonomía de la voluntad moralmente buena y la voluntad del hombre regida por sus intereses e inclinaciones, aun reconociendo que la ley moral, en tanto que *ley del deber*, únicamente tiene sentido para una voluntad "patológica". Con lo que la estructura kantiana de fundamentación para su ética resulta circular al tener que derivar la libertad y autonomía de la voluntad metafísicas del *deber* de la ley moral, deber que adquiere su validez moral del reconocimiento previo de la libertad, en el sentido de la razón autónoma legisladora¹²⁵. De aquí que, en última instancia, Kant renuncie a la fundamentación *trascendental* de la validez de la ley moral para conformarse, en cambio, con el mero establecimiento de la evidencia de un "*factum* de la razón"¹²⁶.

Apel sostiene, por el contrario, que la clave de la supremacía del planteamiento ético-discursivo respecto del kantiano radica en la adopción de una auténtica perspectiva trascendental únicamente alcanzable si se sustituye el *a priori* irrebasable del "yo pienso"

¹²⁴ - Vid. *ibidem*, p. 152. Apel acabará interpretando, en cierto modo, este "reino de los fines" kantiano como "una prefiguración metafísica del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación", *ibidem*, p. 163.

¹²⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1986b], p. 56, nota 5.

¹²⁶ - Vid. TVED, p. 152.

por el del "yo argumento". La dimensión *pragmática* de la reflexión acerca de las *condiciones de sentido del pensamiento en tanto que argumentación* salvan el abismo entre voluntad pura y voluntad "patológica"; la dimensión *trascendental* de la misma reflexión permite el reconocimiento de la libertad y la autonomía del sujeto como presupuestos de la argumentación sin tener necesidad de derivarlos metafísicamente ¹²⁷. Finalmente, del presupuesto de la comunidad de comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros deriva una dimensión auténticamente *trascendental* de aquella *intersubjetividad* que confiere sentido a la ley moral ¹²⁸.

Por lo que respecta a la cuestión de la *comprobación de máximas*, para Kant la determinación de la ley moral debe ejercerse en el fuero de la conciencia del sujeto mediante la comprobación monológica que constituye el test del imperativo categórico acerca de si una máxima podría ser querida por todos los seres racionales y, por tanto, convertirse en ley moral. Con la ética discursiva, sin embargo, el tránsito del "yo" al "nosotros" se aplica asimismo al test de la comprobación de máximas, por lo que, en vez de experimentos mentales monológicos, se llevan a cabo discursos prácticos reales en los que participan los afectados: "la idea de voluntad racional, de «lo que todos podrían querer», se comprueba mediante diálogos reales" ¹²⁹. Apel ha denominado "operacionalización discursiva del principio de universalización kantiano, es decir, del imperativo categórico" a este procedimiento ¹³⁰. Aquí queda patente cómo el planteamiento *pragmático-trascendental* de la ética discursiva comporta un auténtico procedimiento de *mediación* entre teoría y praxis humana que no puede constituirse desde la

¹²⁷ - Esta libertad y autonomía deben entenderse entonces no monológico-trascendentalmente sino pragmático-trascendentalmente, lo que remite necesariamente a una comunidad real de comunicación (aunque sea en mi fuero interno) que sólo puede entenderse -normativamente- a la luz de la comunidad ideal. Dicha libertad y autonomía superan su dependencia de un posible sujeto trascendental puro, con lo que se salva la aporía kantiana propia de una fundamentación monológica de la ética al situarnos más allá del ámbito de la conciencia solipsista. Aquí aparecen ciertos *límites inherentes a la razón práctica*, debido a la necesidad de tener en cuenta el momento empírico de la comunidad *real* de diálogo para su fundamentación *pragmático-trascendental*.

¹²⁸ - Vid. TVED, pp. 153-154.

¹²⁹ - CORTINA, A. [1991a], p. 31.

¹³⁰ - "(...) diskursethische Operationalisierung des Kantschen Universalisierungsprinzip, also des kategorischen Imperativs", APEL, K.-O. [1992d], p. 24.

perspectiva -insuficiente- del *idealismo trascendental* de Kant¹³¹.

Resumiendo, pues, digamos que la ética discursiva se presenta como una

¹³¹ - Adela Cortina, que podría incluirse en el grupo de representantes de una ética de principios comprometida con Kant -según la denominación de Apel- sostiene, sin embargo, que la propuesta ético-discursiva no alcanza verdaderamente a superar el planteamiento kantiano. Sólo lo hace "en el sentido, como dice Wellmer, de que obliga a dialogar para aclarar la propia posición, pero no en el de que el principio kantiano de la autonomía de la voluntad pueda sustituirse por el de la ética discursiva. Porque para comprobar si una norma es moralmente correcta, un sujeto dialogará cuanto desee y pueda, pero para tomar una decisión tendrá que atenerse o bien a lo que su *comunidad fáctica* acuerde -cosa que hará sin que estén presentes todos los afectados, en condiciones de asimetría, por mayoría, etc.-, o bien a lo que él piensa que de modo unánime acordaría una *comunidad ideal* de seres racionales, exenta de las limitaciones mencionadas. Ciertamente, en el modelo *político* democrático, el individuo se atiende a los acuerdos fácticos, aunque ya en él mismo funcionan una serie de correctivos (respeto a los derechos individuales, a las minorías, desobediencia civil), pero, ¿puede ser fundamento de *exigibilidad moral* haber obtenido algo por un consenso fáctico, aun con múltiples correctivos? ¿Se encuentra un individuo *moralmente obligado* a cumplir una norma por haber sido fácticamente consensuada? A mi modo de ver, la verdad del asunto es que, tras haber dialogado cuanto desee y pueda, el sujeto realiza un experimento mental para formarse su juicio moral, y se pregunta qué desearían realmente sus interlocutores en lo que él considera condiciones de racionalidad, es decir, en una comunidad ideal o en un reino de los fines. Pero eso es Kant, a la postre, y ahí radica el fundamento de una *autonomía individual, que no puede perderse sin que se disuelva la moral*" (CORTINA, A. [1991a], pp. 31-32). Apel ha abordado, sin embargo, este tipo de objeción admitiendo que también en la ética discursiva se reconoce un principio ético criteriológico *para el sujeto*, pues todo discurso práctico de fundamentación de normas comporta algún tipo de *principio ético previo* que sirve como criterio formal de evaluación respecto al procedimiento y los resultados pretendidos por el mismo discurso práctico. La cuestión es importante porque, según Apel, sería ingenuo "reivindicar sencillamente todas las conversaciones y conferencias en las que se aspira hoy en día a convenios normativamente vinculantes como *discursos prácticos* (...). La mayoría de ellas tienen, más o menos, el carácter de *negociaciones* en las que no se discute tanto la *capacidad de consensuar las soluciones a los problemas por parte de todos los afectados* cuanto, más bien, la *capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación*, y esto, no según *argumentos válidos*, sino apoyándose en *propuestas ventajosas y amenazas de perjuicios*, como es característico en un discurso de negociación" (TVED, p. 150). Apel admite, pues, de acuerdo con los representantes de una ética de principios fieles a Kant, que los discursos prácticos de fundamentación de normas presuponen ya un *principio ético criteriológico*, sin el cual, ciertamente, no se podrían diferenciar, por ejemplo, los auténticos discursos prácticos de las meras negociaciones. Lo que no está dispuesto a admitir Apel, sin embargo, es que dicho *principio ético previo* se aplique -criteriológicamente hablando y, por tanto, con pretensiones fundamentadoras- al mismo *principio del discurso*. Tal cosa implicaría la recaída en planteamientos solipsistas de fundamentación, esto es, precomunicativos y autárquicos. Apel contraargumenta señalando que la reflexión pragmático-transcendental sobre la argumentación muestra un *a priori irrefutable* para todo pensamiento filosófico -de tipo *ético*- en tanto que pensamiento *consensuable*; constatación, por tanto, igualmente extensible al pensamiento referido precisamente al "reconocimiento de un principio criteriológico de la ética" (*ibidem*, p. 151). La respuesta a la objeción presentada por A. Cortina podría resumirse, en palabras de Apel, de la siguiente manera: "La intuición de una teoría trascendental de la comunicación consiste en lo siguiente: las reflexiones morales del individuo aislado, en tanto que argumentos con pretensión intersubjetiva de validez y como intentos de hacer justicia a un principio universalizado de reciprocidad, no representan -con todo- más que internalizaciones reflexivas de la comunicación pública", APEL, K.-O. [1985b], p. 250.

propuesta ética *no metafísica*¹³² y como *moral pública* (ética civil o intersubjetiva) más que como *moral privada* (ética individual o intrasubjetiva): su función no estriba tanto en derivar deberes materiales del imperativo categórico¹³³ cuanto proporcionar una *instancia reguladora* para la praxis real¹³⁴. Apel entiende que el principio de universalización de la ética discursiva es una concretización *comunicativa* del principio de *generalización* presupuesto en el imperativo categórico de Kant¹³⁵. La ética discursiva va a fundamentar el *procedimiento concreto* de la realización de la ética kantiana al establecer que el carácter obligatorio o no de la norma moral universal pueda ser comprobado en cada caso a través de los intereses y necesidades individuales de los participantes en un discurso práctico; con ello se establece el criterio más genuino de una ética de la comunicación: *la generalización de la reciprocidad*¹³⁶.

[2] Una vez analizado el sentido de esta transformación de la ética kantiana, reconstruiremos a continuación el proceso seguido por Apel hasta alcanzar el principio procedimental ético-discursivo, abordándolo *desde la perspectiva del principio de universalización*¹³⁷. Dado que Apel hace referencia con frecuencia, a la hora de explicitar

¹³² - Vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 99.

¹³³ - Vid. APEL, K.-O. [1986b], p. 57.

¹³⁴ - Vid. FEDII, p. 136.

¹³⁵ - Desde la perspectiva kantiana sólo será moral toda máxima cuya generalización no suponga aquella contradicción interna que "se presenta en la máxima de un agente cuando su forma de comportamiento puede sólo conducir al fin propuesto mientras no se convierta en conducta universal" (PATZIG, G. [1986], p. 154). Apel entiende la contradicción a la que se refiere Kant más como contradicción racional-comunicativa que como contradicción lógica: "De hecho, una ley en el sentido de mentir en general, no puede pensarse -como dice Kant- sin contradicción. Lo cual no significa, como entiende Hegel, que haya que remitir la ley moral al principio, vacío de contenido, de evitar la contradicción lógica *A* y *no-A*, sino que *bajo las condiciones de una comunidad ideal de comunicación*, que Kant piensa como «reino de los fines», mentir significaría, de hecho, la autosuperación performativa de la comunicación, lo que significaría también [superar] la autocomprensión en el pensar solitario", TVED, p. 177.

¹³⁶ - FEDII, p. 131.

¹³⁷ - Sobre el problema de la *universalización* en ética puede consultarse: SINGER, M. G. [1971]; GERT, B. [1973]; WIMMER, R. [1980] [consultese especialmente su exhaustiva bibliografía al respecto en pp. 411-448]; WELLMER, A. [1986], pp. 14-50; HÖFFE, O. [1984]; RICKEN, F. [1987], pp. 105-177.

el principio procedimental ideal de fundamentación de normas, al planteamiento ético-discursivo de Habermas¹³⁸, creemos pertinente dar cuenta someramente de dicho planteamiento; de este modo podremos comparar las similitudes y diferencias que se dan entre Apel y Habermas por lo que respecta a la formulación del principio moral que caracteriza a la ética discursiva.

Habermas aborda el fenómeno moral desde el paradigma de la *acción comunicativa* y se propone llevar a cabo una investigación *pragmático-formal* acerca de las intuiciones morales propias de la vida cotidiana (siguiendo a Strawson). Desde esta perspectiva, el rasgo fundamental para un análisis correcto de la dimensión normativa del fenómeno moral estriba en la consideración de las *pretensiones de validez* que acompañan nuestros actos de habla. Así, la praxis comunicativa está transida de *expectativas recíprocas de comportamiento* explicables por el entrelazamiento de nuestros acciones con actos de habla que incluyen pretensiones de validez. Dichas expectativas de comportamiento permiten enjuiciamientos de normas y mandatos mediante una teoría del juicio moral posibilitada por las pretensiones de validez. Ante un agravio reaccionamos con un sentimiento de indignación al sentir lesionada una pretensión de validez: puede hablarse incluso del sentimiento de una *injusticia* cometida contra nosotros. Ahora bien, únicamente comprendemos esta situación si adoptamos una actitud *realizativa* -es decir, si adoptamos la posición *interna* del participante en la interacción- y no mediante la adopción de una posición *externa*, es decir, una actitud *observadora*. Esta última perspectiva supera las funciones comunicativas de la primera y segunda persona, *objetivando* la realidad del fenómeno moral desde una posición de tercera persona. Pero de este modo no puede *comprenderse* la interacción comunicativa que da cuenta de unas pretensiones de validez con sus consecuentes expectativas de comportamiento, que han sido vulneradas. Con la actitud objetivadora de tercera persona se *neutraliza* propiamente el componente *normativo* del fenómeno moral. (Únicamente podemos *describir* en qué consiste el fenómeno moral cuando reflexionamos -en un segundo momento- sobre aquellas intuiciones morales cotidianas que derivan de nuestro compromiso con el mundo de la vida).

Para Habermas, el rasgo normativo característico de nuestras intuiciones es el

¹³⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], pp. 250 y ss; DV, pp. 122 y ss; APEL, K.-O. [1991f], pp. 38 y ss; APEL, K.-O. [1991a], p. 34, etc.

de estar mediadas por *expectativas de comportamiento de rango suprapersonal*, es decir, válidas para *todos*. De ahí la expectativa con respecto a determinados comportamientos recíprocos y la reacción de indignación ante lo que interpretamos como una injusticia producida por la infracción de algo que se concibe como una norma; reacción que nada tiene que ver, por ejemplo, con un sentimiento de frustración ante lo que podría tratarse de un *deseo* no satisfecho. Nuestra expectativa *normativa* no consiste, pues, en la proyección de un *deseo privado* sino que deriva del establecimiento de un *deber colectivo*. El marco *intersubjetivo* es imprescindible para dar cuenta del sentido normativo del fenómeno moral; no es explicable, por tanto, desde una concepción *intencional* de la acción de un sujeto (de acuerdo con la cual sólo puede entenderse el fenómeno moral como la disposición -más o menos apropiada- de medios para alcanzar fines subjetivamente determinados).

Así pues, Habermas adopta una posición ética claramente *cognitivista*, consistente -ya desde Kant- en sostener la posibilidad de fundamentar racionalmente el juicio moral. Ello significa que *podemos argumentar sobre cuestiones morales*; por tanto, podemos aspirar a determinar la *validez* de los "asuntos prácticos"¹³⁹. De ese modo, cuando nos referimos al *deber* de actuar de una determinada manera pretendemos *tener razones* para actuar de esa manera¹⁴⁰, por lo que

"(...) en la vida cotidiana, mezclamos con enunciados normativos pretensiones de validez que estamos dispuestos a defender contra la crítica.

¹³⁹ - Vid. HABERMAS, J. [1983], p. 54 (60). La ética discursiva, tanto en su versión habermasiana como en la apeliana, concibe el principio de universalización ético-discursivo como propio de una ética *cognitivista*, es decir, como característico de una ética que ha de poder decir cómo se fundamentan *racionalmente* los juicios morales mediante el discurso argumentativo. La ética discursiva se sitúa de ese modo a medio camino entre el *dogmatismo* y el *relativismo ético*. El dogmatismo soporta mal la multiplicidad de opiniones morales y debe luchar contra este pluralismo mediante su autoinmunización ante la crítica; en este sentido, la fundamentación de la ética discursiva sobre los presupuestos universalmente compartidos de la argumentación y sobre la idea de una búsqueda cooperativa de la verdad implícita en ellos se opone a la concepción de las éticas tradicionales "que siempre tienen que poner un meollo dogmático de convicciones fundamentales a salvo de toda crítica" (*ibidem*, p. 98 [111]). El relativismo ético cree que tal pluralismo es el resultado inevitable de la imposibilidad de una última capacidad de unificación de criterios sobre normas; en opinión de Apel, sin embargo, la multiplicidad de opiniones morales se debe más bien a las diferentes valoraciones *cognoscitivas* de la situación dada: precisamente el discurso argumentativo permite dirimir los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado (vid. **FEDI**, p. 140).

¹⁴⁰ - Vid. HABERMAS, J. [1983], p. 59 (66).

Formulamos preguntas prácticas del tipo de: «¿Qué debo hacer?/¿Qué debemos hacer?», admitiendo que las respuestas no pueden ser arbitrarias; antes bien, confiamos en un principio en que seremos capaces de distinguir las normas y mandatos falsos de los verdaderos"¹⁴¹.

Esta constatación supone la posibilidad de establecer un *principio* que permita alcanzar el *acuerdo* fundamental en las discusiones sobre moral. Para definir tal principio Habermas se sitúa en el plano de una *teoría de la argumentación* capaz de establecer aquella lógica que atañe a la fundamentación de los juicios morales. Esta determinada lógica se construye a partir de la constatación de una pretensión de validez especial que va unida a los mandatos y las normas. Cuando Habermas habla de "enunciados normativos *verdaderos*" no se refiere a una posible "verdad moral" en el mismo sentido en que hablamos de "enunciados descriptivos *verdaderos*" sino en el sentido -análogo- de los diversos tipos de pretensiones de validez: no se trata, en ellos, de una "pretensión de verdad" sino de "corrección normativa". Habermas afirma: "Kant no confunde la razón teórica y la razón práctica. Yo entiendo la validez normativa [de corrección], como una pretensión de validez análoga a la de verdad"¹⁴². Es en base a esta pretensión que debe alcanzarse un acuerdo en los discursos prácticos. Al respecto, y en el contexto de la argumentación moral, Habermas reconoce que

"(...) en el discurso teórico se salva el abismo entre las observaciones particulares y las hipótesis generales mediante cánones diferentes de la inducción. El discurso práctico precisa de un principio puente. Por este motivo, todas las investigaciones sobre la lógica de la argumentación moral conducen a la necesidad de introducir un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumple una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental"¹⁴³.

A la búsqueda de tal principio, "todas las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico"¹⁴⁴. También los discursos

¹⁴¹ - *Ibidem*, p. 66 (76).

¹⁴² - HABERMAS, J. [1991a], p. 100.

¹⁴³ - HABERMAS, J. [1983], p. 73 (83).

¹⁴⁴ - *Ibidem*, p. 73 (83). Asimismo: "El imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de

prácticos precisan de un principio moral que cumpla una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental: de la misma manera que de múltiples observaciones particulares derivamos una hipótesis general o ley científica mediante un principio de inducción, de los múltiples intereses particulares derivamos un interés general mediante un procedimiento discursivo de universalización (es decir, de generalización, pues la norma aceptada consensualmente equivale a una ley general)¹⁴⁵. Se trata, pues, de formular un *principio de universalización* que -a modo de principio puente entre lo que expresa una voluntad particular y la voluntad general- establezca un mecanismo de mediación entre *intereses particulares* e *intereses generales* de tal modo que queden excluidas

"(...) como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios. Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en «ley general». El imperativo categórico puede entenderse como un principio que fomenta la capacidad de generalización de *formas de acción* y de *máximas*, así como de los *intereses* a que atiende (y que también se incorporan en las normas de acción)"¹⁴⁶.

universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales", HABERMAS, J. [1991a], p. 101.

¹⁴⁵ - Wellmer critica esta equiparación reconstruyendo el proceso de abstracción que da paso a la concepción del principio de universalización como criterio fundamentado de legitimación de normas morales (vid. WELLMER, A. [1986], pp. 14-17). Pero el mismo Habermas ya aborda por primera vez esta objeción en su artículo "Wahrheitstheorien" en HABERMAS, J. [1984], pp. 127-183.

¹⁴⁶ - HABERMAS, J. [1983], p. 73 (83). El peso moral del imperativo categórico radicaría precisamente en que una conducta *no susceptible de generalización* conlleva una contradicción, pues la máxima de conducta auténticamente moral se basa en un comportamiento que todos siguen por igual (universalidad). Este es el problema que se le plantea a una *ética civil* (y a toda macroética que quiera afrontar los problemas planteados a escala planetaria). Ya que siempre "una pluralidad de individuos reunidos en una sociedad posee una serie de intereses y pretensiones conflictivos que resultan naturalmente de las diferentes situaciones y circunstancias vitales. Si el libre juego de las fuerzas e intereses fuese el único regulador de la vida comunitaria de los hombres, entonces la consecuencia sería el caos de aspiraciones entrecruzadas; la atomización de pretensiones inconciliables haría imposible la cooperación reglada" (PATZIG, G. [1986], pp. 154-155). De aquí que la pretensión ético-discursiva de sentar un procedimiento moral de universalización capaz de generalizar intereses sea un objetivo fundamental para las sociedades modernas. Ya Habermas advirtió tempranamente que "el alcance de la argumentación moral depende decisivamente de si, y en qué medida, se logra convertir a las propias interpretaciones convencionales de los intereses en objeto de la formación discursiva de la voluntad", HABERMAS, J. [1976], p. 344 (312).

Desde la perspectiva de una ética cognitiva y formalista, Habermas se propone, pues, buscar "un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja la discusión acerca de cuestiones práctico-morales"¹⁴⁷. Habermas define este principio como *postulado de universalidad (U)* y lo especifica de la siguiente manera:

"(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptadas sin coacción por *todos* los afectados"¹⁴⁸.

Habermas parte de una determinada interpretación del principio de universalización que rebaja el sentido del imperativo categórico y que adopta en los discursos prácticos el papel de una *regla o norma de argumentación*:

"He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discursiva"¹⁴⁹.

Por lo que respecta a la fundamentación de este principio de universalización *qua* norma de argumentación, Habermas se inspira básicamente en la perspectiva pragmático-trascendental de Apel y de la teoría de las reglas de la argumentación de Alexy:

"(...) todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo *discursivo* las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de

¹⁴⁷ - HABERMAS, J. [1991a], p. 68.

¹⁴⁸ - *Ibidem*, p. 68; vid. asimismo pp. 101-102; HABERMAS, J. [1983], pp. 103 (116) y 131 (142).

¹⁴⁹ - *Ibidem*, p. 76 (86); HABERMAS, J. [1991a], p. 101. Habermas afirma que debe excluirse una aplicación *monológica* de este principio de universalización. Al contrario del postulado de universalidad de Rawls, aquí no se trata de ningún un "experimento mental" monológico sino de la participación en discursos reales. Aun así, en otro lugar Habermas sostiene lo siguiente: "De acuerdo con la propuesta de Rawls del equilibrio reflexivo, el postulado de la universalidad se puede entender como una reconstrucción de aquellas intuiciones de la vida cotidiana que se encuentran en la base del juicio imparcial de los conflictos de la acción moral", HABERMAS, J. [1983], p. 127 (137).

modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito de (U)¹⁵⁰.

