

común para un diálogo intercultural, en la medida en que podemos reconocer como "propio" lo que pertenece a "otras" culturas²²⁷. Este es, pues, el contexto ético universalista en el que se formula la teoría de la "era axial" de Jaspers y que nos recuerda el *consensus gentium* de la Ilustración, en la medida en que, por lo que respecta a diferentes culturas, se produce de manera casi simultánea un proceso de ruptura (es decir, de *decentramiento* de la propia concepción del mundo) hacia un *periodo de ilustración*²²⁸.

Así, el panorama abierto por la "era axial" puede caracterizarse por las siguientes tres dimensiones:

"La *dimensión sincrónica* se refiere a la simultaneidad de desarrollos comparables en las formas de pensar dadas a lo largo de una área geográfica que va desde el mediterráneo hasta el este asiático. La *dimensión diacrónica* se refiere a la influencia moldeadora que esto ha tenido para todos los desarrollos posteriores de cada una de las respectivas culturas. La *dimensión universalista* se refiere al «reto de una comunicación ilimitada» [Jaspers], esto es, a la perspectiva de un futuro común de la humanidad que la «era axial» ha abierto por primera vez"²²⁹.

El establecimiento de estas tres dimensiones nos permite considerar la "era axial" de Jaspers principalmente como intento *a la vez normativo y empírico* de reconstrucción

²²⁷ - Podemos afirmar que este reconocimiento de la "otredad" de culturas distintas a las nuestras se fundamenta en el sentido de reciprocidad ("role taking") presupuesto en las normas éticas de la comunidad de comunicación (y de argumentación).

²²⁸ - Vid. *ibidem*, p. 24. Roetz aclara que esta simultaneidad puede muy bien ser debida a una coincidencia. Pero sugiere la hipótesis de que los procesos de ruptura culturales sucedidos durante la "era axial" podrían interpretarse como resultados tardíos de un desarrollo que comenzó con la "revolución neolítica", tras un periodo de larga incubación (vid. *ibidem*, p. 25, nota 18). Asimismo Roetz define una *época de ilustración* como un periodo de disociación (o decentramiento) reflexivo de lo que ha sido válido hasta entonces al igual que de ruptura y avance hacia un pensamiento postconvencional (vid. *ibidem*, p. 6). En FES se entiende por *ilustración* una época en la historia de los pueblos en la que las tradiciones religiosas, las costumbres morales no escritas, las leyes y los ordenamientos políticos ya no son meramente creídos y soportados sino que se someten al juicio de la propia razón (vid. p. 69).

²²⁹ - "The *synchronic dimension* refers to the simultaneousness of comparable progresses in thinking situated along a geographical axis from the Mediterranean to East Asia. The *diachronic dimension* refers to the molding influence it has had for all later developments of each of the respective cultures. The *universalistic dimension* refers to the «challenge to boundless communication», that is, the perspective of a common future for mankind, which the axial age has opened up for the first time", ROETZ, H. [1993], pp. 24-25.

histórica desde una perspectiva *universalista* que no incurre en *etnocentrismo cultural*:

"Por tanto, para Jaspers la «era axial» no es meramente una época de histórica importancia. Nos proporciona una *perspectiva normativa de orientación* respecto del interés para con la historia y en lo que concierne con lo foráneo. Pensar desde el horizonte común de la «era axial» significa deshacerse de la perspectiva hegeliano-weberiana de la subyugación de *facto* del resto del mundo bajo la supremacía de occidente sin entregarnos nosotros mismos a una satisfacción postmodernista meramente fortuita"²³⁰.

Esta *perspectiva normativa de orientación* se concreta en una variedad de criterios formales que pueden ser concebidos como criterios de reconstrucción normativa (en la forma de *procesos de aprendizaje*), susceptibles de establecer medidas de *progreso* o de *regresión*: pérdida de substancialidad y de marcos estrechos de vida mediante reflexión (transcendencia) y espiritualización (interiorización)²³¹; superación del mito mediante la razón; el descubrimiento de la dimensión individual; el cuestionamiento de lo siempre previamente aceptado, la deliberación de las más contradictorias alternativas; conciencia histórica, etc²³².

[3] A partir de lo que cabría caracterizar como *bases normativas para una reconstrucción histórica -en clave filogenética- del desarrollo de la conciencia moral*, Apel intenta -aunque sólo de forma esbozada- una reconstrucción de la "razón ética" en el ámbito de la filosofía occidental: en definitiva su proyecto constituye en germen un intento de reconstrucción de la historia de la ética tal como ha sido elaborada por los filósofos occidentales desde Sócrates hasta nuestros días. No llevaremos a cabo, a

²³⁰ - "Hence, the axial age for Jaspers is not merely an epoch of historical importance. It delivers a *normative point of orientation* for the interest in history and for the concern with the foreign. To think from the common horizon of the axial age means getting rid of the Hegelian-Weberian perspective of the de facto subjugation of the rest of the world under the Western supremacy without handing ourselves over to a postmodernist delight in haphazardness", *ibidem*, p. 25.

²³¹ - "Un importante mecanismo del aprendizaje lo representa la conversión de estructuras exteriores en interiores. Piaget habla de interiorización para los casos en que los esquemas de acción, las reglas, pues, del dominio manipulativo de los objetos, sufren un desplazamiento hacia adentro, convirtiéndose en esquemas de la comprensión y del pensamiento", HABERMAS, J. [1976], p. 68 (63-66).

²³² - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 25.

continuación, un tratamiento exhaustivo de los textos de Apel al respecto. Tan sólo precisaremos sus líneas generales para hacernos una idea del por qué de dicha tarea, viendo en qué medida guarda relación con sus planteamientos ético-discursivos, en especial por lo que respecta a la *parte B*²³³.

Apel traza un recorrido histórico, en el marco de la historia europea, que se inicia con la ilustración griega acaecida en el siglo V antes de Cristo y que prosigue con el tránsito de la concepción clásica de la ética de la *polis* griega hacia una concepción ya cosmopolita durante el helenismo. Dicho *cosmopolitismo* alcanza su máxima expresión política con el imperio romano y su culminación cultural con la expansión y enraizamiento social del cristianismo en el continente europeo. Aun con todas las reservas necesarias, Apel entiende que en todas estas épocas históricas se dieron momentos de *tránsito hacia una moral de tipo postconvencional*. Probablemente el momento más ilustrativo de este tránsito y de los riesgos y consecuencias que suele acarrear es el que va de Sócrates a Aristóteles, pasando por Platón, en la medida en que reproduce algunos de los tipos históricos más característicos de la dialéctica entre *moralidad* y *eticidad*. Apel considera que el intelectualismo ético socrático constituye un ejemplo claro de irrupción del punto de vista postconvencional, frente al cual la respuesta de Platón es caracterizada por Apel como *utopía* peligrosa, en la medida en que se presenta como una *ética de Estado (Staatsethik)*. A su vez, la alternativa aristotélica, si bien basada en una determinada metafísica (esto es, mediante un planteamiento no relativista) adquiere, según Apel, connotaciones convencionales por presentarse como una *ética de la polis*. Veámos algo más en detalle este momento de la historia de la filosofía griega como ejemplo paradigmático del desarrollo de la razón ética en occidente.

Apel analiza la reconstrucción de este periodo partiendo del punto de vista hegeliano:

"Como ya Hegel clarificó en su reconstrucción dialéctica de la ilustración griega y del rol de Sócrates, fue la puesta en cuestión intelectual de la moral convencional -de la «eticidad substancial ingenua» de un «espíritu del pueblo»- el inicio de una empresa tanto fatal como llena de riesgos. Hegel mismo, quien intentó reconstruir, por primera vez, algo así como una

²³³ - Apel ha tratado esta cuestión fundamentalmente en su serie de trabajos recogidos en *Funk-Kolleg*. Nos referimos en especial a **FEDI**, pp. 90-136 y **FES**, pp. 66-137.

«lógica del desarrollo de la conciencia moral», era todavía de la opinión de que la «moralidad» de principios formales abstractos -lo que equivale a la posible respuesta de la reflexión filosófica de la conciencia subjetiva a la pregunta por el deber- debería quedar «superada» de nuevo, de manera definitiva- en el *ethos* vivido de una *eticidad substancial*"²³⁴.

Apel califica esta solución de *utópica*²³⁵, en la medida en que pretende una reconstrucción de la *eticidad substancial* como *totalidad*, es decir, en la forma de una *ética de Estado*; solución asimismo representativa de otros intentos característicos del

²³⁴ - "Wie schon Hegel in seiner dialektischen Rekonstruktion der griechischen Aufklärung und der Rolle des Sokrates in ihr klargestellt hat, war die intellektuelle Infragestellung der konventionellen Moral -der «unbefangenen substantiellen Sittlichkeit» eines «Volksgeistes»- der Beginn eines ebenso unausweichlichen wie riskanten Unternehmens. Hegel selbst, der zum ersten Mal so etwas wie eine «Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins» zu rekonstruieren versuchte, war noch der Meinung, daß sich die «Moralität» der formalabstrakten Prinzipien -und das heißt: die mögliche Antwort der philosophischen Reflexion des subjektiven Gewissens auf die Sollensfrage- noch einmal definitiv in das gelebte Ethos einer substantiellen Sittlichkeit müsse «aufheben» lassen" (DV, p. 432). Hegel afirma al respecto: "Con Sócrates, al inicio de la guerra del Peloponeso, el principio de la interioridad, la independencia absoluta del pensamiento en sí, adquiere una expresión libre. Enseñaba que el hombre debía encontrar y reconocer en sí mismo aquello que es justo y bueno, y que por su naturaleza lo que es justo y bueno es universal. Sócrates es célebre como maestro de moral; más aún, fue quien *inventó* la moral" (Avec Socrate, au début de la guerre du Péloponnèse, le principe de l'intériorité, l'indépendance absolue de la pensée en soi, est parvenu à s'exprimer librement. Il enseignait que l'homme devait trouver et reconnaître en lui-même ce qui est juste et bien et que par sa nature ce juste et ce bien est universel. Socrate est célèbre comme maître de morale; mais bien plus, il a *inventé* la morale) (HEGEL, G. W. F. [1970], p. 205). Como botón de muestra de la consideración de este punto de vista en el ámbito de la filosofía moral contemporánea, atiéndase al siguiente texto: "Algunos filósofos morales están sugiriendo actualmente que fue Sócrates (el Sócrates de Platón y sobre todo tal como lo interpretaron la Ilustración y Kant) quien nos puso en el camino de la confusión. El Sócrates de Platón, con sus preguntas incesantes, persuade a la gente a ser racional, la agujonea para que se remonte con el pensamiento hasta los niveles más altos de abstracción, de los que pueden deducirse las categorías básicas: ¿Qué es Justicia? ¿Qué es Libertad? ¿Qué es el Bien? ¿Qué es lo Bello? Esto era posible en el mito platónico porque el alma racional era trascendente; venía de otra parte. Su reflexión era un recuerdo de lo que había conocido en aquel otro reino, antes de que descendiese a nuestra cueva de relaciones y devenir. El retrato de Sócrates que aflora así como el agente moral ideal (siempre que ignoremos el mundo político y social real de la Atenas del siglo V) es abstracto e insulso en sí mismo. Nos sentimos tentados con demasiada frecuencia a pensar en el agente moral como una inteligencia solitaria y (desde Agustín) una voluntad, que se consideran a sí mismas libres de todas las conexiones accidentales de la historia y la sociedad y la comunidad a la hora de decidir qué es bueno y verdadero para todos siempre", MEEKS, W. A. [1994], pp. 15-16.

²³⁵ - "En la actualidad, tenemos a mi juicio razones filosóficas e histórico-sociales bien fundadas para considerar dicha *superación* de la tensión entre lo *general-formal* y lo *general-concreto* bajo condiciones finitas como imposible y su proyección político-social como un utopismo peligroso" (Wir Heutigen haben m. E. triftige, philosophische und sozialhistorische Gründe, diese *Aufhebung* der Spannung zwischen dem *Formal-Allgemeinen* und dem *Konkret-Allgemeinen* unter endlichen Bedingungen für unmöglich und ihre gesellschaftspolitische Projektierung für einen gefährlichen Utopismus zu halten), DV, p. 432.

pensamiento occidental -algunos de grandes consecuencias- de lo que cabría calificar como utopías que abogan por la realización de la *moralidad* en la *eticidad*:

"En mi opinión puede considerarse la «Politeia» de Platón como el intento por reconstruir, tras la fase sofística y socrática de la «ilustración» griega, la eticidad substancial ya perdida de los griegos en tanto que unidad (armonía) garantizada estatalmente acerca de la felicidad individual, la virtud y la justicia social; y este intento platónico puede y tiene que ser comprendido -a mi juicio- como el paradigma occidental de la utopía social y estatal. Ciertamente se trata de un «experimentum rationis» que surge con una cierta necesidad lógico-evolutiva (en el sentido de una inteligibilidad ex-post) desde el momento en que se debe pensar el tránsito de la eticidad *convencional* a la *postconvencional*; esto es: cuando dicho tránsito no sólo debe ser anticipado en una generalidad formal por el pensamiento filosófico, sino construido y expresado -en sentido hegeliano- en una generalidad concreta como totalidad. Así pues, en mi opinión puede mostrarse, en el marco de una crítica de la razón utópica, lo siguiente: el paradigma platónico de la reconstrucción de la «eticidad substancial» en la forma de la utopía del estado ha definido el horizonte (tanto positiva como negativamente) no sólo con respecto a las utopías modernas desde Thomas Moro y Campanella -utopías de ficción relativamente inofensivas y situadas en un lejano espacio, incluso en una isla- sino también con respecto a las «superaciones» -ya no ficticias- de las utopías espaciales y temporales en la filosofía especulativa de la historia, en su sentido más amplio. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la conceptualización antiutópica (ex-post) hegeliana de la unidad de lo real y lo racional y la «superación» en Marx y Engels de la utopía por medio de la ciencia, gracias al curso necesario de la historia, permanecen prisioneras de la estructura aporética de una pretensión utópica «exaltada» de la filosofía, tal como ya quedó de manifiesto, en primer lugar, con el intento de Platón²³⁶.

²³⁶ - "Platons «Politeia» kann m. E. als der Versuch angesehen werden, nach der sophistischen und der sokratischen Phase der griechischen «Aufklärung» die verlorene substantielle Sittlichkeit der Griechen als staatlich garantierte Einheit (Harmonie) von individuellen Glück, Tugendhaftigkeit und sozialer Gerechtigkeit zu re-konstruieren; und dieser platonische Versuch kann und muß m. E. als das Paradigma der abendländischen Gesellschafts- bzw. Staatsutopie verstanden werden. Es handelt sich hier wohl um ein «experimentum rationis», das mit einer gewissen entwicklungslogischen Notwendigkeit (im Sinne der ex post- Verständlichkeit) sich einstellt, wenn der Übergang von der *konventionellen* zur *postkonventionellen* Sittlichkeit gedacht werden soll -das heißt: wenn er vom philosophischen Denken nicht nur in formaler Allgemeinheit antizipiert, sondern in konkreter Allgemeinheit als Totalität konstruiert bzw. im Hegelschen Sinn begriffen werden soll. Soviel nämlich läßt sich m. E. im Rahmen einer Kritik der utopischen Vernunft zeigen: Das Platonische Paradigma der Re-Konstruktion der «substantiellen Sittlichkeit» in der Form des Staatsutopie hat (im Positiven wie im Negativen) den Horizont vorgezeichnet nicht nur für die vergleichsweise harmlosen fiktionalen Raum- bzw. Inselutopien der Neuzeit seit Thomas Morus und Campanella, sondern auch für die nicht mehr fiktionalen «Aufhebung» der Raum- und Zeitutopie in der spekulativen Geschichtsphilosophie im weitesten Sinn. Das besagt unter anderem: auch

Para Apel este planteamiento compartido tanto por Platón y Hegel respecto a la reconstrucción de la eticidad substancial al nivel de una *ética de Estado* conduce a una confirmación *postconvencional* de la "moral interna" (*Binnenmoral*) que corresponde al estadio 4 de Kohlberg, lo que puede calificarse como *regresión* en la medida en que se sitúa más acá del punto de vista de una *moral postconvencional fundada en principios*²³⁷. Ahora bien, esta regresión moral coincide, paradójicamente, con la posición adoptada por los nearistotélicos que propugnan el retorno a una moral basada en los usos y costumbres de una "eticidad substancial ingenua" (*unbegangene substantielle Sittlichkeit*)²³⁸. Apel cree, no obstante, poder evitar un rechazo de los principios sorteando tanto a utopía como la regresión.

Prosiguiendo con el desarrollo de la razón ética en la filosofía occidental, Apel aborda seguidamente el periodo de expansión de la cultura grecorromana por el mundo mediterráneo hasta su consolidación con el asentamiento del cristianismo en la Europa

Hegels antiutopistisch gemeintes (ex-post)-Begreifen der Einheit von Wirklichkeit und Vernünftigkeit und Marx' bzw. Engels' «Aufhebung» der Utopie durch die Wissenschaft vom notwendigen Gang der Geschichte bleiben der Aporetik eines utopisch-«überschwenglichen» Anspruchs der Philosophie verhaftet, der sich zuerst in Platons Unternehmen gezeigt hat" (*ibidem*, pp. 105-106). Asimismo: "La ética discursiva ni puede ni quiere prescribir a los hombres -por ejemplo, como Platón y todos los creadores de utopías posteriores a él- una forma total de vida, en el sentido de la unidad de la justicia, la virtud y la felicidad, o, como Hegel, concebirla como la necesaria «realidad de la eticidad substancial»", APEL, K.-O. [1985b], p. 236.

²³⁷ - A juicio de Apel, la aporía fundamental de la *filosofía del Estado* de Hegel radica en que "en ella debía ser «superada» la *libertad infinita* de la persona en el sentido de la religión universal cristiana y de la *universalidad* de los principios morales o jurídicos del derecho natural estoico de acuerdo con la sugerencia de la *ética de la polis* aristotélica, una vez más en la «eticidad substancial» del Estado concreto y particular, es decir, en un sistema de autoafirmación sometido sólo a la causalidad del destino y con ello a la historia universal como tribunal universal. Esta concepción tenía que fracasar ante la circunstancia de que la libertad cristiana de la conciencia y la ética universal de la época postconvencional (de las religiones universales y de la Ilustración filosófica) ya no permiten una total solidarización e identificación de la persona -por ejemplo en la guerra- con un sistema de autoafirmación meramente particular. Esto no significa que la guerra, en tanto función de autoafirmación del Estado particular, esté ya superada sino lo siguiente: que la función del Estado, también en este respecto, se ha vuelto necesitada de legitimación y tiene que presentarse a la luz de principios morales universalistas en el discurso de la opinión pública razonante", EE, p. 217.

²³⁸ - Vid. DV, p. 108. Asimismo: "Hegel ha modificado (...) la posible referencia universalista a la humanidad desde la conciencia individual, negándole al individuo el derecho a una reserva moral de conciencia frente a la eticidad substancial del Estado. De este modo, Hegel (queriendo salvar el *télos* del universalismo de la libertad por el progreso en el acatamiento del Estado que garantiza la filosofía de la historia) emprendía ya el camino de la renuncia al universalismo kantiano en favor de la substancialidad que hoy continúa con el «comunitarismo» nearistotélico", TVED, pp. 162-163.

de la Edad Media, periodo que representa una superación -desde el punto de vista lógico-evolutivo de la conciencia moral- del *ethos* griego en la dirección del *universalismo ético*:

"En el marco de esta concepción cosmopolita, los filósofos estoicos y sus seguidores romanos humanistas hasta el emperador Marco Aurelio defendieron, al menos en un primer momento, una superación universalista de la «moral interior» mediante la idea del derecho natural y de los derechos humanos; y gracias a esa concepción filosófica los elementos postconvencionales del evangelio fueron incorporados en la dogmática de la religión cristiana por parte de los Padres de la iglesia. Con ocasión del hundimiento político y cultural del imperio romano paralelo al triunfo de la iglesia cristiana, se plantea la pregunta de si o en qué medida se produce con ello, de manera internamente conectada, una regresión de la cultura secular y de la moral del mundo clásico ante el hecho de la cristianización y culturización forzada de los «bárbaros». Por lo menos queda suficientemente claro que los germanos y los esclavos considerados como miembros de una sociedad tribal perteneciente al estadio 3 fueron entonces elevados -a manera de planteamiento- al estadio 4 de una sociedad organizada estatal y eclesialmente, por no hablar de los elementos de la moral convencional conservados y revitalizados siempre de nuevo por parte de la iglesia, ante todo con las órdenes monásticas y más tarde también con la teología y la filosofía escolásticas"²³⁹.

Apel prosigue su reconstrucción histórica afirmando cómo tanto el espíritu de la fundación de las órdenes religiosas medievales como su continuación mediante la aparición de los movimientos reformistas representan repetidos intentos por ampliar

²³⁹ - "Immerhin haben ja die stoischen Philosophen und ihre römisch-humanistischen Nachfolger bis hin zu dem Kaiser Mark Aurel im Rahmen dieser kosmopolitischen Konzeption zuerst eine universalistische Überwindung der «Binnenmoral» und in diesem Zusammenhang die Idee des Naturrechts und der Menschenrechte vertreten; und dank dieser philosophischen Konzeptionen konnten die postkonventionellen Elemente des Evangeliums von den Kirchenvätern in die Dogmatik der christlichen Weltreligion eingebaut werden. Bei Gelegenheit des politischen und kulturellen Zusammenbruchs des römischen Weltreichs, der mit dem Triumph der christlichen Weltkirche verschränkt war, stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern hier eine Regression der säkularen Kultur und Moral der antiken Welt mit der Christianisierung und Kultivierung der eindringenden «Barbaren» intern verknüpft war. Zumindest so viel scheint klar, daß die auf Stufe 3 einer Stammesgesellschaft befindlichen Germanen und Slaven damals zuerst -ansatzweise- auf die Stufe 4 einer staatlich und kirchlich organisierten Gesellschaft gehoben wurden -nicht zu reden von den durch die Kirche -vor allem die Mönchsorden, später auch durch die scholastische Theologie und Philosophie- konservierten und immer wieder neu belebten Elementen postkonventioneller Moral" (DV, pp. 472-473). Apel aclara significativamente, con respecto a esto último, que dicha conservación de elementos morales de tipo postconvencional era compatible con una organización política feudal correspondiente a una "moralidad de lealtad" (*Loyalitätsmoral*) propia de un estadio 3 del desarrollo de la conciencia moral.

progresivamente los lazos restrictivos de la moral convencional en virtud de distinciones más universales como la de creyentes o no creyentes o creyentes de otras confesiones. Asimismo, desde esta perspectiva evolutiva pueden reconstruirse ciertos fenómenos históricos tales como las cruzadas, la persecución de herejes o la caza de brujas en tanto que *procesos patológicos de aprendizaje moral* frente a otros considerados como *exitosos*²⁴⁰. Posteriormente, con la edad moderna, amén del proceso de secularización moral estudiado por Weber, sería interesante analizar el fenómeno de la "razón de estado" (*Staatsräson*) y su correspondiente "moral de funcionario" (*Beamtenmoral*) durante el absolutismo, fenómeno propio de un estadio 4. Finalmente cabría una reconstrucción de aquellos elementos de la moral postconvencional ya presentes en la historia de la teología, de la filosofía, del humanismo y del derecho natural que se explicitan durante la Ilustración (*Aufklärung*) en los siglos XVIII y XIX; de esta reconstrucción un aspecto fundamental sería la consideración del

"(...) éxito o fracaso de la realización de la moral postconvencional en el nivel del «espíritu objetivo», es decir, de las instituciones (incluida la organización del trabajo) y de las formas públicas de interacción, junto a la reconstrucción de la formación de teorías que ocupan un puesto relevante"²⁴¹.

[4] En nuestro análisis de lo que supone el tránsito histórico hacia una moral postconvencional y en relación con lo visto en los párrafos anteriores, a continuación examinaremos, desde la perspectiva específica de la relación dialéctica entre *eticidad* y *moralidad*, los riesgos sociales que comporta la adopción de un punto de vista ético de tipo *postconvencional*. Nos estamos refiriendo a aquellos riesgos que se siguen de una puesta en cuestión de los marcos de vida convencionales. Esta cuestión resulta determinante a la hora de reflexionar sobre la aplicación *responsable* de una ética precisamente postconvencional. Para llevar a cabo el análisis de esta cuestión nos centraremos en la "filosofía de las instituciones" de Arnold Gehlen, tal como ha sido

²⁴⁰ - Vid. *ibidem*, p. 473.

²⁴¹ - "(...) Gelingen und Mißlingen der Verwirklichung postkonventioneller Moral auf der Ebene des «objektiven Geistes» -d. h. der Institutionen (einschließlich der Organisation der Arbeit) und der öffentlichen Verkehrsformen- neben der Rekonstruktion der Theoriebildungen im Vordergrund stehen", *ibidem*, p. 474.

tratada por Apel. Finalizaremos el presente apartado con una reflexión sobre la *crisis instucional* que parece ir ligada, de manera ineludible, a todo tránsito histórico de tipo postconvencional.

Desde la perspectiva de la "evolución socio-cultural de la moral", Apel entiende que el núcleo universalista y postconvencional que caracteriza la ética discursiva puede inscribirse en el contexto de aquellos *procesos de ilustración* que vienen inspirados - desde la "era axial" de las antiguas culturas superiores- por una ética postconvencional propia de las grandes religiones y de la filosofía²⁴²; procesos de ilustración que pueden interpretarse como *procesos de aprendizaje de la humanidad, moralmente relevantes*²⁴³. Así pues, puede comprobarse históricamente -a juicio de Apel- de qué modo ha sido llevada a cabo una superación de la moral de grupo desde el recurso a instancias de tipo *postconvencional*:

"En esta medida, las *convenciones morales*, tan necesarias hoy como ayer y que posibilitan expectativas recíprocas de conducta, han sido totalmente transformadas en las sociedades postilustradas mediante los *principios postconvencionales del enjuiciamiento de convenciones*. Y éstas -al igual que las instituciones- se encuentran, desde el advenimiento de la moral postconvencional, bajo una presión de legitimación -efectiva a largo plazo- que puede tener como consecuencia la transformación de dichas convenciones e instituciones en el sentido de la realización de las condiciones sociales de aplicación de los principios de la moral postconvencional"²⁴⁴.

²⁴² - Vid. *ibidem*, p. 124.

²⁴³ - Vid. *ibidem*, p. 430. La idea de proceso de aprendizaje éticamente relevante no implica en absoluto una concepción *lineal* del progreso moral. El aprendizaje conoce avances y retrocesos (vid. APEL, K.-O. [1992d], p. 19), pero la comprensión *interna* (reconstrucción racional) de los mismos supone inevitablemente un *progreso en el conocimiento*. En el contexto de la "era axial" Jaspers ofrece la siguiente reconstrucción -crítico-evaluativa- de dicho proceso histórico: "La época en que todo esto se desarrolló a lo largo de siglos no fue una *simple y única evolución ascendente*. Había a la vez destrucción y nueva creación. No se alcanzó en absoluto la conclusión y remate. Las sumas posibilidades del pensamiento y de la práctica, que se realizaban en algunos individuos, no llegaron a ser bien común porque la mayoría de los hombres no podían seguirlos. Lo que al principio era libertad de movimiento se trocó, al fin, en anarquía. Al perder la época su fuerza creadora, se produjo en las tres zonas culturales [India, China y Próximo Oriente-Grecia] la fijación de las doctrinas y la nivelación. Del desorden, que se hacía insoportable, surgió el impulso hacia una nueva sujeción mediante el establecimiento de una situación permanente", JASPERS, K. [1949], p. (24).

²⁴⁴ - "Insofern sind natürlich auch die -nach wie vor notwendigen- *moralischen Konventionen*, die im Alltag das Verhalten reziprok erwartbar machen, in den Post-Aufklärungs-Gesellschaften durch die *postkonventionellen Prinzipien der Beurteilung von Konventionen überhaupt* transformiert worden. Und

Desde la perspectiva evolutiva de la especie humana analizada en el apartado anterior -es decir, a la luz de la problemática acerca de la necesidad de una *compensación ética* ante la "reducción de los instintos" propia del ser humano- podría calificarse a la *función rectora de la ética encomendada a la razón humana* (en el sentido de la tarea racional de fundamentación y aplicación de normas morales) como una "sobrecarga" para la capacidad reflexiva del sujeto -Gehlen está pensando en la categoría moderna de "subjetividad humana"- en su búsqueda de equilibrio adaptativo. En opinión del antropólogo Arnold Gehlen se trata más bien de encomendar la necesaria compensación ética ante la "reducción de los instintos" a las "costumbres" (*Gewohnheiten*) y convenciones encarnadas en instituciones sociales que tienen por función la descarga, es decir, el alivio o exoneración (*Entlastung*) de tener que decidir racionalmente de manera constante en el ámbito de la acción humana cotidiana: tal sería la función del *ethos* y del derecho²⁴⁵. Sin duda, Apel acepta este planteamiento. Pero la pregunta es: ¿podemos, dado nuestro momento histórico, relegar la función de la determinación moral por parte de la *subjetividad humana* a instancias tales como las instituciones sociales, esto es, a las convenciones y costumbres? Es decir: ¿debemos aceptar como meta del desarrollo moral una "filosofía de las instituciones" correspondiente a un estadio 4 de la conciencia moral²⁴⁶?

Ya en *La transformación de la filosofía* Apel abordó la obra de Gehlen y, en particular, su "filosofía de las instituciones"²⁴⁷ consistente en un "análisis empírico de la función antropológica de las instituciones"²⁴⁸. Habermas ha resumido con gran claridad

sie stehen, ebenso wie die Institutionen, seit dem Aufkommen postkonventioneller Moral unter einem - langfristig wirksamen- Legitimationszwang, der ihre Veränderung im Sinne der Realisierung der gesellschaftlichen Anwendungsbedingungen postkonventioneller Moralprinzipien zur Folge haben kann", DV, pp. 364-365.

²⁴⁵ - Vid. FEDI, pp. 67-68.

²⁴⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1992d], p. 4.

²⁴⁷ - Según Apel, por "institución" entiende Gehlen "toda consolidación e independización de nuestro comercio activo con el mundo exterior y con los demás capaz de darle a nuestro comportamiento un cariz de obligatoriedad. Una institución en este sentido es ya una correspondencia entre diversas personas o -de un modo más elemental la forma adecuada de labrar una pieza en bruto convertida en un fin en sí mismo" (TPI, p. 197 [191]; Apel remite aquí a GEHLEN, A. [1956]). Acerca de la autonomización de las instituciones como fines en sí mismas, vid. HABERMAS, J. [1975], p. 93.

²⁴⁸ - TPI, p. 206 (199).

el planteamiento de Gehlen que aquí nos interesa analizar. Parte de la definición de Gehlen sobre el hombre en tanto que "ser desligado de los instintos, con un excedente pulsional y abierto al mundo" y se pregunta, dada esta situación, de qué modo puede el hombre *estabilizar* su existencia, para introducir, a continuación, la necesidad de las *instituciones*:

"¿Cómo puede conseguir el hombre resistir la seductora indeterminación de sus acciones, variables hasta lo infinito, y dominar la anarquía de sus difusas energías pulsionales? El planteamiento de Gehlen tiene como meta una mecánica de la supervivencia en una situación «biológicamente desesperada». Para compensar los defectos de su organización natural, el hombre aprende a «actuar». Pero esto sólo lo salvaría por un momento; una existencia que no puede fiarse de las instrucciones de los instintos exige garantías más duraderas, exige una sustitución de la «relación perdida» del instinto con el elemento reactivo, una «segunda naturaleza» estable en el plano del comportamiento aprendible. Y es esto precisamente lo que se consigue con la institucionalización de la acción, con su exoneración de la necesidad de estar improvisando siempre nuevos motivos y orientaciones. De esta forma, en el marco que ofrece Gehlen, la institución se convierte en necesidad para la supervivencia de un ser que *por naturaleza* es débil e incluso incapaz de sobrevivir"²⁴⁹.

En este momento de nuestra reflexión, lo que más nos interesa del planteamiento de Gehlen es su fundamentación de la ética en las *costumbres y usos de la vida social*, encarnados en las instituciones. A la luz de los estadios del desarrollo de la conciencia moral, Apel califica entonces esta propuesta de Gehlen como una *moral convencional de las instituciones*²⁵⁰. Desde esta perspectiva, el concepto de "institución" de Gehlen adquiere un sentido bien amplio susceptible de ser relacionado con el concepto de "espíritu objetivo" de Hegel:

"No sólo las *disposiciones de la convivencia social* como la familia, la moral, el derecho y el estado son para él [Gehlen] instituciones, sino además *todas las costumbres de acción sostenidas tradicional y conven-*

²⁴⁹ - HABERMAS, J. [1975], pp. 91-92; vid. asimismo **FEDI**, p. 71.

²⁵⁰ - Vid. **FEDI**, pp. 70-89.

cionalmente²⁵¹.

La cuestión decisiva para Apel estriba en el establecimiento de una *relación normativa entre aquellas instituciones que nos vienen dadas de antemano (vorgegebene Institutionen) y la razón reflexiva de la subjetividad*²⁵². Esto es, no tanto en el reconocimiento de la necesidad de las instituciones -lo que resulta obvio para Apel- sino en la elucidación de su legitimidad, es decir, de si las instituciones *derivan su autoridad moral*

²⁵¹ - "Nicht nur die *Ordnungen des sozialen Zusammenlebens*, wie Familie, Sitte, Recht und Staat, sind für ihn Institutionen, sondern darüber hinaus *alle traditionell und konventionell gestützten Handlungsgewohnheiten*" (*ibidem*, p. 71). Con respecto a la relación de Gehlen con Hegel: "*Si tratamos de relacionar la fundamentación de Gehlen de una filosofía de las instituciones con la tradición filosófica, nos veremos remitidos ante todo a Hegel*. Hegel fue sin duda el primero entre los filósofos clásicos que contrapuso a la Ilustración occidental y su reflexión abstracta, es decir, a la voluntad decididamente racional de comprender y actuar de la cultura, la necesidad de una mediación gnoseológica, así como práctico-vital, de lo históricamente sustancial de las relaciones sociales. (...) *Hegel concibió el problema en cuestión como el de una mediación dialéctica del espíritu subjetivo, de por sí abstracto, por la realidad histórica del «espíritu objetivo»*" (TPI, pp. 204-205 [198]). Gehlen sostiene que la deducción del *poder autónomo* de las instituciones cabe deducirlo de la naturaleza del hombre, con lo que, según Apel, se alcanza un nivel más realista respecto al concepto de "espíritu objetivo" de Hegel. Sin embargo, ambos planteamientos, a juicio de Apel, defienden una postura metafísica no justificada, idealista en el caso de Hegel, biológico-sociológica en el de Gehlen: "El análisis empírico de la función antropológica de las instituciones precisa también en Gehlen de un hilo conductor especulativo; y como ya hemos indicado, éste lo proporciona la expectativa, a que inductivamente da lugar la comparación con el animal, de que las instituciones vuelvan a someter a la subjetividad humana -que se había hecho libre de forma alarmante con la caída de Adán, es decir, con la reducción del instinto- al garantizar por su efecto desencadenador artificial una conducta cuasi instintiva y cuasi-automática. ¿No se sustituye aquí -y este pensamiento se impone en la *comparación de Gehlen con Hegel*- una metafísica idealista desde arriba y desde dentro por una metafísica biológico-sociológica desde abajo y desde fuera? Dicho de otro modo: ¿no sustituye Gehlen la garantía metafísica de una conciliación espiritual de la subjetividad con las instituciones, en la cual esté superada toda autoenajenación, por la esperanza resignada de que justamente la total autoenajenación del hombre en las instituciones autónomas pudiera disciplinar desde fuera su peligrosa subjetividad?" (*ibidem*, p. 206 [199]). Ante la desconfianza de Gehlen hacia la subjetividad moderna y su alternativa basada en un "institucionamismo antiilustrado" (HABERMAS, J. [1975], p. 96), la posibilidad de tal conciliación vendrá de la mediación dialéctica entre ambas polaridades. Al respecto, Apel afirma, aun admitiendo reservas, cómo "*Gehlen, al contrario que Hegel, sólo parece reconocer la necesidad de la autoenajenación institucional, pero no la necesidad de una continua superación de la misma*. Con ello no le queda a Gehlen, evidentemente, posibilidad alguna de reconocer los derechos históricos de las rebeliones de la subjetividad (...), de reconocer en suma el hecho de que no sólo la formidable labilidad de la subjetividad individual tiene que someterse de continuo a lo institucional, sino que también, a la inversa, el carácter inhumano de las rígidas instituciones tiene que ser de continuo eliminado desde la subjetividad rebelada para dejar franco el camino hacia una auténtica mediación y conciliación de ambos polos" (TPI, p. 207 [200]). También Habermas apuesta más bien por "una mediación equilibrada entre lo institucional y lo individual" frente a "una liquidación de lo uno por lo otro, en un renacimiento de lo institucional por la vía de una regresión de lo individual", HABERMAS, J. [1975], p. 95.

²⁵² - Vid. FEDI, pp. 81-82.

de la razón²⁵³. Apel reconoce

"(...) que las instituciones representan efectivamente una necesaria condición de mediación por lo que respecta a la motivación compensadora de los instintos y a la regulación de la conducta humana. Más bien aquello que me parece problemático es la *relación entre las instituciones y la razón*, como Gehlen la ve, y ligado a ello la tesis de que instituciones fácticamente efectivas, en su coexistencia más o menos casual, puedan constituir la *condición suficiente* de la moral humana precisamente como contrainstancia irracional frente a la razón crítica"²⁵⁴.

Gehlen entiende precisamente que la función antropobiológica de las instituciones consiste en equilibrar la tremenda labilidad de la conducta humana (su "caótica inestabilidad"²⁵⁵) que tiene su origen en el ejercicio de la reflexión racional y, por consiguiente, en el de la autonomía. Las instituciones aseguran, a juicio de Gehlen, el ámbito auténticamente intersubjetivo que la moral reclama, en tanto que establecen unas motivaciones para la acción compartidas por todos los sujetos socializados de una sociedad institucionalizada (por cuanto permanecen como referentes colectivos indiscutibles, evitando de ese modo el peligro anómico de una crítica ilustrada acerca de la validez de la motivación moral). Es más: es en las instituciones donde se encarna de manera efectiva la libertad humana²⁵⁶.

Ahora bien, puesto que la cualidad principal del carácter efectivo de una institución es el de posibilitar en el sujeto una "espontaneidad no reflexiva"²⁵⁷ -cualidad

²⁵³ - Vid. *ibidem*, p. 72.

²⁵⁴ - "(...) daß Institutionen in der Tat eine notwendige Vermittlungs-Bedingung der instinkt-kompensativen Motivation und Regulation menschlichen Verhaltens darstellen. Als problematisch erschien mir allerdings das Verhältnis von Institutionen und Vernunft, wie Gehlen es sieht, und im Zusammenhang damit die These, daß faktisch wirksame Institutionen in ihrem mehr oder weniger zufälligen Nebeneinander, ja gerade als irrationale Gegeninstanzen zur kritischen Vernunft, die zureichende Bedingung menschlicher Moral bilden können", *ibidem*, pp. 74-75.

²⁵⁵ - Vid. *ibidem*, p. 73.

²⁵⁶ - Vid. *TPI*, p. 207 (200).

²⁵⁷ - "Las instituciones sociales funcionan con el propósito de permitir que los individuos, durante la mayor parte del tiempo, vivan en un ambiente de espontaneidad no reflexiva (en otras palabras, de semisomnolencia), sin lo cual la sociedad se hundiría en un caos autodestructivo", BERGER, P. [1994], p. 161. Cf. *asimismo* BERGER, P. Y LUCKMANN, TH. [1997].

que podríamos definir como propia de un "hábito"²⁵⁸, se comprende que Gehlen ataque frontalmente la defensa de la *subjetividad* propia de la modernidad (y, con ella, de la era industrial, en tanto que fruto de la generalización de la razón instrumental propia de la técnica), calificándola de *subjetividad desvinculada que se cierra en sí misma (Insichkreisen der unverbindliche Subjektivität)*²⁵⁹; con ello, sin embargo, el antropólogo Gehlen se introduce en el ámbito de la *filosofía de la historia*. Así, la idea de la necesidad de las instituciones como factores de estabilización humana

"(...) va pareja en Gehlen con una profunda desconfianza hacia las meras representaciones y manifestaciones con ánimos teorizantes de la pura subjetividad, lo que en el fondo significa hacia el espíritu de ilustración filosófica en tanto que éste disuelve imperceptiblemente las instituciones siendo incapaz de crear otras nuevas. De esta forma asistimos a *un viraje de las ideas antropológicas fundamentales hacia la filosofía de la historia*"²⁶⁰.

Puede afirmarse, pues, que, en opinión de Gehlen, todos aquellos momentos históricos de Ilustración, ya desde la época griega, pueden reconstruirse, desde la perspectiva de una filosofía de las instituciones, como períodos de *decadencia*. La razón crítica aparece entonces como una fuerza destructiva²⁶¹. Mas a juicio de Apel una reconstrucción histórica de las instituciones humanas demuestra, por el contrario, que éstas no pueden evitar la aparición de conflictos entre pretensiones diversas vehiculadas, con mayor o menor intensidad, por las instituciones existentes en una situación

²⁵⁸ - HABERMAS, J. [1975], p. 93.

²⁵⁹ - Vid. **FEDI**, p. 80.

²⁶⁰ - **TPI**, p. 202 (195-196). Apel considera que, para el mismo programa de investigación de Gehlen, son más importantes y fecundas "*aquellas direcciones de su pensamiento que rebasan su principio antropológico fundamental situándose en la perspectiva de la filosofía de la historia*" (*ibidem*, p. 212 [205]). Consideramos decisiva esta valoración de Apel en tanto nos confirma el carácter *crítico-reconstrutivo* de toda ciencia humana -en este caso, de la antropología- en el sentido de la necesidad de considerar al "hombre" como "historia del hombre", esto es: de tener que reconstruir procesos históricos interpretables *qua* procesos de aprendizaje vistos a la luz del "principio de autoalcance", que expliquen la *evolución de las instituciones humanas*.

²⁶¹ - Vid. **FEDI**, p. 74.

dada²⁶²; conflictos que se han resuelto no mediante la regulación de conducta producida precisamente por una institución, sino mediante una *instancia crítica que trasciende la autoridad de las instituciones existentes* (convencionales). Es decir: mediante un tránsito postconvencional. Tal es el caso, una vez más, de la "era axial", en la que el pensamiento ético-religioso y filosófico lleva a cabo una rebelión contra la autoridad incuestionable de las instituciones:

"En el budismo indio esta rebelión intentaba superar el orden brahmánico de una sociedad basada en castas y su correspondiente religión del ciclo de reencarnaciones mediante la autoliberación en el sentido del nirvana. En Grecia comenzó la puesta en cuestionamiento de todas las normas institucionales a partir de la pregunta filosófica radical sobre si la validez de dichas normas se fundamentaba en la Naturaleza (*physei*) o meramente en la imposición humana por la fuerza (*thései* o *nómo*). En el monoteísmo de la religión bíblica israelita el orden de las instituciones arcaicas pensado como inmediatamente divino fue trascendido mediante la autoridad foránea al mundo de un Dios que mitiga la idea de las instituciones divinas y se presenta ante los hombres como Señor de un mundo profano"²⁶³.

Dicha crítica postconvencional de las instituciones queda patente en Occidente a través del pensamiento filosófico:

"En la tradición occidental se aunaron la trascendencia monoteísta - radicalizada con el cristianismo- de toda autoridad intramundana con la puesta en cuestionamiento racional de tal autoridad mediante el pensamiento filosófico; y tras la confirmación de la racionalidad científica con el crecimiento del conocimiento natural comenzó la Ilustración moderna a fin de hacer objeto de la crítica y de la transformación revolucionaria funda-

²⁶² - Como ejemplo representativo de tales conflictos Apel hace referencia al género trágico, desde la tragedia griega hasta la novela moderna. Un ejemplo estremecedor, comentado por Apel, acerca del conflicto que puede surgir en el seno de una moral de rol e instituciones es el vivido por el capitán Vere en la novela de Herman Melville, *Billy Budd* (vid. APEL, K.-O. [1990a], pp. 75-80; 91-92).

²⁶³ - "Im indischen Buddhismus führte dieser Aufstand zu dem Versuch, die brahmanische Kastenordnung der Gesellschaft und die sie begründende Religion des Kreislaufs der Wiederverkörperungen durch Selbsterlösung im Sinne des Nirvana zu überwinden. In Griechenland begann die Infragestellung aller institutionellen Normen durch die radikale philosophische Frage, ob die Geltung dieser Normen von Natur aus (*physei*) oder bloß kraft menschlicher Setzung (*thései* bzw. *nómo*) bestehe. Im Monotheismus der israelitischen Bibel-Religion wurde sie als unmittelbar göttlich gedachte Ordnung der archaischen Institutionen durch die «außerweltliche» Autorität eines Gottes überwunden, der die Idee göttlicher Institutionen abschwächt und den Menschen zum Herrn einer profanen Welt einsetzt", FEDI, p. 79.

mentalmente el mundo social de las instituciones. La moral y las instituciones positivas del estado de derecho y finalmente del estado social deberían ser determinadas normativamente de manera inmediata mediante principios racionales"²⁶⁴.

Nos hallamos, pues, ante una concreción de la necesidad histórica de una mediación dialéctica entre *moralidad* y *eticidad* como resultado de la consideración de la aplicación *responsable* de una ética postconvencional. La crítica apeliana a una ética basada en las instituciones como la que plantea Gehlen se sitúa, una vez más, en los términos de una fundamentación "postconvencional" de la legitimidad -desde el punto de vista de la *moralidad*- de los marcos convencionales de una *eticidad* asentada sobre costumbres e instituciones en el seno de una historia humana que va conociendo irreversiblemente -en el sentido de la reconstrucción de procesos de aprendizaje colectivos- momentos de ilustración:

"Pues, ¿qué son las costumbres en una forma de vida social que ha dejado tras de sí el estado de «eticidad sustancial ingenua» (Hegel) por medio de diversos períodos de Ilustración? Ciertamente que siempre tendrá que haber en la convivencia diaria y al nivel de las instituciones formas de interacciones que funcionen sin duda alguna: modos de comportamiento convencionales y por ello esperables de modo recíproco mediante los cuales el hombre queda exonerado de decisiones de acción fundamentadas racionalmente. Pero precisamente esta concepción postilustrada de la necesaria *función exoneradora de las costumbres* apunta también a que las costumbres y las convenciones no pueden ya seguir siendo el fundamento obvio de legitimación de las decisiones moralmente relevantes -ni tampoco de las decisiones mediante las que se fundamentaron expresamente las reglamentaciones institucionales de la costumbre-. Lo meramente *convencional* puede fundamentarse, en principio, en *convenciones expresas* -por ejemplo, contratos- y las costumbres que no se cuestionan se justifican -por supuesto- últimamente sólo porque representan una condición imprescindible para la institucionalización del cuestionamiento discursivo de todas las meras costumbres. Pero, así se aclara que la existencia de convenciones y costumbres en sociedades posteriores a la

²⁶⁴ - "In der abendländischen Tradition verband sich im Christentum radikalisierte monotheistische Transzendierung aller innerweltlichen Autoritäten mit der rationalen Infragestellung dieser Autoritäten durch das philosophische Denken; und nach der Bewährung der wissenschaftlichen Rationalität im Zuge wachsender Naturerkenntnis begann die neuzeitliche Aufklärung, die soziale Welt der Institutionen grundsätzlich zum Gegenstand der Kritik und der revolutionären Veränderung zu machen. Vernunftprinzipien (...) sollten jetzt unmittelbar normativ die Moral und die positiven Institutionen des Rechtsstaats und schließlich des Sozialstaats bestimmen", *ibidem*, pp. 79-80.

Ilustración está totalmente conectada con el hecho de que las convenciones y costumbres se cuestionen y se vuelvan a fundamentar de nuevo y con que esto sea usual en el nivel de las instituciones -e incluso en la vida cotidiana-. En este sentido, una costumbre actual es someter a las convenciones e instituciones a una reflexión continuada y, correspondientemente, a una revisión o reforma permanente desde la metainstitución del diálogo o del discurso²⁶⁵.

La conclusión que podemos obtener de nuestra reflexión es que una vuelta a planteamientos éticos -desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia moral según la secuencia de Kohlberg- de tipo *convencional* permite explicar ciertas reacciones estabilizadoras ante la "crisis de adolescencia" de las sociedades avanzadas pero no proporciona un criterio para el análisis filosófico-moral de nuestra situación actual ni ofrece una base suficiente de fundamentación para una ética de alcance planetario.

Con lo visto hasta aquí, creemos haber expuesto suficientemente la idea de la "filosofía de las instituciones" de Gehlen al igual que las críticas de Apel cuando, desde esta postura, se rechaza de manera absoluta la posible función de la crítica postconvencional como instancia de progreso moral (por ejemplo, frente a la concreción histórica de las instituciones). Con todo, la adopción del punto de vista ético *postconvencional* desencadena procesos personales y sociales que cabe valorar como *arriesgados*. El cuestionamiento de los marcos convencionales que acarrea todo tránsito postconvencional (por lo que respecta a la *estabilidad* de identidades individuales y colectivas) puede generar el surgimiento de lo que Apel ha calificado como "crisis de adolescencia"; situación que resulta especialmente reveladora, en nuestra opinión, con respecto a la *mediación normativa entre moralidad y eticidad*, cuando la mencionada "crisis de adolescencia" es analizada desde la perspectiva lógico-evolutiva del desarrollo moral. Frente a esta situación, una propuesta ética comprometida con el punto de vista de la *moralidad* pero que asimismo adopta el punto de vista de la *responsabilidad* debe reflexionar sobre posibles mecanismos de compensación que neutralicen los efectos distorsionadores del tránsito postconvencional; entendemos, por otro lado, que fundamentalmente debe llevar a cabo una consideración *referida a la historia* de las medidas compensatorias que nuestra situación actual parece requerir.

²⁶⁵ - DV, pp. 418-419 (110-111).

§ 13.3. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (II): el derecho como mecanismo de compensación de la fragilidad propia de todo punto de vista moral postconvencional (o el riesgo de juridización de la ética discursiva al interpretar el principio de universalización como principio de legitimación de normas).

A la luz de lo visto en el apartado anterior, en el presente nos referiremos a la necesidad de compensar *ético-responsablemente* la situación de riesgo generada por el tránsito hacia una moral postconvencional. Ahora bien, llevaremos a cabo dicha consideración *desde la perspectiva exclusiva de la parte A de la ética discursiva*. Tal sería, a nuestro entender, la posición sostenida por Habermas, la cual, aunque necesaria y muy importante, resulta, *desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad referida a la historia*, a todas luces insuficiente. En este sentido, Habermas se mantiene, *por lo que respecta al ámbito de la aplicación moral*, en una posición que se abstrae claramente de la historia, como Apel denuncia repetidamente. Nosotros añadiríamos que lleva a cabo, en este sentido, un tratamiento *abstracto* de la *mediación entre moralidad y eticidad*. Es precisamente desde esta perspectiva desde la que daremos cuenta del planteamiento de Habermas.

Nos referiremos en este apartado a un problema específico de la *aplicación* de la ética discursiva en tanto que *ética postconvencional*: se trata de la necesidad del *derecho* como mecanismo de compensación ante la *fragilidad que comporta la adopción del punto de vista moral postconvencional*. Pretendemos dar cuenta someramente, en primer lugar, de lo que, en nuestra opinión, constituye el proceso seguido por Habermas hasta llegar a una idea *restrictiva* de la ética discursiva, cuando recurre al derecho como *mecanismo suficiente de compensación* (y de aplicación de la ética discursiva) [1]; en segundo lugar, veremos de qué modo, a consecuencia de lo anterior, se cae en una *excesiva juridización* del principio de universalización, cuando éste se entiende fundamentalmente como un principio de *legitimación de normas*, es decir, cuando se reduce la sustancialidad moral del principio de universalización a una interpretación del mismo como mero principio de *justicia* [2].