¹⁵⁰ - *Ibidem*, p. 103 (116). Sobre la cuestión de la fundamentación de (U), vid. pp. 96-104 (109-118). Por lo que respecta a las diferencias que sobre el planteamiento de la fundamentación de la ética discursiva sostienen Apel y Habermas (vid. MAESTRE, A. [1987] y APEL, K.-O. [1987c]). Afirma Apel que no existen diferencias en cuanto a contenidos entre su propuesta y la de Habermas aunque sí en cuanto a metodología. Desde esta perspectiva Habermas sostiene que no existe la *diferencia trascendental* que cierta corriente filosófica ha defendido entre lo *empírico* y lo *apriórico*; lo cual equivale a negar cualquier posible jerarquía de grados de reflexión y de la consiguiente posible función de fundamentación de la filosofía respecto a las ciencias particulares en la medida en que, para Habermas, la filosofía, hoy en día, únicamente puede ser *postmetafísica*, colaborando -a su mismo nivel- con las ciencias, especialmente las ciencias sociales (cf. HABERMAS, J. [1988b]). De ahí su rechazo a una posible *fundamentación última pragmático-trascendental*. A pesar de esto Habermas coincide con Apel en que, en las condiciones necesarias de la comunicación (y, por tanto, también en las presuposiciones necesarias de la argumentación), están contenidos los *principios normativos de la ética*. Pero Habermas sostiene que tal cosa puede defenderse sin recurrir a una última fundamentación filosófica: es suficiente una *teoría reconstructiva de la acción comunicativa* en la que se revelaría cómo todos los hombres deben suponer normas válidas universalmente en el "mundo de la vida"; pues éste está constituido efectivamente por tramas regulativas de la acción con carácter normativo. Es imposible para nosotros -seres en el mundo- quedar al margen de dichas tramas, como si fuera imaginable una convivencia intersubjetiva totalmente anómica. Ahora bien, lo que sostiene Habermas es que estas normas implícitas en el mundo de la vida pueden ser cuestionadas y entonces el tratamiento de su reivindicación se sitúa en un plano distinto al del mundo de la vida; es decir, *nos encontraríamos ya en el nivel de los discursos prácticos argumentativos*. Habermas considera esta constatación fáctica como *suficiente* para legitimar su propuesta ético-discursiva (incluso frente al escéptico, en tanto que éste debe reconocer los supuestos normativos de su inserción inevitable en el mundo de la vida). En resumen: Habermas abogaría por una versión *fallible* y, por ello, *hipotética* (es decir, revisable, sin estatuto de absoluta certeza) de toda fundamentación ética. En este sentido, su propuesta ético-discursiva poseería únicamente el estatuto de una *hipótesis discursiva*, carente por ahora de alternativa pero radicalmente fallible. Hasta aquí la posición de Habermas, basada ciertamente en una estrategia de fundamentación pragmático-trascendental (o pragmático-universal) del principio moral (HABERMAS, J. [1983], p. 93 [104]) aunque en el sentido de un "trascendentalismo débil" o de "formas moderadas de fundamentación trascendental y dialéctica" (*ibidem*, p. 23 [25]). Ello viene derivado de un planteamiento reconstructivo *fallible* de nuestras intuiciones morales presentes en el mundo de la vida y expresables en una praxis comunicativa; la misma reconstrucción, empero, es dependiente de una consideración evolutiva de las sociedades humanas y presupone una concepción de la filosofía que abandona "las funciones difíciles de acomodadora y de juez" para dedicarse a otras tareas "más modestas" como las de "vigilante e intérprete" (vid. *ibidem*, p.12 [14]). Frente a este planteamiento Apel reconoce estar también a favor de la distinción entre el plano del "mundo de la vida" y el plano del "discurso", aunque sostiene que ello no niega la necesidad de la fundamentación última de la ética discursiva, lo cual puede ser compatible también con un punto de vista postmetafísico (libre de suposiciones *dogmático-metafísicas*). ¿En qué sentido? Apel encuentra filosóficamente peligroso el planteamiento habermasiano, ya que éste conduce a la derivación de la validez ético-normativa a partir de los *hechos* socioculturales del mundo de la vida, por lo que opina que debe seguirse otro camino alternativo: "Nuestra *comprensión reconstructiva* de las acciones comunicativas y de sus correspondientes pretensiones de validez normativas (es decir, las suposiciones de validez) en el mundo de la vida es, sin embargo, posible *sólo en tanto que suponemos siempre la validez universal de un principio normativo de la moral, que se puede fundamentar racionalmente*" (APEL, K.-O. [1987c], p. 129). Lo mismo vale para las pretensiones de verdad de nuestros actos de habla asertivos: presuponen una determinada idea de verdad posible (en el sentido de poder determinar bajo qué condiciones serían verdaderos dichos actos de habla al margen de si lo son realmente o no). Apel sostiene que la *falacia naturalista* del planteamiento habermasiano

Una vez introducido (U), a Habermas sólo le resta establecer un principio en el que ya se exprese la idea fundamental del *postulado ético-discursivo (D)*¹⁵¹ y que no es más que *la exigencia de actualizar (U) mediante la realización de discursos prácticos*. Así pues, para Habermas la ética discursiva queda escuetamente reducida al siguiente postulado:

"(D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico"¹⁵².

consistente en pretender fundamentar la *moralidad* a partir de la *eticidad* sólo puede evitarse -como ya Kant sabía muy bien- mediante el método trascendental; por lo tanto, mediante la fundamentación última filosófica: "aunque la mera comprensión de las acciones comunicativas en el mundo de la vida presupone la suposición de la validez intersubjetiva de las normas morales, en ningún caso ello significa la exoneración de la tarea de fundamentación última racional de esa supuesta validez. Al contrario, toda comprensión remite a esa fundamentación todavía por realizar, ya que si no tendríamos que derivar la validez de las normas de los hechos, en un recurso dogmático a la «eticidad sustancial» del mundo de la vida" (*ibidem*, p. 130). No podemos eludir la necesidad de tener que adoptar una perspectiva *postconvencional* para fundamentar, en el sentido de Kant, el "moral point of view". Podemos concluir, pues, que el debate entre Habermas y Apel respecto a la fundamentación racional de la ética se centra principalmente, a nuestro entender, en probar si dicha fundamentación puede llevarse a cabo desde el nivel de la *eticidad* o desde el de la *moralidad*. Al menos, tal es la postura de Apel al respecto. En definitiva, Apel entiende que si la fundamentación del "moral point of view" depende, en última instancia, del recurso a la *eticidad*, entonces debe admitirse de manera consecuente que la *legitimidad moral* de una norma depende del consenso *fáctico* alcanzado al respecto. Apel nunca podrá aceptar tal punto de vista, pues puede probarse que se han dado consensos fácticos (sociales) en la historia *profundamente inmorales* (así en el nazismo). Únicamente bajo la perspectiva de la comunidad *ilimitada* de comunicación (comunidad no reducible a la comunidad *real* de comunicación) se puede fundamentar la *justificación moral* de un consenso sobre normas. Pero ello presupone ya la adopción del plano reflexivo del *discurso argumentativo*, esto es: la asunción del punto de vista de la *moralidad* (sobre la crítica al planteamiento habermasiano cf. los tres intentos de Apel por "pensar con Habermas contra Habermas" en APEL, K.-O. [1989c]; [1994c]; [1996d]).

¹⁵¹ - Vid. HABERMAS, J. [1983], pp. 76 (86) y 132 (143).

¹⁵² - HABERMAS, J. [1991a], p. 68; asimismo p.101. Vid. igualmente HABERMAS, J. [1983], pp. 76 (86) y 103 (117). Habermas insiste, mediante una clara alusión a Apel, en que su estrategia de fundamentación para la ética discursiva "evita confusiones en el uso de la expresión «principio moral». El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico. Debe diferenciarse cuidadosamente a (U): de cualesquiera principios o normas fundamentales de contenido que únicamente pueden constituir el *objeto* de las argumentaciones morales; del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden exponer en forma de reglas (...); de (D), el postulado de la ética discursiva, que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación. Hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética discursiva se resienten del hecho de que se da un cortocircuito entre las *reglas* de la argumentación y los *contenidos* y *presupuestos* de la argumentación y se confunden con los «principios morales» como fundamentos de la ética filosófica" (*ibidem*, pp. 103-104 [117, donde existe un error de traducción]). Creemos que Habermas se esfuerza en distinguir los distintos niveles de los

Con esto acaba el planteamiento habermasiano de la ética discursiva, planteamiento que va a resultar totalmente insuficiente para Apel precisamente *desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad*. Aquí aparece ya, por primera vez, el problema de los *límites del deontologismo* de la ética discursiva cuando ésta se limita a entender el principio de universalización ético-discursivo como un mero principio de fundamentación de normas. Volveremos sobre esta cuestión, pero antes debemos acabar con la estrategia argumentativa que conduce a la formulación del principio apeliano de la ética discursiva.

Desde una perspectiva igualmente *cognitivist*a de la ética discursiva¹⁵³,

presupuestos de la argumentación y del principio moral ético-discursivo, cosa que queda menos diferenciada en Apel cuando éste se refiere a las reglas de la argumentación de contenido moral, a la norma básica de la ética y al principio procedimental ético-discursivo de legitimación de normas. En nuestra presentación de la estrategia de fundamentación ética de Apel y de su propuesta ético-discursiva, tanto en el apartado anterior como en el presente, hemos procurado sistematizar con mayor claridad todos aquellos elementos que la configuran.

¹⁵³ - A diferencia de Habermas y situándose explícitamente en el plano de la fundamentación racional, Apel admite el carácter *cognitivist*a de la ética discursiva reconociendo, al mismo tiempo, el "misterio" irracional de la libre decisión de la voluntad (Kant). A este respecto Apel se pronuncia de la siguiente manera: "La ética discursiva, en cuanto ética con *pretensión racional de fundamentación*, es verdaderamente *cognitivist*a. Pero esto no significa que ignore el papel de la *decisión de la voluntad* ni el de la *educación adquirida mediante ejercicio*, y que defienda algo así como la *enseñabilidad de la virtud*. Dicho de una manera más radical: en tanto que ética *cognitivist*a, la ética discursiva insiste indudablemente en el conocimiento racional de la validez (obligatoriedad) de un principio de lo bueno como principio de lo que debe ser; en esta medida, se opone a todas las variantes del *decisionismo*, que se cree obligado a sustituir la fundamentación de la validez mediante el conocimiento de un principio por una *decisión última irracional* a favor de un principio o de la razón misma. Pero la ética discursiva, al fundamentar argumentativamente la validez inteligible del principio, no se cree capaz de *demonstrar* también la *buena voluntad de su cumplimiento* en la situación concreta. Aquí -cuando se trata de *ratificar voluntariamente* el conocimiento de la validez- la ética discursiva tiene que reconocer -como ya hiciera Kant- como límite suyo (si queremos decirlo así) el «misterio» irracional de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)" (APEL, K.-O. [1985b], p. 234). De ese modo, la ética discursiva -a juicio de Apel- se sitúa a medio camino entre el *decisionismo voluntarista* de Popper y el *intelectualismo ético* de Habermas: "En mi opinión, en la ética se trata de evitar tanto el *paralogismo decisionístico-voluntarista* como, por otro lado, el *intelectualista*. El primero se presenta cuando, y solamente cuando, se propone *sustituir* la fundamentación última por la decisión última (así ocurre efectivamente en M. Weber, K. Popper, J. P. Sartre, R. M. Hare, K. H. Ilting y muchos otros pensadores representativos actuales). Quien, por el contrario, ve un «decisionismo residual» en la acentuación de la necesidad *práctica* de una «ratificación intencional» de la comprensión de la validez del principio ético, se acerca mucho, en realidad, a lo que K. H. Ilting llama «paralogismo intelectualista». He aquí lo que respondería a J. Habermas" (Selon moi, il est important d'éviter dans l'éthique, tant la *tromperie volontaristico-décisioniste*, que la *tromperie intellectualiste*. On obtient la première, alors et seulement alors, lorsque la fondation ultime doit être *substitué* par la décision ultime [comme, en effet, cela arrive chez M. Weber, K. Popper, J. P. Sartre, R. M. Hare, K. H. Ilting et beaucoup d'autres penseurs aujourd'hui encore représentatifs]. Au contraire, celui qui voit un «décisionisme résiduel» dans l'accentuation de la nécessité *pratique* d'un «renforcement

intentionel»de la connaissance de la validité du principe éthique, se rapproche beaucoup de ce que K. H. Ilting a appelé la «tromperie intellectualiste». Voilà quelle serait ma réponse à J. Habermas) (APEL, K.-O. [1986b], p. 52, nota 2). Detrás de estas afirmaciones de Apel subyace una polémica que este autor mantiene con Habermas, quien le acusa de mantener un "residuo decisionista" en su propuesta fundamentadora. Se trataría, según Habermas, de una aporía de la fundamentación, cuando, una vez mostrado por estricta reflexión la existencia de un principio de fundamentación moral, además de *conocer* la validez de este principio, se exige que la voluntad *ratifique* su seguimiento. Habermas piensa que habría que *sustituir la aceptación rechazable del principio por una fundamentación no rechazable de tipo naturalista genético* (vid. *ibidem*, nota 4). Habermas piensa que ese "residuo decisionista" acercaría a Apel ambigüamente a las posiciones del *decisionismo irracionalista* de Popper y sus discípulos. Sin embargo, Apel ya pretendía que su propuesta de fundamentación última *pragmático-trascendental* suponía la refutación del planteamiento popperiano consistente en reconocer como "fundamento" de la racionalidad (y, por tanto, del racionalismo crítico) no un "compromiso primario" por la misma razón -denunciado por Popper como círculo lógico- sino un "acto de fe", una "decisión moral" de tipo irracional. A esta objeción responde Apel lo siguiente: "Creo que debemos convenir con Popper (y, en este contexto, también con el escepticismo) en que no puede «determinarse» la decisión voluntaria a favor del *criticist frame*. Pero ello no se debe a que tal decisión no pueda ser racionalmente fundamentada, ni convierte la decisión en un acto de fe «irracional». Incluso si el principio mismo del *criticist frame* pudiera deducirse a partir de principios, ello no «determinaría» nuestra decisión voluntaria (¡también siguiendo los supuestos de Popper!). En este sentido, la *realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse y que, por tanto, podemos denominar «irracional». Sin embargo, esta limitación del «racionalismo» -que debemos admitir- no se identifica con el rechazo de una *fundamentación racional* del compromiso primario por la razón, como Popper y Albert parecen creer. La negativa a fundamentar racionalmente la elección del *criticist frame* -y, por tanto, también una norma moral fundamental, según nuestra tesis- sólo es plausible si equiparamos con Popper la posibilidad de *fundamentación filosófica* con la posibilidad de la *deducción* y no utilizamos la *reflexión* o la *consideración trascendental*, en el sentido expuesto. Sin embargo, si actuamos de este modo, resulta patente que los participantes en una discusión filosófica sobre fundamentos -y esto significa todos aquellos que esperan del pensamiento (filosófico) la respuesta a sus preguntas- ya han aceptado también *implícitamente* las reglas de juego del *criticist frame*. No obstante, se les exige continuamente que refuercen esta aceptación de forma voluntaria; por tanto, la *realización de la razón* en el mundo se entrega a su libre compromiso: a una decisión que deben renovar de modo permanente y que nadie puede arrebatarles o imponerles. Con todo, la elección del *criticist frame*, como posición filosófica, no es un acto de fe *irracional*, sino la única decisión posible *consistente semántico-pragmáticamente* con el juego lingüístico ya iniciado; la única decisión en consonancia con las condiciones de posibilidad y validez de la discusión, que deben ser descubiertas por la *consideración trascendental*. Quien no opta por semejante decisión, sino que elige el «oscurantismo», por ejemplo, pone fin con ello incluso a la decisión misma y su decisión es, pues, irrelevante *para la discusión*" (TPII, pp. 412-413 [392-393]). Sobre la consideración del lugar que ocupa la voluntad humana por lo que respecta a la decisión moral, Apel responde a las críticas de Habermas afirmando que "el rechazo de la *ratificación voluntaria de la aceptación del principio* -rechazo que nunca puede excluirse- no es un *problema de fundamentación de la ética*. Por tanto, tampoco cabe considerarlo *como un argumento* que pudiera obligar a proseguir la fundamentación. Evidentemente, topamos aquí con un *límite* de la ética pragmático-trascendental del discurso, pero no con un defecto de la fundamentación racional, sino con un *límite del sentido* con que tropieza cualquier programa *cognitivist* de fundamentación -cualquiera que apele a un *conocimiento*- ante la problemática de la (buena o mala) *voluntad*. Aquí residía la legitimidad del *voluntarismo* desde Duns Scoto; pero el *decisionismo*, que quiere *sustituir la fundamentación última por la decisión última*, es una perversión del voluntarismo" (APEL, K.-O. [1985b], p. 235, nota 4). Asimismo: "[No puede producirse] un argumento que pudiera *obligar* a una persona a *reforzar voluntariamente* la norma básica [de la ética] cuya validez ella considera indiscutible, es decir, a transformarla en guía de su vida y a seguirla en todas las situaciones

Apel asumirá la presentación habermasiana del principio de universalización (U) entendiéndolo como una *idea regulativa* de los discursos prácticos¹⁵⁴ y, aunque no lo menciona, se da una analogía, a nuestro juicio, entre su norma básica de la ética y el postulado (U). Sin embargo, Apel no se refiere en ningún momento a (D), por lo que cabe suponer que, en contra de la expresa advertencia de Habermas, identifica sin más ambos principios o, al menos, incluye implícitamente a (D) en (U) al entender, probablemente, que éste último *presupone* ya la realización de discursos prácticos concretos. Apel se refiere entonces a (U) como principio procedimental de universalización de normas mediante el discurso práctico, principio que puede, por ejemplo, fundamentar leyes en el sentido de un derecho positivo legítimo¹⁵⁵. Ahora bien, aunque Apel acepta este planteamiento, lo considera insuficiente ya que parece reducir el principio de la ética discursiva al mero mecanismo público de legitimación de normas (en el sentido de las *normas jurídicas*). Por ello mismo se pregunta:

"¿De la ética discursiva no resulta principio alguno para la acción del individuo, sino sólo un principio (un criterio de enjuiciamiento) para la legitimación pública de normas?"¹⁵⁶.

existencialmente relevantes. Si fuera posible, a través de algún tipo de argumento, obligar a una persona a una tal actitud de buena voluntad, entonces carecería de sentido una fundamentación racional de la ética ya que ella no podría presuponer la *libertad* en el sentido kantiano de la autonomía de la voluntad de la persona. Así pues, justamente la posibilidad del *cínico*, que comprende la validez de la norma básica y sin embargo decide actuar en contra de ella, tiene que ser presupuesta por una fundamentación racional de la ética como posibilidad básica de la existencia humana. Otra cuestión es la de saber si alguien que es un cínico por principio -que debe ser distinguido de aquel que a veces se dispensa del cumplimiento de la ley ética- puede mantener su identidad como «animal rationale» de una manera no patológica" (EE, pp. 158-159). Digamos, para acabar con esta polémica, que Apel pretende situar la ética discursiva entre dos extremos: entre un "ideal de fundamentación, que no otorga ningún espacio al libre albedrío de la persona" y el "moderno *decisionismo existencialista*, que reemplaza el argumento racional de fundamentación con el «fiat» de una voluntad casi divina que constituye la norma". Con esta última posición, propia de todas las propuestas éticas que pretenden fundamentar la validez moral en el acto del libre consentimiento o reconocimiento, se produce "una ya por Hobbes iniciada secularización de la soberanía absoluta de la voluntad de Dios", sostenida por los teólogos franciscanos Scoto y Ockham; a esta misma corriente secularizadora pertenecerían asimismo -piensa Apel- los planteamientos de Popper (vid. *ibidem*, p. 159, nota 44). Sobre la calificación de Scoto y Ockham como *teólogos escolásticos voluntaristas*, vid. APEL, K.-O. [1993d], p. 6.

¹⁵⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 38; DV, p. 122.

¹⁵⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], p. 250.

¹⁵⁶ - *Ibidem*, p. 251.

La pregunta es importante porque si la ética discursiva se limita al principio procedimental de fundamentación de normas no puede responder a la siguiente objeción: ¿está la ética discursiva limitada a la participación de los afectados que poseen competencia comunicativa?; pero entonces, ¿qué pasa con las personas ancianas, enfermas, discapacitadas, con los niños y las generaciones futuras? Apel considera que dicha objeción se plantea con facilidad si se admite, con Habermas, que el principio de la ética discursiva *qua* principio de "legitimación pública de normas" *sustituye* al imperativo categórico. Apel se muestra contrario a esta interpretación:

"El principio (U) no *sustituye* sin más al imperativo categórico, sino que éste último ha de transformarse en relación con las *máximas de acción*, de manera que el principio de fundamentación de normas (U) se considere como criterio"¹⁵⁷.

Apel sostiene entonces que el principio (U) *qua* criterio "público-discursivo" de fundamentación de normas puede dar lugar *también* a un "principio de acción" (*Handlungsprinzip*) válido para los individuos -denominado por Apel como (H^h)¹⁵⁸-, por medio del cual el procedimiento "público-discursivo" de fundamentación de normas consensuales

"(...) tiene que constituirse *in foro interno* el baremo de los *discursos de la conciencia particular y empírica* de los individuos. La *prueba de capacidad de consenso* que hemos llevado a cabo en un experimento mental ocupa aquí, en cierto modo, el lugar del procedimiento de prueba recomendado por Kant en el imperativo categórico"¹⁵⁹.

¹⁵⁷ - *Ibidem*.

¹⁵⁸ - La letra "h" añadida como subíndice a (U) corresponde a la palabra alemana *Handlung* para expresar el sentido de (U^h) como "principio de acción".