[1] A nuestro entender, el carácter *deontológico* de la ética discursiva (en su *parte A*, según la terminología de Apel) va estrechamente ligado a una concepción *postconvencional* del "moral point of view" que comporta fundamentalmente una distinción entre el plano *cognitivo* y el plano *motivacional* de la praxis del sujeto moral (es decir, entre el *juicio* y la *acción* moral) con las limitaciones que ello comporta. Habermas entiende que el acceso a una etapa postconvencional queda definido por la *separación entre moralidad y eticidad*, lo cual "significa que las evidencias culturales, las certidumbres del mundo de la vida en general ya no amparan las convicciones morales fundamentales"²⁶⁶. Es precisamente este sentido *postconvencional* de la ética discursiva el que queremos analizar. Siguiendo a Habermas, analizaremos la *extrema fragilidad de los marcos de vida convencionales* propios de la sociedad moderna, en los cuales puede adoptarse una actitud *hipotética* respecto de aquellas normas socialmente vigentes, lo que Habermas interpreta como una *moralización del mundo social moderno* (frente a la eticidad propia de un mundo de la vida aproblemático)²⁶⁷. Habermas se refiere con estas palabras al *proceso de racionalización del mundo de la vida* acaecido con la Modernidad, proceso que estudia con cierta profundidad en su *Teoría de la acción comunicativa* a partir de los trabajos de Max Weber. Para comprender mejor esta *moralización del mundo social moderno* puede resultar instructivo adentrarnos brevemente en la caracterización que Habermas ha llevado a cabo acerca del tránsito de las sociedades pre-modernas a la Modernidad.

Habermas parte en su análisis de lo que Weber define como las características de la comprensión mítica del mundo. Entiende por *comprensión del mundo* aquellos

²⁶⁶ - HABERMAS, J. [1983], p. 193 (213).

²⁶⁷ - Habermas parte, en su análisis, de los problemas específicos que se plantean cuando una sociedad lleva a cabo la transición de una moral convencional a una moral basada en principios. Esta clase de moral "surge de una abstracción peculiar, que elimina la estabilidad del mundo social en cuanto conjunto de relaciones interpersonales legítimas y está necesitada de justificación. En principio, el mundo social debe su facticidad incommovible a su imbricación en las formas de vida concretas, sencillas y habituales, que respaldan a los sujetos actuantes como un trasfondo incuestionado y prerreflexivo. Los actores comunicativos tienen un conocimiento explícito de los ordenamientos institucionales a los que se refieren con sus actos de habla; no obstante, este conocimiento está tan mezclado con las certidumbres de trasfondo de formas particulares de vida en la etapa convencional que se concede validez absoluta a la existencia de normas reconocidas intersubjetivamente. Cuando el mundo social se moraliza en la posición hipotética del participante en el discurso y, con ello, se desprende de la totalidad del mundo vital, se rompe la fusión entre la validez y la vigencia social", *ibidem*, pp. 188-189 (206-207).

"sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo, que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción"²⁶⁸. Una interpretación mítica del mundo se revela como una fuerza *totalizante* que engloba en una unidad todas las esferas de la realidad de un pueblo o de un individuo. Su pensamiento opera fundamentalmente mediante la analogía. De este modo la naturaleza y la cultura quedan proyectadas en un mismo plano, produciéndose una confusión entre los dos ámbitos²⁶⁹. Desde esta perspectiva, el cambio de paradigma, es decir, el tránsito a la Modernidad según el esquema de Weber, se podría definir como un progresivo proceso de formalización de las imágenes del mundo, posibilitado por una actitud *decentrada* respecto al mismo. Así pues,

"(...) el tránsito a la modernidad se caracteriza para Weber por una diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera"²⁷⁰.

Weber sostiene que dicho tránsito coincide con un *proceso de racionalización*, reflejado en el hecho de que las nuevas comprensiones del mundo se fundamentan en pretensiones de validez no empíricas, reducibles a meras correspondencias ontológicas (en tanto que interpretación de la realidad y no realidad sin más). Ya no es la autoridad de lo sacro aquello que proporciona el acuerdo intersubjetivo necesario sino la autoridad del consenso racional. Aunque ambos marcos, el sacro y el racional, tienen fuerza

²⁶⁸ - HABERMAS, J. [1981a], p. 73 (70).

²⁶⁹ - Vid. *ibidem*, pp. 76 (73) y ss. Nos encontramos, pues, ante una imagen del mundo reificada. Su carácter *compacto* proporciona un fuerte acuerdo intersubjetivo que opera como *el* instrumento decisivo de integración social. El riesgo de disentimiento es mínimo, no tanto porque éste no se pueda dar, aunque ciertamente en muy pequeña medida, sino porque el propio marco interpretativo no permite la integración del elemento crítico. De esta manera el disentimiento se elimina materialmente. Cualquier proceso de decentramiento que pudiera dar paso a planteamientos formales de validez resulta por definición imposible por el todo compacto del marco interpretativo que no permite planteamientos hipotéticos. En este sentido, una forma societaria tradicional está basada en una vivencia aproblemática del mundo de la vida, es decir, no existe para el mundo de la vida tradicional el correlato *formal* de los tres mundos tipificados por Habermas (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo); dicha tipificación es propia ya del mundo moderno. La separación entre naturaleza y cultura sólo es posible ante la emergencia de esos conceptos formales de mundo mediante los cuales aprendemos a diferenciar la realidad en general de la *interpretación* de la realidad en particular.

²⁷⁰ - *Ibidem*, p. 456 (434).

normativa, su fuerza es, ciertamente, de signo contrario y su carácter vinculante bien distinto. Por tanto, de la fuerza de lo sacro pasamos, vía desencantamiento, a la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptibles de crítica²⁷¹.

Habermas resalta el carácter *comunicativo* de este proceso de racionalización que se opera con el tránsito a la modernidad. Siguiendo a G. H. Mead define racionalización como "la fluidificación comunicativa de las instituciones sólidamente basadas en la tradición y respaldadas por una autoridad sacra"²⁷². El modelo de referencia de dicha fluidificación lo constituye la *acción comunicativa entendida en sentido formal*, es decir, una caracterización de la comunicación al margen de sus posibles contenidos²⁷³, puesto que Habermas sostiene que, en la comprensión moderna del mundo, se evidencian estructuras formales de racionalidad con pretensión universal, difícilmente asignables ya, por su carácter *pragmático-formal*, a una determinada imagen del mundo material²⁷⁴. De este modo Habermas adelanta una hipótesis evolutiva según la cual *la racionalización de las imágenes del mundo se cumple a través de procesos de aprendizaje*. Inspirándose para ello en Piaget, distingue etapas de desarrollo no basadas en *contenidos* sino en *niveles estructurales* de capacidades de aprendizaje (cuando el análisis se centra no ya en el contenido concreto de las razones sino del *tipo* de razones que se esgrimen)²⁷⁵. Mediante una tal *formalización* de las imágenes del mundo

"(...) puede formarse un concepto reflexivo de mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes

²⁷¹ - Vid. HABERMAS, J. [1981b], pp. 118-119 (112).

²⁷² - *Ibidem*, p. 139 (131).

²⁷³ - Al respecto Habermas señala de qué modo Mead "escoge explícitamente la acción comunicativa como punto de referencia para la proyección utópica de una *sociedad racional*", *ibidem*.

²⁷⁴ - Habermas denuncia, sin embargo, el hecho de que "las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales y, en este sentido, sólo particular", HABERMAS, J. [1981a], p. 102 (99).

²⁷⁵ - Las nuevas capacidades de aprendizaje van deslindando los tres mundos ya señalados mediante la actitud decentrada: "El resultado que así obtiene Piaget es un desarrollo cognitivo en sentido amplio, que no es entendido solamente como construcción de un universo externo, sino como construcción de un sistema de referencia para el *simultáneo* deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo. La evolución cognitiva significa en términos generales la *decentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico*", *ibidem*, p. 106 (103).

de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación"²⁷⁶.

Cabe concluir, a la luz de todo lo visto, que tal proceso de diferenciación formal constituye lo más característico de la que hemos denominado como *racionalización del mundo de la vida*: en coherencia con lo analizado hasta aquí, pues, podemos afirmar que un mundo de la vida *moderno* es siempre un mundo de la vida *racionalizado*.

Ahora bien, tal racionalización del mundo moderno inevitablemente introduce una perspectiva *falibilista* de su propia comprensión (cuando ésta se torna problemática y genera procesos reflexivos). Es precisamente entonces cuando puede adoptarse una actitud *hipotética* frente a las normas socialmente vigentes. En este contexto, la aplicación de una ética discursiva entendida fundamentalmente como mecanismo de legitimación de normas precisa (ante la *debilidad motivacional* característica de los mundos de la vida altamente racionalizados) una *complementación jurídica* que la aproxima, no sin ambigüedad, al ámbito del derecho, en la medida en que lo propio de este ámbito -en los sistemas democráticos- estriba en la "convencionalización", es decir, en el carácter *revisable* de la norma mediante el discurso práctico²⁷⁷. La ética discursiva, en tanto que propuesta ética inspirada en Kant, asume aquella intuición propia de la ética kantiana según la cual nadie necesita de una teoría moral para saber cuál es su deber²⁷⁸. Desde esta perspectiva, la ética discursiva no puede satisfacer ninguna necesidad de *orientación práctica concreta* sino tan sólo situarnos en el plano desde el que cabe

²⁷⁶ - *Ibidem*.

²⁷⁷ - Así Wellmer: "El tránsito a una moral postconvencional significa al mismo tiempo una *convencionalización* del derecho: la validez del derecho deviene en cierta manera libremente disponible, aun cuando sometida a restricciones morales" (Der Übergang zur post-konventionellen Moral bedeutet aber zugleich eine *Konventionalisierung* des Rechts: Rechtsgeltung wird gewissermassen frei verfügbar, wenngleich moralischen Einschränkungen unterworfen) (WELLMER, A. [1986], p. 115). Es desde esta perspectiva como debe entenderse la siguiente afirmación de Habermas: "Desde el punto de vista de la lógica evolutiva, *la forma del derecho moderno se puede entender como una incorporación de estructuras de conciencia postconvencional*" (HABERMAS, J. [1983], p. 266 [238]). Se plantea de este modo el problema de las relaciones entre moral y derecho, en el sentido de la necesidad de un fundamento ético del derecho, es decir, de su restricción por lo moral: "Pues de lo que se trata es precisamente de la contingencia de los contenidos de un derecho que puede cambiarse a voluntad", HABERMAS, J. [1991a], p. 154; vid. asimismo pp. 166-167.

²⁷⁸ - Vid. TVED, pp. 168-169, incluida la nota 22, en la que Apel hace referencia a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

fundamentar la respuesta a la pregunta "¿qué debo hacer?" o "¿por qué ser moral?". Este es el sentido *postconvencional* estricto del punto de vista -fundamentable racionalmente- de la *moralidad* (en otras palabras, la perspectiva propia del "moral point of view"), mientras que el repertorio concreto de máximas que aspiran a la validez de instancias de orientación práctica *qua* normas morales tiene su fuente en las distintas concepciones de vida buena, lo que corresponde al ámbito de la *eticidad*; ámbito para el que la ética discursiva no puede ofrecer ninguna instancia de fundamentación. El *carácter bidimensional* de la ética discursiva da cuenta perfectamente de estos dos niveles y del distinto sentido ético de sus contenidos. Desde esta perspectiva toda norma *situacional* es revisable, es decir, flexible, lo que equivale a considerar *falibles* los procedimientos de fundamentación (legitimación) de normas: "Una moral autónoma sólo dispone de procedimientos falibilistas de fundamentación de las normas"²⁷⁹.

En este ámbito de las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*, Habermas concreta de la siguiente manera el sentido *formal* de la ética discursiva: "Toda ética formalista ha de poder señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja la discusión acerca de cuestiones práctico-morales"²⁸⁰. Desde esta perspectiva queda claro que la función del principio moral no pretende tanto derivar normas materiales cuanto actuar como procedimiento de examen de la validez de normas morales *ya dadas* pero que se han tornado problemáticas:

"El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el discurso práctico. Éste es, en realidad, un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético. Los discursos prácticos han de admitir que su contenido esté dado de antemano. Sin el horizonte del mundo de la vida de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer

²⁷⁹ - HABERMAS, J. [1991a], p. 164; asimismo HABERMAS, J. [1986], p. 303, nota 10.

²⁸⁰ - HABERMAS, J. [1991a], p. 68.

realizar un discurso práctico"²⁸¹.

Este procedimiento presupone, por tanto, la capacidad de considerar *hipotéticamente* las normas del mundo de la vida que han sido puestas en cuestión. Así pues, opina Habermas que

"(...) el formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que establece un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos. Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretelados con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general"²⁸².

Cabe destacar que cuando Habermas habla de *validez intersubjetiva* se refiere a un tipo de validez de carácter *reflexivo*, lo que significa algún tipo de procedimiento racional de legitimación que parte de consideraciones hipotéticas que son cuestionadas. No es una intersubjetividad *impuesta* -en el sentido habitual de los procesos de socialización- sino una intersubjetividad *alcanzada*, lo que supone un procedimiento argumentativo orientado necesariamente al acuerdo²⁸³. Es de ese modo como Habermas sostiene que la propuesta ético-discursiva, defendida por Apel y por él mismo, debe entenderse como una propuesta moral *formal* de inspiración kantiana que, sin embargo,

²⁸¹ - HABERMAS, J. [1983], p. 113 (128-129).

²⁸² - HABERMAS, J. [1991a], p. 73. Asimismo: "Todos sabemos que en el discurso moral de lo único que puede tratarse es de la solución imparcial de los conflictos de acción, pero en condiciones tales que, tras el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, no puede recurrirse a una concepción de un orden objetivo, de un «bien del hombre» que resulte vinculante para todos, cabe obtener el principio de universalización como regla de argumentación en cuestiones prácticas" (*ibidem*, p. 52). Vid. igualmente HABERMAS, J. [1983], pp. 113-114 (129).

²⁸³ - Se entiende esto desde el presupuesto necesariamente intersubjetivo del discurso argumentativo como opuesto al pensamiento privado. Por la invocación a las pretensiones de validez de nuestras proposiciones aparece un momento de *reflexión* que disuelve las certezas aporéticas de nuestras creencias para llevarse a cabo una reconstrucción argumentativa de las mismas en clave intersubjetiva, es decir, consensuable.

reflexiona seriamente sobre la objeción hegeliana acerca del vacío y la descontextualización del formalismo kantiano; es decir, sobre el alejamiento de la moral del mundo de la vida de los sujetos históricos:

"Las cuestiones prácticas, que afectan a la orientación de la acción, surgen en situaciones concretas de acción, y éstas están siempre insertas en el contexto históricamente acuñado de un particular mundo de la vida"²⁸⁴.

Sin embargo, Habermas -también como Apel- destaca que en tanto que una propuesta ética de tipo formal pretende sentar un criterio universalmente válido no tiene más remedio que abstraerse de los contextos del mundo de la vida, pues nunca -por definición- los elementos de éste último pueden pretender validez universal. Pero cuando nos referimos aquí a la abstracción propia de una ética formalista, no se trata de abstraerse del contexto del mundo de la vida correspondiente, sino de la *validez evidente* del trasfondo cotidiano. Se trata, pues, de una consideración hipotética frente a una totalidad que funciona como trasfondo de una forma de vida, asumida de manera no problemática (pre-reflexivamente):

"Las abstracciones que una ética formalista exige, se refieren, pues, no a las condiciones históricas marco y a los contenidos concretos de los conflictos necesitados de regulación, sino a algo enteramente distinto. La mirada hipotética del sujeto que juzga moralmente pone bajo el foco de la validez deóntica acciones y normas que se han tornado problemáticas, y en algún caso también una totalidad de relaciones interpersonales reguladas de modo supuestamente legítimo. Pero no las corta del contexto que representa ese mundo de la vida. Con ello las normas convertidas en problemas se transforman en estados de cosas que pueden resultar válidos, pero que también pueden resultar no válidos. Surge así una diferencia entre el ámbito de normas de acción abstractas ante las que podemos adoptar una actitud *hipotética*, por un lado, y la totalidad del mundo de la vida que nos es presente como un trasfondo que no cuestionamos. Intuitivamente, los ámbitos de la *moralidad* y de la *eticidad* pueden distinguirse con facilidad: pues no cabe someter a un mundo de la vida en su totalidad a una consideración moral, aunque sólo sea porque los sujetos socializados no están en disposición de adoptar una actitud puramente hipotética frente a las formas de vida y las biografías individua-

²⁸⁴ - HABERMAS, J. [1991a], p. 70. Habermas hace referencia aquí a una objeción planteada por R. Bubner.

les en que se ha desarrollado su propia identidad. Nadie puede *elegir* la forma de vida en la que ha sido socializado en la misma actitud reflexiva en que se puede elegir una normas de cuya validez uno ha quedado convencido"²⁸⁵.

En caso de conflicto de normas, cuando se examinan formas de actuar o normas, las certezas de fondo de las formas de vida dejan de *presuponerse* como *evidencias válidas*. Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de *vida buena* (o de autorrealización²⁸⁶), que se refieren siempre a la totalidad de una forma de vida particular o biografía individual, el formalismo ético resulta decisivo: separa lo *bueno* (expresiones evaluativas) de lo *correcto* (expresiones normativas). Es entonces cuando el principio de universalización se revela fundamentalmente como un *principio de justicia*:

"La transformación de las cuestiones relativas a la vida buena y correcta en cuestiones relativas a la justicia deja en suspenso la validez que el contexto que en cada caso representa el mundo de la vida de que se trate debe a la tradición"²⁸⁷.

La situación de partida, pues, de los discursos prácticos es la de la existencia de un entendimiento normativo perturbado: los problemas planteados son algo objetivo para los afectados (no pueden ser producidos a voluntad según el modelo de la duda cartesiana). El discurso práctico es, entonces, un procedimiento no para la producción de normas justificadas sino para el examen de la validez de normas *dadas*, pero vueltas *problemáticas e hipotéticamente* consideradas²⁸⁸.

²⁸⁵ - *Ibidem*, pp. 73-74.

²⁸⁶ - Vid. HABERMAS, J. [1981b], pp. 168-169 (158-159).

²⁸⁷ - HABERMAS, J. [1991a], p. 71; vid. asimismo HABERMAS, J. [1983], pp. 117-119 (133-134).

²⁸⁸ - A nuestro juicio este es el punto novedoso respecto a las éticas tradicionales. La perspectiva adoptada aquí es la de la racionalidad comunicativa, la cual, bajo el criterio de las pretensiones de validez de nuestras propuestas, adquiere necesariamente un punto de vista hipotético susceptible de revisión. Ciertamente resulta inevitable partir siempre -en el ámbito de la ética- de una postura dogmática: ésta viene definida por el mundo de la vida tejido por máximas morales que orientan nuestras acciones. Sin embargo, el punto de vista moral emerge en este contexto cuando aparece un conflicto entre diversas normas y una aspira a imponerse sobre otra o cuando aparece el caso de la determinación de intereses susceptibles de generalización. Entonces debemos elevarnos a un nivel superior -dando un paso reflexivo y descentralizador, abandonando el ámbito relativo de nuestra tradición- para adquirir un punto de vista

A la luz de las pretensiones de validez hipotéticamente consideradas, se *moraliza* el mundo de las relaciones ordenadas institucionalmente. Con las perspectivas reflexivas, el mundo de la vida aparece como la esfera de la *eticidad*, con la cual la *moralidad* debe ponerse en relación (en esto radica el *proceso de racionalización* propio del mundo moderno señalado por Weber):

"Desde la perspectiva de un participante en argumentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretajan autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la *eticidad*. En ella los deberes están de tal modo entretajidos con hábitos concretos de vida, que pueden extraer su evidencia de evidencias de fondo. Las cuestiones de justicia sólo se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena *siempre ya respondi-*

universal, por encima de nuestras determinaciones particulares. Ello es posible únicamente desde la adopción de actitudes hipotéticas bajo el criterio normativo ético de la posibilidad del consenso -con base en los mejores argumentos- de nuestras propuestas morales. Es este segundo paso -la elevación al nivel crítico-reflexivo- lo que la ética discursiva considera una aportación específica de la moral kantiana y lo que define precisamente su carácter *postconvencional*: "[En una moral convencional,] si se pide una justificación para la observancia de una regla particular, el individuo apela a una autoridad o a lo que otras personas hacen o dicen que es correcto. Pero no se plantea de ordinario la cuestión de la validez de tal código, como ocurre en una sociedad cerrada, muy unida, donde las normas tienden a no estar diferenciadas. Entiendo por un «código moral racional» aquel que el individuo cree fundado en razones, percibe que podría ser de otro modo, y lo aplica con mayor reflexión. Por supuesto, Kant hizo esta clase de distinción cuando contrastó la autonomía con la heteronomía de la voluntad; y Piaget tiene una perspectiva kantiana en su teoría moral y en su teoría del conocimiento (...). En la «etapa trascendente» [= postconvencional], la regla aparece como algo externo e inalterable, a menudo sagrado. En la etapa autónoma se percibe la regla como algo alterable, una convención mantenida por el respeto mutuo que puede modificarse si se obtiene la cooperación de los demás. La restricción se ve sustituida por la reciprocidad y la cooperación" (PETERS, R. S. [1984], p. 10). Ahora bien, no podemos simplificar la realidad compleja de una moral convencional, entretajida con una forma de vida en la cual nos hemos socializado: "Los participantes [en un discurso práctico] solamente pueden distanciarse de las normas y sistemas de normas que surgen de la totalidad de las relaciones vitales sociales en la medida necesaria para poder adoptar una posición hipotética frente a ellas. Las personas socializadas no pueden comportarse de forma hipotética con respecto a la forma de vida o a la historia vital en las que se ha construido su identidad. De todo ello se deriva la configuración de un ámbito de aplicación de una ética deontológica: ésta se extiende sólo a las cuestiones prácticas que se pueden discutir de modo racional y, sobre todo, con esperanzas de obtener un consenso. No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción" (HABERMAS, J. [1983], p. 114 [129]). Como se ve, estamos ante un sentido restrictivo de la aplicabilidad de la ética discursiva que, en Habermas, adopta claramente la función de un procedimiento de legitimación de normas generales. En resumen: lo decisivo no estribaría tanto en partir de una autocomprensión ingenua de la propia tradición -lo cual resulta inevitable-, sino en presentar una pretensión de validez acerca de un interés general que es sometido a crítica (puede verse al respecto el interesante artículo de Ernst Tugendhat titulado "Ética antigua y moderna" publicado en TUGENDHAT, E. [1988], pp. 39-65; vid. en especial pp. 41-45).

Este tratamiento discursivo -esto es, reflexivo, tomando distancia- de la fundamentación de normas morales *concretas* se relaciona con la problemática socio-política de las sociedades modernas que deben encontrar un nuevo modelo de legitimación entre normas que poseen vigencia social o validez *fáctica* y aquellas que, por el contrario, aspiran a una validez *normativa*. Desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa introducida por Habermas, diríamos que el problema de la vigencia de una norma corresponde al reconocimiento ingenuo de su pretensión de validez en los

²⁸⁹ - HABERMAS, J. [1991a], pp. 78-79. Para Habermas "un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente *adscrito*, sino -directa o indirectamente- por un consenso comunicativamente *alcanzado*" (HABERMAS, J. [1981a], p. 455 [434]). Este entendimiento alcanzado comunicativamente constituye ahora el punto de referencia clave para un mundo de la vida moderno. La modernidad avanza mediante procesos de decentramiento en los que se *rompe* la unidad sustancial no cuestionada del mundo de la vida y se parcializa en esferas de valor diferenciado, a través de un proceso de especialización en base a pretensiones de validez criticables. ¿Qué supone esto? Sencillamente, que el mundo de la vida se torna *reflexivo*. La racionalización aparece, pues, como una reestructuración del mundo de la vida, cuyos elementos se reordenan a través de las esferas del triple concepto formal de mundo. En este sentido un mundo de la vida se asemeja a un pozo sin fondo del que se extraen contenidos sin que éste se agote nunca. A veces, elementos extraídos vuelven de nuevo a él en cuanto se transforman en un saber que se vuelve aporoblemático, con lo que sus reservas se enriquecen, por continuar con la metáfora. Lo decisivo en la etapa moderna al respecto es que el desarrollo de estructuras formales permite la racionalización de los contenidos mundovitales. Es importante señalar cómo este mundo diferenciado en esferas guarda relación con el mundo de la vida en tanto que se da en él un consenso que posibilita un saber de fondo compartido aunque ahora consciente. A pesar de que la naturaleza de tal acuerdo es distinta en un caso y en el otro -acuerdo aporoblemático en el mundo de la vida, acuerdo criticable en el mundo decentrado- su carácter de saber compartido posibilita la acción orientada al entendimiento. Ciertamente existe una diferencia sustancial entre ambos acuerdos: el acuerdo aporoblemático tiene una *seguridad* espontánea que no posee en absoluto el acuerdo -en sí mismo criticable- producto de un entendimiento comunicativamente alcanzado. Estos rasgos permiten establecer una analogía entre ese carácter de seguridad del acuerdo aporoblemático y el carácter compacto de una imagen del mundo tradicional o pre-moderna, mientras que la falibilidad del acuerdo alcanzado nos remite a los factores de integración social de las sociedades modernas. Ahora bien, tanto en un tipo de sociedades como en las otras se da siempre un mundo de la vida aporoblemático. Con la racionalización los individuos pertenecientes a un mundo de la vida no quedan exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez tienen la posibilidad de "llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica" (*ibidem*, p. 108 [105]). Para ello debemos presuponer la *autonomía* de los sujetos, totalmente libres para un sí o para un no frente a las pretensiones de validez que se presentan. No sólo el acuerdo alcanzado comunicativamente constituye el horizonte último *posible* de un mundo de la vida racionalizado (aunque necesariamente deba presuponerse siempre como ideal regulativo último). A su mismo nivel, y *en sus mismas condiciones*, se sitúa "el disentimiento comunicativamente regulado" (HABERMAS, J. [1981b], p. 393 [375]). Pero tanto uno como otro proporcionan ese *saber común* propio del mundo de la vida. En resumen, el entendimiento de base es el mismo tanto en el mundo de la vida pre-moderno como en el mundo de la vida moderno; la única diferencia estribaría, para Habermas, en el carácter *reflexivo* del segundo.

contextos de acción²⁹⁰; el problema de la validez normativa, sin embargo, tiene que ver con la pretensión de corrección tematizada en discursos prácticos mediante recomendaciones justificadas:

"Bajo la implacable mirada moralizadora del participante en el discurso, esa totalidad pierde su validez natural, queda paralizada la fuerza normativa de lo fáctico. Bajo esa mirada, el conjunto de normas transmitidas se divide en aquello que puede justificarse a partir de principios, por un lado, y aquello que sólo puede considerarse fácticamente vigente. La fusión que el mundo de la vida efectúa entre validez normativa y vigencia social se disuelve. Simultáneamente, la práctica de la vida cotidiana se descompone en normas y valores, es decir, en ese componente de lo práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otro componente distinto que no es susceptible de moralización, que abarca las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas"²⁹¹.