¹⁵⁹ - **TVED**, p. 161. Tras la formulación de (U^h), Apel vuelve a plantearse nuevamente la reserva, por parte del kantismo ortodoxo, ante el sentido de la transformación *dialógica* de la ética de Kant pretendida por la ética discursiva, en la medida en que ésta aspira a efectuar una ampliación de aquella por medio de la diferenciación entre el plano de la *conciencia* (subjetiva) y el plano del discurso *real* (de los afectados). Apel formula la objeción de la siguiente manera: "¿qué sentido puede tener exigir, más allá de Kant, discursos *reales* para la formación de consenso como implementación óptima del sentido del principio de aptitud legal de las máximas de acción (es decir, del establecimiento de normas universalizables) cuando la capacidad de consenso acerca de las normas pueden establecerla también los individuos en un experimento mental, aparentemente del mismo modo en que -según Kant- hay que establecer la aptitud legal de las máximas de acción? Según parece, la ética del discurso plantea el

Apel denomina este principio como el principio moral de una *ética comunicativa de la responsabilidad*:

"(U^h) Actúa únicamente según una máxima de la que puedas suponer, o bien mediante el acuerdo real con los afectados o sus representantes o bien -sustitutoriamente- mediante un correspondiente experimento mental, que las consecuencias y efectos colaterales que resulten previsiblemente de su seguimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, puedan ser aceptados sin coacción por parte de todos los afectados en un discurso real"¹⁶⁰.

siguiente dilema a los individuos: o el consenso *real* de los afectados es normativo en su resultado *fáctico* para la validez de una norma (y, así también, para una máxima de acción en tanto que norma válida), con lo que, en este caso, no puede ser sustituido suficientemente por un experimento mental *in foro interno* ni, mucho menos, puede el individuo cuestionar el consenso real sobre la base de su *autonomía de la conciencia*, lo cual parece implicar una vuelta colectivista o comunitarista anterior al paradigma kantiano de la autonomía, o, también, el paradigma de la autonomía continúa vigente y el individuo puede poner en tela de juicio, en principio sobre la base de la concepción conseguida en el experimento mental de la universalización, todo resultado práctico de la formación real de consenso, en cuyo caso está de más la exigencia -específicamente ético-discursiva- de un consenso real de los afectados (o, en su defecto, de sus representantes)". Apel considera, sin embargo, que, con esta objeción, se trata de un dilema *aparente* que puede ser superado fácilmente especificando en qué consiste la *autonomía* del sujeto en el horizonte de la formación de consenso a través de la comunidad *ilimitada* de comunicación: "El postulado de la formación de consenso de la ética discursiva tiende a una solución procedimental que, por decirlo así, tiene su lugar entre el comunitarismo-colectivismo y el autonomismo monológico de la conciencia. La *autonomía de la conciencia* del individuo se conserva, pues, totalmente, en tanto que el individuo entiende su autonomía desde un principio -en el sentido del paradigma de intersubjetividad o reciprocidad- como correspondencia posible y planteada para el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. De este modo, el individuo puede y debe comparar, y posiblemente cuestionar en el experimento mental, cada resultado fáctico de una formación real de consenso con respecto a su concepción de un consenso ideal. Sin embargo, el individuo no puede, por otro lado, renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su *autonomía*, sino tan sólo su *idiosincrasia* en su aspecto cognitivo y voluntarista" (*ibidem*. pp. 161-162). Entendemos en este mismo sentido la referencia de Habermas a un *concepto intersubjetivista de autonomía* (vid. HABERMAS, J. [1991a], p. 121)).

¹⁶⁰ - "Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder -ersatzweise- aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können" (APEL, K.-O. [1991f], p. 38; igualmente en DV, p. 123). Sustancialmente el mismo en APEL, K.-O. [1985b], p. 251: "Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultaran previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real; si pudiera ser llevado a cabo con todos los afectados". Otra formulación en APEL, K.-O. [1986b], p. 62: "Actúa únicamente sobre la base de aquella máxima que te pone en la condición o bien de participar en la fundamentación discursiva de sus normas, cuyas consecuencias sean capaces de suscitar el consentimiento de todos aquellos que estén implicados en ellas, o bien de decidir, sólo o en colaboración

Para Apel, tanto el principio (U) -tomado de Habermas- como el principio (U^h) caracterizan la ética discursiva en su *parte A*. Sin embargo, Apel no se contenta con este planteamiento, que considera insuficiente, y va a abogar por la necesidad de tomar dicho planteamiento como punto de partida para una ampliación del alcance de la ética discursiva en el sentido de una *macroética de la corresponsabilidad*, lo que va a representar ya una tarea específica de la *parte B* de su arquitectónica ética. Aquí radica, en nuestra opinión, una de las diferencias fundamentales entre los planteamientos de Apel y Habermas por lo que respecta a la ética discursiva¹⁶¹. Para Apel la consideración de las consecuencias y efectos que se siguen de la fundamentación de normas materiales según la aplicación del principio (U) no resulta suficiente para el establecimiento de una *ética postconvencional de la responsabilidad*:

"También la consideración -ya prevista por Habermas- de los efectos previsibles del seguimiento general de normas al nivel del principio de universalización de la ética discursiva no constituye aún, en mi opinión, el principio suficiente de una *ética postconvencional de la responsabilidad*; pues a ese nivel siempre se da una abstracción con respecto al problema postconvencional de las consecuencias previsibles de la *aplicación referida a la historia del principio de la ética discursiva*; dicho de otro modo: del *problema de la realización de las condiciones histórico-sociales de aplicación de una ética discursiva en un mundo caracterizado por el predominio de la acción estratégica de los sistemas de autoafirmación*. Por este motivo, desde hace tiempo he introducido la distinción entre una *parte A* y una *parte B de la ética*"¹⁶².

con otros, según el espíritu de los resultados posibles del discurso práctico ideal" (Agis uniquement sur la base de cette maxime qui te mets dans la condition ou bien de participer à la fondation discursive de ces normes, dont les conséquences soient capables de susciter le consentement de tous ceux qui y sont impliqués, ou bien de décider, seul ou en collaboration avec d'autres, dans l'esprit des résultats possibles du discours pratique idéal).

¹⁶¹ - Vid. DV, pp. 123-140, especialmente pp. 134 y ss.

¹⁶² - "Auch die -von Habermas vorgesehene- Berücksichtigung der voraussichtlichen Wirkungen der allgemeinen Befolgung von Normen auf der Ebene des Universalisierungsprinzips der Diskursethik ergibt m. E. noch nicht das zureichende Prinzip einer *postkonventionellen Verantwortungsethik*; denn es wird ja noch immer von dem postkonventionellen Problem der voraussichtlichen Folgen der *geschichtsbezogenen Anwendung des Prinzips der Diskursethik überhaupt* abstrahiert; anders gesagt: von dem *Problem der Realisierung der geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen der Anwendung einer Diskursethik in einer Welt des primär strategischen Handelns der Selbstbehauptungssysteme*. Ich habe deshalb seit längerem an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen *Teil A* und *Teil B der Ethik* eingeführt" (DV, p. 134). Apel considera que Habermas defiende una *interpretación puramente procedimental de la ética discursiva* (vid., por ejemplo, APEL, K.-O. [1995a], pp. 23-24).

En definitiva, *Habermas no considera necesaria una parte B para la ética discursiva mientras que, a juicio de Apel, dicha parte va a ser fundamental y objeto de una continua elaboración*¹⁶³. De dicha elaboración daremos cuenta en próximos apartados, adelantando ya que esta precisa diferencia entre Habermas y Apel aclara el por qué de la importancia que para Apel adquiere el problema de la *aplicación* de la ética discursiva y el alcance profundo de las tareas que competen a una *parte B* de la ética¹⁶⁴.

¹⁶³ - Vid. TVED, pp. 178 y ss; DV, pp. 127 y ss, 134. Vid. asimismo la crítica de Habermas a Apel en HABERMAS, J. [1991c], pp. 195 y ss. K. Günther ha calificado la *parte B* como una "dramatización" innecesaria; de ello da cuenta Apel en TVED, p. 182, nota 37 (cf. GÜNTHER, K. [1988]).

¹⁶⁴ - Insinuar esta distinción entre Apel y Habermas no niega que éste autor aborde explícitamente las insuficiencias de la ética kantiana que la ética discursiva debe superar, en tanto que propuesta ética postkantiana. A su entender, son fundamentalmente dos las cuestiones a tener en cuenta: el problema ético-responsable de la consideración de las consecuencias de las acciones y normas y el problema de la aplicación (vid. HABERMAS, J. [1991a], p. 119). Habermas sostiene, sin embargo que "la consideración de las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de la aplicación general de una norma conflictiva en los contextos existentes no precisa punto de vista alguno *complementario* de ética de la responsabilidad" (HABERMAS, J. [1983], p. 193 [212]). Respecto al problema de la aplicación, su tratamiento normativo queda relegado más bien a principios de la razón práctica de carácter *jurídico* (vid., por ejemplo, HABERMAS, J. [1991a], pp. 120-121; cf. asimismo *infra* el § 13.3). ¿Dónde situamos, pues, la diferencia *esencial* entre ambos planteamientos por lo que respecta a la interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad? Nos vemos obligados aquí a hacer una breve consideración sobre un aspecto que únicamente quedará suficientemente aclarado a medida que se avance en la investigación. Nos referimos a lo siguiente. Apel sostiene que la *parte B de la ética* debe tratar fundamentalmente del problema de la aplicación *referida a la historia* de la ética discursiva. Como tendremos ocasión de comprobar, Apel interpreta de diversas maneras esta referencia a la historia y nosotros ampliaremos aún más dicha referencia. Si esto es así, cuando Apel critica de Habermas que su planteamiento ético-discursivo, aun en su consideración *ético-responsable*, se mantiene exclusivamente en el ámbito de la *parte A* (en un punto de vista formal-abstracto), cabe concluir coherentemente entonces que Habermas aborda la ética discursiva *sin necesidad de ninguna referencia a la historia*. Se objetará enseguida que Habermas complementa su concepción *modesta* de la ética -como él mismo sugiere- con una *teoría de la evolución social* que, ciertamente, lleva a cabo consideraciones de tipo histórico. Como es obvio, Apel debe admitir este trabajo interdisciplinario llevado a cabo por Habermas. Pero es aquí donde va a surgir, anustro entender, una de las principales diferencias entre estos dos filósofos. Como tendremos ocasión de comprobar, Habermas entiende *también* su propuesta ética como propia de una *ciencia reconstructiva*, la cual, aún asumiendo un planteamiento *normativo* (justificable desde un "trascendentalismo débil"), no precisa, sin embargo, del recurso a un plano filosófico *último* (lo que sería dogmático-metafísico), sino que puede entender su propuesta como una *hipótesis falible* (vid. HABERMAS, J. [1983], p. 127 [137]). Apel rechaza radicalmente, como ya sabemos, un plantemiento en esos términos. Pero precisamente porque defiende una postura filosófica fuerte (pragmático-trascendental) puede, por un lado, referirse a las relaciones entre ética e historia desde una *parte B que asimismo es una parte de fundamentación*; y, por otro lado, puede asimismo diferenciar los planos metodológicos que separan la ciencia de la filosofía (aunque ello no impida la recomendación de una cooperación interdisciplinaria entre ambas). Frente a todas las opiniones corrientes, Apel insiste en que

A continuación, ya para finalizar, queremos adelantar brevemente, en el presente contexto, la perspectiva que va a adoptar Apel en la *parte B* de su arquitectura ético-discursiva. Resumiendo con palabras de Apel -que se refieren tanto a (U) como a (U^h)- lo que de la ética discursiva ha sido establecido hasta ahora y que sería aceptado también por Habermas, podríamos constatar que el principio formal fundamental de la ética discursiva

"(...) no es ningún *principio de generación de normas con contenido*, sino un *principio procedimental* para los discursos prácticos -reales o, en caso necesario, a internalizar individualmente mediante un experimento mental-, en los cuales son fundamentadas normas situacionales con contenido, ya sea como *normas jurídicas* puestas en vigor institucionalmente, ya sea como *máximas de acción* -universalmente válidas y, por ello mismo, vinculantes normativamente- en el sentido de la *moralidad de la acción*"¹⁶⁵.

Ahora bien, como ya hemos señalado, a juicio de Apel la propuesta ético-discursiva no puede reducirse a este principio. Debe tenerse en cuenta el problema específico de una *ética de la responsabilidad* -en el sentido de Max Weber-, problema que la ética kantiana no ha contemplado. Desde la perspectiva de los principios (U) y (U^h) Apel defiende lo siguiente:

"La transformación del imperativo categórico, que (...) hemos esbozado atendiendo al principio de fundamentación de normas (U), ha mostrado, pues, que la ética discursiva ofrece también un *principio para la acción de los individuos* [(U^h)]; pero con ello -desgraciadamente- todavía no hemos resuelto el problema más profundo -por ejemplo, el planteado por Max Weber- de una *ética de la responsabilidad de las consecuencias*. Hasta

"el *falibilismo* (y también el *historismo qua* sentido para la historicidad del mundo) y la fundamentación trascendental última no se excluyen, sino que se presuponen o exigen mutuamente" (DV, p. 407 [101], nota 51). No hacer tal distinción metodológica representa bloquear el camino a la propia reflexión moral, pues desde una mera teoría de la evolución social no puede determinarse *normativamente* ningún principio para la aplicación ético-responsable en la historia de la ética discursiva (en tanto que no resulta legítimo derivar el *deber ser* del *ser*). De manera ambigua, uno corre el riesgo de acabar hablando exclusivamente de sociología en vez de ética.

¹⁶⁵ - "(...) ist kein *Generationsprinzip inhaltlicher Normen*, sondern ein *Verfahrensprinzip* für die -realen oder, notfalls, vom einzelnen im Gedankenexperiment zu internalisierenden- praktischen Diskurse, in denen inhaltliche Normen situationsbezogen zu begründen sind, sei es als institutionell in Kraft zu setzende *Rechtsnormen*, sei es als allgemeingültige und insofern normativ verbindliche Handlungs-*Maximen* im Sinne der *Moralität des Handelns*", DV, pp. 119-120.

ahora hemos recurrido para fundamentar ético-discursivamente el principio de la acción al mismo supuesto contrafáctico de relaciones ideales que es característico de la ética kantiana y que la acredita como mera «ética de la intención», porque desconsidera las probables consecuencias y subconsecuencias fácticas de las acciones. Más exactamente: siguiendo la propuesta de Habermas, hemos incluido en el principio de fundamentación (o legitimación) de normas (U) la consideración de «las consecuencias y subconsecuencias que cabe esperar con probabilidad del seguimiento universal de una norma»; y hemos insertado la consideración de este principio en la formulación del imperativo categórico, entendido como principio para seleccionar máximas de acción. Pero aún no hemos tenido en cuenta que las personas responsables de sistemas de autoconservación (individuos, familias, grupos, estados, etc.) no viven (todavía) en un mundo en el que podrían (¡o deberían!) contar con que todos cumplen siempre el imperativo categórico transformado teórico-discursivamente¹⁶⁶.

La toma de posición de Apel es clara: los principios (U) y (U^h), aunque corresponden ciertamente a una transformación ético-discursiva de la ética de Kant, no han sobrepasado en absoluto el horizonte propio de una ética deontológica de principios

¹⁶⁶ - APEL, K.-O. [1985b], p. 252. Asimismo: "[Con la adopción del punto de vista de una *ética de la responsabilidad*] no se trata -a mi juicio- únicamente de admitir la consideración de las repercusiones previsibles del seguimiento general de normas en la formulación del principio de universalización (U) de la ética de principios, como Habermas ha propuesto. Se trata más bien de reflexionar sobre las consecuencias de la aplicación referida a la situación del principio ideal (U) incluso como un principio de acción (U^h). A la *ética discursiva* en tanto que ética universalista de principios se le presenta el problema de una ética de la responsabilidad referida a la situación del mismo modo que a la ética kantiana" ([...] geht es m.E. nicht etwa nur darum, die Berücksichtigung der voraussichtlichen Auswirkungen der allgemeinen Befolgung von Normen in die Formulierung des Universalisierungsprinzips (U) der Prinzipienethik aufzunehmen, wie Habermas vorgeschlagen hat. Es geht vielmehr darum, die möglichen Folgen der situationsbezogenen Anwendung des Idealprinzips (U) selbst als eines Handlungsprinzips (U^h) zu bedenken. Das Problem einer situationsbezogenen Verantwortungsethik stellt sich also für sich also für die *Diskursethik* als universalistische Prinzipienethik genauso wie schon für die Kantsche Ethik) (APEL, K.-O. [1992b], p. 34). Con la formulación del principio de universalización (U) de la ética discursiva en su versión habermasiana -opina Apel en otro lugar- "sólo se ha proporcionado una *analogía ético-discursiva del imperativo categórico* kantiano en la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso, pero en modo alguno un principio, en el sentido de la *responsabilidad con referencia histórica que la ética discursiva tiene ante su aplicación*. Pues la consideración de la responsabilidad por las consecuencias que se hace en el principio de universalización de la ética del discurso -consideración, sin duda, necesaria y correcta- presupone siempre que *el propio principio puede y debe ser aplicado hoy*, por ejemplo, en los casos de *regulación de conflictos*. Pero, precisamente esto no es posible o no es exigible desde la ética de la responsabilidad -al menos en lo que se llama ámbito político- porque las condiciones de aplicación de la ética del discurso aun no se han realizado históricamente. Se muestra, pues, que la consideración de la responsabilidad ante las consecuencias en el principio de universalización de la ética discursiva concierne sólo a la *parte A de la fundamentación* de la ética, mientras que el problema de la *responsabilidad histórica de la ética discursiva por su propia aplicación* habría que resolverlo en la *parte B*", TVED, p. 179; vid. asimismo DV, p. 122.

que siempre se *abstrae* de lo histórico¹⁶⁷. De esta manera introduce Apel lo que va a ser la perspectiva propia de la *parte B* de su arquitectónica ética y que se concreta en el intento de interpretar la ética discursiva *qua macorética de la corresponsabilidad referida a la historia*. Para llevar a cabo esta tarea Apel va a continuar con el mismo objetivo trazado ya en la *parte A* de su arquitectónica ético-discursiva: desarrollar ahora una segunda fase del proyecto de transformación de la ética de Kant, en el sentido de establecer *un principio de acción también para la aplicación responsable del principio de universalización ético-discursivo*.

Tal será la compleja tarea de la *parte B* como tendremos ocasión de analizar detalladamente más adelante. Aun nos resta, sin embargo, la tarea de especificar, a la luz de los principios (U) y (U^h) y sin abandonar el nivel *deontológico* de la explicación ahistórica del *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación, el sentido de A², segunda subdivisión de la *parte A* de la arquitectónica ético-discursiva apeliana. Una vez definida la fundamentación última de la norma básica ideal de la ética (A¹) y una vez aclarado el sentido del principio de universalización (U) a tener en cuenta en el ámbito de los discursos prácticos, la parte A² no consiste más que en la exigencia de la *realización* concreta de tales discursos prácticos *bajo el criterio del principio de acción (H^h)*: es así como se logran fundamentar normas materiales situacionales.

[3] Apel define el principio de universalización de la ética discursiva como un *principio procedimental ideal de fundamentación de normas*¹⁶⁸, lo que da cuenta del carácter universalista y formalista de la ética discursiva. Sin embargo, Apel entiende que la transformación *dialógica* del imperativo categórico llevada a cabo por la ética discursiva, en tanto que ética de fundamentación de normas y a diferencia de las éticas tradicionales de principios (incluida la kantiana en tanto que deduce deberes materiales del imperativo categórico¹⁶⁹), amplía el formalismo deontológico característico de la ética kantiana mediante la introducción de una diferenciación *analítica* entre *dos niveles de fundamentación de normas*: por un lado, el nivel que se refiere al principio procedimental

¹⁶⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 39.

¹⁶⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], p. 250.

¹⁶⁹ -Vid. APEL, K.-O. [1986b], p. 58.

formal -puramente filosófico- del discurso práctico, fundamentable *trascendentalmente* de manera *última*; y, por otro lado, el que se refiere a la fundamentación o reconstrucción *históricas* -exigidas por el principio procedimental- mediante discursos prácticos de los más distintos tipos, de las normas o sistemas de normas situacionales¹⁷⁰. Se trata, por tanto, de situaciones *revisables*: en la invocación a las pretensiones de validez de nuestras proposiciones aparece un momento de *reflexión* que disuelve las certezas aporéticas de nuestras creencias a fin de llevar a cabo una reconstrucción argumentativa de las mismas en clave intersubjetiva, es decir, orientada al consenso¹⁷¹. A esta doble "estructura de mediación" (*Vermittlungsstruktur*)¹⁷² se refiere Apel con la expresión "*bidimensionalidad radical* de la ética discursiva"¹⁷³ y es consecuencia, asimismo, de la necesidad de superar el *solipsismo metódico también en el ámbito de*

¹⁷⁰ - "En mi opinión, se muestra aquí la ventaja del principio de los dos grados para una separación analítica estricta entre lo empírico-falible (o en el caso de la filosofía práctica: el condicionamiento posiblemente histórico de toda propuesta en el ámbito del *discurso práctico*) y las *presuposiciones trascendentales del discurso argumentativo*, presupuestas como condiciones de sentido al hablar de lo *empírico-falible* y del *condicionamiento posiblemente histórico*", *DV*, p. 407 (101), nota 51.

¹⁷¹ - Vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 104. Con lo que, desde una perspectiva falibilista inspirada en Peirce y, por tanto, en una teoría consensual de la verdad *in the long run*, podemos delimitar un ámbito normativo para la "corregibilidad de la experiencia humana" mediante la comprobación -de tipo *postconvencional*- de propuestas falibles de normas en tanto que *revisables* (primer grado) a la luz del principio procedimental -no revisable- de la ética discursiva (segundo grado): "La ética discursiva -de igual modo que la correspondiente *teoría epistemológica discursiva* de la verdad científica posible- parte, en efecto, de la *falibilidad* de todas las hipótesis empíricas en el más amplio sentido, y pretende abrir también en el ámbito de la ética (de la responsabilidad) un espacio lo más amplio posible a la corregibilidad de la experiencia humana. Precisamente por eso, no puede ni quiere fundamentar directamente normas situacionales o directrices prácticas muy concretas, sino dejar su fundamentación a los discursos de los afectados (o de sus representantes). (...) En esta medida, la ética discursiva es efectivamente *falibilista* en el sentido de Charles Peirce. Pero, en cuanto *pragmática trascendental*, parte también de la idea de que la metodología falibilista de la ciencia (y la correspondiente fundamentación de normas, que son revisables) pierde su sentido si no está dado *a priori*, al menos, el *concepto de la comprobación y falsación de hipótesis* (y así también las normas propuestas sólo hipotéticamente) como *canon del procedimiento*. (...) Así las cosas, una *ética discursiva* tiene que presuponer un principio para comprobar propuestas falibles de normas, no sólo epistemológico, sino también ético-normativo y que él mismo pueda no ser falible. Es precisamente este principio procedimental -ni más ni tampoco menos- el que puede fundamentarse pragmático-trascendentalmente, reflexionando sobre las condiciones normativas de posibilidad de la argumentación (= del pensamiento) tomada en serio, condiciones aceptadas necesariamente (es decir, que no se pueden negar sin autocontradicción performativa)", APEL, K.-O. [1985b], pp. 238-239.

¹⁷² - APEL, K.-O. [1991f], p. 35.

¹⁷³ - APEL, K.-O. [1985b], p. 235.

la filosofía práctica¹⁷⁴. En este sentido, el principio de universalización de la ética discursiva actúa como un "principio de segundo grado" (*zweistufiges Prinzip*)¹⁷⁵ que designa una norma básica procedimental de lo que *deben* ser los discursos prácticos ideales, a la luz de la cual tienen que *medirse* los procedimientos reales propios de los discursos humanos que han de tratar de la legitimación de normas morales¹⁷⁶. Esta división arquitectónica "se deriva de la transformación pragmático-trascendental de los presupuestos metafísicos de la ética kantiana" y queda claramente reflejada en los niveles de la *parte A* de la ética discursiva que Apel ha denominado A¹ y A²:

"La distinción (...) *entre dos planos dentro de la parte A de la fundamentación* se deriva de una transformación de la ética de Kant: como el principio (susceptible de fundamentación última) de la ética discursiva incluye la *exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados* (o, en todo caso, entre sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro *principio procedimental discursivo*, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales. Así pues, la ética discursiva delega en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas, para garantizar un máximo de *adecuación a la situación* y, simultáneamente, la *máxima utilización del principio de universalización referido al discurso*. Así, la fundamentación concreta de las normas está abierta también a la consideración del saber de los expertos sobre las consecuencias y subconsecuencias previsibles que están vinculadas, por lo general, al cumplimiento de las normas que se van a fundamentar. Obviamente, las normas situacionales se convierten, de ese modo, en resultados revisables de un procedimiento *fallible* de fundamentación; sólo el *principio procedimental*, fundamentado pragmático-trascendentalmente y que contiene también las condiciones de sentido de la posible revisión de las normas, conserva siempre su *validez incondicionada*. Este principio constituye también un baremo normativo permanente -una idea regulativa- para la exigida institucionalización de los discursos prácticos de fundamentación de las normas y, a ser posible, de los «discursos de aplicación»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ - Vid. **FEDII**, p. 134.

¹⁷⁵ - APEL, K.-O. [1986b], p. 57; vid. **FEDII**, p. 127. Asimismo en **DV**, p. 120 Apel hace referencia a la ética discursiva como "ética de segundo grado" (*zweistufige Ethik*).

¹⁷⁶ - Vid. **DV**, pp. 211-212; 271-274.

¹⁷⁷ - **TVED**, pp. 160-161. Conviene distinguir, pues, con toda claridad el carácter *fallible* de los procedimientos (en tanto que discursos empíricos) de fundamentación de normas materiales y el carácter *a priori* del *principio procedimental fundado pragmático-trascendentalmente de manera última*, cuya

Así lo único que se deriva *inmediatamente* de la metanorma implícita en la argumentación son las condiciones ideales discursivas; sí que se derivan *mediatamente*, por el contrario, aquellas normas concretas determinadas por la realización de los discursos prácticos (normas *materiales*), adoptando estos discursos un nivel de primer grado¹⁷⁷. La ética discursiva, con su carácter bidimensional, entiende como *complementaria aunque subordinada* la tarea de una ética de la vida buena, ligada a la pluralidad de formas de vida, puesto que, en sentido estricto, de ella no puede darse una fundamentación racional de validez universal. Eso no niega, sin embargo, que exista una relación *interna* de dependencia recíproca entre los valores (y virtudes) de una ética teleológica de la vida buena y los procedimientos *concretos* de fundamentación de normas *materiales*, exigidos por la ética discursiva (A²)¹⁷⁸.

Concluimos de este modo la presentación específica de la *parte A* de la ética discursiva en su momento *deontológico*, tal como ha sido elaborada por Apel. Sin embargo, antes de adentrarnos específicamente en la consideración de su momento *teleológico* y a modo de tránsito hacia la *parte B*, aún una última reflexión sobre el sentido de los *límites del deontologismo ético-discursivo* en la propuesta de Apel.

¹⁷⁷ - Vid. FES, p. 607. El carácter *postconvencional* de la ética discursiva radica asimismo en su condición de *ética de segundo grado*: "La ética discursiva es *formalista y universalista* -como lo fue ya la kantiana- esencialmente porque la *validez universal, intersubjetiva e intemporal del principio (universalidad)* -irrenunciable para una macroética *postconvencional de la humanidad*- sólo puede fundamentarse haciendo abstracción, en primer lugar, de la fundamentación de normas *materiales* ligadas a una situación (por no hablar de *valores materiales*, en cuya constitución apenas cabe pensar sin contar con la perspectiva subjetiva y temporal de los sujetos que valoran, nacida de necesidades e intereses). Sin embargo, frente a la ética kantiana de la *forma de la buena voluntad* (es decir, de la *intención* del individuo), el principio *formal-procedimental* de la ética discursiva, que delega en el *discurso práctico* de los afectados (o de sus representantes) -radicalmente exigido- la fundamentación de normas situacionales, materiales, fundamenta también el *mecanismo mediador* entre el principio *formal* y las normas *materiales*" (APEL, K.-O. [1985b], p. 235; vid. asimismo DV, pp. 405-407 [99-101]). En este sentido, el principio de universalización funciona como una *idea regulativa* de lo que deben ser -éticamente considerados- los procedimientos mediante los cuales se regulan intereses humanos en conflicto: "la fundamentación de normas concretas de acción referentes a una situación no es *deducido* del principio formal, sino *delegado al procedimiento discursivo, regulado sólo formalmente*" ([...] la fondation de normes concrètes de l'agir référées à une situation, n'est pas *déduite* du principe formel, mais *déléguée à la procédure discursive, réglée seulement formellement*), APEL, K.-O. [1986b], p. 58.

¹⁷⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 2.

§ 7.3. Límites del deontologismo ético-discursivo y necesidad de una parte B complementaria de tipo teleológico: interpretación del principio deontológico de universalización qua principio de "responsabilidad solidaria" y diferencia entre el tratamiento convencional y postconvencional del problema de la aplicación (tránsito hacia la parte B de la arquitectónica apeliana).

A modo de tránsito hacia la *parte B* o momento *teleológico* de la ética discursiva, queremos finalizar nuestra reflexión sobre la *parte A* o momento *deontológico* partiendo de la pregunta que Apel se hace acerca de los *límites* que se revelan en toda *ética deontológica de principios* que no considera el *problema específicamente moral de su aplicación en tanto que propuesta ética de principios universales*; es decir, si no tiene en cuenta la *consideración moralmente responsable de las consecuencias que se siguen del cumplimiento universal de una norma*. A nuestro entender, esta pregunta por los límites se inscribe igualmente en el proyecto apeliano de transformación de la ética kantiana y nos va a situar en la perspectiva adecuada para seguir la génesis y estructuración de la *parte B* de la ética discursiva tal como ha sido definida por Apel.

De las *dos* objeciones clásicas contra la ética kantiana, la *primera* acusaba a la ética kantiana de *formalismo vacío* y exigía, como contrapartida, la necesidad de un *télos material*, fuera éste concebido en el sentido *metafísico* clásico de una *ética de bienes* o en un sentido *histórico* de corte hegeliano, tanto en su versión marxista como hermenéutica; la *segunda* venía representada, por un lado, aunque indirectamente, por Maquiavelo, quien fue el primero en diferenciar el ámbito de la moralidad del ámbito del derecho, diferenciación que se ha mantenido hasta nuestros días; por otro lado, por Weber, quien estableció la distinción entre una "ética de la intención o de la convicción" (*Gesinnungsethik*) (que se fija únicamente en las convicciones que fundamentan la acción moral, sin que la valoración de las consecuencias que se derivan de tal acción entre en la determinación moral de la misma) y una "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*) (que sí valora éticamente las consecuencias de la acción moral)¹⁸⁰. De estas dos objeciones la segunda es considerada por Apel como la más

fuerte¹⁸¹, por lo cual dedicará gran parte de su esfuerzo intelectual a evitar que se pueda hablar de *rigorismo moral* con respecto a la ética discursiva, en el sentido de una propuesta ética que se rige mediante la afirmación del principio: *Fiat justitia, pereat mundus*¹⁸². Es por ello por lo que su proyecto de transformación ético-discursiva de la moral kantiana se va a identificar claramente con el de la fundamentación de una *ética de la responsabilidad en el sentido weberiano* (= postweberiana):

"En este punto -a mi juicio- la fundamentación de la ética discursiva se enfrenta a su más difícil tarea: rebasar el punto de vista de una «ética de la intención», que la ética kantiana *no* ha superado, en aras de una «ética de la responsabilidad» (Max Weber)"¹⁸³.

En este apartado analizaremos, pues, lo que Apel entiende que son los posibles *límites* de la ética discursiva en tanto que ética deontológica de principios inspirada en Kant pero que se plantea la necesidad de adoptar la perspectiva de una *ética consecuencialista de la responsabilidad*¹⁸⁴. Para Apel el análisis de los límites de toda ética deontológica de principios resulta fundamental y lo aborda de manera específica en su

¹⁸⁰ - "Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad» («*gesinnungsethisch*» oder «*verantwortungsethisch*»). No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios» o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción", WEBER, M. [1987b], pp. 163-164; vid DV, pp. 10, 23, 39-40, 62, 127, 139, 242, 260, 296, 464. Al respecto cf. SCHLUCHTER, W. [1971].

¹⁸¹ - Vid. FES, p. 630.

¹⁸² - Apel se refiere aquí al escrito de Kant *La paz perpetua* y a la controversia con Benjamin Constant sobre el derecho o la obligación de la "mentira inocente" (vid. DV, p. 280; asimismo en TVED, p. 177). De igual modo se pronuncia Habermas: "Podemos hablar de *rigorismo moral* cuando falta la sensibilidad hermenéutica para el problema de la aplicación y cuando se enjuician sin flexibilidad alguna las situaciones concretas mediante criterios morales abstractos: *fiat justitia pereat mundus*", HABERMAS, J. [1983], p. 192 (210).

¹⁸³ - APEL, K.-O. [1985b], p. 237.

¹⁸⁴ - Vid. *ibidem*, p. 249.

artículo "¿Límites de la ética discursiva?"¹⁸⁵. En él Apel hace referencia a una conferencia pronunciada por Habermas, en la cual este autor abogaba por una autocomprensión modesta de la ética discursiva y en la que se expresaba sobre sus límites con estas palabras:

"Toda ética deontológica, a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe la estrechez de su concepto de moral a enérgicas abstracciones. De ahí que se plantee, en primer lugar, el problema de si las cuestiones sobre la justicia pueden abstraerse de los respectivos contextos particulares de la vida buena. Si este problema pudiera resolverse, se plantearía una cuestión ulterior: ¿no tendría que abdicar la razón práctica en favor de una facultad prudencial, íntimamente ligada a su contexto correspondiente, al menos a la hora de aplicar normas justificadas a situaciones específicas? Aun cuando este problema pudiera quedar resuelto, surgiría una nueva cuestión: si los conocimientos de la moral universalista tienen esperanzas de ser llevados a la práctica"¹⁸⁶.

¹⁸⁵ - Este artículo -ya citado- fue escrito a modo de respuesta a las objeciones presentadas por Adela Cortina tras la finalización de su estudio *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* sobre la filosofía moral de Apel; estudio al que se incorporó dicha respuesta como epílogo [existe una versión alemana en APEL, K.-O., "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz" en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 40 (1986) y otra italiana, corregida y ampliada, que lleva por título "Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio" en BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. [1990], pp. 28-58].

¹⁸⁶ - Citado en APEL, K.-O. [1985b], p. 233. La conferencia de Habermas a la que hace referencia Apel fue publicada posteriormente con el título "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" en KUHLMANN, W. [1986a], pp. 16-37. En ese mismo volumen se encuentra propiamente la réplica de Apel a este artículo en pp. 217-264. Posteriormente Habermas ha editado este texto en HABERMAS, J. [1991c] pp. 9-30 (versión castellana del mismo en HABERMAS, J. [1991a], pp. 97-130; el texto citado se encuentra en la p. 127). Habermas comienza dicha conferencia planteándose la cuestión de si las críticas de Hegel a Kant alcanzan asimismo a la ética discursiva, objeción totalmente plausible si tenemos en cuenta que la ética discursiva pretende ser una transformación de la ética kantiana. Toda ética de principios de inspiración kantiana debe abordar, en opinión de Habermas, las cuatro objeciones más importantes que Hegel ya dirigió contra Kant: *formalismo* ("como el imperativo categórico exige abstraer todo contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, la aplicación de ese principio moral no tiene más remedio que conducir a juicios tautológicos"); *universalismo abstracto* ("como el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular"); *impotencia del simple deber* ("como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales"); y *terrorismo de la pura intención* ("como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, por mor de la consecución de fines más altos, acaba aceptando y dando por buenas acciones inmorales") (*ibidem*, pp.98-99). Habermas vuelve sobre el mismo

Apel acepta en buena medida las observaciones de Habermas que resumen adecuadamente, en gran parte, lo que va a constituir el programa de la *parte B* de la ética discursiva. ¿En qué sentido, sin embargo, considera Apel su propuesta ético-discursiva como una propuesta deontológica? Y también: ¿dónde situar los *límites* de ese momento deontológico? A nuestro juicio *Apel responde a estos interrogantes con un planteamiento que va a aportar la clave para interpretar toda su arquitectura ética*. Apel quiere evitar tanto el extremo del deontologismo puro como el extremo de la renuncia al punto de vista universalista para la ética; es decir, pretende *fundamentar* una ética mínima postconvencional (de validez universal) *que pueda concebirse en el sentido de una ética de la responsabilidad* (postweberiana). Con ello Apel se propone, a nuestro entender, *ampliar* el sentido clásico del deontologismo, cuestión ésta que estará presente en toda la reflexión apeliana sobre la *parte B*. El planteamiento ético-responsable seguido por Apel, que, como tendremos ocasión de comprobar, adopta la forma de una *mediación* -denominada por Apel como *postkantiana*- entre *moralidad* (*Moralität*) y *eticidad* (*Sittlichkeit*) (y entre *moralidad* y *política*), no implica

"(...) que la validez del principio discursivo ideal quede, de ninguna manera, anulada en la *parte B* de la ética discursiva. El principio discursivo ideal sirve aquí más bien como *criterio teleológico de orientación* para la complementación estratégica del principio *deontológico* de universalización de la ética discursiva"¹⁸⁷.

Para poder realizar, pues, esta tarea Apel sostiene que debe ser posible la derivación de un *momento teleológico* del mismo principio *deontológico* (formal) de universalización: fundamentar una *ética de la responsabilidad* resultaría imposible "sin tener en cuenta de algún modo el pensamiento teleológico ya en el principio formal de la ética"¹⁸⁸. A tal efecto debe llevarse a cabo una nueva *transformación del principio*

tema en HABERMAS, J. [1983], pp. 131-132 (142-143).

¹⁸⁷ - "(...) daß die Gültigkeit des idealen Diskursprinzips im *Teil B* der Diskursethik keineswegs außer Kraft gesetzt wird. Das ideale Diskursprinzip dient hier vielmehr selbst noch als *teleologischer Orientierungspunkt* für die strategische Ergänzung des *deontologischen* Universalisierungsprinzips der Diskursethik", APEL, K.-O. [1992b], p. 36.

¹⁸⁸ - APEL, K.-O. [1985b], p. 237.

*kantiano de universalización*¹⁸⁹ de modo tal que pueda satisfacerse la exigencia ética de la *responsabilidad* sin abandonar precisamente el ámbito de la universalización, lo que va a permitir una fundamentación racional *también* para el momento teleológico de la ética discursiva¹⁹⁰.

A modo de tránsito hacia la *parte B*, veremos, en primer lugar, de qué modo Apel interpreta el carácter *deontológico* -de aquello que es un *deber* para todos- del principio de universalización ético-discursivo en el sentido de la "responsabilidad solidaria" [1]; y a continuación analizaremos cómo Apel inicia su reflexión sistemática sobre la *parte B* de su arquitectura ética especificando el sentido *postconvencional* con el que la ética discursiva -a diferencia de las éticas *convencionales*- debe abordar el problema de su *aplicación* en tanto que ética deóntica de principios que pretende entenderse asimismo *qua* ética de la responsabilidad que aborda el *problema de las consecuencias de la praxis humana* (en un sentido amplio) [2].

[1] Apel comprendió la necesidad de interpretar su propuesta ética como una ética *fundamentable* de la *responsabilidad solidaria* (*solidarische Verantwortung*) ya desde el mismo "artículo fundacional" de 1973 con el que acababa *La transformación de la filosofía*¹⁹¹. Esta exigencia ética de "responsabilidad solidaria" tiene su primera concreción en la idea de la necesaria consideración de la participación de los afectados en los discursos prácticos, en el sentido del establecimiento de las condiciones sociales para su realización en todos los niveles de la *solución discursiva de problemas* (moralmente relevantes): es decir, en el empeño de trabajar *conjuntamente* (solidariamente)

¹⁸⁹ - Vid. *ibidem*, p. 249; APEL, K.-O. [1992b], p. 34.

¹⁹⁰ - Sobre la precisión del término "teleológico" aplicado a la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad vid. DV, pp. 146-147. Apel se refiere aquí a una orientación *teleológica* de la *parte B* que tiene que ver no tanto con el *télos* substancial de la "vida buena" (en el sentido de la realización posible de la "vida buena", ya se trate de la *eudaimonia* del individuo en clave aristotélica o de la *unidad de la eudaimonia individual y de la justicia* según la utopía estatal platónica o la "eticidad" hegeliana) cuanto del *télos* acerca de la eliminación progresiva de los obstáculos que impiden una aplicación histórica de la ética discursiva.

¹⁹¹ - Vid. TPII, p. 363 (346); DV, p. 116.

y de *manera responsable* en su realización a largo término¹⁹². Esta idea puede considerarse como un primer estadio del alcance de la aplicación de la ética discursiva:

"La idea de tomar en cuenta a todos los afectados parece que tiene que ser incluida *a priori* en la idea de la convención ética, como presupuesto ético-material a más del ya mencionado presupuesto ético-formal, en el sentido del deber de lograr acuerdos sinceros y cumplirlos. Sólo bajo este presupuesto (...) la institución del acuerdo (democrático) de decisiones libres puede efectivamente ser un vehículo de la hoy exigible responsabilidad solidaria de la humanidad por las consecuencias directas e indirectas de sus actividades con dimensión planetaria"¹⁹³.

Toda *ética universalista de principios* lleva aparejada consigo la calificación de "deontológica", puesto que el principio de universalización implica la consideración de lo que puede ser un "deber" *para todos*. Apel interpreta este sentido de la universalización *qua* "deber para todos" -implícito en el principio procedimental ético-discursivo- como *fundamentación racional* de la corresponsabilidad:

"La *fundamentación racional* de la corresponsabilidad puede alcanzarse, en mi opinión, a través de la reflexión pragmático-transcendental acerca de los presupuestos de cada *pregunta* hecha en serio en el contexto del discurso argumentativo. Pues una tal *pregunta* alcanza su sentido finalmente sólo bajo el presupuesto de que quien pregunta se comprende ya como participante y corresponsable, con los mismos derechos pero de ningún modo como único responsable, en aquella *tarea comunitaria que consiste en solucionar discursivamente los problemas*. Y hoy en día puede comprenderse como tal tarea comunitaria acerca de la solución primariamente discursiva de los problemas casi cada «joint venture» en la política nacional e internacional, e incluso precisamente en la política económica, científica y técnica. Idealmente se trata aquí de reunir siempre los intereses de los afectados y el saber de los expertos y mediarlos a través de argumentos de tal modo que se alcancen, en lo posible, soluciones universales consensuales"¹⁹⁴.

¹⁹² - Vid. DV, p. 13. Apel se refiere a una *solidaridad referente a la responsabilidad en la solución de problemas*, inherente a la comunidad de comunicación (vid. *ibidem*, p. 451); asimismo, a una *responsabilidad solidaria* para la solución discursiva de problemas (vid. *ibidem*, p. 462).

¹⁹³ - EE, p. 117.

¹⁹⁴ - "Die *rationale Begründung* der Mitverantwortung läßt sich m. E. durch transzendentalpragmatische Reflexion auf die Präsuppositionen jeder ernsthaften *Frage* im Kontext des argumentativen Diskurses gewinnen. Denn eine solche *Frage* gewinnt ihren Sinn letztlich nur unter der Voraussetzung, daß

A nuestro entender, pues, Apel interpreta el sentido de la universalización *qua* "deber para todos" fundamentalmente como "responsabilidad solidaria" o "corresponsabilidad" más que como "justicia *qua* legitimación": de ese modo cabría una interpretación del principio deontológico de universalización más como un principio de "solidaridad" que de "justicia" (noción susceptible de ser asociada a la idea habermasiana de "legitimación" en la medida en que se entiende como reivindicación de derechos subjetivos)¹⁹⁵. Lo que Apel pretende es que la idea de *universalismo moral* adquiera un sentido *positivo*, es decir, de *apreciación responsable* de la realidad del "otro" (= solidaridad), más que limitarse a un sentido *negativo*, esto es, a una idea de *igualitarismo de indiferencia* (= justicia en el sentido del "contrato social" hobbesiano)¹⁹⁶. Cabe citar al respecto las siguientes palabras de Apel desde la perspectiva de una *macroética de la corresponsabilidad*:

"La *corresponsabilidad* -a mi entender- es un principio ético que es diferente del sentido de *justicia* -o lo sobrepasa- (incluso si el campo de las obligaciones recíprocas entre la gente se amplía a la relación entre las diferentes generaciones, tal como exigiría una macroética). El problema específico de una macroética se refiere a la cuestión de si una fundamentación postconvencional -racional y universalmente válida- de la correspon-

der Fragende sich je schon als gleichberechtigter Beteiligter und Mitverantwortlicher, keineswegs aber als allein Verantwortlicher im *Gemeinschaftsunternehmen diskursiver Problemlösung* versteht. Und als Gemeinschaftsunternehmen primär diskursiver Problemlösung läßt sich heutzutage nahezu jedes «joint venture» in der nationalen und internationalen Politik -auch und gerade in der Wirtschafts-, Wissenschafts- und Technik-Politik- auffassen. Idealerweise geht es hier immer darum, die Interessen der Betroffenen und das Wissen der Experten zusammenzubringen und durch Argumente so zu vermitteln, daß nach Möglichkeit universal konsensfähige Lösungen erreicht werden", APEL, K.-O. [1992b], p. 30; vid. asimismo APEL, K.-O. [1993a], p. (147).

¹⁹⁵ - Como podremos comprobar más adelante (vid. *infra* el § 13.3) Habermas, preocupado fundamentalmente por los problemas de legitimación social en las sociedades avanzadas, interpreta el principio de universalización a la manera de un *principio de justicia*. Sin embargo, ello acarrea, a nuestro entender, una tendencia a la *juridización* de la ética discursiva mediante una interpretación del principio procedimental ético-discursivo exclusivamente como un *principio de legitimación de normas*. Apel no negará, ciertamente, la idea de *justicia* incluida en el principio de universalización, pero la ampliará sustancialmente. Puede decirse asimismo que el mismo Habermas, con el tiempo, ha ido complementando su propuesta ético-discursiva con consideraciones en torno a aspectos más sustanciales; en concreto, como veremos, en la línea de valorar la importancia de la *solidaridad*. Sobre la idea de una justicia *qua* "neutralidad valorativa" (= tolerancia "negativa"), y la idea de *solidaridad* entendida como *tolerancia valorativa* (= "positiva"), cf. APEL, K.-O. [1996a].

¹⁹⁶ - Apel ha defendido recientemente esta interpretación de manera explícita en APEL, K.-O. [1996a], vid., en concreto, p. 3.

sabilidad, es decir, la obligación personal hacia la solidaridad de todos hacia la humanidad, puede llegar a existir. Puesto que las formas convencionales de corresponsabilidad y de solidaridad restringidas a grupos pequeños o, en el mejor de los casos, a naciones, no son suficientes"¹⁹⁷.