Las ideas de vida buena no son un deber abstracto, sino que conforman la identidad de grupos e individuos (cultura y personalidad). Así, la formación del punto de vista moral va a la par con una diferenciación dentro de lo práctico: *las cuestiones morales*, que pueden ser decididas de forma racional bajo el aspecto de *la capacidad de generalización de los intereses* o de *la justicia*, se diferencian de *las cuestiones evaluativas*, que se presentan como cuestiones de *vida buena* (o de autorrealización) susceptibles de una deliberación racional únicamente dentro del horizonte no problematizado de una forma de vida históricamente concreta o de un estilo de vida particular²⁹².

Con este proceso de diferenciación racional -es decir, argumentable- entre *moralidad* y *eticidad*, asistimos a la transición de un nivel *convencional* a un nivel *postconvencional* de la conciencia moral: en el nivel postconvencional se separa el juicio moral de los acuerdos locales y de las coloraciones históricas de una forma de vida

²⁹⁰ - Ciertamente una norma fácticamente vigente no tiene *per se* la razón de su parte; asimismo, normas correctas pueden no llegar a poseer vigencia fáctica.

²⁹¹ - HABERMAS, J. [1991a], p. 79.

²⁹² - Los valores individuales llevan también una pretensión de validez intersubjetiva pero no pueden pretender, por su particularidad, *validez normativa*, esto es: aquella validez que *genera expectativas intersubjetivas de comportamiento*. Si expresaran intereses generales podrían ser candidatos para una materialización de normas. Una moral universalista no tiene que ver con la preferencia de valores sino con la validez de normas en tanto que exigencias de tipo intersubjetivo.

particular; no puede apoyarse ya en la validez de este contexto mundovital fuertemente racionalizado²⁹³. Las respuestas morales conservan tan sólo la fuerza de motivación

²⁹³ - ¿Cuál sería el principal riesgo del *proceso de racionalización del mundo de la vida moderno*? el riesgo del *disentimiento*. En palabras de Habermas: "En el mundo de la vida racionalizado, la necesidad de entendimiento queda cada vez menos cubierta por un stock de interpretaciones refrendadas por la tradición y, por lo mismo, inmunes a la crítica; en el nivel de una comprensión del mundo enteramente decentrada la necesidad de consenso tiene que ser satisfecha cada vez más a menudo mediante un acuerdo que, al tener que ser racionalmente motivado, comporta sus riesgos. (...) De este modo, la acción comunicativa queda gravada con expectativas de consenso y riesgos de disentimiento que plantean grandes exigencias al entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción" (HABERMAS, J. [1981a], pp. 456-457 [435]). Estas expectativas de consenso con riesgos de disentimiento configuran el panorama del mundo moderno. Las expectativas de consenso son fundamentales para el buen funcionamiento de una sociedad y más si se trata de sociedades complejas. Pero estas sociedades ya no pueden echar mano de las tradiciones compartidas para que proporcionen ese consenso, es decir, la necesaria integración social. ¿Cómo encontrar una vía alternativa? Se trata entonces de reconstruir racionalmente ese fondo de acuerdo que proporcionaban las tradiciones compartidas, lo que sólo es posible a través de procesos de racionalidad comunicativa mediante los cuales se alcanza un consenso gracias a la aceptación de pretensiones de validez criticables. Tarea urgente ésta además por la especial situación creada ante el desarrollo concreto de las sociedades en el capitalismo tardío. En ellas, paralelamente al proceso de racionalización del mundo de la vida moderno, se han desarrollado subsistemas sociales de acción no regulados comunicativamente sino funcionalmente, con una lógica propia y autónoma respecto a la determinación de fines. Tales subsistemas han sufrido un desarrollo tal que han acabado colonizando el mismo mundo de la vida, sustrayendo así espacios vitales a la práctica comunicativa. Las consecuencias -muy negativas a juicio de Habermas- son, por un lado, la extensión en prácticamente todos los ámbitos sociales de la racionalidad instrumental propia de la lógica sistémica y, por otro, un proceso de individualismo social coherente con la progresiva pérdida de aquellos espacios comunicativos donde se determinan conjuntamente fines colectivos. Ahora bien, aunque estas consecuencias tienen su explicación básica en un determinado desarrollo económico, tienen asimismo una directa relación con el proceso de racionalización del mundo de la vida moderno. Ante la pérdida de consenso comunicativo tradicional, la alternativa racional no puede ofrecer *en la misma medida* la base de seguridad que una sociedad demanda y ella misma, entonces, desarrolla medios sistémicos de equilibrio capaces de compensar dicha pérdida. La integración social orgánica deja paso a una integración social sistémica, porque ciertamente es imprescindible algún tipo de integración social. Incluso esa tendencia al equilibrio es ella misma un síntoma de la transformación sistémica de la sociedad en búsqueda de autorregulación. Ciertamente que los espacios comunicativos no se han perdido del todo; pero éstos ya sólo funcionan como tales mediante procesos de racionalidad comunicativa, cuyos consensos son frágiles y los riesgos de disentimiento muy altos. Ello es obvio: los participantes en los procesos comunicativos, aun a expensas de compartir un mismo mundo de la vida, tienen la posibilidad, gracias a las capacidades de aprendizaje liberadas con el proceso de racionalización, de criticar aquello que les es común. Su participación en los procesos comunicativos se lleva a cabo desde una *autonomía* que los individualiza, desgajándolos de la comunidad que comparte tradiciones comunes. El mismo mundo de la vida se torna entonces inmensamente plural con lo que se agudiza el déficit de saberes compartidos capaces de facilitar el acuerdo. Lo decisivo ahora resulta valorar este proceso. Sus aspectos positivos pueden deducirse de lo que supone el haber alcanzado la mayoría de edad para un sujeto autónomo y libre, que a la vez puede, ahora ya reflexivamente, ofrecer lazos de solidaridad. Pero también puede interpretarse negativamente si consideramos que a todo lo más que se llega en este proceso es a un sujeto desencarnado, ciertamente libre pero vacío, con una identidad formal y sin rumbo alguno de referencia, y con los problemas sociales que esto conlleva. Como Habermas recapitula, "las consecuencias de la racionalización del mundo de la vida ofrecen una doble haz: lo que unos celebran como individualismo institucionalizado (Parsons), otros lo recusar como un subjetivismo que entierra las instituciones consagradas por la tradición, desborda la

racional de las razones, ya que pierden, con la evidencia incuestionable del transfondo del mundo de la vida, el empuje de los motivos empíricamente eficaces. *Toda moral universalista debe compensar estas pérdidas de eticidad concreta, que acepta en virtud de las ventajas cognitivas, para ser eficaz prácticamente*²⁹⁴. Deben solucionarse

capacidad de decisión de los individuos y provoca una conciencia de crisis permanente, poniendo con ello en peligro la integración social (Gehlen)" (*ibidem*, p. 457 [435]). Como conclusión, pues, podríamos afirmar que el proceso de racionalización del mundo de la vida moderno resulta *paradójico* (vid. HABERMAS, J. [1981b], p.486 [467]). Para Habermas "la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento" (HABERMAS, J. [1981a], p. 459 [437]), con el consiguiente empobrecimiento de la praxis comunicativa. Para poder funcionar de manera operativa una vez perdidas las tradiciones comunes, los mundos de vida se estructuran según la lógica orgánica de los sistemas. Habermas intenta criticar esta tendencia evolutiva que considera negativa. Según él, conviene utilizar de otra manera los potenciales de racionalidad liberados con la racionalización del mundo moderno. Pues se ha dado la extraña situación de que la liberación de potenciales de racionalidad acaba destruyendo precisamente la racionalidad comunicativa (al tender hacia sistemas funcionales). Se trataría entonces de recuperar la racionalidad comunicativa preconsciente de los mundos de vida tradicionales para los mundos de vida modernos, evitando *al mismo tiempo* el carácter prerreflexivo (y, por tanto, no emancipatorio) de las tradiciones al igual que la unilateralidad de la racionalidad con arreglo a fines (razón funcional-instrumental). Habermas considera que tal recuperación es factible mediante la institucionalización de discursos prácticos en los que se lleva a cabo una formación discursiva de la opinión pública. Tales discursos tendrían como efecto recuperar una "comunicación cotidiana postradicional" que aunara tanto la autonomía como la riqueza comunicativa de un fondo común compartido (vid. HABERMAS, J. [1981b], p. 486 [467]). Según Habermas, dicha institucionalización debe concretarse en el desarrollo de propuestas éticas universalistas (como la ética discursiva) complementadas por un derecho y una teoría política de corte democrático-comunicativo. En estos ámbitos debieran llevarse a cabo, a la luz de sus principios, el cálculo de consecuencias y la interpretación de las necesidades que la vida social comporta (dando cabida a motivos materialistas sin que se ponga en peligro el *principio de autonomía*).

²⁹⁴ - Habermas apunta una primera respuesta a este problema, en el *ámbito subjetivo del anclaje motivacional* del conocimiento moral. La pérdida de seguridad en las autocomprensiones culturales mediante el cuestionamiento de la validez natural de las certezas morales de una determinada forma de vida separa el conocimiento moral de los motivos empíricos culturalmente habituales. Con el fin de equilibrar la diferencia aparecida entre juicios y acciones morales, "es menester un sistema de controles internos del comportamiento, capaz de responder positivamente a juicios morales dirigidos por principios, es decir, a convicciones racionalmente motivadoras, y que posibilite la *autorregulación* del comportamiento; llegado el caso, ese sistema tiene que ser capaz de funcionar autónomamente, es decir, con independencia de la presión suave de los órdenes legítimos en el sentido de fácticamente reconocidos. Tales condiciones sólo puede satisfacerlas la completa internalización de unos cuantos principios sumamente abstractos y generales que la ética del discurso se representa como presupuestos o implicaciones del propio procedimiento de fundamentación de las normas. Pero es obvio que tales estructuras postconvencionales del super-ego sólo pueden surgir en determinados medios. Al igual que en el caso del problema de la aplicación de las normas, una moral universalista, para no quedarse colgada del delgado y enrarecido aire de las buenas intenciones y opiniones, depende del auxilio que la eficacia socializadora del entorno le preste. Depende de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo de los jóvenes e impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, de una identidad atendida a determinados roles sociales", HABERMAS, J. [1991a], pp. 88-89; vid. asimismo HABERMAS, J. [1983], pp. 193-194 (213-

entonces tanto la abstracción de los contextos de acción como la separación entre el conocimiento que motiva racionalmente y las orientaciones empíricas:

"Toda moral postradicional exige un distanciamiento respecto de las evidencias de las formas de vida en las que aproblemáticamente uno ha crecido. Y tales convicciones morales desconectadas de la *eticidad* concreta de la vida cotidiana no llevan sin más consigo la fuerza motivacional necesaria que haga también efectivos en la práctica los juicios morales. Cuanto más se interioriza la moral y cuanto más autónoma se vuelve, más se retira al ámbito de lo privado"²⁹⁵.

Comprobamos en este texto, una vez más, cómo lo ético se plantea de manera distinta en los niveles de la *eticidad* aproblemática del mundo de la vida y de la *moralidad* entendida como adopción de un punto de vista postconvencional. En el primer nivel la *fuerza* motivadora de las normas morales es patente gracias a su carácter de normas *no discutidas*. Pero en una moral postconvencional -segundo nivel- cabe considerar una *debilidad doble*. Por un lado la propia debilidad de lo hipotético frente a lo dogmático, fruto de la falibilidad de los conocimientos morales, pues -como ya dijimos- los procedimientos de fundamentación de normas en una moral postconvencional son procedimientos *falibles* de fundamentación (lo que no debe confundirse con el relativismo moral); esta *debilidad de lo falible* debe entonces ser compensada por alguna instancia que regule vinculantemente una posible situación de inseguridad:

"La ética del discurso tiene que sostener por principio la falibilidad de los conocimientos morales; y no puede tampoco presuponer que los conflictos necesitados de regulación en el ámbito social lograrán resolverse oportunamente de manera consensual. A causa de estas deficiencias cognitivas, entre otras razones, tiene que complementarse la moral con el derecho positivo a fin de poder cubrir los requerimientos de regulación funcional necesaria en ámbitos sensibles de la interacción social"²⁹⁶.

214).

²⁹⁵ - HABERMAS, J [1991a], p. 165. Asimismo: "Los juicios morales, que dan a preguntas descontextualizadas respuestas desmotivadas, tienen un déficit práctico que exige compensación. El problema cognitivo de la aplicación de principios universales a situaciones dadas y el problema motivacional del anclaje de un procedimiento de justificación moral en el sistema de la personalidad son problemas cuya solución desborda la capacidad de los sujetos, cuando se deja a éstos solos", *ibidem*, p. 85.

²⁹⁶ - HABERMAS, J. [1986], p. 303, nota 10.

Por otro lado, existe otra limitación a tener en cuenta: el propio carácter *débil* de la moral en tanto que basada en la *coacción interna* (autocoacción) del sujeto moral a diferencia de la fuerza de la *coacción externa mediante sanciones* propia del derecho.

Comprobamos, pues, cómo para Habermas la ética discursiva -en tanto que moral postconvencional y de la responsabilidad- aborda la problemática de su *aplicación* mediante el recurso a la obligatoriedad jurídica para obtener la eficacia deseable. Esta es la conclusión a la que llega Habermas tras haber dado cuenta precisa de lo que implica socialmente la adopción de un punto de vista moral *postconvencional* que apuesta por la separación entre *moralidad* y *eticidad*, no pudiendo evitar la consiguiente fragilidad de las estructuras del mundo de la vida y de los mismos procesos de socialización. De ahí que

"(...) en todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de relevancia social exijan tanto una regulación unívoca como a plazo fijo, y que además resulte vinculante para todos, sean las normas jurídicas las encargadas de resolver las inseguridades que se presentarían si todos esos problemas se dejasen a la regulación puramente moral del comportamiento. La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente"²⁹⁷.

En opinión de Habermas, tal complementación de la moral por el derecho resulta ser asimismo una consecuencia obligada para una ética universalista de principios que pretende mantenerse en la perspectiva de una *ética de la responsabilidad*:

"Como las ideas morales no cabe esperar que cobren para todos los sujetos una obligatoriedad que en todos los casos las torne eficaces en la práctica, la observancia de tales normas sólo es exigible (si nos situamos en la perspectiva de lo que Weber llamaba una ética de la responsabilidad) si cobran obligatoriedad jurídica"²⁹⁸.

²⁹⁷ - HABERMAS, J. [1991a], p.165.

²⁹⁸ - *Ibidem*, p. 166. Asimismo: "Exigir el universal cumplimiento de normas sin tener certeza de que van a ser universalmente seguidas, conduce al utopismo o, lo que es idéntico, a la irresponsabilidad. Para librar el principio ético del abstraccionismo utópico es necesario contar con garantías de que va a ser universalmente cumplido. Ahora bien, la moral no puede ofrecer tales garantías", CORTINA, A. [1988b], p. 51; la misma autora vuelve a insistir en esta idea en [1988a], p. 84.

Incluso desde la misma perspectiva de una exigencia de *responsabilidad moral*, cabe destacar que la ética discursiva es candidata clara a operar como *fundamento moral postconvencional* de un derecho positivo (se entiende por tal el de un estado social de derecho) siempre frágil por lo que respecta a su legitimación:

"Una moral postconvencional de la responsabilidad precisa complementación jurídica, porque no puede exigir responsablemente el cumplimiento de las normas válidas si los destinatarios no tienen garantía jurídica de que serán universalmente cumplidas; pero igualmente el derecho positivo, deficitario desde el punto de vista de la fundamentación, precisa el concurso de una razón moral, que expresa en su seno la idea de imparcialidad procedimental"²⁹⁹.

El proceso continuo de racionalización del mundo de la vida moderno comporta una fluidificación de las imágenes sustanciales del mundo que va acompañada de una generalización y universalización de las normas morales y jurídicas, y de una progresiva individuación de los sujetos socializados. Esta pérdida de peso de la *eticidad* substancial va quedando sustituida por el ámbito del derecho, ayudado por la evolución del derecho natural moderno y las transformaciones políticas que propiciaron la separación entre Iglesia y Estado: el derecho moderno queda así desconectado de los motivos éticos con la separación liberal entre los ámbitos de la vida pública y privada³⁰⁰. El pensamiento moderno transforma (seculariza) el derecho natural clásico en un derecho *racionalista*, en la medida en que el orden anterior a toda legislación positiva no es ya un orden religioso o natural *dado previamente* sino una *construcción* racional. Este nuevo orden se elabora a partir de la concepción del hombre en tanto que ser al mismo tiempo *social* y *asocial* (la "insociable sociabilidad" de Kant), con necesidades y deseos, que debe convivir con otros hombres con exigencias contrapuestas. De aquí derivará una visión *subjetiva* del derecho natural, conforme a la cual estos derechos naturales individuales deberán ser tratados como derechos que hay que proteger políticamente, a diferencia del derecho antiguo y medieval que se fijaba más en las obligaciones del sujeto

²⁹⁹ - CORTINA, A. [1990], p. 170 . Sobre el tema de este apartado, véase el profundo estudio realizado por Adela Cortina en su Introducción a *La Metafísica de las costumbres* de Kant , cf. CORTINA, A. [1989c] al igual que de la obra anteriormente citada las pp. 163-182 y 192-205.

³⁰⁰ - Vid. **TPII**, p. 370 (352).

impuestas por la ley natural³⁰¹.

Asistimos, pues, a una progresiva "juridización" (*Verrechtlichung*) del mundo moderno³⁰². La *eticidad* tradicional se escinde en *moralidad* y *legalidad*; como la *moralidad* se hace subjetiva (emigra al ámbito privado de la conciencia), la *legalidad* ocupa el espacio regulativo de la *eticidad*: "las normas jurídicas *sustituyen* al sustrato prejurídico de la *eticidad* sustentada por la tradición"³⁰³. En esta nueva situación, el necesario mecanismo de compensación ante la pérdida de sustancialidad ética (el ámbito de la *eticidad*) capaz de recuperar un cierto marco social *normativo* vendrá del ámbito jurídico: se tratará de alcanzar la *legitimidad* (moral) por la vía de la *legalidad* (derecho)³⁰⁴.

³⁰¹ - Habermas caracteriza el derecho moderno con los siguientes rasgos estructurales: "*Convencionalidad*: el derecho moderno es derecho legislado positivo. El derecho no se acumula mediante la interpretación de tradiciones reconocidas y sagradas, sino que, más bien, expresa la voluntad de un legislador soberano que regula convencionalmente hechos sociales con medios organizativos jurídicos. *Legalismo*: aparte de una obediencia generalizada a la norma, el derecho moderno no supone que los sujetos jurídicos tengan ningún motivo ético. El derecho protege las inclinaciones privadas de éstos dentro de límites sancionados. No se sanciona la mala intención, sino las acciones que se desvían de la norma (...). *Formalismo*: el derecho moderno define las esferas del albedrío legítimo de las personas. Se presupone el libre albedrío de los sujetos jurídicos en una esfera éticamente neutral de acciones privadas, pero vinculadas a consecuencias jurídicas. En consecuencia, el movimiento del derecho privado puede regularse negativamente a través de la delimitación de autorizaciones reconocidas en principio (en lugar de una regulación positiva a base de derechos concretos y mandatos materiales). En este ámbito se permite todo lo que no está expresamente prohibido por la ley. Los tres rasgos estructurales mencionados se refieren al modo de la vigencia de la ley y de la determinación del derecho, a los criterios de la punibilidad y al modo de la sanción y, finalmente, a la forma de organización de la actuación jurídica. Estos rasgos definen un sistema de acción en el que se *supone* que todos los miembros del sistema actúan estratégicamente por cuanto que, primero, obedecen a las leyes como convenciones públicamente sancionadas, pero que se pueden cambiar legítimamente en cualquier momento; segundo, persiguen sus intereses sin consideraciones éticas, y tercero, toman decisiones óptimas, según estas orientaciones de intereses, en el marco de las leyes vigentes (esto es: también en relación a las consecuencias jurídicas calculables). En otras palabras: se supone que los miembros del sistema utilizan racionalmente su autonomía privada", HABERMAS, J. [1976], p. 264 (236-237).

³⁰² - "La expresión «juridización» se refiere, dicho en términos muy generales, a la tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito", HABERMAS, J. [1981b], p. 524 (504).

³⁰³ - *Ibidem*, p. 458 (439); vid. asimismo pp. 524 (504) y ss.

³⁰⁴ - Queda claro por lo ya visto anteriormente que esta ha sido la perspectiva fundamental de Habermas a la hora de elaborar su teoría ético-discursiva, como también lo muestran sus trabajos posteriores. Habermas ha abordado en profundidad estas cuestiones en *Faktizität und Geltung*, cf. HABERMAS, J. [1994]. Cf. asimismo GÜNTHER, K. [1988].

[2] Esta progresiva *juridización* característica del mundo moderno queda bien reflejada en la misma ética discursiva cuando el principio de universalización es interpretado por Habermas como un principio de *legitimación pública de normas*³⁰⁵. La versión habermasiana de la ética discursiva se mueve -abandonando claramente el ámbito del sujeto- en el terreno de una *ética social o política* susceptible de aportar mecanismos válidos de *legitimación*. Como ha sostenido Habermas, tras el intento legitimador del Derecho natural racional en la Modernidad y a la vista de sus insuficiencias, nuestras sociedades en el capitalismo tardío sufren una grave crisis de legitimación que debe ser resuelta de manera no ideológica, restando poder a las colonizaciones de nuestra vida social llevadas a cabo por las esferas de lo político y lo económico³⁰⁶. Se trata entonces de buscar mecanismos de legitimación que tengan fundamento moral aunque, obviamente, en un sentido *postconvencional* (moral basada en principios):

"La convencionalización, la legalización y la formalización del derecho implican que éste ya no puede alimentarse de la autoridad indiscutida de las tradiciones morales, sino que precisa de una fundamentación autónoma. Una exigencia tal, sin embargo, sólo puede ser suficiente para la conciencia moral en una etapa postconvencional. (...) La separación que se realiza en el derecho moderno entre *moralidad* y *legalidad* acarrea, como consecuencia, el problema de que la esfera de la *legalidad* en conjunto necesita de una justificación práctica. La esfera del derecho, independiente de la moral, que al mismo tiempo exige a las personas jurídicas que estén dispuestas a obedecer a la ley, tiene que estar anclada a su vez, en una moral basada en principios"³⁰⁷.

Ante este problema la ética discursiva tiene capacidad de dar una respuesta válida frente a los problemas de legitimación en las sociedades avanzadas. La interdependencia estrecha entre "moralidad postconvencional" y "derecho positivo" de las sociedades modernas supone una "emigración" de la *moralidad* hacia el ámbito del derecho y en este contexto el carácter bidimensional de la ética discursiva permite que el principio procedimental ideal funcione como un principio de legitimación de normas. La exigencia de la participación de los afectados en la fundamentación de normas

³⁰⁵ - Vid. APEL, K.-O. 1985b], p. 251.

³⁰⁶ - Cf. HABERMAS, J. [1973a].

³⁰⁷ - HABERMAS, J. [1976], p. 266 (239).

morales nos conduce, sin embargo, al terreno "público" que ya Kant denominaba como el espacio de la libertad externa, justamente el ámbito del derecho donde se da un tipo de *legalidad* distinta ("legalidad externa") de la propia de la *moralidad* ("legalidad interna"). Claro está que a través del orden jurídico la razón práctica exige *también* la salvaguarda de la libertad moral o, lo que es lo mismo, hacer prevalecer las leyes morales -como legislación universal- en medio de lo público. La ética discursiva busca asimismo salvaguardar la moral en medio de lo público, pero lo hace viendo dicho espacio *como el espacio propio de la moral*, ya que no quiere relegar el ámbito de influencia de la ética a la mera conciencia individual subjetiva³⁰⁸. Esa determinación de lo público como espacio propio de la moral se realiza mediante un procedimiento de fundamentación de normas que exige la realización efectiva de discursos prácticos en los que se confrontan voluntades empíricas a la búsqueda de un acuerdo consensuado sobre un interés general. Si esto es así para la ética discursiva, entonces la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿qué diferencia hay entre fundamentación de normas morales y legitimación de normas jurídicas?³⁰⁹.

Como ya hemos visto, todas las éticas cognitivistas remiten a aquella intuición universalista que Kant desarrolló en el imperativo categórico, de acuerdo con la cual a todo principio de universalización subyace el *carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos*, pues tal principio debe establecer el punto de vista del interés general por encima de los múltiples intereses individuales. Desde esta perspectiva, la ética discursiva -en su *parte A*- tiene un *fuerte carácter restrictivo*: se remite únicamente a intereses *susceptibles de generalización*, pues se entiende que únicamente éstos quedan regulados por normas morales que precisamente reclaman validez intersubjetiva³¹⁰. Estas normas únicamente estarán legitimadas si son el resultado de

³⁰⁸ - "La pérdida de esta dimensión interna, el desinterés por los móviles a la hora de caracterizar la conducta moral, está ocasionando en muy buena medida la reducción de la moral a derecho que practican las contemporáneas éticas deontológicas", CORTINA, A. [1989c], p. XL.

³⁰⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 45.

³¹⁰ - Ya tempranamente advirtió Habermas de dicho carácter restrictivo: "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]); asimismo vid. HABERMAS, J. [1984], p. 173 (149). Sobre la relación entre normas e intereses generalizables, vid. HABERMAS, J. [1973a], pp. 140-162 (124-142); MUGUERZA, J. [1988], pp. 97-139 (en especial pp. 109-110).

un consenso llevado a cabo entre todos aquellos que presumiblemente resulten afectados por su aplicación. La idea de consenso también remite con claridad a la cuestión de los intereses generalizables: se trata concretamente de que ningún interés particular (privado) se imponga a una colectividad por él afectada sin el libre consentimiento de la misma. Y ese libre consentimiento (consenso) presupone la transformación de los múltiples intereses privados en un interés general susceptible de consenso. Este es el problema que se le plantea a una ética que quiere establecer un criterio *normativo* con respecto a la consideración *justa* respecto a intereses particulares en conflicto.