¿A qué sentido de *solidaridad* se refiere Apel en este texto? El deber de "tomar en cuenta a todos los afectados" en el discurso práctico define bien, a nuestro entender, el alcance de la solidaridad como primera aproximación al contenido de una *ética de la corresponsabilidad*. Parece comúnmente aceptado en la actualidad que el ideal revolucionario de *fraternidad*, que formaba tríada con los de *libertad* e *igualdad*, se entienda hoy en día mejor como *solidaridad*. Libertad e igualdad están en la base de la reflexión ética y política de la Modernidad -desde enfoques sin duda muy distintos-, una para proteger el espacio del sujeto y la otra, el de la comunidad. Faltaba quizá establecer una mediación entre ambos espacios, como ya muy bien el ideal revolucionario de fraternidad intuyó. Hoy pensamos que tal mediación puede llevarse a cabo por la vía de la solidaridad:

"De los tres ideales ilustrados -libertad, igualdad y fraternidad-, el último -la fraternidad- podía haber actuado a modo de puente entre los otros dos si se lo hubiese tenido más en cuenta, pues la fraternidad es perfectamente compatible con el reconocimiento de una cierta igualdad, y no estorba, antes propicia, el ejercicio de la libertad. Para confraternizar es preciso una *reciprocidad* y una *simetría* sólo posible entre individuos situados en un plano que favorece un trato igual; individuos que, asimismo, son libres porque semejante trato excluye por principio el dominio de unos sobre otros. Pero a la Razón ilustrada le resultó incómoda la defensa de un ideal cuyas connotaciones cristianas ensombrecían el valor de la justicia, una virtud más racional, más medible y menos sensiblera. Había que reivindicar la igualdad y la libertad apelando sólo a la justicia, quedando la norma de la fraternidad -menos controlable, menos prescriptible-reducida a los estrechos horizontes de la caridad cristiana, cuyo sentido peyorativo iba en aumento a medida que la virtud teologal se constituía

¹⁹⁷ - "*Co-responsibility* -it seems to me- is a principle of ethics that is different from, or goes beyond, the sense of *justice* (even if the range of reciprocal obligations between people is extended to the relationship between different generations as it would indeed be demanded by a macroethics). The specific problem of a macroethics in my opinion refers to the question whether a post-conventional, i.e. a rational and universally valid, foundation of co-responsibility, that is of everybody's personal obligation to solidarity with humankind, can be given. For the conventional forms of co-responsibility and solidarity which are restricted to small groups or, at best, to nations will not suffice", APEL, K.-O. [1993a], p. 312; vid. asimismo DV, p. 451.

en panacea de una falta real de justicia. Y ahí estaba el error. La fraternidad no debió ni debería nunca ocupar el lugar de la justicia: si ésta tiene como misión hacer reales la libertad y la igualdad, la misión de la fraternidad sería la de propugnar y valorar un tipo de relación interhumana que dulcificara las prescripciones justicieras de una razón que, aun siendo autónoma en teoría, de hecho siempre ha sido razón de Estado"¹⁹⁸.

A nuestro juicio, puede afirmarse que la idea de una "solidaridad intersubjetiva" está presente en el principio de universalización ético-discursivo: todos aquellos que han adquirido competencia comunicativa a través del proceso de socialización están obligados a procurar un entendimiento en la interacción humana, a fin de lograr una formación *solidaria* de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros ¹⁹⁹. Que en el discurso práctico pueda llegarse a un consenso sobre la aplicación de normas morales depende del presupuesto implícito en la argumentación de la recíproca consideración de los participantes en el discurso. Debe partirse, pues, del reconocimiento de la posibilidad de la *validez* de los derechos invocados por *todos* los participantes; para este derecho no existe ninguna restricción. Este reconocimiento *implica paralelamente* que se aceptará como *válida* la defensa de un derecho invocado a través de *argumentos* (pues hacerlo mediante otros medios entraría en contradicción con los mismos presupuestos del discurso argumentativo). Aquí aparece el primer sentido de la ética discursiva *qua* ética de la *responsabilidad solidaria*: la que debe establecerse entre todos los participantes del discurso práctico. La necesidad de la solidaridad nace entonces de la consideración de los sujetos de la comunidad *real* de diálogo en tanto

¹⁹⁸ - CAMPS, V. [1983], pp. 127-128. Conviene destacar, en este texto, dos cosas: la primera, cómo las condiciones que la fraternidad parece exigir coinciden con las de la comunidad ideal de diálogo; y segundo, cómo la Modernidad tendió a buscar un sustituto para el ideal de fraternidad, lo que no consiguió, quedando entonces este ideal subsumido en el principio de justicia, única instancia moral capaz de abordar el ámbito de lo colectivo y susceptible de tratamiento racional. Aparece clara así la necesidad de la solidaridad como relación interhumana *más allá* de los requisitos formales de la justicia. Sin embargo, aquí defenderemos que ese espacio "más allá de la justicia" *también* puede ser tratado *racionalmente*, en concreto desde el presupuesto normativo de la mediación dialéctica entre comunidad real e ideal de diálogo, y no meramente desde el recurso irracional a la sensibilidad. Para la precisión del concepto de *solidaridad* vid. RORTY, R. [1989]; [1991a]; MCCARTHY, T. [1991], pp. 11-42 [una primera redacción del artículo, aparecida en versión castellana: "Ironía privada, decencia pública. El nuevo pragmatismo de Richard Rorty" en *La balsa de la Medusa*, n° 8 (1988), pp. 53-69]; THIEBAUT, C. [1989], pp. 7-32; HABERMAS, J. [1991c], pp. 49-76; LOPEZ, M. T. [1989]; CAMPS, V., "Què podem esperar de l'ètica" en AA.VV. [1989]; y sobre todo la breve pero sustanciosa nota de BILBENY, N. [1989], pp. 117-122, donde se reseña alguna bibliografía sobre el tema.

¹⁹⁹ - Vid. TPII, p. 426 (404).

que individuos humanos *contingentes y vulnerables*²⁰⁰. Nuestra *conditio humana* finita presupone precisamente la necesidad del diálogo entendido como ideal ético. El mismo Habermas defiende que

"(...) toda exigencia de universalización tendría que permanecer impotente, si no brotara también de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación la conciencia de una irrevocable solidaridad, la certeza de la confraternidad en un mundo de la vida que nos es común"²⁰¹.

²⁰⁰ - Desde la perspectiva apeliana, puede decirse que una ética de la responsabilidad debe partir precisamente de la *finitud del sujeto humano*. Como ha señalado Vattimo, "(...) en Apel, la semiotización del sujeto trascendental kantiano significa una finitización sin posibilidad de equívoco: el mundo objetivo se constituye en estructuras lingüísticas que son esencialmente dialógicas, por lo tanto intersubjetivas y acontecidas históricamente. (...) Apel entiende sobre todo la finitud como intersubjetividad: el *Gespräch* [diálogo] que somos se produce con los otros, y de un «Otro» (...) no existe ningún rasgo" ([...] in Apel, la semiotizzazione del soggetto trascendentale kantiano significa una finitizzazione senza possibilità di equivoco: il mondo oggettivo si costituisce in strutture linguistiche che sono essenzialmente dialogiche, quindi intersoggettive e storicamente diveniente. [...] Apel intende la finitezza soprattutto come intersoggettività: il *Gespräch* che noi siamo è essenzialmente con gli altri, e di un «Altro» [...] non c'è alcuna traccia), vid. VATTIMO, G. [1977], p. XXII.

²⁰¹ - HABERMAS, J. [1991], p. 72 (200). Para Habermas, los implícitos del discurso práctico suponen una forma de vida *solidaria*: el procedimiento discursivo va ligado a un determinado *proceso de socialización*, pues la competencia comunicativa -necesaria para el diálogo- sólo puede ser adquirida en los procesos comunicativos de la vida cotidiana, medio natural de nuestra socialización. Este es el punto de vista central de G. H. Mead, tan extensamente considerado por Habermas (cf. HABERMAS, J. [1981b], pp. 7-169 [7-160]; [1988b], pp. 187-241 [188-239]). Estos procesos comunicativos originan tanto la identidad de los individuos como la de la comunidad a la que estos pertenecen. En este contexto, sin embargo, la identidad individual *siempre está amenazada*. Los lazos comunitarios de la identidad colectiva no salvaguardan totalmente la *vulnerable* identidad individual. Es entonces cuando entra en acción la moral. El doble proceso de comunicación y socialización está relacionado con la ética en la medida en que las morales *deben preservar* la vulnerable identidad de los individuos socializados en un concreto mundo de la vida. Una postura ética moderna -ligada a un concepto postconvencional de justicia- no puede, pues, contentarse únicamente con el implícito moral del *tratamiento igualitario* de los individuos: éste necesita de la solidaridad como su contrapartida: "Desde la perspectiva de la teoría (filosófica) de la comunicación se infiere más bien una estrecha conexión de la preocupación por el bien del prójimo con el interés por el bien común: porque a través de las relaciones recíprocas de reconocimiento (implicadas en la preocupación de cada uno por el bien del prójimo) se reproduce la identidad del grupo. Por eso el punto de vista complementario del tratamiento igualitario de los individuos no es la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio tiene su raíz en la experiencia de que cada uno tiene que hacerse responsable del otro, porque todos deben estar igualmente interesados en la integridad del contexto vital común del que son miembros. La justicia concebida deontológicamente exige, como su otra cara, la solidaridad. No se trata en este caso de dos momentos que se complementan, sino más bien de dos aspectos de la misma cosa. Toda moral autónoma tiene que resolver, al mismo tiempo, dos tareas: al reivindicar un trato igual, y con ello un respeto equivalente por la dignidad de cada uno, hacer valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad; y en cuanto exige la solidaridad por parte de los individuos, en cuanto miembros de una comunidad en la cual se han socializado, protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. La *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los

Lo decisivo en este intento de justificación de la solidaridad desde el punto de vista de la *racionalidad comunicativa* en tanto que formación discursiva (solidaria) de la voluntad, estriba en que el alcance de este compromiso de solidaridad es *universal*. Por esta razón, se comete una autocontradicción performativa cuando se intenta definir la solidaridad como un compromiso restringido a una determinada cultura, pueblo, etnia o grupo particular²⁰². En este sentido la solidaridad *trasciende* siempre el ámbito social

individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la *solidaridad* se refiere al bien, o a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida. Las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro, es decir: no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad a la que éstos pertenecen" (HABERMAS, J. [1991c], p. 70 [198]; vid. igualmente [1991a], pp. 105-111). El tratamiento igualitario es lo propio de la justicia, entendida ésta como la preservación de la legítima igualdad de todos ante la ley. Su relación con la interpretación jurídicista del principio de universalización aparece aquí de modo evidente. Mas una moral postconvencional no puede limitarse a asegurar *mis* derechos ante los otros (lo que viene exigido ciertamente desde la justicia, esto es, desde el reconocimiento de la igualdad universal); debe abordar *también* el punto de vista del *otro*: más aún, debe exigir como prescripción moral que *yo* tenga en cuenta la realidad del *otro*. Esta última perspectiva es la de la solidaridad: en este sentido va más allá de la justicia, incluyéndola (cf. *infra* el § 13.3).

²⁰² - Tal parece ser, de manera emblemática, la postura de R. Rorty. El filósofo norteamericano aboga por una recuperación del ideal de la solidaridad en el sentido de *aquello que constituye el sentimiento social de pertenencia a una determinada comunidad*. Dicha pertenencia adquiere rango moral y se confunde con el proceso de socialización perpetrado en el seno de una determinada tradición. De este modo lo ético es considerado como un asunto eminentemente *práctico* donde los referentes de racionalidad, objetividad o verdad quedan eclipsados ante las instancias *pragmáticas* de libertad, solidaridad y democracia. Con ello Rorty parece adoptar aquel punto de vista que considera que la filosofía primera es fundamentalmente ética, concebida ésta como solidaridad. Sobre este concepto *base* se construiría tanto una *teoría del conocimiento* como una *moral*, ambas de corte relativista-historicista. Por un lado, Rorty sostiene -en clave hermenéutica- que no existe fundamento racional alguno más allá de los límites de nuestra tradición o espacio cultural, el cual determina nuestras instancias de validez intersubjetiva posible para las reflexiones que llevemos a cabo. Pues todo intento por abandonar el espacio irrebasable de nuestra tradición apelando a una instancia a-histórica y u-tópica (Razón) coincide con la pérdida de nuestros *vínculos humanos* en aras de una objetividad -válida universalmente a nivel teórico pero no a nivel práctico- que no nos podría aportar nada interesante para nuestras cuestiones más inmediatamente vitales. La búsqueda de verdades intersubjetivas de validez universal equivaldría a presuponer una última comunidad de sujetos en la que se identificara lo natural con lo social a la luz de una ahistórica naturaleza humana. Se alcanzaría de ese modo un fundamento epistemológico o metafísico que justificaría una pretensión de universalidad como implícita en él. Desde esta perspectiva, la solidaridad se fundamentaría en la *objetividad* (vid. RORTY, R. [1991a], pp. 21-22). Rorty se opone a este enfoque al entender que sólo desde la solidaridad -entendida ésta como aquello que cohesionan estrechamente a una determinada comunidad- puede hablarse de una cierta idea de validez intersubjetiva meramente *contingente*, descartando toda pretensión de validez *universal*. Rorty defiende con esto el paso de la filosofía teórica a la filosofía práctica, pues "como partidario de la solidaridad, este enfoque sobre el valor de la cooperativa investigación humana tiene únicamente una base ética, no epistemológica o metafísica" (As a partisan of solidarity, his account of the value of cooperative human inquiry has only an ethical base, not an epistemological or metaphysical one) (*ibidem*, p. 24). Por otro lado, este autor

neopragmatista desarrolla -con base en la idea de solidaridad- su propuesta ética. En ella la solidaridad no puede equivaler a la invitación a una identificación *universal* entre los seres humanos en abstracto sino a una identificación con los *nuestros*. Vivimos inmersos en una confrontación nosotros / ellos que precisa los límites de nuestra solidaridad, donde el "nosotros" se refiere a algo más pequeño y geográficamente más limitado que la totalidad de la raza humana. Una posible invitación universal a la solidaridad debería fundamentarse entonces sobre la base -inexistente para Rorty- de una naturaleza humana *esencialista*; mas tal naturaleza humana exige una teoría expresada en términos a-históricos por boca de un "yo central", con lo que volvemos a los problemas epistemológicos anteriormente citados. Rorty quiere construir explícitamente sus reflexiones sobre la idea de *contingencia* (vid. especialmente RORTY, R. [1989], pp. 217-228), categoría ésta que hace imposible la defensa de conceptos como "esencia", "naturaleza" o "fundamento". En una suerte de reivindicación de la categoría hegeliana de *eticidad sustancial*, Rorty propone como deber no desear ir más allá de la historia y de las instituciones: "La idea de la contingencia implica que el valor del ser humano es un concepto relativo a la circunstancia histórica y fundado sobre un consenso temporal respecto a qué actitudes son normales y qué prácticas justas o injustas" (L'idea della contingenza implica infatti che il valore dell'essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un temporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste) (*ibidem*. p. 217; sobre la noción de "contingencia" en Rorty cf., en esta misma obra, el prefacio de Aldo G. Gargani titulado "La vita contingente" [pp. IX-XXXIII]). Ciertamente Rorty intenta *salvar* un cierto tipo de universalismo dentro de su postura al entender que ésta no es incompatible con la invitación a procurar extender nuestra percepción del *nosotros* a personas que al principio considerábamos como *ellos*. Al no existir posibilidad alguna de justificación *racional* -sobre la base de alguna instancia de validez- de la solidaridad como valor moral, la única salida consiste en apelar al desarrollo de un *sentimiento* de reconocimiento de que el *otro* es estimable cuando se redescubre en él aquello que yo estimo en mí. Para Rorty, lo que puede ayudar al despliegue de este sentimiento no es, pues, ningún tipo de *teoría* moral sino más bien disciplinas ajenas a la filosofía, en las que se nos "relata" como cercano aquello que es lo propio de los seres humanos, no a nivel abstracto mediante la descripción de una naturaleza humana común (universal) sino mediante la narración y visualización de las particularidades individuales. La experiencia humana que debe constituir entonces nuestro centro de atención moral, desde la perspectiva de la solidaridad, es el *dolor*. Gracias a la imaginación somos capaces de ver a los individuos distintos de nosotros como nuestros semejantes en el sufrimiento: "La solidaridad no se descubre con la reflexión: se crea. Se crea volviéndose más sensibles al sufrimiento y a la humillación particulares padecidos por otras personas desconocidas (...). La vía para llegar a considerar a los demás seres humanos como «de los nuestros» en vez de como «ellos» consiste en describir a los otros en el particular y redescubrirnos a nosotros mismos. Tal cosa no es tarea de la teoría sino de otros géneros literarios como la etnografía, el reportaje periodístico, el «comic», el teatro-verdad y sobre todo la novela (...). Es por este motivo por el que la novela, el film y el programa televisivo han sustituido, en modo gradual pero decisivo, al sermón y al tratado como vehículos del cambio de las convicciones morales y del progreso" (La solidarietà non la si scopre con la riflessione: la si crea. La si crea diventando più sensibili alla particolare sofferenza e umiliazione subita da altre persone sconosciute (...). La strada per arrivare a considerare gli altri esseri umani come «dei nostri» invece che come «loro» consiste nel descrivere gli altri nei particolari e nel ridescrivere noi stessi. Questo non è compito della teoria, ma di altri generi letterari come l'etnografia, il reportage giornalistico, il fumetto, il teatro-verità e soprattutto il romanzo (...). E per questo motivo che il romanzo, il film e il programma televisivo hanno sostituito, in modo graduale ma deciso, il sermone e il trattato quali veicoli principali del mutamento delle convinzioni morali e del progresso) (*ibidem*, p. 5). A nuestro entender, dudamos, sin embargo, aun reconociendo los aspectos valiosos que contiene, que esta postura *emotivista* pueda legitimarse únicamente apelando a los sentimientos desplegados tras una determinada evolución histórica que ha dado, al menos en algunos lugares, algo así como una tradición *liberal* y menos aún que *esto pueda justificar que el progreso moral existe y que va precisamente en la dirección de una mayor solidaridad humana*. En todo caso permanece en pie la objeción del *por qué* ser solidario en tanto que *deber* moral. La apelación a un sentimiento no

de la vida cotidiana para entrar en el ámbito epistemológico -del cual *depende*- de los tratamientos discursivos de las *pretensiones de validez*: con ello podemos apreciar la íntima relación entre *solidaridad y formación discursivo-racional de la voluntad*. La perspectiva abierta por el tratamiento de las necesidades humanas, en tanto que exigencias comunicables en un discurso práctico, delimita el espacio para una *intersubjetividad solidaria* que supone una ampliación *dialógica* del sentido de la *autonomía* kantiana -en tanto que determinación racional de la voluntad- presente en el imperativo categórico, en la línea de una exigencia de realización de una *solidaridad real* intersubjetiva mediante la formación *discursiva* de la voluntad en una comunidad de diálogo. La autonomía se revela ahora como *solidaria* en la medida que tal proceso de autodeterminación se da en el seno de una comunidad de argumentación, que aúna indisolublemente libertad y responsabilidad en mutua reciprocidad. Se trata, pues, de darse a sí mismos leyes propias de manera *conjunta* (solidariamente): encontramos de ese modo una instancia superadora no sólo de las decisiones de conciencia individuales y subjetivas sino de toda pretensión de inconmensurabilidad *precisamente colectiva*²⁰³.

[2] Una vez finalizada esta presentación del principio de universalización (procedimental) ético-discursivo como principio de "responsabilidad solidaria", nos situamos ya en la perspectiva específica de una superación de los "límites del deontologismo" que pueda ir "no sólo más allá de Kant, sino del concepto clásico de una *ética*

justifica ningún tipo de exigencia moral, por lo que el emotivismo ético acaba incurriendo en un círculo vicioso.

²⁰³ - Así las barreras del mundo de la vida histórico concreto de la familia, de la tribu, de la ciudad o de la nación "solamente pueden ser derribadas mediante los discursos, hasta donde éstos se encuentran institucionalizados en las sociedades modernas. Las argumentaciones sí exceden *per se* (en sus pretensiones de validez) los mundos de la vida particulares, por cuanto, en las presuposiciones pragmáticas del discurso, el contenido normativo de las presuposiciones de la acción comunicativa es universalizado, abstraído y liberado de sus límites, para extenderse a una comunidad de comunicación que comprende a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción" (HABERMAS, J. [1991c], p. 71 [199]). A la pretensión, pues, particularista de Rorty, Habermas podría contraponer la defensa de una idea de solidaridad de validez universal: "En cuanto componente de una moral universalista supera la solidaridad su sentido meramente particular, limitado a una colectividad etnocéntrica que se cierra frente a los otros grupos; pierde aquel carácter, que resuena siempre en las formas premodernas de la solidaridad, del sacrificio forzado de los individuos en aras de un sistema de autoafirmación colectiva" (*ibidem*, p. 70 [198]).

deóntica de principios"²⁰⁴. Con este fin Apel se centrará en fundamentar una interpretación de la ética discursiva *qua ética postweberiana de la responsabilidad*, para lo cual deberá especificar ahora el sentido *postconvencional* con el que la propuesta ético-discursiva -a diferencia del planteamiento clásico- aborda el problema de la *aplicación*, en tanto que ética deóntica de principios que debe evitar cualquier enfoque de tipo idealista. A tal efecto Apel cree necesario analizar de qué modo tanto el problema de la *responsabilidad de las consecuencias* en el plano de la fundamentación o legitimación de normas como también el problema normal de la *aplicación situacional* de la moral *convencional* deben diferenciarse del nuevo problema que representa para la reflexión moral el caso de la aplicación *histórica* de una ética *postconvencional* de principios²⁰⁵.

La gran aportación apelianiana al ámbito de la filosofía moral estriba, a nuestro juicio, en la interpretación apelianiana de su propuesta ético-discursiva como una *ética consecuencialista de la responsabilidad*, en el sentido de "una ética que se hace responsable de las consecuencias"²⁰⁶. Para ello Apel se sitúa en lo que considera *la perspectiva teleológica implícita en el mismo principio formal procedimental*, en el sentido de la pregunta por *los fines o las consecuencias (y subconsecuencias o efectos secundarios o colaterales) de la acción*²⁰⁷. Esta pregunta de tipo *teleológico* adquiere en Apel un *doble sentido*, ambos asumidos por la ética discursiva pero de muy distinto alcance. Por un lado, Apel se refiere con esta pregunta a que una ética que esté a la altura de nuestra época debe exigir que se asuma la responsabilidad acerca de las consecuencias que se derivan de la praxis humana colectiva; se trata, pues, de una consideración *general* del problema ético de las consecuencias. Pero por otro lado, esta pregunta por las consecuencias de la acción moral se puede referir igualmente al problema *específico*

²⁰⁴ - TVED, p. 163.

²⁰⁵ - Sobre la consideración de una aplicación *referida a la historia* de la ética discursiva como problema de una ética de la responsabilidad, vid. DV, p. 110; asimismo vid. *ibidem*, p. 460, donde Apel se refiere de manera específica a una *forma postconvencional nueva* de entender el problema de la aplicación moral (igualmente en *ibidem*, pp. 11, 135-136). Acerca del sentido diverso de la aplicación de principios con respecto al planteamiento hermenéutico gadameriano basado en el recurso a una habilidad práctica que *precedería* a la razón práctica establecida de forma ético-discursiva, vid. HABERMAS, J. [1983], p. 114 (129-130).

²⁰⁶ - APEL, K.-O. [1985b], p. 246.

²⁰⁷ - Vid. *ibidem*, p. 249.

-no abordado por las éticas clásicas- de la consideración de la *aplicación histórica de una ética de principios postconvencionales* (en el sentido de la consideración de las consecuencias del *seguimiento* de una ética de tales características), problemática que Apel desarrolla específicamente en la *parte B*.

Respecto al primer sentido de la pregunta, digamos que la ética discursiva asume plenamente como propia la tarea específica de una ética de la responsabilidad en la "era de la ciencia": la *evaluación* de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia no es algo que se dé por sí mismo -por ejemplo, a través de expertos científicos- sino que debe ser considerado como un problema precisamente *ético*²⁰⁸. Por tanto, debe *también* darse una respuesta a nivel de *fundamentación moral* para el problema de las consecuencias. En este sentido, la ética discursiva postula una *relación normativa entre acciones y consecuencias*: únicamente de este modo puede ser exigida una responsabilidad moral en su sentido pleno. Ahora bien, esto supone una consideración imparcial -no interesada- de las consecuencias que precisamente sólo puede llevarse a cabo mediante *la participación en discursos prácticos de los posibles afectados* (con la colaboración, evidentemente, del saber de los expertos). De este modo, la exigencia de los discursos prácticos en los que pueden salir a la luz las necesidades de todos los afectados y considerarse las consecuencias y subconsecuencias probables de la aplicación de normas está esencialmente ligada a la misma idea de una *ética de la responsabilidad* que supera ampliamente el marco solipsista de la moral kantiana:

"La *ética formal discursiva* -a diferencia de la *ética formal-monológica* kantiana- también proporciona el principio de una ética de la responsabilidad: *mediación entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales, situacionales*. La ética formal discursiva está autorizada para hacerlo porque -a diferencia de Kant- no impone al individuo aislado la tarea de averiguar mediante un experimento mental qué máximas prácticas son apropiadas como fundamento de una ley universal para todos los hombres (con lo cual, el individuo, en el mejor de los casos, puede representarse los intereses de los demás según su *interpretación convencional*). Por el contrario, ella invita al individuo desde el comienzo a *participar en discursos reales* en los que pueda alcanzarse el mejor *acuerdo posible sobre los intereses reales* y una *orientación empírica óptima sobre las consecuencias y subconsecuencias de seguir*

²⁰⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1986b], pp. 48-49.

*las normas*²⁰⁹.

La exigencia de la realización de los discursos prácticos comporta una doble tarea que se plantea a largo plazo y que va a caracterizar el problema de la aplicación del principio procedimental ideal de la ética discursiva: en primer lugar, contribuir al desarrollo -como ya se propuso la "Escuela de Erlangen"- del "método de la discusión moral" (de la "deliberación" práctica en general) y, en segundo lugar, procurar la progresiva "institucionalización" de tal método, teniendo especialmente en cuenta las condiciones de tipo jurídico-político de la sociedad²¹⁰.

Ahora bien, Apel se pregunta, pasando a considerar el segundo de los sentidos antes mencionados, *si con todo esto se agota completamente la exigencia* -implícita en una ética de la responsabilidad- *de la consideración del problema de las consecuencias*. Aun llegando a formular una serie de principios éticos que exijan la evaluación moral de las consecuencias (por ejemplo, a la manera ya vista de Habermas), no con ello ha sido sobrepasado el horizonte propio de una ética *deontológica* de principios que, por definición, siempre se *abstrae* de lo histórico. No cabe pensar, pues, que con la formulación del principio de la ética discursiva se produciría algo así como un "punto cero (*Null-Punkt*) de la historia"²¹¹ o un "nuevo comienzo más racional de la interacción humana" en el sentido de la exigencia absolutamente comprensible, por ejemplo, de la regulación de *todos* los conflictos de intereses a través del "discurso práctico"²¹². Esta precisa situación -políticamente relevante- hace referencia, en tanto que problema *histórico*, a la diferenciación ya señalada anteriormente entre ética de la intención (convicción) y ética de la responsabilidad de Weber. Apel no acepta de ningún modo una interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la intención, lo que a su entender sería claramente *inmoral*. A este respecto se refiere en varias ocasiones, rechazándola de plano, a la simplificación llevada a cabo por A. Pieper acerca del principio ético-discursivo cuando éste es presentado con la siguiente fórmula: "¡Actúa de tal manera

²⁰⁹ - APEL, K.-O. [1985b], p. 250.

²¹⁰ - Vid. **TPII**, p. 426 (405).

²¹¹ - APEL, K.-O. [1991f], p. 2; **TVED**, p. 167.

²¹² - APEL, K.-O. [1985b], p. 253.

como si fueses miembro de una comunidad ideal de comunicación!"²¹³. Apel sostiene, por el contrario, que los seguidores de la ética discursiva *deben* situarse en otra perspectiva bien diferente: tendrían que considerar *responsablemente* (¡moralmente!) todas aquellas situaciones en las que se plantearan actuar ético-discursivamente²¹⁴. El problema es muy claro para Apel: ¿qué pasa en aquellas situaciones en las que las partes implicadas no están dispuestas a una solución discursiva de los conflictos o cuando el riesgo de las partes reside precisamente en no poder estimar con exactitud a la otra parte? Por ejemplo, en el caso de negociaciones de desarme no se podría contar *a priori* con que la otra parte *también* va a aplicar el principio ético-discursivo. Lo mismo se exigiría moralmente en el caso de un individuo responsable de la supervivencia o autoafirmación de otros individuos (familia, grupo de población, etc.) si se hallase en una situación social en la que aún no se ha llegado al estado de derecho o éste ya no funciona, por ejemplo en el caso de una guerra civil o de una administración corrupta. O igualmente sucedería con alguien que, perteneciendo a una parte privilegiada de la humanidad, debe participar en situaciones comunicativas relevantes de las que son excluidos parte de los afectados. En estos casos no puede actuarse en conformidad con (U^h) por la simple razón, añade Apel, de que no se dan de manera suficiente las condiciones para su aplicación²¹⁵.

¿Cómo debe plantearse ahora la cuestión de la *aplicación* de la ética discursiva en tanto que ética postconvencional de principios *que debe actuar responsablemente*? Esta es una tarea complementaria para la misma ética discursiva que debe abordarse de manera *nueva* a como se ha venido planteando hasta ahora. ¿En qué consiste esta

²¹³ - "Handle so, als ob du Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft wärest!", PIEPER, A. [1985], p. 171 (citado, por ejemplo, en APEL, K.-O. [1991f], p. 40; también en DV, pp. 358; APEL, K.-O. [1990c], p. 118; [1992b], p. 36).

²¹⁴ - No obstante, en DV, p. 454 Apel considera como *moralmente irresponsable* incluso una formulación del principio ético-discursivo -en términos de "ética de la responsabilidad" *abstraída de la historia*- como la siguiente: "Actúa de tal manera como si fueses miembro de una comunidad ideal de comunicación que ha adoptado una responsabilidad solidaria sobre las consecuencias derivadas de su forma moralmente relevante de solucionar los problemas" (Handle so, als ob du Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft wärest, die für die Folgen ihrer moralisch relevanten Problemlösungen solidarische Verantwortung übernommen hat!).

²¹⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 39-40; asimismo [1992b], p. 35. Esta última constatación no niega, a juicio de Apel, que un día pudiera considerarse normal la aplicación de una *ética racional* (vid. [1985b], p. 247).

novedad? De entrada Apel entiende que una vez más la inspiración kantiana resulta insuficiente y debe ampliarse. Es necesaria una transformación del sentido exclusivamente deontológico del principio de universalización kantiano, en tanto que éste dejaba la consideración de las consecuencias a la mera facultad del *juicio reflexionante* a partir de la presuposición del sentido natural de la obligación por parte del "común de los hombres"²¹⁶. Se trata ahora más bien, por el contrario, del problema principalmente *histórico* de la aplicación moralmente exigible de la ética universalista de la comunicación en general. Y ante esta particularidad no vale ya la concepción clásica de la aplicación moral *en sentido convencional*. Pues desde esta perspectiva se

"(...) ignora el conocimiento, adquirido originariamente por Hegel, de la *historicidad radical de la razón práctica* en forma de espíritu objetivo; es decir, ignora el hecho -destacado por Hegel- de que la *realidad* de las costumbres e instituciones humanas es ya siempre *racional* y el hecho - más bien ocultado por Hegel- de que es también esencialmente (todavía) irracional. Por consiguiente, ignora 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*: 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. Este problema de la *aplicación histórica de la ética de principios* no puede equipararse al *problema normal de la aplicación situacional de la moral convencional*, ni al problema de la *responsabilidad de las consecuencias en el plano de la fundamentación o legitimación de normas*, considerado en la fórmula (U); por el contrario, concierne a la realización, todavía pendiente, de las condiciones de aplicación del principio procedimental (U). Y afecta, por tanto, al problema de la *exigibilidad de la ética de principios en general*, planteado especial-

²¹⁶ - "Tampoco puede completarse suficientemente el vacío dejado por el principio kantiano postconvencional de la universalización de las máximas, en lo que respecta a la reflexión sobre las consecuencias y subconsecuencias de la acción, recurriendo al Juicio, siempre necesario para la aplicación situacional de normas de acción. Porque *en el nivel de la ética consecuencialista de la responsabilidad* ya no es correcto partir sin más -con Kant- de que «el común de los hombres» puede saber ya siempre, aun sin ayuda de la ciencia, cuál es su obligación. Hoy se trata más bien de que cada individuo participe -según su competencia y poder- en la organización de la responsabilidad solidaria de los hombres por las repercusiones universales de la acción humana en todos los niveles de la cultura (y no, por ejemplo, de que asuma solo las responsabilidades de las consecuencias imprevisibles de las actividades humanas). Con ello se plantea la cuestión de si una ética postconvencional de principios todavía puede proporcionar un *principio racional a priori para la responsabilidad de las consecuencias*, superando a Kant", APEL, K.-O. [1985b], p. 249.

mente por filósofos preocupados por la política"²¹⁷.

Definiremos esta nueva perspectiva como *postconvencional*, lo que nos va a obligar a considerar, como último momento de este tránsito hacia la *parte B* de la arquitectónica ético-discursiva, la diferenciación entre el sentido "convencional" y "postconvencional" de abordar el problema de la aplicación moral. Dicho problema ya no debe ser identificado sin más con el clásico problema de la aplicación -propio de los marcos morales convencionales- que recurre a una facultad de tipo prudencial para la que no existe regla alguna, pues la aplicación de una regla no puede ser, ella misma, formalizada en otra regla, como bien ha mostrado Wittgenstein según reconoce Apel²¹⁸; se precisan en ese caso, o bien reglas de "prudencia" (*phronesis* o *Klugheit*) en sentido aristotélico, o bien una "capacidad de juicio" (*Urteilkraft*) en sentido kantiano. Más bien se trata ahora, para Apel, del problema de tener que valorar si se dan o no las *condiciones históricas* para la aplicación del principio procedimental ético-discursivo; valoración que requerirá ser abordada desde una *parte especial de fundamentación de la ética*:

"Me parece que está justificado reservar una *parte especial de fundamentación de la ética* para esta tarea [de la aplicación] y no equipararla sencillamente al *problema tradicional de la aplicación* de las normas morales, es decir, al problema de la *phronesis* o del «juicio», en el sentido de Aristóteles y Kant respectivamente. Pues la conexión con la historia que

²¹⁷ - *Ibidem*, p. 253; vid. asimismo DV, pp. 453 y ss. Aquí se plantea una de las diferencias más claras entre Apel y Habermas, a la que ya nos hemos referido en el apartado anterior, respecto a la necesidad de una división en dos partes de la ética discursiva a causa del problema de la aplicación de (U) y de su sentido como principio de una ética de la responsabilidad. Apel sostiene, refiriéndose a Habermas, que la formulación habermasiana del principio (U), que considera el problema de las consecuencias, constituye "una *analogía ético-discursiva del imperativo categórico* kantiano en la *parte A de la fundamentación* de la ética discursiva, pero en modo alguno un principio, en el sentido de la *responsabilidad con referencia a la historia que la ética discursiva tiene ante su aplicación*. Pues la consideración de la responsabilidad por las consecuencias que se hace en el principio de universalización de la ética discursiva -consideración, sin duda, necesaria y correcta- presupone siempre que *el propio principio puede y debe ser aplicado hoy*, por ejemplo, en los casos de *regulación de conflictos*. Pero, precisamente esto no es posible o no es exigible desde la ética de la responsabilidad -al menos en lo que se llama ámbito político- porque las condiciones de aplicación de la ética del discurso aún no se han realizado históricamente. Se muestra, pues, que la consideración de la responsabilidad ante las consecuencias en el principio de universalización de la ética discursiva concierne sólo a la *parte A de la fundamentación* de la ética, mientras que el problema de la *responsabilidad histórica de la ética discursiva por su propia aplicación* habría que resolverlo en la *parte B*", TVED, p. 179.

²¹⁸ - Vid. DV, p. 455.

hay que reconstruir críticamente -conexión exigida en el *a priori* dialéctico del entrecruzamiento- sobrepasa ampliamente la problemática normal de la *phronesis* o del «juicio», al menos en el siguiente sentido: ni puede recurrir a las *costumbres convencionales de aplicación*, en el sentido de la eticidad convencional de la *polis* en Aristóteles; ni puede dejar simplemente a cargo del *juicio del hombre corriente*, como hace Kant, la aplicación responsable de una moralidad de principios altamente abstracta y por ello incisiva en la moralidad convencional, pues el hombre corriente debe poder saber lo que tiene que hacer sin necesidad de gran inteligencia ni conocimiento, por no hablar de «discurso de aplicación»²¹⁹.

Apel sostiene que debe diferenciarse con precisión entre la aplicación de la moral característica de un período convencional preilustrado y la del período actual en el que se necesita y es posible una ética postconvencional de principios universales válidos para todos los hombres y no, por ejemplo, para los de una cultura particular:

"En la primera situación, con respecto a la cual Hegel hablaba de una *eticidad sustancial ingenua (unbefangene substantielle Sittlichkeit)*, y en la que existía una forma de cotidianidad tradicional que determinaba las relaciones, en una situación así, se sabe, para hablar con Wittgenstein, cómo es preciso aplicar las reglas, pues se sigue, en ello, una «costumbre». En tal situación las normas universales de la moral y sus condiciones de aplicación están mutuamente «entretnejidas». Cada cual sabe, por ejemplo, dónde residen las excepciones relevantes («no debes matar», pero a los enemigos sí debes matarlos, etc.). Hay allí un compromiso instalado en las condiciones del sistema de autoafirmación. Pero en el momento en que hay una ética postilustrada, por ejemplo, una ética de principios como la discursiva, faltan las correspondientes «costumbres» de aplicación. Ahora nos encontramos claramente con que no contamos con un mundo en el que podamos suponer que los otros estarán siempre dispuestos a resolver los conflictos de acuerdo con tales principios»²²⁰.

Así los sistemas convencionales de eticidad preilustrada se daban -de manera

²¹⁹ - TVED, pp. 168-169. Aun así, Apel no sólo reconoce la vigencia de este esquema clásico para las éticas convencionales sino que, en cierto sentido, es válido incluso para la aplicación de principios universales: "Es válido de modo trivial que en la aplicación de principios universales ha de tener, en último término, una función la *phronesis* y la capacidad de juicio. Esto lo vió también Kant. Las más valiosas normas no sirven para nada si se es demasiado estúpido para su aplicación. Sin la facultad para subsumir, con capacidad de juicio, un caso bajo una regla, no son útiles ni las normas ni el trabajo de los filósofos. Pero de este problema, siempre a la vista, no se sigue que el filósofo deba renunciar a la búsqueda de normas universales", APEL, K.-O. [1994a], pp. 260-261.

²²⁰ - *Ibidem*, p. 261. Vid asimismo APEL, K.-O. [1991f], pp. 44-46.

entretrejida con las formas de vida- «usos» y «costumbres» que especificaban las condiciones de aplicación de las normas morales²²¹. Esta comprensión de la problemática de la aplicación era suficiente y posible para la ética convencional, ya que se podía presuponer que las condiciones sociales de aplicación habían nacido con la moral convencional e igualmente codeterminaban de manera no reflexiva, por la forma de vida, el sentido de las normas convencionalmente morales²²². La seguridad alcanzada de ese modo, sin embargo, pagaba el precio de la limitación -racionalmente injustificada- de las pretensiones universales de la validez de las normas morales. Por el contrario, con la problemática de la aplicación -históricamente considerada- de una ética universal y postconvencional -como en el caso de la ética discursiva- se trata por primera vez, más bien, de

"(...) reflexionar sobre las *diferentes condiciones histórico-socioculturales de aplicación de un principio racional de la ética* -también simplemente para la validez consensual-comunicativa de la razón; y esto incluye incluso que la filosofía moral tiene que intentar, en colaboración con las *ciencias sociales crítico-reconstruktivas*, formarse una idea de la situación histórica concreta de la conciencia moral y de las instituciones moralmente relevantes de la sociedad"²²³.

Vemos, pues, que una de las tareas específicas del problema de la aplicación histórica de la ética discursiva tiene que ver con una colaboración interdisciplinaria entre

²²¹ - Apel se está refiriendo aquí al último Wittgenstein, para quien la aplicación con sentido de una regla únicamente puede entenderse en el contexto de los "usos" (*Gepflogenheiten*) de una determinada "forma de vida". Como ilustración de esta idea Apel remite al siguiente texto de Wittgenstein: "Una regla no puede haber sido seguida una única vez por un sólo hombre. No se puede haber hecho un sólo aviso, ni se puede haber dado, o entendido, una sola orden, etc., una única vez. - Seguir una regla, hacer un aviso, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones)" (Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, eine Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. - Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* [Gebräuche, Institutionen]), WITTGENSTEIN, L. [1971], p. 105 (I, 199).

²²² - Vid. DV, p. 12.

²²³ - "(...) die *geschichtlichen, soziokulturell verschiedenen Anwendungsbedingungen für ein Vernunftprinzip der Ethik* -genauer: sogar für die konsensual-kommunikative Geltendmachung von Vernunft schlechthin- zu reflektieren; und das schließt sogar ein, daß die Moralphilosophie versuchen muß, sich in Kollaboration mit den *kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften* ein Bild von der konkreten geschichtlichen Situation des moralischen Bewußtseins und der moralisch relevanten Institutionen der Gesellschaft zu machen", APEL, K.-O. [1991f], pp. 45-46.

la ética y las ciencias sociales, cuestión central de la presente investigación (que será abordada en los capítulos tercero y cuarto)²²⁴.

Resumiendo: a juicio de Apel el verdadero problema por lo que respecta a la aplicación reside en el tránsito histórico *de una moral convencional a una macroética postconvencional de la corresponsabilidad*. Este problema va a definir una *nueva tarea* para la filosofía moral consistente en definir un *criterio normativo* (idea regulativa) del sentido *postconvencional* de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética consecuencialista de la responsabilidad:

"Desde el punto de vista moral, este problema no es sólo el de la utilización de la *capacidad de juicio* o de la *phronesis* en la aplicación de normas, sino un grave problema que se ha de plantear de un modo filosófico y sistemático. No se trata sólo de un *problema de aplicación*, sino de una *complementación del principio mismo de fundamentación*, a saber,

²²⁴ - Apel prosigue esta reflexión señalando cómo la necesidad de esta colaboración interdisciplinaria deriva de una conclusión que afecta a las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*, es decir, a la mutua interdependencia entre el punto de vista moral postconvencional y las formas de vida buena particulares: "Resulta claro que las posibilidades de la aplicación referida a la historia de la ética discursiva formal-universalista dependen en principio de la *conveniencia o no conveniencia de las tradiciones éticas (Sittlichkeitstraditionen) de las formas particulares de vida*. En cada caso de posible aplicación, el principio (U) tiene que referirse, como criterio ideal de comprobación, a las normas y máximas de acción que se proponen como tales a partir de la eticidad substancial de las diferentes formas de vida pertenecientes a diversos grados de desarrollo. Y en este contexto surge aún el *problema de la aplicación no exigible o exenta de responsabilidad*, problema que condujo a la diferenciación entre «ética de la intención» y «ética de la responsabilidad» de Max Weber. Este problema, desde hace tiempo, ha llevado consigo -de forma parecida al de la *corresponsabilidad por las consecuencias y efectos colaterales*- a la tendencia de poner en cuestión de manera absoluta la posibilidad de una ética racional de la responsabilidad en beneficio, ya sea de una retirada hacia los usos locales de tradiciones particulares, ya sea de una «ética de situación» irracional, o bien ya sea de la exclusión de todos los macroproblemas de la alta política y de las actividades colectivas de los ámbitos vitales" (Denn es ist klar, daß die Möglichkeiten der geschichtsbezogenen Anwendung der formal-universalistischen Diskursethik im Prinzip von dem *Entgegenkommen* oder *Nichtentgegenkommen der Sittlichkeitstraditionen der partikularen Lebensformen* abhängen. In jedem Fall der überhaupt möglichen Anwendung muß ja das Prinzip (U) als ideales Prüfungskriterium auf solche Normen und Handlungs-Maximen bezogen werden, die aus der substantiellen Sittlichkeit der verschiedenen -und verschiedenen Entwicklungsstufen angehörigen-Lebensformen heraus sich dazu anbieten. Und in diesem Zusammenhang ergibt sich aus jenes *Problem der nicht verantwortbaren bzw. nicht zumutbaren Anwendung*, daß z. B. bei Max Weber zur Unterscheidung von «Gesinnungsethik» und «Verantwortungsethik» geführt hat. Dieses problem hat -ähnlich wie das der *Mit-Verantwortung für die Folgen und Nebenwirkungen der kollektiven Aktivitäten*- seit langem schon die Tendenz mit sich geführt, die Möglichkeit einer rationalen Verantwortungsethik überhaupt in Frage zu stellen -sei es zugunsten des Rückzugs auf lokale Üblichkeiten partikularer Traditionen, sei es zugunsten einer irrationalen «Situationsethik», sei es zugunsten der Ausklammerung aller Moralprobleme aus den Lebensbereichen der großen Politik bzw. der kollektiven Aktivitäten), *ibidem*, p. 46.

de la formulación de un principio formal para la acción, en el sentido de la mencionada transición. No es sólo la vinculación a costumbres tradicionales lo que vale con respecto a la aplicación de normas, en ese paso. Ahora tiene que ser tomada en consideración una idea regulativa, la de que se ha de colaborar en el progreso que tiene por horizonte el paso a una moral postconvencional. Dicho de otro modo: la vinculación a la tradición persiste aún como necesaria, pero ella misma está sometida a reserva crítica. La nueva aplicación de las normas éticas ya no es «ingenua», en el sentido de Hegel, ya no es autocomprensible, sino que necesita de una nueva orientación, por principio formal, para garantizar que las relaciones se transformen en la dirección adecuada. Esto es lo nuevo que viene a añadirse, una tarea que es oscurecida cuando la discusión transcurre sólo en los términos de *phronesis* o de *capacidad de juicio*²²⁵.