Por tanto, cuando en el contexto de la ética discursiva hablamos de *normas*, nos referimos a algo que representa una ley general. Kant ya sostuvo que lo moral estaba determinado por la forma de la ley (al margen de los contenidos, que tienen su importancia pero siempre supeditada a la posibilidad de extenderse universalmente como ley sin contradicción para la razón). No es extraño entonces que la ética discursiva, inspirada en la propuesta moral kantiana, utilice el sentido de la generalización de una máxima -como ordena el imperativo categórico- en el sentido universalista de la determinación de las condiciones de *legitimación* de una norma. El carácter de generalización implícito en la gramática lógica de los conceptos morales fundamentales se interpretaría como la exigencia de universalidad que necesitamos para que se dé una norma moral en el sentido de su *reconocimiento intersubjetivo*. Para la ética discursiva en su versión habermasiana este parece ser el único criterio de determinación de lo propiamente moral³¹¹. Brevemente: el problema de la ética discursiva estribaría en que situa la validez de una norma en la aceptación de la misma por los afectados; mas eso se refiere sólo al reconocimiento intersubjetivo de la norma, no a su validez moral como norma de la acción correcta³¹².

El punto de vista de la ética discursiva sostiene que la consideración *correcta* del pluralismo legítimo de intereses presente en el mundo social de la vida se alcanza en el seno de los discursos prácticos, mediante un principio ético procedimental de legitimación de normas. El acuerdo de los afectados dota de validez intersubjetiva a la norma y *por ello mismo de contenido moral*. No cabría aquí, estrictamente hablando, una

³¹¹ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 39.

³¹² - De ahí la necesidad que siente Apel de complementar el principio (U) de Habermas con el principio (U^h) para la acción individual.

distinción entre el plano de lo *correcto* y el plano de lo *legítimo*: este es precisamente el punto de vista de una propuesta ética *postconvencional*. Si se insiste en que lo moral se dirime en el primero de los niveles mencionados supone algún tipo de caracterización ética más bien *sustancial*, llevada a cabo al margen del problema del reconocimiento intersubjetivo de un deber moral elevado a ley práctica, lo que enmarcaría ese planteamiento, desde el punto de vista kantiano, en un paradigma moral *premoderno*. La norma resulta del acuerdo de la voluntad general sobre un interés común que discrimina intereses individuales con pretensión de validez universal. Todos iguales: en esto consiste la ley; ley que, además de *legalidad*, posee *legitimidad* al estar originada en un reconocimiento intersubjetivo. Como sostiene Habermas "las normas válidas han de *ganar* el reconocimiento de *todos* los afectados"³¹³. La universalidad entonces busca asegurar una situación de *imparcialidad*:

"Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo"³¹⁴.

Hablamos con propiedad de *normas* cuando se trata del fruto de un acuerdo que siempre puede cuestionarse y replantearse (aunque siempre en los términos de un nuevo acuerdo). Su validez universal se refiere al compromiso que supone su reconocimiento y esto sin excepciones, pero no afecta a su posible derogación en las condiciones de un nuevo acuerdo. De la misma manera que en el ámbito de las leyes científicas -que llevan implícitas un índice de regularidad (universalidad)- una excepción en el cumplimiento de la ley puede significar la falsación de la hipótesis científica correspondiente, así también en el ámbito de las normas morales una nueva situación donde se plantee un conflicto entre normas puede exigir la realización de un nuevo acuerdo que derogue normas válidas hasta entonces pero superadas ahora. Resumiendo: el principio de universalización, entendido -desde la perspectiva habermasiana- como principio de legitimación de normas, adquiere un fuerte carácter juricista y se perfila fundamental-

³¹³ - HABERMAS, J. [1983], p. 75 (85).

³¹⁴ - *Ibidem*.

mente como un *principio de justicia*. Deslinda con claridad las cuestiones de la vida buena respecto de las de justicia e instaura un procedimiento de reconocimiento intersubjetivo de la validez de las normas, lo que entraña precisamente la *legitimación moral* de las mismas.

Una vez analizada esta tendencia a la *juridización* excesiva de la ética discursiva, concluyamos este apartado señalando que también para Habermas una *mediación entre la moralidad y la eticidad* aparece como el mejor recurso para compensar la fragilidad de los marcos convencionales característica de una situación de tránsito hacia una moral postconvencional. Nos limitaremos a sugerir brevemente el sentido de esta mediación, señalando ya que se trata de una exigencia fruto de una consideración *responsable* de la *aplicación* de la ética discursiva en tanto que ética postconvencional.

Habermas reconoce claramente la necesidad de compensar las pérdidas de *eticidad* concreta que se originan con la introducción del punto de vista moral postconvencional (formal-abstracto), cuando las *cuestiones morales* (acerca del problema deontológico de la *justicia*) se separan de las *cuestiones evaluativas* (acerca de la *autorrealización* en el sentido de la *vida buena*). Habermas afirma explícitamente entonces que la misma naturaleza de las morales universalistas plantea el problema de la *mediación normativa entre moralidad y eticidad*:

"Si recordamos que el «punto de vista moral» en sentido estricto comienza a constituirse con la transición del segundo nivel [convencional] al tercer nivel [postconvencional] de interacción; que el mundo social se moraliza en función de la actitud hipotética de un participante en la argumentación y que se desprende del mundo de la vida; que la abstracción deontológica separa las cuestiones de la justicia de las cuestiones de la vida buena; que de este modo se separan las cuestiones morales de su contexto al tiempo que se libera a las respuestas morales de sus motivos empíricos; y que de esas separaciones se deriva la necesidad de aplicar en su contexto las percepciones morales y, de modo especial, de enraizarlas motivacionalmente; en este caso, la solución de estos problemas requiere una *mediación de moralidad y eticidad* que vaya más allá de lo que pueden rendir los juicios morales en el sentido de una ética deontológica"³¹⁵.

³¹⁵ - *Ibidem*, p. 192 (210-211; modificamos la traducción castellana y el subrayado es nuestro). Asimismo: "Dentro del horizonte de un mundo de la vida, los juicios prácticos se derivan tanto la concreción como la fuerza motivadora de la acción de una relación interna con las ideas indiscutiblemente válidas de la vida buena, con la *eticidad* institucionalizada en general. En este ámbito no hay problematización que llegue tan lejos que pueda perder las ventajas de la *eticidad* existente. Precisamente

Habermas reconoce que la disociación que se produce entre el *plano cognitivo* y el *plano motivacional* del ámbito práctico, fruto de la separación entre *moralidad* y *eticidad* ("en cuanto se moraliza el mundo social y se independiza de la corriente de certidumbres del mundo de la vida"³¹⁶), no requiere tanto la definición de nuevos estadios -en la teoría de Kohlberg- de dicha etapa postconvencional, cuanto una reflexión sobre la necesidad de una *mediación a otro nivel* de las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*³¹⁷. Habermas se refiere entonces, ciertamente en el contexto de un mundo de la vida fuertemente racionalizado, a la capacidad de complementar aspectos cognitivos y empíricos (por ejemplo, sentimientos morales) como expresión de un juicio moral *maduro* que distingue entre el desarrollo moral y el desarrollo del yo, con el fin de potenciar la sensibilidad hermenéutica de cara a una aplicación contextual de normas³¹⁸. Para ello hace referencia, por un lado, a la capacidad (fruto del desarrollo de determinados procesos de aprendizaje) de aplicar principios universales gracias a la *prudencia práctica* que un sujeto haya podido alcanzar en el seno de sociedades cuyos ordenamientos institucionales son ya de tipo postconvencional³¹⁹; por otro lado, por lo que respecta al *anclaje motivacional de las ideas morales* se hace necesario

"(...) un sistema de controles internos del comportamiento, capaz de responder positivamente a juicios morales dirigidos por principios, es decir,

sucede tal cosa con cada efecto que resulta de la abstracción que exige el punto de vista moral. Por ese motivo Kohlberg habla de la etapa *postconvencional* de la conciencia moral. En esta etapa se separa el juicio moral de los acuerdos parciales y de las coloraciones históricas de una forma de vida particular, no pudiéndose remitir ya a la validez de este contexto vital. Y las respuestas morales retienen únicamente una fuerza racional motivadora de tipo cognitivo; con la evidencia incuestionable de un trasfondo mundovital pierden el impulso de motivos empíricos efectivos. Toda moral universalista tiene que compensar estas pérdidas de *eticidad* concreta, que acepta, en un primer momento, en virtud de su ventaja cognitiva, si quiere ser eficaz en el campo práctico. Las morales universales dependen de formas de vida que, a su vez, están tan «racionalizadas» que posibilitan la aplicación acertada de juicios morales generales y exigen motivaciones para el cambio de juicios acerca de una acción moral. Únicamente formas de vida que, en este sentido, se «contraponen» a morales universalistas satisfacen condiciones necesarias para poder anular de nuevo los efectos de la abstracción propia de la descontextualización y de la desmotivación", *ibidem*, pp. 118-119 (134; modificamos de nuevo la traducción castellana).

³¹⁶ - *Ibidem*, p. 183 (200).

³¹⁷ - Cf. HABERMAS, J. [1986].

³¹⁸ - Vid. HABERMAS, J. [1983], p. 192-193 (212-213).

³¹⁹ - Vid. HABERMAS, J. [1991a], pp. 87-88.

a convicciones racionalmente motivadoras, y que posibilite la *autorregulación* del comportamiento; llegado el caso, ese sistema tiene que ser capaz de funcionar autónomamente, es decir, con independencia de la presión suave, externa, de los órdenes legítimos en el sentido de fácticamente reconocidos³²⁰.

Habermas reconoce que evidentemente tales medidas presuponen determinadas condiciones sociales de posibilidad y remite de manera específica a *modos reflexivos de tradición*³²¹. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado siguiente.

§ 13.4. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (III): la "crisis de adolescencia" de la humanidad (el estadio 4½ de Kohlberg) como riesgo característico del tránsito hacia una moral postconvencional y su posible superación en clave ético-responsable.

Hemos finalizado el párrafo anterior recordando cómo para Habermas la necesidad de mediar la *moralidad* y la *eticidad* responde a la problemática de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad, ya que deben buscarse mecanismos de compensación ante la fragilidad de los marcos convencionales cuyo *ethos* se ha tornado problemático y sus valores son enjuiciados como hipotéticos. También para Apel la mediación entre *moralidad* y *eticidad* afecta de lleno al problema de una aplicación *postconvencional* de la moral. Mas, a diferencia de Habermas, *refiere esta cuestión a la historia*; es decir, la sitúa en el ámbito específico de la *parte B* de la ética. En opinión de Apel, la reconstrucción del desarrollo de la razón ética en occidente que refleja, desde Sócrates, el arriesgado intento de un tránsito hacia una moral postconvencional comporta un momento de *crisis de las instituciones*, fruto de la *fragilidad* de los vínculos sociales que se originan con la introducción del *formalismo ético*. Desde la perspectiva de la teoría de Kohlberg, Apel define esta situación como *crisis de adolescencia de la humanidad* (estadio 4½), que podríamos calificar esencialmente como una situación -reduccionista- de *riesgo* o de *peligro relativista* (ausencia de

³²⁰ - *Ibidem*, p. 88.

³²¹ - Vid. *ibidem*, p. 89.

referentes normativos según el lema: "anything goes!"), doblemente caracterizado como insensibilidad ante la cuestión de la *verdad* y de la *fundamentación moral* (en Apel, ambas cuestiones se entienden, ciertamente, en un sentido *postconvencional*)³²².

¿Qué entiende Apel, más en concreto, por esta situación? Nuestro filósofo no la define de manera sistemática puesto que se refiere a la obra de Kohlberg, pero creemos que podría reconstruirse dicha situación crítica como sigue. A la luz de la teoría del desarrollo de la conciencia moral, puede interpretarse que la tendencia a la superación de los *marcos convencionales* (debida a los procesos de racionalización del mundo moderno originados a partir del desarrollo de una economía de mercado y del derecho *qua* formas de regulación social, así como mediante la universalización de la racionalidad metódica de la ciencia) comporta la ruptura de la *intersubjetividad* restringida a una determinada cultura o concepción del mundo sin quedar, por ello, integrada en estructuras de síntesis superior más amplias; integración que, según Apel, únicamente puede ofrecer ya la filosofía (a su juicio, en los términos de una *prima philosophia* concebida ahora como *semiótica trascendental*)³²³. Sin embargo, precisamente la filosofía parece haber sucumbido al atractivo por la "crítica total de la razón", traicionando de ese modo su *compromiso histórico* (el de la "filosofía perenne") respecto a la búsqueda de la verdad y de la fundamentación moral. Ello explicaría el empeño denodado de Apel por *procurar una fundamentación última de la unidad de la razón teórica y práctica*³²⁴. A esta situación crítica se han añadido, a su vez, los efectos propios del "dominio de la ciencia" tanto *teóricos* (extrapolación a todos los ámbitos de la realidad de la *razón instrumental*) como *prácticos* (consecuencias y subconsecuencias de una civilización científico-técnica de alcance planetario), reproduciéndose nuevamente aquel "sistema de complementariedad" tan bien caracterizado por Apel en los años setenta, esta vez entre *escepticismo frente a la cuestión de la verdad* y *relativismo ético frente a todo intento de universalismo moral*.

Ante esta hipótesis explicativa, resulta evidente que el planteamiento de una *aplicación no abstracta respecto a la historia* de la ética discursiva tiene que atender

³²² - Vid. DV, p. 392 (87).

³²³ - Cf. APEL, K.-O. [1978c]; [1995c] y [1995d].

³²⁴ - Vid. TPII, p. 357 (340).

responsablemente a tales cuestiones, *evaluando de manera conveniente nuestra situación histórica*. Tal debe ser, a nuestro entender, una de las tareas primordiales que corresponden a una *ética discursiva informada científicamente*. En este apartado, por tanto, intentaremos desarrollar la hipótesis recién expuesta como culminación del itinerario recorrido hasta ahora. En primer lugar profundizaremos en el sentido y alcance que tiene para Apel la "crisis de adolescencia" (estadio 4½ de Kohlberg) en las sociedades del mundo occidental, interpretada desde la perspectiva de una reconstrucción empírica y normativa de la filogénesis de la moral en el marco de la evolución cultural [1]; a continuación haremos referencia, desde el punto de vista apeliano, a algunos de los retos que dicha crisis plantea a la reflexión ética contemporánea [2]; y finalmente concluiremos este trabajo con la indicación de una posible respuesta filosófico-moral a la "crisis de adolescencia", susceptible de ser enmarcada en el contexto de la *parte B* de la ética discursiva *qua* macroética de la corresponsabilidad: nos referiremos a la posibilidad de fundamentar un *principio ético-responsable de mediación entre moralidad y eticidad* que, frente al riesgo relativista y las insuficiencias del mero marco convencional, podría considerarse como el elemento más representativo de una propuesta ética universalista (de alcance planetario) capaz de abordar el problema del *tránsito histórico(-mundial) hacia una moral postconvencional* que nuestra época parece exigir [3].

[1] Desde una perspectiva lógico-evolutiva inspirada en la teoría de Kohlberg, Apel ha caracterizado significativamente el *problema del tránsito histórico hacia una moral postconvencional* como el de la *crisis de adolescencia de la humanidad*³²⁵. Apel interpreta este estadio *en clave filogenética*, calificándolo de situación de *extravío* ante el tránsito del nivel convencional al postconvencional³²⁶. Con la expresión "crisis de adolescencia" Apel hace referencia a lo que Kohlberg ha denominado como *estadio 4½* de su secuencia lógico-evolutiva del desarrollo de la conciencia moral, estadio de tránsito caracterizado por Apel como la "puesta en cuestión de todas las vinculaciones morales

³²⁵ - Vid. DV, p. 135.

³²⁶ - Vid. *ibidem*, p. 388 (83).

debido al recurso -aparentemente regresivo- a una conciencia moral preconventional"³²⁷. Dicho estadio trata de explicar, desde un punto de vista ontogenético, un fenómeno recurrente en el mundo de los adolescentes en tránsito hacia la vida adulta referido a aquel periodo de sus vidas que cabe situar entre la puesta en crisis de la moral convencional y la reconstrucción *adulta* de un posicionamiento moral de tipo postconventional (mediante una reorganización *crítico-reflexiva* del patrimonio heredado durante la etapa convencional). Por tanto, definiremos este tránsito como de "crisis de la moral convencional"³²⁸.

³²⁷ - "(...) Infragestellung aller moralischen Verbindlichkeiten durch -scheinbar regressiven- Rückgriff auf ein präkonventionelles Moralbewußtsein" (*ibidem*, p. 190; vid. asimismo APEL, K.-O. [1992d], p. 20). Kohlberg se refiere brevemente al estadio 4 ½ en KOHLBERG, L. [1981], p. 411 y en KOHLBERG, L. [1992], en el cap. 6 (pp. 405-462) dedicado a una nueva revisión del problema de las *continuidades y discontinuidades en el desarrollo moral infantil y adulto*, principalmente en el apartado titulado "El relativismo como transición de estadio moral: la interpretación de Kohlberg y Turiel" (pp. 413-419). En esta obra parece sostenerse una superación del primer planteamiento referente al estadio 4½, renunciando a circunscribir el relativismo y el subjetivismo como estadio transitorio de acceso al estadio 5. Kohlberg admite simplemente "que cierta forma de subjetivismo o relativismo es una condición necesaria pero no suficiente para el movimiento al estadio 5. Esto es porque una idea de tolerancia liberal y de los derechos individuales universales representa el principio de estadio 5 que presupone un cuestionamiento sobre la legitimidad o lo absoluto del sistema de reglas de una cultura (estadio 4)" (*ibidem*, p. 415). En este mismo artículo, Turiel sostiene que "mientras que se supone que cada cambio de estadio tenga algún sentido de contradicción y de incertidumbre, el auto-cuestionamiento o el desequilibrio del estadio 4 deberían centrarse especialmente en el relativismo y el egoísmo. Esto es así porque el «estadio 4½» tiene ya el comienzo de la parte central del pensamiento estadio 5, un interés por los derechos universales del individuo. A la vez que incapaz de expresar como una postura positiva el principio de estadio 5 de derechos a la libertad, sobre todo libertad de conciencia, el estadio 4½ tiene suficiente conciencia de los derechos individuales para dudar que la moralidad debería prescribirse a todo el mundo incluido uno mismo. El estadio 5 considera la moralidad (y las leyes) de la sociedad como un apoyo contractual para los derechos individuales, el estadio 4½ considera la moralidad como una imposición de la sociedad de su consenso o autoridad sobre los individuos libres y consecuentemente la rechaza" (*ibidem*, p. 416). Como se ve, el planteamiento de Kohlberg está lejos de hallarse bien definido ("Dentro de la teoría de Kohlberg la categoría de juicios que se clasifican como etapa «4½» sigue planteando problemas, tanto en lo concerniente a la clasificación de los datos como en lo concerniente a la explicación teórica de ellos", HABERMAS, J. [1984], p. 536 [449]). Lo que aquí nos interesa consiste más bien en tener en cuenta el modo en el que Apel asume la intuición de Kohlberg sobre el estadio 4½. Apel tiene asimismo presentes las elaboraciones al respecto efectuadas por Habermas en [1983] (pp. 194-200 [213-219]; en la p. 197 [216] reproduce la descripción del estadio 4½ de KOHLBERG, L. [1981]), aunque, a nuestro entender, Apel interpreta el estadio 4½ añadiendo elementos específicos, fundamentalmente en tanto que insiste en la dimensión *filogenética* de dicho estadio.

³²⁸ - Desde el punto de vista específicamente *ontogenético*, propio de la teoría de Kohlberg, Habermas resume así la característica de los juicios morales del estadio 4½: "Se trata de manifestaciones relativistas que se hacen más bien desde puntos de vista estratégicos antes que morales. En un principio, Kohlberg y sus colaboradores se sintieron tentados de subrayar la analogía con el hedonismo instrumental del segundo estadio. Por otro lado, estos juicios no podían clasificarse como preconventionales porque los encuestados de este tipo se movían en un nivel elevado de argumentación. La posición hipotética desde

la que juzgaban el mundo social sin moralizarlo ponía de manifiesto el parentesco entre sus manifestaciones y los juicios de la etapa postconvencional. Por esta razón Kohlberg ha situado estos juicios entre la etapa convencional y la postconvencional: los ha incluido en un estadio de transición que más que describirlo estructuralmente, hay que analizarlo desde un punto de vista psicodinámico, en especial como manifestación de una *crisis de adolescencia* aún no superada" (HABERMAS, J. [1983], pp. 195-196 [214-215; modificamos la traducción y el subrayado es nuestro]). Habermas caracteriza esta crisis como la propia del adolescente que "se detiene en un distanciamiento del mundo tradicional desvalorizado de las normas sin dar el paso siguiente, consistente en reorganizar el equipamiento socio-cognitivo de las etapas convencionales" (*ibidem*, p. 183 [200]). En el contexto de la *formación de la identidad del yo*, Habermas señala cómo precisamente en la crisis de la adolescencia *se ponen a prueba las fuerzas motivadoras de la trasmisión cultural*: "El yo sólo puede penetrar y abrirse paso a través de las estructuras interactivas en el caso de que también resulte posible dar cabida, en ese universo simbólico, a las necesidades e interpretarlas allí adecuadamente. En este sentido, el desarrollo del yo se presenta como un proceso extraordinariamente plagado de riesgos" (HABERMAS, J. [1976], p. 86 [80]). Habermas, sin embargo, considera la interpretación de Kohlberg como insuficiente, en tanto que no aclara la posibilidad de que un número importante de individuos se *estabilicen* en este estadio. Y añade significativamente: "A favor de la estabilización habla, entre otras cosas, el hecho de que el escepticismo axiológico del estadio «4½» posee elaboración filosófica y es defendida como una posición que se ha de tomar en serio en la línea de Weber y Popper" (HABERMAS, J. [1983], p. 196 [215; modificamos la traducción]). En este sentido, los escépticos axiológicos tratan de *racionalizar* la conciencia moral propia del estadio 4½ (vid. HABERMAS, J. [1986], p. 293 [178], nota 3). Apel intentará explicar *filogenéticamente* esta estabilización dada en el mismo ámbito de la filosofía moral (y, por extrapolación, en el ámbito social en general). Desde esta perspectiva *filogenética*, el mismo Apel da un sentido bien amplio a esta situación de crisis que frecuentemente es causa de retrocesos históricos por medio de graves *procesos de desaprendizaje*. Así, con la "crisis de adolescencia" se trata "de un proyecto que, desde el surgimiento de las religiones universalistas y de la filosofía en la «era eje» de las antiguas culturas superiores -así en China, India, Persia, Israel y Grecia- inspira los procesos de aprendizaje moralmente relevantes; un proyecto que, sin embargo, no sólo a causa de la resistencia propia de la inercia de las morales interiores de tipo convencional propias de las masas aun no cultivadas -de los «bárbaros» dentro y fuera de las culturas superiores-, sino incluso a causa de los numerosos extravíos del fanatismo religioso y de la sofística filosófica siempre está amenazado de nuevo por retrocesos terribles -de tipo colectivo e incluso quizá por regresiones individuales- durante la *etapa de crisis* (necesariamente ligada a todo momento de ilustración) resultado del intento por acceder a una moral postconvencional. La agitada historia social y del espíritu occidental constituye un reflejo único de la aquí mencionada dialéctica de la crisis: desde el declive de la antigua cultura superior, que simultáneamente prepararía la cristianización y, con ella, la civilización y la moralización de los «bárbaros», pasando por la dialéctica de las luchas teológicas de fe y de la ilustración filosófico-científica, hasta la crisis nuclear y ecológica actual de la civilización técnica planetaria, que puede comprenderse asimismo como consecuencia ética no superada de la ilustración científica" ([...] um ein Projekt, das seit der Entstehung der Weltreligionen und der Philosophie in der «Achsenzeit» der antiken Hochkulturen -also in China, Indien, Persien, Israel und Griechenland- die moralisch relevanten Lernprozesse der Menschheit inspiriert; -ein Projekt aber auch, das nicht nur wegen der Trägheitsresistenz der konventionellen Binnenmoral der noch nicht kultivierten Massen -der «Barbaren» innerhalb und außerhalb der Hochkulturen-, sondern auch wegen der zahllosen Verirrungen des religiösen Fanatismus und der philosophischen Sophistik auf der, mit Aufklärung notwendigerweise verbundenen, *Krisenstufe* des versuchten Übergangs zur postkonventionellen Moral immer wieder von fruchtbaren Rückschlägen -kollektiven und vielleicht sogar individuellen Regressionen- bedroht ist. Die bewegte abendländische Sozial- und Geistesgeschichte ist ein einziger Spiegel der hier gemeinten Dialektik der Krise: vom Untergang der antiken Hochkultur, der zugleich die Christianisierung und damit Kultivierung und Moralisierung der «Barbaren» einleitete, über die Dialektik der theologischen Glaubenskämpfe und der philosophisch-wissenschaftlichen Aufklärung bis hin zur nuklearen und

Kohlberg ha caracterizado el estadio 4½ como un *estadio de transición* entre el nivel convencional y el postconvencional. De una manera que puede resultar un tanto ambigua, califica este estadio de "postconvencional aunque carente, no obstante, de principios"³²⁹. En dicho estadio, las elecciones son subjetivas, basadas en emociones (preferencias); la conciencia se orienta de manera arbitraria y relativista por lo que se refiere a cuestiones tales como las del "deber" o de lo "moralmente correcto". Asimismo, en este estadio el sujeto moral adopta una postura excéntrica con respecto a su propia sociedad, sin considerarse comprometido con ella. Uno puede adoptar compromisos o hacer elecciones en asuntos sociales, pero sin apelar para ello a ningún tipo de principios³³⁰. Sin embargo, a la hora de elaborar un enjuiciamiento moral de acuerdo con estas actitudes, uno utiliza argumentaciones con una estructura de juicio ya postconvencional. Kohlberg califica esta situación como *retroceso a un uso de pensamiento correspondiente a un estadio 2 (preconvencional)*, fruto de las dificultades de acceso a la edad adulta (de ahí la caracterización apeliana de este estadio como "crisis de adolescencia")³³¹. Las actitudes más significativas, según Kohlberg, de este momento de retroceso preconvencional son actitudes coincidentes con un "relativismo hedonista" y un "egoísmo relativista" correspondiente al estadio 2³³². Tal es la caracterización de

ökologischen Krise der planetaren technischen Zivilisation, die auch als ethisch unbewältigte Folge der wissenschaftlichen Aufklärung verstanden werden kann), DV, pp. 429-431.