Por estas palabras de Apel, comprobamos el hondo calado que ha acabado adquiriendo la cuestión de la aplicación *histórica* de la ética discursiva. Ya no se trata, pues, únicamente de la aplicación de normas. Se trata más bien de posibilitar la *fundamentación* de un postulado ético de tipo *teleológico* respecto al deber de colaborar en el *progreso hacia una moral postconvencional*. Para ello "la vinculación a la tradición persiste aún como necesaria, pero ella misma está sometida a reserva crítica". *Este planteamiento define, a nuestro entender, la perspectiva con la que debe abordarse la parte B de la ética discursiva.*

§ 8. Arquitectónica de la ética discursiva (II) (Parte B o momento teleológico): el problema de la aplicación del principio procedimental de la ética discursiva desde la explicación del *a priori* fáctico de la responsabilidad referida a la historia.

La filosofía moral de Apel va a continuar su proyecto de transformación de la ética kantiana desarrollando fundamentalmente el sentido de la ética discursiva en la perspectiva de una *macroética postconvencional de la corresponsabilidad universal*, pues para nuestro autor la ética discursiva es la única concepción ética que puede ofrecer

²²⁵ - APEL, K.-O. [1994a], pp. 261-262. En el contexto de la transformación de la ética kantiana, Apel se refiere a la necesidad de complementar la función del *imperativo categórico* mediante un *principio regulativo* para su aplicación (vid. DV, p. 455).

un sentido operacional capaz de responder a la exigencia de una *responsabilidad común* sobre las *consecuencias* y *subconsecuencias* (o efectos colaterales) de nuestras actividades colectivas. La ética discursiva puede ofrecer la *fundamentación racional* del concepto -a pensar de nuevo- de la *corresponsabilidad* así como controlar la *organización de la corresponsabilidad* de los efectos colectivos de toda la cooperación humana a todos los niveles *mediante una idea regulativa igualmente fundamentada*²²⁶. Este será, a juicio de Apel, el programa a desarrollar en la *parte B* mediante una doble línea de reflexión: en primer lugar, deberá tratarse la cuestión de la aplicación de la ética discursiva -en tanto que realización de la comunidad ideal de comunicación- en el mundo de la vida de las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación; y, en segundo lugar, deberá asimismo tratarse la cuestión -importantísima para Apel- de la valoración ética que debe tenerse *responsablemente* en cuenta ante la *no realización histórica* de las condiciones de aplicación de la ética discursiva. Por todo ello, en tanto que las condiciones colectivas de aplicación de la ética postconvencional del discurso no se realicen, la *parte B* debe ocuparse en el establecimiento de una *ética interina* (*Interimethik*) acerca de la regulación del tránsito a llevar a cabo desde las circunstancias existentes a las condiciones de aplicación de la ética discursiva²²⁷. A tal efecto, la primera tarea de la *parte B* -a juicio de Apel- debe consistir en la fundamentación de un doble principio *de orientación teleológica*, como complemento del principio *deóntico* de fundamentación de normas. Se trata, en primer lugar, de prescribir la necesidad de mediar la racionalidad consensual con la racionalidad estratégica para la resolución de conflictos; y, en segundo lugar, exigir el compromiso en la supresión aproximativa y a largo plazo de la distancia entre la situación *ideal* -anticipada ya siempre contrafácticamente en el discurso argumentativo- en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva y la situación *real* -determinada históricamente- de la comunidad de comunicación en la que no cabe dar por supuestas tales condiciones.

Apel entendió, ya desde los inicios de la formulación de su propuesta ética, que la ética discursiva no podía quedar restringida a la defensa escrupolosa del procedimen-

²²⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 30. Cf. asimismo APEL, K.-O. [1993a]; [1990e]; [1991c]; [1993c].

²²⁷ - Vid. DV, p. 134.

talismo, limitándose únicamente a la ampliación dialógica del principio de universalización y a su estructura bidimensional. Apel no se conforma con esta interpretación propiamente deontológica que reproduce excesivamente la dicotomía entre lo *a priori* y lo empírico e intenta, una vez más, una vía de *mediación* entre ambas dimensiones. Va a referirse entonces a "la mediación histórica entre el principio universalista ideal de la ética discursiva y la situación concreta de la comunidad real de comunicación"²²⁸, pero lo hará, no obstante, *sin abandonar el terreno del universalismo moral*, ya que se trata de poder ofrecer un criterio de *fundamentación* asimismo para esta exigencia de mediación. De ahí que *también* la *parte B*, como veremos, será una "parte de fundamentación" (*Begründungsteil*)²²⁹.

Desde la perspectiva de la arquitectónica ético-discursiva, Apel define esta *parte B* como "explicación del *a priori* fáctico de la responsabilidad referida a la historia"²³⁰. Esta parte se divide, a su vez, en otras dos: la parte B¹, en la cual se trataría de fundamentar la justificación ética del monopolio de la violencia del estado de derecho; y la parte B², en la cual se abordaría la fundamentación de la estrategia político-moral de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de A², condiciones que son *normativas* y pueden *fundamentarse* (a diferencia de lo que sucede con la manera clásica de abordar el problema de la aplicación moral). Apel enfoca el sentido de todo este complejo programa desde la consideración de las insuficiencias del planteamiento *deontológico* de la ética discursiva desarrollado en la *parte A*, insuficiencias que deben ser *complementadas* mediante la elaboración *teleológica* de *estrategias de acción no discursivas* (diseñadas siguiendo un modelo de *racionalidad estratégica*), es decir, "contraestrategias estratégicas" (*Strategiekonterestrategien*) de acción, bajo la orientación regulativa, no obstante, del principio *deontológico* de la *parte A*:

"Precisamente la ética discursiva, en su *primera parte -históricamente abstracta- de fundamentación*, la cual viene determinada por la aplicabilidad *contrafácticamente* anticipada de las normas de una comunidad ideal de comunicación, lleva a cabo sin duda una transformación de la ética

²²⁸ - TVED, p. 170.

²²⁹ - Vid., por ejemplo, APEL, K.-O. [1990c], p. 119.

²³⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], p. 52.

deóntico-universalista de Kant (cuyo deber incondicionado está orientado metafísicamente en Kant hacia un «reino de los fines», es decir, hacia la comunidad de los seres puramente racionales y fines en sí mismos). Sin embargo, resulta asimismo claro que la ética discursiva, en su *segunda parte en tanto que ética de la responsabilidad referida a la historia*, tiene que contener una dimensión *teleológica* -y con ello también una dimensión de la *valoración* de las situaciones y de los *imperativos hipotéticos de la racionalidad estratégica*-. Esta necesidad resulta automáticamente de la necesidad de realizar ante todo las condiciones de aplicación del principio deóntico discursivo. No obstante, la peculiaridad de esta segunda parte de la ética discursiva consiste en que el *télos* de la estrategia moral dirigida a la realización de las condiciones de aplicación del principio discursivo viene determinado de nuevo él mismo por el deber incondicional del principio ideal discursivo. Pues no sólo este mismo *télos*, sino también todas las máximas de las contraestrategias estratégicas que están al servicio de la estrategia moral-teleológica a largo plazo, están sujetas a la *exigencia deontológica de la capacidad para el consenso de todos los miembros imaginables de una comunidad ideal del discurso*²³¹.

Tenemos así planteado el programa de la *parte B* que Apel pretende desarrollar sistemáticamente ofreciendo para ello un *estrategia de fundamentación* que posibilite una aproximación no abstracta a la ética discursiva en el sentido de una *ética de principios referida a la historia*. En primer lugar analizaremos el "*a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación", verdadero paradigma de la ética discursiva, pero considerado esta vez desde la perspectiva de la comunidad *real* de comunicación, con

²³¹ - "Denn, zwar ist die Diskursethik in ihrem *ersten geschichtsabstraktiven Begründungsteil* -der durch die *kontrafaktisch* antizipierte Anwendbarkeit der Normen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bestimmt ist- zweifellos eine Transformation der deontisch-universalistischen Ethik Kants (deren unbedingtes Sollen bei Kant metaphysisch am «Reich der Zwecke», d.h. an der Gemeinschaft reiner Vernunft- und Selbstzweckwesen orientiert ist). Doch es ist ebenso klar, daß die Diskursethik in ihrem *zweiten Teil als geschichtsbezogene Verantwortungsethik* eine *teleologische* Dimension -und damit auch eine Dimension des *Wertens* von Situationsumständen und der *hypothetischen Imperative strategischer Rationalität*- enthalten muß. Diese Notwendigkeit ergibt sich automatisch aus der Notwendigkeit, die Anwendungsbedingungen des deontischen Diskursprinzips allererst zu realisieren. Doch das Eigentümliche dieses zweiten Teils der Diskursethik liegt dennoch darin, daß das *Telos* der auf die Realisierung der Anwendungsbedingungen des Diskursprinzips gerichteten moralischen Strategie selbst wieder von dem unbedingten Sollen des idealen Diskursprinzips bestimmt ist. Denn nicht nur dieses *Telos* selber, sondern auch alle Maximen der Strategiekonterestrategien, die im Dienste der moralisch-teleologischen Langzeitstrategie stehen, unterliegen ja der *deontologischen Forderung der Konsensfähigkeit für alle denkbaren Mitglieder einer idealen Diskursgemeinschaft*" (*ibidem*, pp. 50-51). Para la expresión "contraestrategias estratégicas" (*Strategiekonterestrategien*) vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 35 (expresión originaria de M.Kettner: cf. "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik" en APEL, K.-O. y KETTNER, M. [Eds.], *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp 1992, especialmente pp. 346-348).

el fin de fundamentar el principio ético-metodológico básico para la interpretación -propia de la *parte B*- de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad: el principio de la mediación normativa entre racionalidad (acción) comunicativa y racionalidad (acción) estratégica [1]; a continuación nos fijaremos en una primera formulación de lo que implica la aplicación -aun no referida a la historia- de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad: la que se refiere a la posibilidad de una justificación ético-normativa del carácter coactivo del derecho (y, por extensión, del estado) desde la perspectiva de las relaciones normativas entre moralidad, derecho y política [2]; y como culminación de este capítulo y tránsito a la segunda parte de la presente investigación, nos centraremos en lo que, a nuestro entender, constituye la cuestión primordial de la *parte B*: la interpretación de la ética discursiva *qua* ética no-abstracta de principios *referida a la historia*, lo que nos va a situar en la perspectiva de una *idea de progreso éticamente fundada*, de inspiración kantiana [3].

§ 8.1. El problema de la mediación entre racionalidad (acción) comunicativa y racionalidad (acción) estratégica como exigencia de una ética "política" de la responsabilidad normativamente derivada de la dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación.

Apel inició en cierta medida la reflexión sobre la *parte B* de la ética discursiva, como ya indicamos, con el último de los artículos recopilados en *La transformación de la filosofía*. En su otra gran obra posterior sobre temas ético-discursivos titulada *Discurso y responsabilidad*²³², Apel comenta cómo en la misma estructura de la ética discursiva ya se plantea la necesidad de considerar su aplicación como *referida a la historia*, en la medida en que dicha propuesta ética se fundamenta sobre lo que constituye el núcleo central de la filosofía apeliana: la reflexión sobre el *a priori dialéctico* de la *mediación* entre "facticidad" e "idealidad" desde la perspectiva de sus implicaciones ético-normativas²³³. Pues la ética discursiva no se construye únicamente sobre el presupuesto

²³² - *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (1988) [DV].

²³³ - Vid. DV, p. 9. A este doble *a priori* o *a priori dialéctico* hace referencia el título de esta obra de Apel.

trascendental de un principio ideal de la razón que hace abstracción del *a priori* de la "facticidad" e "historicidad"²³⁴ -como sucede con Kant-, sino de manera fundamental sobre la estructura *casi dialéctica* del *a priori* de la comunidad ideal y real de comunicación, la primera anticipada contrafácticamente en, y principio regulativo de, la comunidad real²³⁵. A partir de esta situación, Apel va a considerar, de manera complementaria a la estrategia doble de fundamentación desarrollada en la *parte A* de la ética discursiva y derivada de la reflexión filosófico-moral sobre el "*a priori* de la idealización", una *estrategia de fundamentación* -también doble- para la *parte B*, que se deriva en este caso de la reflexión filosófico-moral sobre el "*a priori* de la facticidad". De este modo se concreta un capítulo más del proyecto apeliiano de *transformación de la filosofía*, de *mediación ética entre teoría y praxis*, de *dialéctica entre discurso* (comunidad ideal de comunicación) y *facticidad* (comunidad real de comunicación).

Desde la perspectiva -específica de la *parte B de la ética*- del "*a priori* de la facticidad" constatamos que una primera concreción del sentido de la "responsabilidad referida a la historia" de la ética discursiva debe partir de la consideración del carácter *empírico* de la institucionalización *histórica* del discurso práctico de fundamentación de normas tal como viene exigido en A²:

"La fundamentación de una ética de la comunicación (...) parte de presupuestos idealizados. En principio, no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral, sino que tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta, siempre determinada por el *conflicto de intereses*. No tiene en cuenta, por ejemplo, que incluso los que han alcanzado la comprensión total del principio moral, no por eso pueden convertirse sin más en miembros de una comunidad ilimitada de interlocutores con los mismos derechos, sino que permanecen ligados a su posición y situación socialmente *reales*. En virtud de ese nexo real están condenados a asumir una *responsabilidad moral específica*, que no puede definirse mediante el principio formal de la «transubjetividad», en el sentido de la comunidad de argumentación. Por ejemplo, los «expertos» que poseen un determinado saber o poder, tienen una autoridad que deben imponer incluso cuando no es reconocida por los demás hombres (por ejemplo, por los habitantes de la tierra amenazados por el «biocidio»); los

²³⁴ - Vid. TVED, p. 165.

²³⁵ - Vid. *ibidem*, p. 164; APEL, K.-O. [1990c], pp. 118-119.

pertenecientes a una clase o raza oprimidas, cuentan con un *privilegio moral a priori* frente a los privilegiados socialmente: tienen derecho a la realización de la igualdad, aún con anterioridad a las reglas de juego que sólo pueden aceptarse suponiendo la igualdad real; los políticos están obligados, además, a ponderar responsablemente todas las oportunidades de realizar fines moralmente desables, como también todas sus consecuencias y efectos secundarios. Dicho brevemente: el principio moral, tal como hasta ahora lo hemos expuesto, descuida la situación moral de quienes tienen que tomar decisiones de conciencia, apremiados por el tiempo, al margen de una comunicación institucionalizada. Todos ellos deben tener en cuenta, no sólo máximas morales de la intención, sino también -a diferencia del supuesto kantiano- sus consecuencias posibles o probables"²³⁶.

La constatación del carácter *empírico* de la institucionalización del discurso práctico de fundamentación de normas (fundamentación siempre falible) no sólo no implica una objeción a las fuertes idealizaciones del *a priori* de la comunidad de argumentación sino que, por el contrario, apunta hacia algo que será fundamental en nuestra investigación. Abundando en la diferenciación pragmático-trascendental del plano *apriori* y empírico del juego lingüístico de la argumentación, Apel sostiene que

"(...) es irrelevante que -en los hechos- también el discurso argumentativo como *metainstitución* -y, en cierto sentido, como *contrainstitución*- de todas las instituciones humanas haya tenido primero que ser institucionalizado históricamente y que, desde entonces, en tanto fenómeno real de la historia social, esté sometido al destino precario de todas las instituciones humanas que se encuentran bajo las condiciones internas (ideales) y externas (reales) de su realización"²³⁷.

La constatación de que el discurso *ideal* -que debemos presuponer siempre en la argumentación- tiene que ser institucionalizado bajo condiciones *reales* presenta el grave problema de la realización *política* de esta exigencia *ética*, problema únicamente abordable de manera correcta -en opinión de Apel- desde los planteamientos de una ética de la responsabilidad; pero asimismo este carácter *empírico* del discurso práctico no puede comprenderse como "discurso" si no se presuponen siempre las normas de una comunidad *ideal* de comunicación. Este presupuesto ético-filosófico, aparentemente

²³⁶ - TPII, pp. 426-427 (405-406).

²³⁷ - EE, p. 168.

abstracto, puede verse hoy en día, hasta cierto punto, confirmado

"(...) por el hecho de que se encuentra en una especie de «equilibrio reflexivo» con aquellas declaraciones públicas que acompañan los centenares de diálogos y congresos sobre cuestiones de vital importancia para la humanidad que tienen lugar cada día en el ámbito de la política, de la economía y de la cultura. Pues dichas conferencias y diálogos en última instancia *pretenden* ser, en muchos casos, algo parecido a los discursos prácticos que se esfuerzan por encontrar soluciones que sean aceptables para todos los seres humanos afectados. Creo que el valor testimonial de estos hechos sintomáticos no se ve completamente reducido por la constatación de que en la mayoría de los casos las declaraciones públicas son más o menos incompatibles con el carácter negociador de los procedimientos reales de comunicación. Puesto que las declaraciones públicas -en general: los juegos lingüísticos humanitarios de los medios de comunicación- demuestran finalmente que hoy en día es *posible* una concienciación -y una conciencia- acorde con lo que entendemos por una macroética de la corresponsabilidad"²³⁸.

Podemos, pues, contemplar la otra cara de las "limitaciones" de todos los discursos prácticos y afirmar que en los numerosos encuentros políticos y conferencias internacionales se halla ya implícito el principio procedimental de la ética discursiva. Por lo que

"(...) hoy en día, por primera vez en la historia humana, estamos confrontados, por un lado, con sistemas de presión técnicos y económicos a nivel planetario, pero también, por otro lado, con el hecho de una *opinión pública mundial que razona críticamente*"²³⁹.

²³⁸ - "(...) by its standing in a «reflective equilibrium» with those public declarations which go along with hundreds of dialogs and conferences on vitally important questions (of humankind) which take place every day on all political, economical and cultural levels. For these conferences and dialogs at least *pretend* in most cases to be something like practical discourses, striving of solutions that are acceptable for all affected human beings. I do not think that the testimonial value of these symptomatic facts is completely reduced by the insight that in most cases the public declarations are more or less incompatible with the bargaining character of the real communication procedures. For the public declarations -in general: the humanitarian language games of the media- show at least that a consciousness -and conscience- according to the standard of a macroethics of coresponsibility is *possible* today", APEL, K.-O. [1993a], pp. (312-313); vid. asimismo [1992b], p. 31.

²³⁹ - "(...) wir heutzutage, erstmals in der menschlichen Geschichte, einerseits mit technischen und wirtschaftlichen Systemzwängen im planetaren Maßstab konfrontiert sind, andererseits aber auch mit der Tatsache einer *kritisch rasonierenden Weltöffentlichkeit*", APEL, K.-O. [1992b], p. 31.

La ética discursiva, no obstante, no puede limitarse a esta aplicación del principio procedimental *qua* idea regulativa de todas las situaciones de diálogo. Es demasiado evidente que las condiciones discursivas de la comunidad real de comunicación no coinciden sin más con las condiciones ideales, aun a pesar de que éstas se anticipen contrafacticamente. Nos encontramos con la limitación más intrínseca de la propuesta ético-discursiva:

"Pero, ¿es que hay una *parte B de la fundamentación*? ¿No se está indicando aquí la práctica imposibilidad de una aplicación de la ética universalista del discurso en las circunstancias de la *conditio humana*? ¿No debiera limitarse la posibilidad de aplicación y también el carácter vinculante de la regulación consensual-discursiva del conflicto al ámbito de una *forma particular de vida*, una forma de vida que haya desarrollado, desde sí misma y en el marco de su «eticidad sustancial», la costumbre de la regulación consensual-discursiva del conflicto?"²⁴⁰.

Apel considera que, ciertamente, si la reflexión sobre el principio ético que hemos aceptado ya siempre al argumentar en serio

"(...) quedara *suficientemente* explicitado mediante el *principio de fundamentación de normas (U)*, tendríamos que admitir (...) que hemos alcanzado en este momento el límite de la ética discursiva; pero esto no sucede si superamos la *abstracción* que aún subyace a la formulación del principio (U), mediante estricta reflexión pragmático-trascendental sobre las presuposiciones existenciales de nuestra argumentación: la abstracción por la que prescindimos de la preestructura existencial de la situación real en que actúa el que argumenta"²⁴¹.

La intuición que se sitúa en el origen de la necesidad de una *parte B* para la ética discursiva remite a la superación del carácter *abstracto* del principio procedimental ideal. Mediante la aplicación del método de la reflexión *pragmático-trascendental*, estamos obligados a evitar las abstracciones propias de una consideración idealizada del *a priori* de la argumentación. Estas abstracciones eran metodológicamente exigidas en la *parte A* de la ética discursiva, en la medida en que debía partir de las condiciones normativas

²⁴⁰ - TVED, pp. 179-180.

²⁴¹ - APEL, K.-O. [1985b], p. 254.

de la comunidad *ideal* de comunicación. Pero quien argumenta no puede limitarse a esta dimensión ideal: debe tener metodológicamente en cuenta las condiciones *reales* de la comunidad de comunicación como condición normativa del mismo sentido de la argumentación. Se establece de este modo una *distancia* entre las condiciones ideales y las reales que remite a un *postulado de la razón práctica* presupuesto *ya siempre* en el acto de la argumentación: *la exigencia moral de superar dicha distancia*. Por tanto, quien argumenta

"(...) 1) tiene que anticipar contrafácticamente las condiciones de una situación ideal de habla o de una comunidad ideal de comunicación -como testifica *in actu* todo el que argumenta en serio (aún en el caso de que afirme lo contrario); por tanto, ha reconocido necesariamente el principio procedimental de fundamentación de normas (U). Pero, por otra parte, 2) ha de presuponer también las condiciones históricas y contingentes de la situación real de habla o comunidad real de comunicación. (...) Dado que los presupuestos reales y contingentes, en condiciones empíricas, nunca coinciden con los presupuestos ideales anticipados contrafácticamente, el que argumenta tiene que presuponer también la *diferencia* radical entre las condiciones reales y las ideales 3). Ahora bien, en la medida en que ha aceptado *ya siempre* las condiciones ideales anticipadas de la fundamentación procedimental de normas como éticamente obligatorias para regular los conflictos en el mundo real, y teniendo en cuenta la *diferencia* que también ha de aceptar entre las condiciones ideales y las reales, el que argumenta ha aceptado también necesariamente la obligación moral de ayudar a superar la diferencia -a largo plazo, aproximativamente- mediante la transformación de las relaciones reales. Dicho de otro modo: quien argumenta en serio ha aceptado *ya igualmente* un *postulado de la razón práctica* o una *idea regulativa*, como exige el tránsito de la moral (intragrupal) convencional y sus condiciones convencionales de aplicación a la moral racional postconvencional y sus condiciones ideales de aplicación, postuladas por la ética discursiva"²⁴².