³²⁹ - "(...) postconventional but not yet principed", KOHLBERG, L. [1981], p. 411. La calificación de *estadio 4½* como postconvencional nos resulta un tanto ambigua porque el mismo Kohlberg considera que en dicho estadio se dan estructuras de conciencia ética propias del preconvencional estadio 2. Lo que está claro es que *el estadio 4½ es no convencional*. Como destacaremos en las Conclusiones, ahí radica el peligro de acabar identificando sin más estructuras postconvencionales y preconvencionales *únicamente porque ambas son no convencionales*.

³³⁰ - Vid. *ibidem*.

³³¹ - Tal retroceso, aunque problemático desde el punto de vista lógico-evolutivo en tanto que Kohlberg caracteriza su secuencia de estadios como *irreversible*, es decir, como dotada de una tendencia hacia el progreso moral, hace referencia, no obstante, a aspectos de *dinámica* evolutiva más que de *estructura* lógico-evolutiva.

³³² - Vid. KOHLBERG, L. [1992], pp. 408-409. Esta situación puede explicar cómo, en el caso del adolescente, se pierden los puntos de referencia tradicionales, con la consiguiente pobreza de recursos para una nueva elaboración normativa. La situación creada tras la pérdida de los referentes heredados exige una reapropiación de los recursos disponibles o bien la creación de nuevos recursos; pero el rechazo es a veces tan grande que normalmente no se madura de manera suficiente para una reapropiación crítica o creativa de los recursos existentes sino que se cae en el puro mimetismo de la satisfacción inmediata de

Kohlberg, que, como se sabe, es constantemente contrastada con nuevas investigaciones y aportaciones de sus críticos; en nuestra investigación, no obstante, nos interesa la manera como Apel interpreta este estadio más que el debate suscitado al respecto por Kohlberg, sus colaboradores y sus críticos y comentaristas³³³.

De manera significativa, Apel considera que la "crisis de adolescencia" tiene que ver estrechamente con el planteamiento de la pregunta "¿por qué ser moral?" (*Warum überhaupt moralisch sein?*), pregunta a su vez ligada a la cuestión de la fundamentación de la ética³³⁴. A nuestro entender, el estadio 4½ responde entonces a una situación de crisis relacionada con el cuestionamiento de la fundamentación moral. Para Kohlberg la pregunta "¿por qué ser moral?" tiene un carácter marcadamente *metaético*, en el sentido de una *búsqueda existencial* de aquello que pueda justificar el compromiso moral, dándose respuestas diversas según los estadios de desarrollo alcanzados aunque apuntando hacia justificaciones más bien de tipo metafísico y religioso que de tipo lógico-filosófico³³⁵. Podemos afirmar, por tanto, que el tránsito hacia una ética postconvencional parece comportar una reformulación tanto de las *razones* como de los *motivos* del "¿por qué ser moral?", esto es, de la fundamentación moral³³⁶. Y esta transición crítica

los deseos y necesidades; satisfacción directamente controlada a través de un medio ambiente social consumista que aprovecha tal estado de indefensión.

³³³ - Roetz, por ejemplo, caracteriza el estadio 4½ como el de un rechazo radical del convencionalismo de los estadios 3 y 4, calificado de alienante por haber sido aceptado ciegamente con anterioridad. En este estadio, la moralidad convencional se reinterpreta como algo artificial. El resultado de tal rechazo es la adopción de un principio de placer ingenuo propio del nivel preconvencional (a partir de estándares como la naturaleza, la vida y la felicidad individual), por el cual toda referencia normativa queda superada gracias a un posicionamiento "más allá del bien y del mal". Se trata, en definitiva, de un *recurso postconvencional a un pasado preconvencional* (vid. ROETZ, H. [1993], pp. 27 y 267). Guindon, aunque crítico con Kohlberg, entiende que el estadio 4½ no adopta tanto un relativismo utilitarista cuanto un *relativismo cultural* (lo cual no está lejos de la interpretación de Apel), conforme al cual los sujetos de este estadio "sentirán la tentación de concluir creyendo que todo es arbitrario, que depende de cada cultura, e incluso de cada individuo. Verdad / mentira, bondad / malicia, masculinidad / feminidad o parentesco / filiación serían solamente creaciones culturales. Con una intolerancia inconsciente predicen la tolerancia hacia lo que creen puntos de vista tan legítimos unos como otros", negando la posibilidad de que exista una base no arbitraria desde la cual comparar tal diversidad de puntos de vista (vid. GUINDON, A. [1990], pp. 95-96).

³³⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1991f], pp. 21-22.

³³⁵ - Vid. KOHLBERG, L. [1981], pp. 320-323; 335-337; 344-348; 368; KOHLBERG, L. [1983], pp. 40-41.

caracterizada por una necesidad de renovación de criterios morales no siempre se resuelve positivamente; es decir, puede provocar un reacción regresiva de tipo *preconvencional* (en el sentido de una recaída desde posiciones de "decentramiento" hacia posiciones del "egocentrismo" propio de los estadios preconvencionales).

La crisis de la moral convencional es, pues, *el resultado de una reflexión crítica*³³⁷.

³³⁶ - Por *fundamentación moral* entendemos aquí aquellos principios que se refieren no sólo al aspecto *cognoscitivo* sino también al aspecto *motivacional* del desarrollo moral; es decir, la cuestión de la *fundamentación moral* debe responder no sólo de la capacidad o competencia de juicio moral sino asimismo de la disposición para la acción moral.

³³⁷ - Vid. GUINDON, A. [1990], p. 22. Habermas explica de qué modo la reflexión crítica *ligada al momento de la adolescencia* genera la crisis de la moral convencional: "Sólo con la adolescencia le es dado al joven liberarse progresivamente del dogmatismo de la anterior fase de desarrollo. Con la capacidad de pensar en términos hipotéticos y llevar a cabo discursos, el sistema de las delimitaciones del yo se torna reflexivo. Hasta entonces el yo epistémico, atado a operaciones concretas, se había enfrentado a una naturaleza objetivada, mientras que el yo práctico, atrapado en perspectivas de grupo, se había visto sumergido en unos sistemas normativos espontáneos. Ahora bien: desde el momento mismo en que el joven deja de aceptar simplemente las pretensiones de validez comprendidas en asertos y normas, desde ese momento, decimos, se encuentra en condiciones tanto de trascender el objetivismo de una naturaleza dada y explicar lo dado a la luz de hipótesis a partir de unas condiciones marginales azarosas como de rebasar el sociocentrismo de un orden recibido por la vía de tradición y, a la luz de principios, interpretar las normas existentes a la manera de las meras convenciones. En la medida en que se ve conmovido el dogmatismo de lo *dado* y de lo *existente*, los ámbitos objetuales precientíficamente constituidos pueden ser relativizados en orden al sistema de las delimitaciones del yo, de manera que resulta posible reconducir las teorías a las prestaciones cognoscitivas de unos sujetos que investigan, y los sistemas de normas a la formación de la voluntad de unos sujetos que conviven" (HABERMAS, J. [1976], pp. 15-16 [16]). Desde el punto de vista de la aplicación moral, puede entenderse, pues, la difícil tarea que ésta representa para el *sujeto autónomo* de las sociedades modernas en las que se ha dado un tránsito hacia estructuras éticas formales: "En la presente situación -a diferencia del estadio de la eticidad convencional- el problema de la ley moral ya no se muestra idéntico al problema de la realización individual de una vida virtuosa, justa y feliz mediante la aplicación de normas en el marco de una forma de vida social; para el individuo se trata ahora más bien del problema de la autorrealización en tanto que problema *adicional* que tiene que ser resuelto, no obstante, *bajo las condiciones restrictivas* de la exigencia universalmente válida acerca del principio de la moralidad -y ello quiere decir siempre: en el sentido de la *aplicación* de las máximas vinculadas al principio de la moralidad. Ciertamente dicha exigencia representa como tal un problema de carácter nuevo, incluso postconvencional, por lo que respecta a la aplicación de la moral, lo que comporta para el individuo grandes dificultades, desconocidas con anterioridad: por ejemplo, la necesidad de diferenciar y mediar entre la exigencia de un seguimiento de *normas* requeridas por principio y la de la *evaluación* de las circunstancias individualmente significativas de la vida" (Das Problem des Sittengesetzes ist ja jetzt nicht mehr -wie noch auf der Stufe der konventionellen Sittlichkeit- identisch mit dem Problem der individuellen Realisierung eines tugendhaften, gerechten und glücklichen Lebens durch Normenanwendung im Rahmen einer sozialen Lebensform; vielmehr ergibt sich jetzt für den einzelnen das Problem der Selbstverwirklichung als ein *zusätzliches* Problem, das jedoch *unter den einschränkenden Bedingungen* der universal gültigen Forderungen des Prinzips der Moralität -und das besagt immer auch: im Sinne der *Anwendung* der mit dem Prinzip der Moralität vereinbaren Maximen- gelöst werden muß. Gewiß stellt nun dieses Erfordernis als solches bereits ein neuartiges, eben postkonventionelles, Anwendungsproblem der Moral dar, das dem einzelnen mit großen, zuvor nicht bekannten Schwierigkeiten konfrontiert -z. B. mit der Notwendigkeit, zwischen dem Erfordernis der prinzipiell

Aun a riesgo de simplificar, podríamos decir que la crisis viene determinada por la toma de conciencia, por primera vez, del carácter *heterónimo* del modo como las normas de la moral convencional han sido asumidas hasta entonces. El cuestionamiento de una tal asunción *aprobemática* plantea al sujeto, en principio, la necesidad de un modo *autónomo* (= postconvencional) de adhesión respecto a aquellas mismas normas; por decirlo así, plantea la necesidad de una *apropiación crítica* de lo que ha sido recibido como herencia. Lo relevante entonces estriba en que el *sujeto* que atraviesa una "crisis convencional" se ve compelido a una reelaboración *reflexiva* de las razones y motivos de su ser-moral. No le resulta suficiente ya el hallarse inmerso en un marco de *eticidad*; se ve compelido a adoptar el punto de vista de la *moralidad*:

"Cuando nos imaginamos experimentalmente la fase de la adolescencia condensada en un instante crítico en el que el joven toma de una vez por todas, radical y apresuradamente, una posición hipotética frente a los contextos normativos de su mundo de la vida, se muestra el *carácter del problema* que cada cual debe resolver en la transición desde la etapa convencional a la postconvencional del juicio moral. De un solo golpe queda desarraigado el mundo social, habitual y reconocido, el de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, al tiempo que pierde su validez natural. Luego, cuando el joven no puede ni quiere regresar al tradicionalismo y a la identidad incuestionada de su mundo de origen tiene que reconstruir los conceptos fundamentales de los órdenes normativos destruidos por la reveladora mirada hipotética (so pena de la desorientación más completa). Estos órdenes han de recomponerse de los restos de lo desvalorizado, a partir de tradiciones meramente convencionales y en clara necesidad de justificación y hacerlo de modo tal que la nueva construcción resista la mirada crítica de un observador lúcido que no puede hacer otra cosa que distinguir entre las normas socialmente vigentes y las válidas, entre las reconocidas de hecho y las *dignas* de reconocimiento"³³⁸.

Evidentemente, un planteamiento en estos términos será tildado de típicamente *ilustrado*, por tanto, como racionalismo abstracto, desconocedor de la complejidad de las decisiones y motivaciones humanas en el ámbito de la praxis moral, etc. Pero tal

gebottenen *Normen-Befolgung* und dem der *Bewertung* der individuell relevanten Lebensumstände zu unterscheiden und zu vermitteln) (DV, p. 136). Apel vuelve a insistir en que dicha diferenciación en el sentido de la aplicación de la moral quedó ya introducida con la irrupción de la "era axial", como problema característico de una ética postconvencional.

³³⁸ - HABERMAS, J. [1983], pp. 136-137 (149).

crítica comporta inevitablemente la asunción de una *racionalidad discursiva* para defender el *por qué ser moral de una determinada manera*. Y eso es precisamente a lo que obliga el tránsito postconvencional: a una fundamentación de un "ser-moral-de-una-determinada-manera" que ya no cabe justificar más que mediante argumentos, *aunque sea para reafirmarse en los contenidos particulares de la propia moral convencional que un sujeto ha recibido como herencia*. Se tratará entonces de una resolución de la "crisis convencional" mediante una asunción de carácter *autónomo* (= discursivo)³³⁹. Sin embargo, la "crisis convencional" puede no resolverse en el sentido de una nueva asunción de la propia herencia moral (del marco de *eticidad* heredado); por decirlo así, el sujeto en crisis *no sabría como reelaborar su identidad moral en clave postconvencional* (es decir, en el sentido autónomo anteriormente explicitado) y se hallaría ante una "crisis de adolescencia" de tintes preconvencionales (relativista y de egoísmo instrumental). Tal sería, pues, la situación propia del estadio 4½ de Kohlberg.

No obstante, como hemos visto anteriormente³⁴⁰, Apel, a diferencia de Kohlberg, distingue para la pregunta "¿por qué ser moral?" un sentido *metaético* (lógico-filosófico) y otro *existencial*, afirmando que a menudo los filósofos, pedagogos o psicólogos que abordan estas cuestiones tienden a confundirlas, cuando, de hecho, deben ser abordadas -a su juicio- desde ámbitos diferentes aunque ambas se hallen estrechamente relacionadas. Únicamente la filosofía (en tanto que *filosofía primera*) puede responder al sentido metaético de la pregunta, es decir, puede ofrecer una respuesta en los términos de una *fundamentación última* de la ética; pues, para Apel, el carácter *metaético* de la pregunta "¿por qué ser moral?" viene determinado por el sentido pragmático-trascendental del *por qué* que la encabeza, es decir, *en tanto que concierne a la pregunta por el fundamento de por qué se debe ser racional*. La pregunta existencial exige, sin embargo, respuestas más bien de tipo religioso-metafísico, ajenas al ámbito de la filosofía trascendental (esto es, imposibles de fundamentar de manera última):

"En relación a la pregunta «¿por qué ser moral?» hay dos posibles interpre-

³³⁹ - Así como en estadios convencionales se da una restricción *heterónoma* del individualismo, en estadios postconvencionales debe darse también una restricción del individualismo pero que sea *autónoma*. Tal sería el propósito de una mediación normativa entre *moralidad* y *eticidad*.

³⁴⁰ - Cf. *supra* el § 12.2.

taciones: la existencial concierne a una pregunta por el *sentido* del ser-moral en la totalidad de mi vida. Concierne a la posibilidad de que el hombre, incluso tras una respuesta racional a la pregunta por la fundamentación de la moral, caiga en una situación de desesperación, en un mundo en el cual los justos no llegan a ser felices. Según Kohlberg, debe ser ofrecida en este punto una respuesta *cuasi-religiosa* (en un amplio y vago sentido, es decir, una respuesta posible desde una forma de metafísica religiosa). La segunda posibilidad concierne a la pregunta por el fundamento de por qué se debe ser racional. Y esta pregunta, en mi opinión, es soluble por medio de una fundamentación última reflexiva en el marco de la pragmática trascendental. Pues aquél que plantea esta pregunta se ha internado ya en el suelo del argumentar y ha aceptado ya las presuposiciones del discurso argumentativo. De esta forma, puede comprender autorreflexivamente que ha reconocido *ya siempre* un deber, cuya recusación significa la recusación de uno mismo, es decir, una autodestrucción"³⁴¹.

Ahora bien, esta diferenciación de sentidos acerca de la pregunta "¿por qué ser moral?", ligada asimismo a la crisis propia del estadio 4½ de Kohlberg, resulta ser especialmente relevante, a nuestro entender, en el contexto del problema que estamos tratando en este último apartado: el de una relación postkantiana entre *moralidad* y *eticidad*. Para aclarar a qué nos estamos refiriendo citemos un texto de Kohlberg que resume bien la nueva perspectiva que queremos introducir en este momento de nuestra reflexión:

"Una filosofía ética es más que una estructura de razonamiento moral definida mediante operaciones de justicia y resolución de conflictos morales. Incluye asimismo una concepción de la naturaleza humana, de la sociedad y de la naturaleza de la realidad última. Clásicos tales como la *Ética* de Aristóteles o la *Ética* de Spinoza dan cuenta de aquellas cosmovisiones en las cuales se encarna el razonamiento moral"³⁴².

Así pues, Kohlberg se refiere entonces a la necesidad de distinguir no sólo *factores de desarrollo moral* de tipo *lógico-formal* sino también de tipo *metaético* (relacionados éstos últimos con la pregunta "¿por qué ser moral?") y reflejar dicha

³⁴¹ - APEL, K.-O. [1994a], p. 265.

³⁴² - "An ethical philosophy is more than a structure of moral reasoning defined by justice operations and moral conflict resolution. It also includes a conception of human nature, of society, and of the nature of ultimate reality. Classics such as Aristotle's *Ethics* or Spinoza's *Ethics* represent such total world views within which moral reasoning is embedded", KOHLBERG, L. [1983], p. 30.

distinción en la secuencia lógico-evolutiva del desarrollo de la conciencia moral. Con este fin, Kohlberg introduce la diferenciación entre "estados fuertes" (*Hard Stages*) y "estados blandos" (*Soft Stages*), mediante la cual admite que los factores de desarrollo moral no son únicamente de tipo *estructural* (secuencia lógico-formal de desarrollo cognitivo, basada en Piaget) sino que intervienen factores de tipo *existencial* y *reflexivo* (motivos que afectan a las *totalidades de sentido* vehiculadas por las *tradiciones*). No podemos entrar en esta nueva ampliación de la teoría de Kohlberg³⁴³. Lo que a nosotros nos interesa aquí es destacar cómo el desarrollo moral (esto es, el progreso moral) se halla determinado por condiciones que exceden la estricta cuestión *metaética* de la fundamentación moral y afectan a dimensiones relacionadas con cuestiones *evaluativas* dependientes de horizontes de sentido de tipo metafísico-religioso (en sentido amplio). No resulta difícil comprender ahora el modo en que la pregunta "¿por qué ser moral?" se halla íntimamente relacionada con la cuestión de la mediación entre *moralidad* y *eticidad*. Podríamos concluir que si bien la *moralidad* es una condición *necesaria* del desarrollo moral, no constituye, sin embargo, una condición *suficiente*, en la medida en que reclama la complementación de los horizontes de sentido que proporciona la *eticidad* si no se quiere desatender la cuestión *-crucial para una ética de la responsabilidad-* de la *motivación moral*³⁴⁴.

³⁴³ - Apel no aborda, en sus referencias a Kohlberg, esta distinción. Al respecto vid. KOHLBERG, L. [1992], pp. 242-253 y [1983], pp. 29-41, 145-155; 162-165. Kohlberg y sus colaboradores pretenden, con esta subdivisión, dejar constancia de la existencia de estadios de desarrollo moral que no se derivan del modelo estructural piagetiano (desarrollo lógico-formal) sino que se refieren más bien a niveles de conciencia existencial y reflexiva. De ahí su caracterización del *estadio 7* como de un estadio "blando" de conciencia ética (vid. KOHLBERG, L. [1992], p. 222).

³⁴⁴ - También precisamente desde esta perspectiva podemos entender la insistencia apeliana, en concreto frente a Habermas, por lo que respecta al *problema de la voluntad libre frente al mal* (el problema de la *buena voluntad*), ya abordado en su momento (cf. *supra* el § 7.2). A nuestro entender, cabe interpretar esta problemática como una cuestión moral que afecta asimismo a la *parte B* de la ética; es decir, se trata de una cuestión propia de una *ética de la responsabilidad*. En la misma medida en que Habermas se desentiende de la necesidad de una *parte B*, se comprende el hecho de que no considere esta cuestión, al menos en la forma en que Apel lo aborda remitiéndose al mismo Habermas. Luis Sáez Rueda, en su entrevista a Apel que estamos teniendo presente, plantea lúcidamente la cuestión del papel de la filosofía en lo que respecta a la respuesta por el sentido *existencial* de la pregunta "¿por qué ser moral?". ¿Tiene sentido plantearse esta pregunta como un problema *filosófico*? Situados en la perspectiva de la *parte A* de la ética discursiva -la única que parece considerar Habermas como apropiada a la competencia del filósofo- podemos preguntarnos: "¿Significa esto que al filósofo no concierne ninguna tarea *genuina* en el mundo de la vida? Por ejemplo: con la mencionada pregunta «existencial» está ligado un *problema de motivación* que, tal vez (como diría Taylor) reclama de los filósofos el hacernos *sensibles* hacia la

[2] A continuación quisiéramos dar cuenta de la relación que Apel ha establecido entre lo que él denomina "crisis de adolescencia de la humanidad" y la impotencia de la filosofía del último siglo por lo que respecta a la capacidad de reelaborar aquel núcleo ético de tipo postconvencional introducido por concepciones religioso-metafísicas ya desde la "era axial"³⁴⁵. Apel considera esta impotencia de la filosofía por legitimar un

dimensión de lo bueno y el oponer resistencia al cinismo moral" (APEL, K.-O. [1994a], p. 264). Y Luis Sáez se pregunta, a continuación, citando a Habermas (vid HABERMAS, J. [1991c], p. 185) si tales cuestiones únicamente competen a los afectados, debiendo aceptar entonces que un filósofo que piensa postmetafísicamente "llega siempre demasiado tarde". Frente a esta posición de Habermas, Apel añade el siguiente comentario una vez aclarado de qué modo el sujeto autorreflexivo ha reconocido *ya siempre*, al formularse la pregunta "¿por qué ser moral?", su compromiso hacia un deber moral: "Pero en este momento tengo que diferenciar el problema que surge con esta distinción del problema de la buena voluntad. Este es un tercer tema, muy distinto, a saber, el de la posibilidad del *mal radical* en el hombre, es decir, de que alguien, pese a que se percate de qué es lo bueno, no lo elija. En este respecto estoy de acuerdo con Kant, pues sin esta suposición no podríamos pensar a los hombres como libres. En esta medida, la fundamentación última, aunque haya sido comprendida, no constituye ninguna garantía para la acción buena. En esto pienso cuando digo que no podemos determinar con buenas razones la buena voluntad. Esta otra restricción, no obstante, no significa que la fundamentación que la pragmática trascendental pueda dar a la pregunta «¿por qué ser moral?» no tenga en absoluto ninguna fuerza motivadora o que no sea, de ninguna forma, vinculante existencialmente. Así es como lo ha entendido Habermas y como parece que él mismo lo ve. En este punto tengo que contradecir contundentemente a Habermas. En primer lugar, la filosofía tiene forzosamente que poder contestar a la pregunta, de fundamentación última, por el *por qué* del ser-moral, pues sin una respuesta al respecto no podríamos en absoluto determinar normas vinculantes. En segundo lugar, desde mi punto de vista vale decir lo siguiente: para quien se ha planteado seriamente la pregunta, la respuesta tendrá fuerza motivadora; por ejemplo, para aquel que, en la crisis de adolescencia, tal y como hace Raskolnikov en *Crimen y castigo* de Dostoievski, se preguntase por qué no debería asesinar a otros, si el hacerlo le es útil, o por qué debería ser responsable para con las generaciones venideras, si tal cosa le sería desfavorable; pensando concisamente: por qué debería ser él moral" (APEL, K.-O. [1994a], pp. 265-266; la referencia al "Raskolnikov" de Dostoievski se halla ya en Kohlberg, caracterizado precisamente como "nietzscheano" y "retrogradado a Estadio 2" [vid. KOHLBERG, L. [1992], p. 409]). Ahora bien, con respecto al problema de la *motivación moral* Apel reconoce -como veremos más adelante- la necesidad de una *contextualización de la moral* como tarea complementaria a la de la fundamentación. Cf. al respecto TAYLOR, CH. [1994].

³⁴⁵ - "En los dogmas de las religiones universales y en los principios, muchas veces censurados, de la tradición metafísica se encuentran, al menos, anticipaciones de los fundamentos postconvencionales universalmente válidos de la ética con los que siempre puede enlazar una reconstrucción crítico-racional" (DV, p. 410 [103-104]). En el contexto de la "crisis de adolescencia" de la humanidad -ligada a la problemática del tránsito hacia una ética postconvencional- Apel se pronuncia sobre las *relaciones entre filosofía y religión (teología)* de la siguiente manera: "Recientemente me he ocupado, por ejemplo, con motivo de una conferencia ante teólogos, de la relación entre la irrupción de la filosofía y la de las religiones mundiales. Las religiones populares (*Volksreligionen*) dan paso a las religiones mundiales (*Weltreligionen*), sobre todo con la aparición de los profetas israelitas y en el cristianismo. Por medio de los precursores de la tragedia se da paso en Grecia, por otro lado, a la sofística y a la fundamentación de la filosofía. Los dos procesos son característicos de la transición a lo postconvencional. En las culturas orientales (como en China y en la India) la diferencia entre religión y filosofía no ha sido durante mucho tiempo tan nítida como en Occidente (como en los casos, por ejemplo, de san Agustín, los nominalistas,

punto de vista universalista racionalmente fundamentado como un claro ejemplo de aquellos riesgos pertenecientes a la etapa de crisis del pensamiento ligada al tránsito hacia una moral postconvencional³⁴⁶. Más en concreto, la "crisis de adolescencia" representa para Apel la renuncia a toda propuesta ética universalista (intersubjetivamente fundamentable) y la opción por un historicismo ético de tipo relativista (que corre el riesgo de abocar en un nihilismo). Apel destaca significativamente tres tendencias en la filosofía de los últimos cien años que bloquean una reflexión *responsable* acerca del problema de la necesidad de un tránsito histórico hacia una moral postconvencional: el *relativismo-historicismo antilustrado*, el *cientismo* de la limitación de la razón en los términos de una racionalidad valorativamente neutra y el *postmodernismo* de tendencia

o los reformadores). En este contexto temático he asumido el desafío de indagar qué podrían decir los filósofos contra la idea de que ya las religiones mundiales representan moralmente también el paso hacia lo postconvencional. Contra esto podrían argüir muchas cosas: guerras de religión, persecución de brujas, intolerancia, etc. Pero los teólogos, por su parte, podrían criticar la impotencia de la filosofía, el entumecimiento, el no-lograr-pasar a una nueva moral, y sobre todo, la carencia de una fundamentación de la moral que pueda ser efectiva. Mi respuesta es que, en cuanto al problema de la transición a una moral postconvencional, la filosofía fundamenta un proyecto a largo plazo, el cual puede ser perseguido con sentido y con esperanza de éxito" (APEL, K.-O. [1994a], pp. 262-263). Sobre la conferencia a la que hace referencia Apel, cf. APEL, K.-O. [1992d], especialmente el párrafo II, 1.

³⁴⁶ - "Por un lado, [una reconstrucción crítica de la historia del espíritu] ha conducido hasta hoy a muchos filósofos -incluso a pensadores anglosajones como John Rawls y Lawrence Kohlberg- a pensar que la filosofía moral que subyace a las instituciones de las democracias occidentales - por ejemplo, la de la *teoría legalista contractual* y la del *utilitarismo* de John Locke hasta J. St. Mill-, no representa aun el grado estructural más alto de una *moral de la justicia* en comparación con la de Kant. (...) Por otro lado, una reconstrucción crítica de la historia del espíritu tiene que comportar (...) que la mayoría de los resultados teóricos de la ilustración que conocemos -entre ellos principalmente las más refinadas reflexiones, desde los antiguos sofistas hasta Nietzsche, de la crítica ideológica de tipo psicológico y sociológico- no pueden en absoluto ser asignadas a una estructura estabilizante correspondiente a la competencia moral postconvencional, sino más bien a la etapa crítica de la puesta en cuestión de la moral convencional misma, a menudo en el sentido de un recurso reflexivo a la moral preconvencional o, en el caso de los contrailustrados, a la necesidad funcional de la moral convencional" (Einerseits hat sie bis heute für vielen Philosophen -sogar für angelsächsische Denker wie John Rawls und Lawrence Kohlberg- zu dem Denkergebnis geführt, daß die Moralphilosophie, die hinter den Institutionen der westlichen Demokratien steht -etwa die der *legalistischen Vertragstheorie* und des *Utilitarismus* von John Locke bis J. St. Mill- verglichen mit der Kants noch nicht die höchste strukturelle Stufe der *Gerechtigkeits-Moral* darstellt. [...] Andererseits muß eine kritische Rekonstruktion der Geistesgeschichte [...] zu dem Ergebnis kommen, daß weitaus die meinsten uns bekannten Denkergebnisse der Aufklärung -darunter gerade die raffiniertesten Überlegungen psychogischer und soziologischer Ideologiekritik, von den antiken Sophisten bis zu Nietzsche- überhaupt nicht einer stabilisierbaren Struktur postkonventioneller Moralkompetenz zugeordnet werden können, sondern eher der Krisenstufe der Infragestellung der konventionellen Moral selber -oft im Sinne eines reflektierten Rückgriffs auf die präkonventionelle Moral oder -bei Gegenaufklärern- auf die Funktionsnotwendigkeit der konventionellen Moral), DV, pp. 433-434; vid. asimismo pp. 436-437; APEL, K.-O. [1992d], pp. 19-20.

nihilista (Nietzsche)³⁴⁷. Por tanto, Apel presenta como *extravíos característicos del estadio 4½* de Kohlberg corrientes filosóficas tales como el *historismo*³⁴⁸, el *historicismo*³⁴⁹ y el *reduccionismo naturalista*³⁵⁰ al igual

³⁴⁷ - Vid. DV, p. 135.

³⁴⁸ - Apel se refiere a los riesgos del *historicismo-relativismo* -en tanto que *paralización* (significativa en el caso de los intelectuales) *de la conciencia ética de principios* (vid. *ibidem*, p. 410)- en el contexto de la reciente historia de Alemania: "¿Por qué es inaceptable la *valoración excesiva del historismo* que se puede remitir a Heidegger, como presupuesto filosófico de una reconstrucción de la razón práctica en Alemania? Voy a contestar brevemente: porque el *historicismo-relativismo* que se desarrolló primero en Alemania fue, ya a comienzos de este siglo, uno de los factores capitales en la paralización de la conciencia de posibles principios morales postconvencionales de los intelectuales. (...) Intentaré formularlo de forma más conceptual: la posición filosófica básica de esta época, es decir, el *historicismo-relativismo* que entre nosotros se desarrolló en la época de Dilthey junto con el «sentido histórico» positivo y que continúa con Heidegger y el postmodernismo de forma aún más intensa como *crítica total a la razón*, puede entenderse en mi opinión, a la luz de una lógica evolutiva de la conciencia moral al estilo de Piaget y Kohlberg, como un modo de extraviarse en el estadio 4½ del paso de la moral *convencional* a la moralidad *postconvencional* de principios" (*ibidem*, p. 387 [83; variamos ligeramente la traducción]). Esta crisis de la unidad interna del pensamiento (y de la razón) resulta especialmente peligrosa para la praxis colectiva, a juicio de Apel, cuando converge con una correspondiente situación de crisis político-social (vid. *ibidem*, p. 437). De ese modo Apel juzga la experiencia del *nacionalsocialismo* acaecida en Alemania como un caso particular de *regresión moral*: "La convergencia característica para Alemania entre una crisis de ilustración *nihilista-relativista* y *cientista-reduccionista* en el sentido del estadio 4½ de la moral y una crisis social, política y económica en el período posterior a la primera guerra mundial podría quizá ser interpretada, en el marco de la persistente crisis de adolescencia de la humanidad, como caso paradigmático" (Das für Deutschland charakteristische Zusammentreffen einer *nihilistisch-relativistischen* und *szientistisch-reduktionistischen*- Krise der Aufklärung im Sinne der Stufe 4½ der Moral mit einer sozialen, politischen und ökonomischen Krise in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg könnte dann vielleicht als paradigmatischer Fall im Rahmen der andauernden Adoleszenzkrise der Menschheit verstanden werden) (*ibidem*, p. 474). Vid. sobre el mismo tema REESE-SCHÄFER, W. [1990], pp. 34-41. En un contexto más actual, cf. APEL, K.-O. [1992a]. Finalmente, señalemos que este planteamiento de Apel ya hacía su aparición en el mismo "artículo fundacional" de la ética discursiva (vid. TFI, p. 386 [366-367]).

³⁴⁹ - Apel también califica al *historicismo* como forma de extravió característica del estadio 4½: "Otras versiones de este extraviarse en el grado 4½ son, en mi opinión, las ideologías que Popper denominó «historicismo», simultáneas al historismo, pero compitiendo con él, como por ejemplo la hegeliana y el intento marxista ortodoxo de «superar» el deber moral y sus principios deontológicos formales mediante una conceptualización teórica del curso necesario de la historia universal", DV, p. 388 (83-84).

³⁵⁰ - Apel extiende igualmente la misma calificación a todas aquellas diferentes versiones del *reduccionismo naturalista* inspiradas en Nietzsche, en la medida en que "no pretenden *reconstruir críticamente* la pretensión de validez de la moral e incluso, en el caso más radical, la pretensión de verdad de la razón teórica, sino *explicarla genealógicamente*, es decir, *desenmascararla*. Sólo aludiré aquí a la versión más influyente y, según creo, más funesta para la evolución alemana: la de F. Nietzsche, en la que había que *explicar* la conciencia moral como enfermedad, como inversión patológica de la «voluntad de poder»" (*ibidem*, p. 388 [84]). Apel se refiere a Nietzsche contraponiendo el programa de su "genealogía de la moral" basada en explicaciones *externas* -causales o funcionales- de sus motivaciones

que el *cientificismo*³⁵¹. A nuestro entender, resulta muy significativa esta aproximación

frente al programa de Kohlberg y de Habermas, consistente en una reconstrucción racional *internamente comprensiva* de las motivaciones -orientadas en base a pretensiones de validez- de los *procesos de aprendizaje moral*. Apel sostiene que el programa genealógico nietzscheano conduce precisamente al bloqueo metodológico del tránsito de la moral convencional a la moral postconvencional. Ello no priva, no obstante, que pueda darse un aprendizaje moral con Nietzsche: quien no cede ante la sugestión del "total desenmascaramiento" (*totale Entlarvung*) sino que sigue un proceso de comprensión racional interna puede, para dinamizar un *proceso de aprendizaje moral*, aprovechar todas aquellas brillantes apreciaciones de tipo psicológico que Nietzsche reporta referidas a las motivaciones y mecanismos de una pseudomoral (por ejemplo, aquella moral que es fruto del resentimiento de los débiles), aunque Apel reconoce el valor de "las brillantes concepciones biopsicológicas de los mecanismos naturales a los que sin duda está vinculada la *génesis* de la conciencia (y de la autoconciencia humana en general) *qua* génesis de las condiciones para la responsabilidad moral y su capacidad de pervertirse (...) en tanto que explicación externa de las condiciones naturales de la razón práctica y de la irracionalidad" (*ibidem*, nota 19). Ahora bien, en la práctica esta posibilidad de aprendizaje moral, en opinión de Apel, no sólo suele quedar frustrada sino que tiene sorprendentes consecuencias. Ello queda bien patente a través de "la fascinación por parte de aquellos que no están filosóficamente formados (o quizá mejor: de aquellos que carecen de instinto filosófico) de tender, durante la [etapa de] crisis de adolescencia, hacia un *total desenmascaramiento de todas las pretensiones universales de validez*. En efecto, aun teniendo repercusiones autodestructivas para él mismo, Nietzsche ha intentado «explicar» la *pretensión de verdad* propia del ser humano (por tanto, la misma pretensión de verdad implícita en dicha explicación) de manera externo-funcional: como un error vitalmente necesario; y una legión de seguidores acríicos, partiendo de esto mismo se han introducido en el *postestructuralismo* y el *postmodernismo*. De forma irónica, con este proceso se consuma no precisamente una deconstrucción de la metafísica occidental, en tanto que ésta ha proporcionado el fundamento teórico para la «imposición» (Heidegger) de la *ciencia explicativa* y de la *técnica instrumental*; se consuma más bien -hasta alcanzar al mismo «postmodernismo»- una entrega, siempre falta de crítica, a la *metafísica* -o pseudometafísica- *cientista* propia del *reduccionismo explanativo*" ([...] die Faszination, die in der Adoleszenzkrise für den philosophisch nicht Geschulten [oder vielleicht besser: für den philosophisch Instinktlosen] gerade von der Tendenz der *totalen Entlarvung aller universalen Geltungsansprüche* ausgeht. Tatsächlich hat ja Nietzsche mit der ihm eigenen -selbstdestruktiven- Konsequenz auch den menschlichen *Wahrheitsanspruch* [also implizit auch den eigenen Wahrheitsanspruch] extern-funktional -als lebensnotwendigen Irrtum- zu «erklären» versucht; und Legionen von unkritischen Nachfolgern sind ihm auch hierin gefolgt -bis hinein in den *Poststrukturalismus* und *Postmodernismus*. Ironischerweise vollzieht sich in diesem Prozeß gerade nicht eine Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik, sofern diese für das «Gestell» [Heidegger] der *erklärenden Wissenschaft* und *instrumentellen Technik* die Denkgrundlagen geliefert haben soll; es vollzieht sich vielmehr -widerum bis in den «Postmodernismus» hinein- eine immer kritiklosere Auslieferung an die *szientistische Metaphysik* oder Pseudometaphysik- des explanativen *Reduktionismus*), *ibidem*, p. 435; vid. asimismo APEL, K.-O. [1992d], p. 20.

³⁵¹ - También relaciona Apel la ciencia -asociada al *homo faber*- a la crisis de los periodos de tránsito postconvencional y lo hace destacando tanto el reduccionismo *cientificista* que rechaza toda posibilidad de fundamentación de una ética universal como el ambigüo desarrollo de la técnica que parece exigir tal ética universal. Desde el periodo de la "era axial", pues, "se han dado, en las culturas superiores, intentos -repetidamente interrumpidos a causa de regresiones culturales de tipo global- de un «tránsito hacia la moral postconvencional», intelectualmente orientado. Sin embargo, como consecuencia de la fase occidental más temprana de *racionalización e ilustración* ligada al ascenso de la *ciencia*, se originó, por un lado, una *puesta en cuestión interna*, un descrédito del intento de fundamentación de la moral postconvencional llevado a cabo en nombre de las *religiones bíblicas* y de la *metafísica*; por otro lado, con la técnica industrial se desarrollaba un empuje renovado, anteriormente inimaginable, de la *extensión*

de Apel al fenómeno del reduccionismo patente en aquellas teorías que, desconociendo sus propias pretensiones de legitimidad o validez (= autocontradicción performativa) han propuesto explicaciones éticamente relevantes sobre la realidad social y el comportamiento humano, en lo que respecta a la tarea de dar un diagnóstico de nuestro momento histórico en vistas a la aplicación de la ética discursiva. Así, las teorías de autores tan reconocidos como Nietzsche, Marx, Freud (¡los tres maestros de la sospecha!) al igual que otros como Pawlow, Skinner, Darwin, Bertalanffy, Luhmann, Foucault, etc., constituirían expresiones típicas de la "crisis de adolescencia", debido, en definitiva, a un *rechazo de la racionalidad* en su sentido más completo³⁵². Tal parece ser el paradero

y acrecentamiento de los efectos (y efectos colaterales) de las acciones colectivas, fruto de la entrada en escena del homo faber debido a la limitación instintiva ([...] gibt es in den Hochkulturen die -von Regressionen der Gesamtkultur immer wieder unterbrochenen- Versuche eines intellektuell orientierten «Übergangs zur postkoneventionellen Moral». Doch als Folge der jüngsten, abendländischen Phase der *Rationalisierung und Aufklärung*, die mit dem Aufstieg der *Wissenschaft* verknüpft war, ergab sich einerseits eine *interne Infragestellung*, ja Diskreditierung jenes Begründungsversuchs der postkonventionellen Moral, der im Namen der *biblischen Weltreligionen* und der *Metaphysik* ausgearbeitet wurde; andererseits entfaltete sich in Gestalt der industriellen Technik ein erneuter, zuvor nicht vorstellbarer Schub jener *Erweiterung und Steigerung der Wirkungen* [und Nebenwirkungen] *kollektiver Handlungen*, die mit dem Durchbruch *homo fabers* durch die Instinktschranken ermöglicht worden war), APEL, K.-O. [1991f], pp. 5-6.

³⁵² - Como Apel sugiere, "la atracción del modelo de la *reducción a «nada más que...»* parece ser siempre mayor que el del programa «más racional» de una investigación, que considera reflexivamente sus mismas pretensiones de validez, acerca de los *momentos externos de mediación de la razón*, que de hecho codeterminan ya siempre algo así como la *constitución del sentido en cuanto al contenido*" ([...] die Attraktion des Modells der *Reduktion auf nichts als... scheint allemal größer zu sein als die des «vernünftigeren»* Programms einer -die eigenen Geltungsansprüche reflexiv berücksichtigenden- Erforschung der *externen Vermittlungsmomente der Vernunft*, die in der Tat so etwas wie *inhaltliche Sinnkonstitution* immer schon mitbedingen) (DV, p. 436). Apel sostiene con toda claridad el carácter indispensable de autores como Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger para la *continuación autocrítica de la Ilustración*. Apel los denomina "«maîtres-penseurs» por los que no se puede *pasar de largo*". Ello no implica, sin embargo, "que no se pueda *volver tras ellos*, como se sugiere con frecuencia" (vid. *ibidem*, p. 390 [86]). Asimismo señala como un momento importante de la etapa de crisis de la ilustración moderna el rechazo de las dimensiones de valor o de validez (*Wert- bzw. Gültigkeitsdimensionen*) - conocidas clásicamente como "trascendentales"- de lo verdadero, lo bueno y lo bello; "trascendentales" repensados ciertamente por Kant a partir de una fundamentación *trascendental-subjetiva* de su vinculación interna: "En sus tres críticas Kant había conceptualizado, por un lado, la emancipación subjetiva de estas dimensiones de valor de la unidad de una imagen del mundo metafísico-religiosa; por otro lado, no obstante, había fundamentado el paralelismo de sus internas relaciones -una vez más- de manera *trascendental*" (Kant hatte in seinen drei Kritiken einerseits die subjektive Emanzipation dieser Wertdimensionen aus der Einheit eines metaphysisch-religiösen Weltbildes auf den Begriff gebracht, andererseits aber den Parallelismus ihrer internen Beziehungen noch einmal *trascendental* begründet) (*ibidem*, p. 436). Apel destaca, sin embargo, cómo con el romanticismo alemán y el simbolismo francés la vinculación interna con las dimensiones racionales de lo verdadero, lo bueno y lo bello se quiebra, originándose una emancipación de la esfera de lo estético principalmente en lo referente a lo conocido

de la *razón práctica* en este periodo de "crisis de adolescencia" de la humanidad. Desde dicha evaluación de la situación, Apel juzga que las repercusiones ético-políticas del *historismo-relativismo* parecen haberse convertido, en la actualidad, en un presupuesto mundialmente aceptado de la filosofía y de manera significativa -hecho que resulta éticamente relevante en un marco ya planetario como el nuestro- de *ciencias humanas* tales como la antropología cultural y la sociología, cuando reclaman una *total incertidumbre normativa (totale normative Ungewißheit)* como condición necesaria de la crítica (radical) de los marcos convencionales:

"Que en dicha relativización -y en el reduccionismo en general- hay un error que afecta a la *razón práctica*, esto es, a la ética y a la política éticamente entendida, y que dicho error tiene que conducir al bloqueo de la evolución de la conciencia moral en el estadio 4½, se advertirá sólo en el caso de que previamente se entienda lo siguiente: 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 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 necesariamente y contrafácticamente en la comunidad real de argumentación). Si se consigue esta concepción de la reflexión, deja de ser imprescindible conectar el concepto de conciencia postconvencional a la noción de la *total incertidumbre normativa*; pues ya está libre el camino hacia la concepción *postconvencional* de que, fuera del reto -posiblemente único e incomparable- de la situación histórica, hay siempre al menos una *condición limitadora por principio para la decisión de que se trate* (condición que está puesta por el *principio de universalización*)"³⁵³.

como la *estética del mal* y la figura del *genio*: "Este desarrollo -nuevamente facilitado por Nietzsche- ha conducido, en la actualidad, a una situación en la que la idea del bien moral ha sido puesta en cuestión no sólo a través del *reduccionismo cientista* de la *explicación externa total*, sino también a través, al mismo tiempo, de la *estetización total* de la idea del mal; idea problematizada, por primera vez, con la etapa de crisis de la conciencia moral" (Diese Entwicklung hat -widerum über Nietzsche vermittelt- in der Gegenwart zu einer Situation geführt, in der die Idee des ethisch Guten nicht nur durch den *Szientismus-Reduktionismus* der *totalen externen Erklärung*, sondern auch -zugleich- durch die *totale Ästhetisierung* der -auf der Krisenstufe des moralischen Bewußtseins erstmals problematisierten- Idee des Bösen in Frage gestellt wird) (*ibidem*, p. 436). Todo intento serio por cuestionar esta estetización del mal, afirma Apel, es tildado de intelectualmente inadecuado o de prejuicio moralista.

³⁵³ - *Ibidem*, p. 392 (87; variamos someramente la traducción). Las consecuencias para una *ética hermenéutica* que reclama (¿normativamente?) el compromiso con una *total incertidumbre normativa* son, para Apel, las siguientes: "Esto significa que no puede haber ningún *principio de la razón práctica* racional *universalmente válido y al tiempo aplicable a la vida* más allá del cuestionamiento radical de lo

Como no resulta difícil suponer, para Apel esta situación reclamará de parte de la filosofía una triple tarea: una estrategia de *fundamentación última* tanto para la *razón teórica* como *práctica* y el complemento de una *hermenéutica crítico-normativa* para dicha estrategia de fundamentación. Tal será el diagnóstico de nuestro momento histórico por lo que respecta al *problema de la aplicación de la ética discursiva*; momento contemplado desde una perspectiva lógico-evolutiva filogenética como "crisis de adolescencia" de la humanidad ante la necesidad de un tránsito histórico hacia una moral postconvencional.

[3] Llegados a este punto en nuestra reflexión, queremos presentar, en coherencia con el pensamiento desarrollado por Apel en la *parte B* de la *ética discursiva*, lo que podríamos denominar como un *principio ético-responsable de mediación entre moralidad y eticidad*, cuya función estribaría en orientar normativamente una *apropiación crítica de la tradición* como respuesta al reto planteado por la "crisis de adolescencia" del estadio 4½ de Kohlberg. De la misma manera que Apel ha establecido para la regulación de la *mediación entre moralidad y política* (en el contexto de la dialéctica entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica) un "principio ético-responsable de mediación" (*verantwortungsethisches Vermittlungsprinzip*) o "regla de mediación" (*Vermittlungsregel*)³⁵⁴, se trataría de extrapolar ahora al ámbito de la *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* a la que Apel alude (en el ámbito de la aplicación de la *ética discursiva qua ética de la responsabilidad referida a la historia*) el mismo tipo de principio. Así pues, podríamos establecer el siguiente *principio* para la mediación entre *moralidad y eticidad*: *la comunidad real de comunicación, en su empeño por mantener vivo el patrimonio moral heredado en sus tradiciones desde la "era axial" y por hacerlo de manera que asimismo se den pasos de aproximación a la realización de la comunidad ideal de comunicación, debe esforzarse por reproducir socialmente (mediante acuerdo intersubjetivo) tanta eticidad como sea necesaria teniendo como referente*

convencional, pues lo que hemos denominado *logos, ratio, razón, fundamento, validez, principios, etc.*, se ha mostrado como principalmente relativo en relación al *ser temporal*. A éste, en tanto que «nada de todos los entes» y también de todos los principios racionales, tiene que intentar corresponder la conciencia moral en una situación inmediata o, por así decirlo, *kairológica* -con el peligro de entregarse del todo a la «confusión» por el destino del ser", *ibidem*, p. 386 (82).

³⁵⁴ - APEL, K.-O. [1992b], p. 36.

*normativo cuanta moralidad sea posible*³⁵⁵. Cabría definir el programa que diseña este *principio ético-responsable de mediación* como una tarea que la filosofía ha de desempeñar en colaboración con las ciencias reconstructivas (sociales y de la historia), consistente en *una apropiación crítica de la tradición* como respuesta a la "crisis de adolescencia" del estadio 4½. De esta manera se concretaría una de las tareas de la *parte B* de la ética discursiva: la de abordar, desde una perspectiva filogenética del desarrollo moral, la problemática del tránsito histórico(-mundial) hacia una ética postconvencional en los términos de una macroética de la corresponsabilidad de las distintas culturas, tradiciones morales y formas de vida hoy en día existentes en la comunidad de comunicación (pasada y presente).

Centrémonos a continuación en cómo cabe interpretar esta *apropiación crítica de la tradición*. La tesis que aquí queremos defender apunta a que es *la potenciación de la reproducción del acuerdo social la que posibilita el progreso moral en el seno de una tradición* (es decir, su *apropiación crítica*). Para adentrarnos en esta cuestión, debemos volver nuevamente a nuestra consideración del estadio 4½ de Kohlberg. Y lo haremos, esta vez, desde la perspectiva de Habermas, ya que este autor ha planteado la cuestión de una manera que, a nuestro juicio, resulta muy iluminadora.

Habermas relaciona, como ya sabemos, la esfera de la *moralidad* con las *cuestiones de justicia* y la esfera de la *eticidad* con las *cuestiones evaluativas*; en relación con la vida individual, a la primera corresponde la capacidad de *autodeterminación*, en el sentido del ejercicio de la autonomía *moral*; a la segunda, en cambio, corresponde la capacidad de *autorrealización*, en el sentido de la búsqueda personal de la *vida buena* en el seno de una forma de vida concreta³⁵⁶. Por tanto, la primera tiene una dimensión estrictamente *intersubjetiva*, en tanto que propiamente sólo podemos hablar de "autodeterminación moral" si ésta se efectúa en el seno de una consideración *justa* de la realidad personal, es decir, de lo que es *válido para todos* de manera igual; mientras que la segunda dimensión afecta únicamente ya a la esfera de la biografía

³⁵⁵ - Para el establecimiento de este principio nos basamos en las formulaciones análogas sostenidas por Apel aplicadas al ámbito de las relaciones entre moralidad y política (vid. *ibidem*, p. 36) y entre racionalidad estratégica y racionalidad discursivo-consensual (vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 74).

³⁵⁶ - Vid. HABERMAS, J. [1983], pp. 189-190 (207) y 193 (211); [1991a], p. 80; [1986], p. 309 (195).

individual. Desde esta perspectiva podemos ver que la crisis del estadio 4½ vendrá definida en Habermas como una separación radical entre ambas esferas, rechazando específicamente el sentido normativo de la autodeterminación moral (que es el que representa precisamente el elemento postconvencional). Ya hemos comentado anteriormente de qué modo Habermas considera insuficiente la descripción (más o menos revisada) del estadio 4½ efectuada por Kohlberg y sus colaboradores. Habermas se aventura a dar su propia versión del por qué del surgimiento del estadio 4½, haciendo notar que la aparición de una *conciencia moral escéptica*, que es "en parte nihilista y en parte relativista"³⁵⁷, representa *una de las dos vías posibles a adoptar frente a la crisis de la moral convencional*. A nosotros nos interesa sobre todo destacar el hecho de que, ante un mismo problema (la puesta en crisis de la moral convencional) es posible una doble alternativa. Habermas describe el por qué se llega a esta situación del siguiente modo:

"La evolución desde la conciencia moral convencional a la conciencia moral postconvencional puede considerarse bajo dos aspectos. Con la capacidad de pensar hipotéticamente en cuestiones práctico-morales, el joven cumple la condición necesaria y suficiente para *desligarse de la forma convencional de pensar*, pero este paso todavía no prejuzga la decisión entre dos sendas evolutivas alternativas, que globalmente pueden caracterizarse de la forma siguiente. La distancia que el joven acaba de cobrar respecto del mundo de las convenciones, las cuales, al quedar insertas en términos hipotéticos en un horizonte de posibilidades, se ven privadas de la ingenua fuerza de su validez social, quedando con ello devaluadas en términos reflexivos, pueden utilizarse de distintos modos, fundamentalmente de dos"³⁵⁸.

Estamos, pues, ante esa situación crítica a la que hemos aludido repetidamente en estos últimos párrafos en la que la puesta en cuestión de la evidencia de fondo de la moral convencional, vista en una perspectiva ontogenética, comporta habitualmente una crisis *más o menos transitoria* de *escepticismo axiológico* (estadio 4½) que obliga al sujeto -normalmente un joven adolescente- a una reelaboración *reflexiva* de marcos de referencia que han perdido validez, presentándosele entonces una *doble alternativa*

³⁵⁷ - HABERMAS, J. [1984], p. 536 (449).