Constatada esta diferencia cargada de implicaciones normativas entre comunidad ideal y real de comunicación -fruto de una reflexión pragmático-trascendental sobre el *a priori* de la comunidad de comunicación- esta misma reflexión va a permitir establecer asimismo las condiciones mediante las cuales esta distancia puede ser superada; superación que tiene que ver con el problema de la aplicación de la ética discursiva. Continuando, pues, en este nivel de la reflexión pragmático-trascendental -como único

²⁴² - *Ibidem*, pp. 254-255.

medio de ofrecer una estrategia de fundamentación también para la *parte B*- Apel comprueba cómo en el mismo principio ideal de la ética discursiva, derivado del *a priori* de la comunidad de comunicación, se dan las condiciones para su aplicación histórica:

"El *principio ideal básico* de la ética comunicativa, considerado en el sentido de una última fundamentación pragmático-trascendental, resulta de la *anticipación contrafáctica* -necesariamente incuestionable en el argumentar- de las condiciones de aplicación de una ética de la comunicación en el sentido de las normas de interacción de una *comunidad ideal de comunicación*. Al mismo tiempo, sin embargo, con este presupuesto del *a priori* ideal se suponía, en el planteamiento dialéctico del *a priori* de la comunicación, el *a priori fáctico* -en el sentido de las formas de vida históricamente constituídas- de la *comunidad real de comunicación*; y en este sentido se suponían las condiciones de aplicación de la ética de la comunicación, las cuales, por un lado, representan *qua* «eticidad substancial» (Hegel) de nuestro mundo de la vida lo moralmente racional como ya real; pero, por otro lado, mantienen, por principio, una diferencia -de hecho nunca plenamente superable- con respecto a lo que se exige de la idea regulativa de la ética de la comunicación: de la norma básica procedimental de la fundamentación discursiva de normas en una comunidad ideal de comunicación"²⁴³.

*Precisamente esta diferencia va a definir, en todos sus términos, el problema de una aplicación referida a la historia de la ética comunicativa en tanto que ética de la responsabilidad. Apel va a referirse, en este contexto, al "problema de la diferencia" (Differenz-Problem), entendiendo por "diferencia" (D) la que se establece entre las condiciones ideales y las condiciones reales de aplicación de la ética discursiva*²⁴⁴. Pues de la misma reflexión sobre el *a priori* de la comunidad de comunicación obtenemos la constatación *metodológica* de que la comunidad *real* de comunicación *nunca* coincidirá

²⁴³ - "Das ideale Grundprinzip im Sinne einer transzendentalpragmatischen Letzbegründung der Kommunikationsethik ergab sich aus der, im Argumentieren unbestreitbar notwendigen, *kontrafaktischen Antizipation* der Anwendungsbedingungen einer Kommunikationsethik im Sinne der Interaktionsnormen einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*. Zugleich mit dieser Voraussetzung des idealen Aprioris war aber im dialektischen Ansatz des Kommunikationsaprioris das *Faktizitäts-Apriori* im Sinne der geschichtlich gewordenen Lebensformen der *realen Kommunikationsgemeinschaft* vorausgesetzt; und insofern waren Anwendungsbedingungen der Kommunikationsethik vorausgesetzt, die einerseits *qua* «substantielle Sittlichkeit» (Hegel) unserer Lebenswelt schon das moralisch Vernünftige als wirklich repräsentieren, andererseits aber zu dem, was von der regulativen Idee der Kommunikationsethik -der prozeduralen grundnorm der diskursiven Normenbegründung in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft- gefordert wird, in einer prinzipiellen, faktisch nie völlig aufhebbaren Differenz stehen", DV, p. 9.

²⁴⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 118; DV, pp. 144 y ss; p. 467.

con la comunidad *ideal*: ésta es entendida por Apel como una *idea regulativa* a la que no corresponde ningún contenido empírico pero que orienta la interacción de la comunidad real de comunicación²⁴⁵. Si tal es la situación, puede afirmarse entonces -a nuestro entender- que la ética discursiva tiene su momento esencial en la *parte B*.

Como introducción al análisis de esta segunda parte de la arquitectónica apeliana, daremos cuenta, en primer lugar, de la necesidad de establecer un "postulado de complementación/integración de (U)" -denominado como "principio (C)" por Apel y que deriva de la misma estructura de mediación del *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación-, cuyo objetivo consiste en intentar diseñar una estrategia de fundamentación para la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad [1]. Aunque esta estrategia va a concretarse mediante sus diversos elementos en las partes B¹ y B² de la arquitectónica ética, Apel constata la necesidad de un criterio básico de la aplicación de la ética discursiva -desde la perspectiva específica de una ética *política* de la responsabilidad- para la definición de *estrategias de acción en sentido ético responsable*: nos referimos a la mediación *moralmente justificada* entre la racionalidad de la acción *estratégica* y la de la acción *consensual-comunicativa*; para fundamentar esta estructura de mediación se necesita un principio normativo al respecto [2]. Y finalmente, a modo de resumen del presente apartado, señalaremos cómo concibe Apel las relaciones entre el postulado (U) y (C), lo que ayuda a precisar el sentido y el alcance específico de (C) [3].

[1] Como ya hemos adelantado, Apel concibe la necesidad de una *parte B* de la ética a partir de la constatación de que la propuesta ético-discursiva no puede limitarse a una aplicación del principio procedimental *qua* idea regulativa de todas las situaciones de diálogo²⁴⁶. En los dos apartados siguientes, veremos de qué modo la *parte B* ofrece un programa de fundamentación para unos postulados de la razón práctica orientados hacia el establecimiento de estrategias de acción *éticamente responsables* comprometi-

²⁴⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 37; TVED, p. 184; DV, p. 141.

²⁴⁶ - Esta caracterización del principio procedimental ideal ético-discursivo *qua* idea regulativa permite -a nuestro juicio- la denominación de (U), en el amplio sentido que tiene para Apel, como "postulado (U) de orientación sobre la realización de los discursos prácticos". Pensamos que con ello se contribuye a una precisión terminológica entre el uso lingüístico de los términos "principio" y "postulado" en el contexto de la propuesta ética de Apel.

das con la superación de la distancia entre comunidad real e ideal de comunicación. Para Apel este intento no va a suponer, no obstante, ninguna recaída en planteamientos propios de una metafísica de la historia (tanto en su versión idealista como materialista), definitivamente superados. Es verdad que puede decirse que la ética discursiva trata de pasar, en ciertos momentos, de Kant a Hegel... pero para volver siempre a Kant, renovando sus intuiciones filosóficas aunque transformadas:

"No debe, sin embargo, suponerse que la ética discursiva en tanto que *ética de la responsabilidad referida a la historia* tenga alguna cosa que ver con la «superación» dialéctica del deber -presuntamente impotente- de la ética formal en el sentido de la filosofía especulativa de la historia: por ejemplo, en el sentido de una *ciencia del curso necesario de la historia* y de las necesidades de acción referidas a las situaciones y que se derivan de ella. Tales concepciones, que ya fueron criticadas, con razón, por Karl Popper como perversiones de la ética, pueden hoy desestimarse como «metarécits» («metanarraciones») definitivamente fracasados de los «maître-penseurs» del siglo XIX. El concepto de la *ética de la responsabilidad referida a la historia*, por el contrario, puede comprenderse más bien como retorno a una *idea de progreso, éticamente fundada*, de Kant, de la que Kant había dicho que el peso de la demostración de su refutación recaía en sus críticos"²⁴⁷.

Para que esta tensión contribuya al establecimiento de una estrategia moral para el obrar humano a largo plazo, Apel va a esforzarse por fundamentar racionalmente un principio -de corte teleológico (en tanto que idea regulativa) aunque al mismo tiempo deóntico (en tanto que expresa un "deber para todos")- que complementa al *principio ético del discurso* (U) *qua* principio de fundamentación de normas, aceptado ya siempre como obligatorio en la argumentación. En una primera aproximación a esta problemática, en el inicio del establecimiento de la arquitectónica ético-discursiva, Apel se refirió a este

²⁴⁷ - "Es darf jedoch nicht unterstellt werden, daß die Diskursethik als *geschichtsbezogene Verantwortungsethik* irgendetwas zu tun hatte mit der dialektischen «Aufhebung» des -angeblich «ohnmächtigen»- Sollens der formalen Ethik im Sinne spekulativer Geschichtsphilosophie: etwa im Sinne einer *Wissenschaft von notwendigen Gang der Geschichte* und der daraus etwa ableitbaren, situationsbezogenen Handlungsnotwendigkeiten. Derartige Konzeptionen -die schon von Karl Popper zu Recht als Perversion der Ethik kritisiert worden sind, können heute als definitiv gescheiterte «metarécits» («metanarrations») der «maître-penseurs» des 19. Jahrhunderts verabschiedet werden. Das Konzept der *geschichtsbezogenen Verantwortungsethik* dagegen läßt sich eher als Rückkehr zur *etisch begründeten Fortschrittsidee* Kants verstehen, von der Kant gesagt hat, daß die Beweislast ihrer Widerlegung bei den Zweiflern läge", APEL, K.-O. [1991f], pp. 51-52; cuando Apel se refiere aquí a Popper remite a POPPER, K. [1974b].

principio como "principio (C)"²⁴⁸, en el sentido de un postulado "que funcione como idea regulativa para la *realización aproximativa de las condiciones de aplicación de (U)*"²⁴⁹, postulado de igual modo aceptado como obligatorio ya siempre en la argumentación²⁵⁰. Que podamos referirnos a ambos postulados como presupuestos de la argumentación deriva del reconocimiento de que, en tanto que seres que argumentamos, hemos de partir de nuestra *pertenencia* a la comunidad *real* de comunicación, configurada históricamente, pero, *al mismo tiempo*, de la posesión de nuestra *competencia comunicativa* en el sentido de la comunidad *ideal*:

"Gracias a la reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones normativas necesarias de la argumentación, cabe especificar un principio normativo, *formal*, que tiene el carácter de una *idea regulativa* en sentido kantiano y constituye también, por tanto, un principio *teleológico*. Sin embargo, el *télos* que *hemos de presuponer* aquí no brota de una concepción *sustancial* de la vida buena (o de una filosofía especulativa de la historia o de una utopía), sino que queda establecido al aceptar el principio discursivo de la ética -anticipado contrafácticamente- y constituye de este modo el principio de complementación (C) del principio de fundamentación de normas (U). El contenido teleológico del principio de complementación (C) responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes; de colaborar, por tanto, en su propia superfluidad"²⁵¹.

²⁴⁸ - Apel se refiere en alemán al "principio (E)" que traducimos en castellano por "principio (C)" de complementación (*Ergänzung*). Cabe señalar que en la versión italiana de APEL, K.-O. [1985b], Apel alude siempre al principio (C) como un principio de complementación/integración. Por tanto, es en este doble sentido como entendemos el término "complementación".

²⁴⁹ - APEL, K.-O. [1985b], p. 260.

²⁵⁰ - Como ya hemos precisado anteriormente respecto al sentido del postulado (U), el empleo por Apel de la idea de "postulado" resulta especialmente apropiada sobre todo por lo que se refiere a la *parte B*, cuyo sentido *teleológico* creemos que queda mejor destacado mediante la referencia a un postulado. Así pues, para resumir las distintas terminologías empleadas por Apel que responden a un tratamiento diversificado del tema, podríamos establecer que la *parte A* de la ética discursiva queda reflejada en el postulado (U) referido al principio procedimental ideal de fundamentación de normas, versión apeliana del principio (D) de Habermas; mientras que la *parte B* queda reflejada en el postulado de complementación (C) que, a su vez, se explicita en diferentes principios de tipo teleológico. Por tanto, usaremos los términos "principio" y "postulado" en el sentido anteriormente especificado, de manera indistinta en función de la referencia a los textos de Apel. Sobre el sentido de estos postulados *qua* "postulados de la razón práctica", vid. *ibidem*, p. 254. Sobre las relaciones entre (U), (D) y (C) vid. asimismo DV, pp. 141-150.

²⁵¹ - APEL, K.-O. [1985b], p. 261.

A nuestro juicio, mediante el establecimiento, pues, del postulado (U) -relacionado con el *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación- y del postulado (C) -relacionado con el *a priori* de la comunidad *real* de comunicación- Apel culmina, en cierto sentido, la estructura de su proyecto de transformación de la ética de Kant, al menos en lo que respecta a la intuición central de este proyecto. Así el postulado deontológico (U) -que constituye una aplicación dialógica del sentido del imperativo categórico kantiano- no basta para dar cuenta del alcance total de una ética postconvencional de principios: se necesita un postulado de complementación -el principio teleológico (C) entendido como idea regulativa- mediante el cual se muestra como normativamente válido -de manera no dogmática- el *fin último* de la acción. De ese modo se *fundamenta* pragmático-trascendentalmente el sentido mismo de una aplicación *moralmente responsable* del principio deontológico (U):

"Pero, además, es menester percatarse (...) de que el complemento *teleológico* mismo del principio procedimental *deontológico* de la ética discursiva es, en último término, *consensuable*, en el sentido de la fundamentación última pragmático-trascendental. Es decir: en *último término* no es la racionalidad estratégica de fines la que nos ordena complementar el principio procedimental deontológico (U) con el principio (C), sino que, en el nivel de la racionalidad filosófica de fundamentación última, es la racionalidad autorreflexiva del discurso la que prueba la *validez* de la complementación de (U) por (C). Esto se infiere del hecho mismo de que la racionalidad estratégica (medios-fines) jamás pueda mostrar como normativamente válido el *fin último* de la acción. En la ética prekantiana su fundamentación tuvo que ser asunto de la especulación dogmática (onto-teológica). En cambio, en la ética discursiva postkantiana el principio de complementación teleológico (C) y la norma procedimental deontológica (U) brotan del principio de racionalidad de la consistencia pragmática de la argumentación, principio que es irrebasable"²⁵².

Resumiendo, pues, digamos que el postulado (C) dará cuenta del deber de *conservar* la comunidad *real* de comunicación y el postulado (U), del deber de esforzarse por la *realización* de la comunidad *ideal* de comunicación en la comunidad real; deberes que han de comprenderse ciertamente como *mutuamente coimplicados*. Tal será la interpretación apeliana de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad.

²⁵² - *Ibidem*.

[2] Para establecer el sentido *normativo* de la aplicación de la ética discursiva desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad -lo que constituye precisamente la tarea del postulado de complementación (C)-, Apel considera que debe *fundamentarse* un principio que cabría calificar como "criterio básico ético-metodológico" propio de una ética de la responsabilidad. Se trata del *principio de la mediación entre racionalidad comunicativa (normatividad ética) y racionalidad estratégica*²⁵³, por el cual se exige mediar la disponibilidad al tratamiento consensual de los conflictos intersubjetivos con la disponibilidad para la acción estratégica, ya que resulta un auténtico deber ético-responsable *no* presuponer necesariamente que en toda situación argumentativa se dan de manera exhaustiva las condiciones comunicativas ideales²⁵⁴. Respecto al tratamiento moralmente responsable de los problemas planteados por la situación actual de la comunidad real de comunicación,

"(...) no basta (...) el principio procedimental -fundado pragmático-transcendentalmente en la *parte A* de la ética- de la ética comunicativa o discursiva para aplicarse inmediatamente en las situaciones concretas, como si hoy en día ya fuese posible solucionar todos los conflictos normativamente relevantes de intereses humanos a través de «discursos prácticos», en los cuales la legitimidad de las normas a fundamentar pudiera ser medida por la capacidad de consenso sobre las consecuencias y subconsecuencias previstas de su seguimiento general por todos los afectados"²⁵⁵.

La aplicación estricta del postulado (U) -que descarta el uso de la racionalidad estratégica- necesita unas formas colectivas de vida -y, en cierto sentido, de eticidad- bien determinadas para dicha aplicación:

"La *aplicación* del principio de la ética discursiva, -por ejemplo, el ejercicio de una regulación consensual-discursiva del conflicto, que estuviera

²⁵³ - Vid. **DV**, pp. 467-469.

²⁵⁴ - Vid. al respecto *ibidem*, pp. 144 y ss.

²⁵⁵ - "(...) genügt es (...) nicht, die in *Teil A* der Ethik transzendentalpragmatisch begründete prozedurales Prinzip einer Kommunikations- bzw. Diskursethik unmittelbar auf konkrete Situationen anzuwenden- so als ob es heute schon möglich wäre, alle normativ relevanten Interessenkonflikte unter Menschen durch «praktische Diskurse» zu lösen, in denen die Legitimierbarkeit der zu begründenden Normen an der Konsensfähigkeit der erwartbaren Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Befolgung für alle Betroffenen gemessen werden könnte", **DV**, pp. 12-13.

totalmente separada de la aplicación de la racionalidad estratégica de negociación- sólo se puede realizar -aproximativamente- allí donde las relaciones locales de la moralidad y del derecho lo posibiliten conjuntamente desde sí mismas"²⁵⁶.

Ahora bien, donde falten esas "relaciones locales de la moralidad y del derecho" de un determinado tipo, debe regularse normativamente la conveniencia o no de la aplicación del postulado (U) bajo el criterio de la mediación entre racionalidad consensual-comunicativa y racionalidad estratégica. Para Apel, esta mediación representa el problema filosófico-moral de una *ética política de la responsabilidad*.

Se trata, en opinión de Apel, de un *problema nuevo para la filosofía práctica* en lo que concierne a la cuestión de la aplicación de la ética. El reto para una ética discursiva que parte del paradigma de la *teoría de la acción consensual-comunicativa* estriba en afrontar este problema en el contexto de la *intersubjetividad*. Es decir, posibilitar una estrategia de fundamentación para la aplicación que trascienda los límites solipsistas de la concepción aristotélica de la *praxis humana* basada en una *teoría de la acción teleológica de personas individuales* (y, por tanto, a partir de un modelo de *racionalidad estratégico-instrumental*). Apel considera que este planteamiento es el resultado de la diferenciación efectuada por Aristóteles entre *poiesis* y *praxis* (y, correspondientemente, entre habilidad técnica y *phronesis*), manteniendo al mismo tiempo, sin embargo, la referencia a la inteligencia estratégica, por un lado, y a la razón práctica, por otro, en el mismo ámbito de la *praxis* y de la *phronesis*. Para Apel se trata de dos tipos distintos de racionalidad que conviene no situar en el mismo plano, pues el primero se mueve en el ámbito *subjetivo* de la acción individual mientras que el segundo lo hace en el ámbito *intersubjetivo* de la acción comunicativa orientada al entendimiento. Los tipos de racionalidad correspondientes son igualmente diversos y no pueden confundirse. Así pues, Apel sostiene que

"(...) fundamentalmente la filosofía aristotélica -y toda teoría de la acción que dependa de ella hasta hoy- desconoce cualquier otro concepto estructural de la *praxis* que no sea el de la *acción teleológica de personas individuales*, que intentan realizar sus intenciones y fines utilizando los medios adecuados. Esta concepción de la acción todavía permite

²⁵⁶ - TVED, p. 180.

establecer una diferencia importante para la ética, en cuanto posibilita distinguir entre *medios referidos a fines* y *fines en sí* o *fines últimos* y convertir la determinación de estos últimos en asunto de la razón ética. Totalmente ignorada queda en esta teoría clásica la estructura de la *interacción mediada lingüísticamente* (es decir, la estructura de los actos comunicativos en sentido estricto y la de las interacciones mediadas por ellos). O, dicho de otro modo: en el caso de que se llegara a tematizar estos fenómenos, la teoría clásica tendría que entender la *reciprocidad de la interacción* (o ya previamente, la reciprocidad del habla y la comprensión) según el modelo de la *reciprocidad estratégica de la racionalidad medios-fines* de las acciones de actores individuales"²⁵⁷.

Pero desde esta concepción propia de una *teoría de la acción teleológica de personas individuales*, Apel señala, a continuación, que no hay manera de

"(...) entender la *comunicación lingüística* como un *fenómeno sui generis*, que incluso subyace ya al pensamiento válido y, por tanto, a la posibilidad de intenciones o fines, como condición *intersubjetiva* de posibilidad (por ejemplo, de la participación en el sentido y la verdad); sino que hemos de pensarla, por el contrario (por ejemplo, en relación con las convenciones lingüísticas del significado) como resultado de la realización instrumental de las intenciones prelingüísticas y perlocucionarias de los actores individuales; dicho brevemente: como posible resultado de un juego estratégico. Lo mismo tenemos que pensar entonces para todas las clases de *coordinación de la acción* humana. De ahí que no pueda existir diferencia alguna entre una coordinación de la acción debida a la *fuerza vinculante de las cuatro pretensiones de validez del habla* (o debida a argumentos, los cuales acreditan esa fuerza vinculante cuando es puesta en cuestión) y una coordinación de la acción realizada en virtud de negociaciones abiertamente estratégicas (intercambio de ofertas y/o amenazas), o -pensando más radicalmente- en virtud de un uso del lenguaje ocultamente estratégico (en el sentido de actos *directamente perlocucionarios* de persuasión o sugestión, que no dejan al oyente ninguna oportunidad de enjuiciar y aceptar reflexivamente los actos *ilocucionarios*)"²⁵⁸.

Es precisamente esta concepción instrumentalista o funcional de la comunicación la que Apel cree poder superar con el fin de poder diferenciar entre una "interacción *motivada moralmente*" (la propia de la ética discursiva) y una "interacción estratégica,

²⁵⁷ - APEL, K.-O. [1985b], p. 256.

²⁵⁸ - *Ibidem*, p. 257.

motivada *por el propio interés de los actores*" (la propia de todo modelo de interacción condicionada). Apel no va a pretender que un tipo de "interacción estratégica" no pueda justificarse moralmente sino que los dos tipos no deben identificarse sin más, sino supeditarse normativamente el segundo al primero (incluso *mediarse* normativamente). Volvemos a encontrarnos de ese modo nuevamente con la confrontación entre los dos modelos de *interacción* que derivan de Hobbes y Kant (a pesar de las semejanzas externas entre sus concepciones del "contrato social"):

"La posibilidad de una fundamentación última racional de la ética que no se reduzca -con Hobbes- a la racionalidad estratégico-instrumental al servicio del interés propio, sino que recurra -con Kant- a una razón práctico-ética *sui generis*, descansa -y ésta es la tesis central de la ética discursiva- en la *racionalidad consensual-comunicativa*, presupuesta ya en el uso del lenguaje (y, por tanto, en el pensamiento), y que accede a la autorreflexión en la *racionalidad discursiva*. Si no podemos recurrir a esa racionalidad, sino sólo a la racionalidad *teleológica* de la autorrealización de los individuos o de los sistemas colectivos de autoconservación (*técnico-instrumental*, en relación con los objetos naturales; *estratégico-instrumental*, en relación con los sujetos humanos de la acción), entonces no nos queda más posibilidad que fundamentar la moralidad o bien en el interés propio calculado, o -extrarracionalmente- en la fe religiosa o en sentimientos de simpatía (tal vez residuos instintivos)"²⁵⁹.

La intuición central de la ética discursiva parte de la constatación -desde la perspectiva de una *teoría de los tipos de racionalidad*- de la existencia de una racionalidad consensual-comunicativa, presupuesta en el uso del lenguaje, para la coordinación de la acción de la cual es *parasitariamente dependiente* cualquier tipo de "negociación" que haga referencia a un modelo de "racionalidad abiertamente estratégica" o de "persuasión" a partir de un modelo de "racionalidad ocultamente estratégica". De aquí puede derivarse entonces, a juicio de Apel, la siguiente reflexión, sumamente relevante para el problema de una *ética de la responsabilidad*:

"La racionalidad estratégica de la autoconservación y autorrealización de los individuos y los sistemas colectivos (que parece dominar de hecho el comportamiento de los animales, como tendencia a perfeccionar estrategias comportamentales estabilizadas evolutivamente, en el sentido de la

²⁵⁹ - *Ibidem*, pp. 257-258; DV, p. 76.