³⁵⁸ - *Ibidem*, pp. 536-537 (449-450).

de signo bien distinto. La primera posibilidad estriba en superar el estadio 4½ mediante el tránsito a una *conciencia moral de alcance postconvencional*:

"En el primer caso, del mundo de las convenciones fácticamente vigentes, que acaba de hundírsele, el joven tratará de conservar, en el nuevo plano de reflexión que acaba de alcanzar, el *sentido de la validez* de las normas y oraciones de deber. Para ello tendrá que proceder a reconstruir los conceptos fundamentales de lo moral, sin abandonar la perspectiva ética. Tiene que relativizar la validez social de las normas fácticamente vigentes contrastándola con un concepto de validez normativa capaz de satisfacer criterios de fundamentación racional. Tal atención al sentido (reconstruido, eso sí) de la validez normativa es condición necesaria para el *tránsito al pensamiento moral postconvencional*"³⁵⁹.

La segunda posibilidad es el resultado de una estabilización en dicho estadio 4½ mediante una *autodeterminación y autorrealización* en base a *preferencias subjetivas*, justificadas ahora a partir de una *racionalización* de la pérdida de validez de las pretensiones de la moral convencional que ha quedado desvalorizada:

"En el segundo caso, el joven puede desligarse de la forma de pensar convencional sin pasar a la postconvencional. En este caso entiende el hundimiento del mundo de las convenciones como evidencia de que la pretensión cognitiva con que hasta ese momento se habían presentado las normas y oraciones de deber era una pretensión falsa, sin base alguna. Pero entonces es menester una explicación retrospectiva de los conceptos morales básicos en la forma que estos habían adoptado en el nivel convencional de la conciencia moral, forma que ahora ha quedado cognitivamente devaluada para el joven. El joven tiene que hacer frente a la disonancia que sigue en pie: la disonancia entre las intuiciones morales por las que se ven determinados, lo mismo antes que ahora, y aunque sea de forma no reflexiva, el saber y la acción cotidianos y la «supuesta» evidencia del carácter ilusorio de tal conciencia moral-convencional, que ha quedado devaluada en actitud reflexiva, pero que en modo alguno ha perdido sus funciones en la vida cotidiana. En lugar de una *conciencia ética* reconstruida a nivel postconvencional aparece una *explicación metaética* de las ilusiones morales. Esta explicación puede domeñar, tanto más fácilmente las mencionadas disonancias, cuanto mejor se logra reconciliar el escepticismo teórico con las intuiciones que siguen en pie en la vida práctica"³⁶⁰.

³⁵⁹ - *Ibidem*, p. 537 (450).

³⁶⁰ - *Ibidem*. Vid. asimismo HABERMAS, J. [1983], pp. 197-198 (217-218).

Podríamos decir que, con la primera alternativa, se da una reconstrucción (comprensión) *interna* de "los conceptos fundamentales de lo moral", reconstrucción que presupone un "concepto de validez normativa capaz de satisfacer criterios de fundamentación racional" (lo que constituye la condición de posibilidad del acceso a un nivel postconvencional de la conciencia moral); mientras que con la segunda alternativa se produce una explicación *externa* (metaética) del por qué de las ilusiones morales de la etapa convencional, excluyendo de la esfera de la *reflexión* la pertinencia de una nueva reestructuración de la conciencia moral y estabilizándose en una situación que sería, como afirma Gehlen, reflejo de "la aguda y sustancial ambigüedad de la vida espontánea, no sometida a normas"³⁶¹.

Lo que constituye para Habermas el criterio determinante de esta doble alternativa es la pérdida o no de la *dimensión intersubjetiva* en lo que respecta al enjuiciamiento de la propia identidad (en tanto que sujetos de una comunidad ilimitada de comunicación). En este sentido, la "crisis de adolescencia" tiene siempre un fuerte componente de "crisis de identidad", es decir, de reestructuración de la propia autocomprensión en el marco de las suposiciones de *autodeterminación* y de *autorrealización*. Desde esta perspectiva, el estadio 4½ representa una pérdida de sustancialidad intersubjetiva y un deslizamiento hacia la racionalidad y acción estratégica:

"Quien juzga y actúa moralmente ha de poder esperar el asentimiento de una comunidad ilimitada de comunicación, quien se realiza en una biografía asumida en responsabilidad ha de poder esperar el reconocimiento de esa misma comunidad. Correspondientemente, mi propia identidad, es decir, mi autocomprensión como ser individuado y que actúa autónomamente, sólo puede estabilizarse si encuentro reconocimiento como tal persona y como esta persona. Bajo las condiciones de la acción estratégica el «sí mismo», el «auto» de la autodeterminación y de la autorrealización cae fuera de las relaciones intersubjetivas. Quien actúa estratégicamente ya no se nutre de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido; tras tornarse, por así decirlo, en amundano, se enfrenta al mundo objetivo y sólo decide a tenor de preferencias subjetivas. Para ello no depende del reconocimiento por otros. La autonomía se transforma entonces en libertad de arbitrio y la individuación del sujeto socializado en el aislamiento de un sujeto liberado de supuestos interactivos, que se

³⁶¹ - Citado en TPI, p. 216 (208).

posee a sí mismo"³⁶².

Planteada así la caracterización del sujeto instalado en el estadio 4½, podemos concluir de este análisis habermasiano que la *mediación entre moralidad y eticidad* se presenta como superación de la "crisis de adolescencia" en tanto que se refiere a la posibilidad de *mediación entre autodeterminación y autorrealización*. Con ello queremos decir que *la dimensión intersubjetiva no puede estar ausente en ninguna de las dimensiones que confieren identidad al sujeto*. Por tanto, *la tarea de la autorrealización debe comprenderse en el seno de tradiciones que elevan pretensiones de validez compartidas por sus miembros, en tanto que han sido socializados en ellas*.

Así entendemos la llamada de Habermas a una *apropiación crítica de la tradición*. Este autor ha introducido la idea de "un *modo reflexivo de tradición* que ligue con fuerza la renovación de las tradiciones a la disponibilidad a la crítica y a la capacidad de innovación de los individuos"³⁶³. Tal modo reflexivo de tradición implica una *concepción falibílica de la misma* que constituye precisamente la garantía moral más apropiada para abordar nuestro momento histórico de pluralismo cultural³⁶⁴. Habermas vincula significati

³⁶² - HABERMAS, J. [1988b], p. 233 (231-232). Más adelante: "Este individuo a la vez liberado y singularizado no dispone de otros criterios para la elaboración racional de una creciente necesidad de decisión que su propio sistema de preferencias, las cuales vienen reguladas por el imperativo cuasinnatural que representa la necesidad de autoafirmarse" (*ibidem*, p. 238 [237]). Para Habermas tal es la caracterización de un *yo despojado de toda dimensión normativa* (muy semejante a la descripción recién citada de Gehlen).

³⁶³ - HABERMAS, J. [1991a], p. 89. Para aclarar a qué se refiere Habermas con el término *tradición* sirvan de muestra estas palabras acerca del uso de este término en el contexto de la filosofía práctica neorristotélica: "Una práctica ni sería comprensible ni podría enjuiciarse si no es desde las formas de vida y tradiciones en que está inserta. Una práctica sólo podría justificarse desde su propio contexto. Esto sólo es plausible si pudiésemos confiar en que a las prácticas, con tal de transmitirse de generación en generación y cobrar consistencia en esa transmisión, les basta también para *acreditarse*, les basta para ser de recibo, el haber cobrado la solidez de una tradición. Esta convicción responde a una especie de íntima confianza antropológica. (...) Tal confianza no es del todo incomprensible. Pues en cierto modo, pese a todas las bestialidades cuasinnaturales que registra la historia universal, nos abandonamos siempre a esa profunda capa de solidaridad en el trato de los hombres entre sí, en el trato de los hombres cara a cara. De esta confianza se nutrió también la incuestionada continuidad de nuestras tradiciones. Pues «tradición» significa que proseguimos aproblemáticamente algo que otros han iniciado y hecho antes que nosotros", HABERMAS, J. [1991b], pp. 213-214.

³⁶⁴ - Habermas entiende que puede hablarse de una cultura *reflexiva* y, por tanto, de autorrelativaciones de tipo cultural, en la medida en que sus miembros han adoptado "una actitud hipotética frente a sus propias tradiciones". Si bien esta actitud decentrada del mundo caracteriza a las sociedades modernas, puede defenderse, a su juicio, que dicha actitud hace referencia a un "universal

vamente la "apropiación más marcadamente reflexiva de tradiciones" a la forma de "una identidad ampliada en términos postconvencionales", es decir, al tránsito hacia un nivel postconvencional de la conciencia moral³⁶⁵. Extrapolando este trabajo -en clave ontogenética- de reestructuración de la propia autocomprensión en el marco de las suposiciones de *autodeterminación* y de *autorrealización* del desarrollo de la identidad individual al ámbito *filogenético* del desarrollo de la conciencia moral (precisamente ante el reto que representa la necesidad de un tránsito mundial a una moral postconvencional en un momento histórico único de encuentro planetario), el planteamiento de una

"(...) nueva identidad de una sociedad mundial aún incipiente no puede articularse en imágenes del mundo; en verdad, si ha de representar el complemento estructural analógico a formas postconvencionales de yo, tiene que suponer la vigencia de una moral universalista. Pero ésta no puede reconducirse a las normas fundamentales del discurso racional; esto se opone enteramente a una identidad colectiva que (...) se fundamenta en la conciencia de las oportunidades generales e iguales de participación en procesos de aprendizaje que generan valores y normas. Una identidad de tal corte no requiere ya contenidos fijos algunos para gozar de estabilidad, pero contenidos sí sigue requiriendo en cualquier caso. Los sistemas de interpretación garantes de identidad que hoy hacen comprensible la posición del hombre en el mundo se diferencian de las tradicionales imágenes del mundo no tanto en su más reducido alcance cuanto en su revisable estatuto. Estas interpretaciones se alimentan, en parte, de una *apropiación crítica de la tradición*, a todo lo cual la filosofía desempeña un papel mediador de interpretación y, a un mismo tiempo, de reconstrucción"³⁶⁶.

significado cultural del racionalismo occidental", *ibidem*, p. 179.

³⁶⁵ - Vid. *ibidem*, p. 41. Asimismo: "Desde principios del siglo XIX la actitud hacia lo históricamente transmitido se quiebra y torna reflexiva. Penetra cada vez más en la conciencia de la población el que las tradiciones, aun las más sagradas, no son nada caído del cielo, sino que aguardan a ser sometidas a examen, a ser objeto de apropiación y a ser proseguidas *selectivamente*. Y otro tanto cabe decir del trato hipotético con las instituciones vigentes. Aumenta la conciencia de autonomía político-moral: de que somos nosotros mismos los que hemos de decidir, a la luz de principios controvertibles, las normas que han de regular nuestra convivencia. Bajo la presión de tradiciones fluidificadas reflexivamente y de normas generadas por nosotros mismos cristaliza una conciencia moral regida por principios que también introduce mudanzas en las pautas de socialización", *ibidem*, p. 126.

³⁶⁶ - Vid. HABERMAS, J. [1976], p. 117 (110; el subrayado es nuestro). Cabe sostener, pues, que una *macroética de la corresponsabilidad* debe considerar como una de sus principales tareas la de determinar las condiciones de una *participación*, como afirma Habermas, *en procesos de aprendizaje que generen valores y normas*. Pero si "las evidencias culturales se encuentran agotadas y conmovidas las pretensiones tradicionales de validez" después de la pérdida de las evidencias de fondo de las tradiciones

También Apel se manifiesta a favor de una *apropiación crítica de la tradición*, abogando por una *mediación de la tradición como condición necesaria para la existencia humana*³⁶⁷. A nuestro juicio, cabría considerar esta mediación de la tradición como uno de los rasgos más fundamentales de la *tensión dialéctica entre la comunidad ideal y real de comunicación* y muy en particular como una de las tareas más significativas de la *parte B* de la ética discursiva. Así se revela, una vez más, de qué modo la necesidad de reservar para la reflexión de la filosofía moral el espacio de una *parte B* constituye el rasgo más característico del planteamiento de Apel del problema de la aplicación de la ética discursiva frente al planteamiento de Habermas. Podemos comprobar cómo este autor, más sociólogo, aboga por una *comprensión estrecha o débil de la teoría moral*, deslindando claramente las funciones que pertocan a la *filosofía* de las que corresponden a una *teoría social crítica*. Con respecto a la primera función, Habermas la entiende como derivada de

"(...) un concepto relativamente estricto de moral. La moral se remite a las cuestiones prácticas que pueden decidirse con razones, a conflictos de

en un mundo occidental fuertemente racionalizado tras la modernidad, se hace imprescindible "proceder a una selección legítima de entre el volumen de lo transmitido culturalmente" en la medida en que "la continuación de la tradición se ha desprendido de su medio natural, espontáneo, y sin una formación de voluntad pasada por un tamiz argumentativo no se puede alcanzar, sobre bases amplias, un nuevo consenso valorativo" (*ibidem*, pp. 119-120 [112-113]). ¿Cómo llevar a cabo esta tarea? Se necesita una base amplia que alcance al interior de las tradiciones para favorecer posteriormente el diálogo entre tradiciones diversas. Habermas acaba por apelar a una *rememoración crítica de la tradición* y recurriendo a la *ciencia*, la *filosofía* y el *arte* como posibles fuentes de formación de una identidad colectiva que posibilite el encuentro intercultural que caracteriza nuestro momento histórico (vid. *ibidem*, p. 121 [114]).

³⁶⁷ - "Realmente, la mediación de la tradición, sin la que el hombre nunca podrá existir, tiene que tomar una forma distinta en nuestra época posthistoricista a la que tomó antes de que aparecieran las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu: no puede reproducirse de nuevo el carácter inmediato de la «aplicación» dogmático-normativa (fijada institucionalmente y vinculante socialmente) de la comprensión de la tradición, tal como funcionó hasta la época de la ilustración europea y hasta el presente en la mayoría de culturas no europeas. La mediación de la tradición tiene que convertirse en un complicado proceso, mediado científicamente, tan pronto como la abstracción hermenéutica de la validez normativa haya hecho posible objetivar el sentido que queremos comprender y distanciarse de él, aunque sólo sea provisionalmente" (TPII, pp. 119-120 [113]). Sobre la idea de tradición entendida como *proceso de aprendizaje*: el acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un ser-en-el-mundo humano con sentido "no sólo se refiere a la comunicación entre los contemporáneos sino, a la vez, a la comunicación de los vivos con las generaciones pasadas mediante la tradición. Sólo en virtud de esta mediación de la tradición alcanza el hombre aquella acumulación de saber técnico [ciencia], aquella profundización y enriquecimiento del saber sobre posibles motivaciones con sentido [humanidades], que le hacen superior a los animales", *ibidem*, p. 113 (107).

acción que pueden resolverse por consenso. Sólo son de carácter moral aquellas cuestiones que pueden responderse significativamente desde el punto de vista kantiano de la universalización -lo que *todos* podrían querer. Al propio tiempo, prefiero un concepto débil de teoría moral. (...) Esta teoría tiene que aclarar el «moral point of view» y justificarlo y nada más. Las teorías deónticas, cognoscitivas y universalistas, en la estela de Kant, son teorías de la justicia, que tienen que dejar sin responder las cuestiones de la vida buena. Están típicamente especializadas en la cuestión de la *justificación* de normas y acciones. No tienen respuesta para la pregunta de cómo se *aplican* normas justificadas a ciertas situaciones y cómo pueden *realizarse* las intuiciones morales. Brevemente expuesto: no se debe sobrecargar la teoría moral, sino que hay que dejar algo a la teoría social y la mayor parte a los propios participantes, ya sea a sus discursos morales o a su inteligencia"³⁶⁸.

La división de trabajo que Habermas proyecta sobre la reflexión del fenómeno moral tiene como una segunda tarea la de llevar a cabo una reconstrucción de los procesos sociales en cuyo seno el sujeto socializado adquiere una identidad como sujeto *moral* (en este sentido, cabe hablar de *procesos de autoentendimiento o autocomprensión*); tales reconstrucciones son objeto ya de una *teoría crítica de la sociedad*:

"La teoría moral procede de modo reconstructivo, esto es, con posterioridad. Tenía razón Aristóteles cuando decía que tenemos que haber obtenido en algún otro lugar, es decir, en procesos de socialización más o menos completos, las intuiciones morales que aclara la teoría. Por el contrario, yo quisiera atribuir a una teoría social crítica la tarea de posibilitar interpretaciones ilustrativas de las situaciones, que afectan a nuestra autoconciencia y nos orientan en la acción. La teoría social también se extralimitaría en sus competencias si se comprometiera a proyectar formas vitales deseables en el futuro, en lugar de criticar las formas vitales existentes"³⁶⁹.

³⁶⁸ - HABERMAS, J. [1988a], pp. 203-204.

³⁶⁹ - *Ibidem*, p. 204. Asimismo: "Quien va más allá de las cuestiones procedimentales a que se refiere una teoría de la moral articulada en términos de teoría del discurso y, en actitud normativa, entra *directamente* en una teoría de la «sociedad bien ordenada» o incluso de la sociedad emancipada, habrá de chocar, por lo demás, muy pronto con los límites de su propia situación histórica y de la falta de reflexión sobre el contexto genético de ésta. Por eso abogo por una comprensión estrecha, ascética, de la teoría moral e incluso de la ética, para dejar espacio para una teoría crítica de la sociedad. Ésta puede servir de forma muy distinta a la mediación científica y objetivación científica de procesos de autoentendimiento; éstos no deberían ser víctima ni de un idealismo hermenéutico, ni tampoco caer entre las ruedas de molino de un normativismo y un empirismo sociológico" (HABERMAS, J. [1991b], p. 209). Una *teoría de la evolución social* "sirve de base a una lectura teleológica de la historia pasada, y proporciona la base normativo-teórica para un análisis históricamente orientado del presente con el interés puesto en el futuro",

En nuestra opinión, Apel se sitúa en otra perspectiva distinta a la de Habermas aunque participando de su mismo espíritu, lo que Apel expresa como "pensar con Habermas contra Habermas"³⁷⁰. Si la moral -pensando *con Habermas*- se remite a las *cuestiones prácticas que pueden decidirse con razones*, Apel entenderá -pensando *contra Habermas*- que la filosofía, en el ámbito de una *hermenéutica trascendental normativa* y en colaboración con las *ciencias reconstructivas*, puede jugar un papel fundamental en lo que respecta a determinar las condiciones metodológicas para una apropiación crítica de la tradición; pues dicha apropiación también constituye una *cuestión práctica que puede decidirse con razones* y en ese sentido afecta de lleno a la teoría moral. Es decir: Apel admite la posibilidad de una reconstrucción de los procesos de racionalización *de la moral*³⁷¹. La cuestión entonces es la siguiente: ¿podríamos alcanzar algo así como un *consenso mínimo* ("consenso de base" de un "mundo compartido") acerca de los valores que constituyen nuestro patrimonio común como tradición, como herencia cultural? Nos referimos a aquellos elementos básicos culturales que apuntan en la dirección del *postconvencionalismo moral* reconocible en la historia humana desde el inicio de la "era axial"³⁷². ¿No debemos reconstruir el desarrollo del contenido postconvencional de nuestra tradición a lo largo de la historia -ciertamente llena de avatares; de ahí la necesidad del intento, siempre a renovar, de su reconstrucción normativa (es decir, crítico-racional)- con el fin de reproducir una identidad colectiva mínima desde la que valorar nuestro desarrollo moral y nos salve de una posible "crisis de adolescencia" (estadio 4½) insostenible en este momento histórico de encuentro entre tradiciones culturales diversas, que nos toca vivir en el umbral del

MCCARTHY, TH [1987], p. 314.

³⁷⁰ - En este momento debe hacerse mención de los trabajos de Apel dedicados al intento de un *fundamentación normativa* (éticamente relevante) de la "teoría crítica", en clara alternativa al procedimiento seguido por Habermas (cf. APEL, K.-O. [1989c], [1994c] y [1996d]).

³⁷¹ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 44.

³⁷² - Así, por ejemplo, el enfoque que sugerimos no tiene nada que ver con el *neopragmatismo* -de corte histórico-relativista- de Rorty ni con su referencia a una *base histórico-fáctica de consenso*, cuyos valores son *persuasivamente* puestos de relieve. Para Rorty, cualquier planteamiento normativo de tipo universalista (postconvencional) sería *metafísica trasnochada* (vid. especialmente DV, pp. 398 [92-93] y 403 [97]). Sobre esta cuestión cf. RORTY, R. [1991a]: "The priority of democracy to philosophy", pp. 175-196.

tercer milenio?

Para finalizar este apartado, señalemos aún un último momento correspondiente a una *apropiación crítica de la tradición*. Se trata de la posibilidad de *conciliar*, por un lado, la conveniencia, dada la *vulnerabilidad de la identidad subjetiva moderna* (Habermas), de una cierta "autoenajenación institucional" como factor de cohesión social (Gehlen) y, por otro, el ejercicio de una "emancipación reflexiva" como *instancia crítica frente a las instituciones*³⁷³. Siguiendo a Apel, creemos que tal reconciliación es posible, en la medida en que podemos referirnos al lenguaje, con toda la tradición del humanismo retórico latino e italiano, como "institución de instituciones" (metainstitución). Es decir: la subjetividad liberada con la emancipación (con la reflexión) queda "institucionalizada" en la forma de una intersubjetividad encarnada en la comunidad de comunicación que ofrece el modelo para todas las posibles instituciones humanas³⁷⁴. Así pues, Apel

³⁷³ - "Sometida a una reflexión teórica radical, toda institución concreta se revela en su implícita comprensión del mundo como «dogmática» (Rothacker), es decir -en nuestro contexto-, como mediada por el momento irracional de una tradición incuestionada o de una decisión producto de una fe", *TPI*, pp. 218 (210-211); cf. al respecto ROTHACKER, E. [1954].

³⁷⁴ - "Ahora bien, el lenguaje, como «institución del pensamiento», tiene la particularidad de que aun la subjetividad liberada de todas las demás instituciones no puede sustraerse a él. (...) La subjetividad crítica del espíritu moderno liberada de las instituciones recae en cierto modo sobre la *metainstitución del lenguaje*. (...) Sin duda es ahora la filosofía -desde los días en los que por vez primera discutió a través del diálogo entre los hombres los fundamentos de la constitución del estado y los de la moralidad, o sea, desde Sócrates- la auténtica *idée directrice* de una metainstitución del lenguaje desligada del mito y de las instituciones arcaicas en él basadas, que, en cuanto *logos*, debe servir de fundamento a todas las demás instituciones humanas" (*TPI*, p. 217 [210]; vid. asimismo, *DV*, p. 135; *FEDI*, p. 85; *EE*, p. 167). Apel opina que precisamente en el *lenguaje* y en el hecho de la *reciprocidad* que presupone -constatación que cabe considerar como fenómeno básico biológico-cultural de la especie- puede hallarse la raíz de la moral humana. Tal idea de *reciprocidad* quedó explicitada, podríamos decir, como "principio universal ético" en la *regla de oro* recogida en todas las grandes religiones del inicio de la "era axial" hasta el cristianismo. Es, pues, al nivel de la *reciprocidad inherente a la comunidad de comunicación* donde el punto de vista de la *eticidad* queda anclado en el fundamento de la *moralidad*, que actúa así como instancia de legitimación de las instituciones y convenciones (vid. *FEDI*, p. 82, incluida la nota 15). La mediación entre ambas dimensiones práctico-morales debe revestir según Apel la forma de un diálogo que someta las vinculaciones concretas (no universalizables y limitadoras de la subjetividad) en torno a pretensiones de validez justificables argumentativamente: "La discusión dialéctica en el sentido más amplio sigue siendo, a mi juicio, el método vinculante de que se sirve el diálogo racional en el que revierte la subjetividad definitivamente liberada cual institución última de la reflexión; y sólo a través de dicho diálogo puede y le es dado a la constitución dogmática de la vinculación concreta -que extingue toda reflexión de la subjetividad- a una creencia religiosa o a la praxis política y sus instituciones buscar aun en la actualidad su autojustificación" (*TPI*, pp. 218-219 [211]). Por tanto, podría explicitarse, en este contexto, la mediación dialéctica entre *moralidad* y *eticidad* como la mediación entre *diálogo* e *instituciones* a la que Apel hace referencia de manera ilustrativa para nuestro tema: "La institución misma del lenguaje se desmorona cuando su constitución del significado no viene mediada por las instituciones

entiende que en la idea de "reciprocidad" inherente al lenguaje podemos reconocer una instancia *normativa* susceptible de posibilitar la fundamentación de una ética de la comunicación que permita, entre otras cosas, la reconstrucción del *equilibrio moralmente relevante entre instituciones y razón crítica*³⁷⁵.

En resumen, si desde la perspectiva lógico-evolutiva de la teoría de Kohlberg quisiéramos definir la idea central que, a nuestro juicio, caracteriza el sentido de una *apropiación crítica de la tradición* diríamos que se trata de una reelaboración y manejo

que ordenan la vida activa. Mas ello no significa que la institución del lenguaje, como constitutiva del significado, tenga que ser reducible -como acaso lo es en las situaciones arcaicas- al sentido inmanente al resto de las instituciones de una cultura integrada. El diálogo racional entre los hombres representa hoy, a mi parecer, una metainstitución autónoma cuya vinculación a las instituciones de la vida activa consiste justamente en que estas últimas, aunque su carácter vinculante nunca pueda inferirse de un modo científico y universalmente válido, se originan por mediación del diálogo racional. Asegurar metódicamente esta «mediación» dialéctica -y no directamente la manifestación concreta del sentido para la acción- es, a mi juicio, la misión metainstitucional semántico-hermenéutica de la filosofía, una misión que ella misma se asignó al poner en cuestión el mito y las instituciones arcaicas" (*ibidem*, p. 221 [213-214]). Únicamente a partir de esta mediación se evitan tanto los peligros del *formalismo vacío* sin consecuencias prácticas -lo que provoca el fenómeno del estadio 4½- como los de la negación de la *subjetividad* -lo que constituye el peligro de los estadios convencionales. Conviene aclarar, por último, que cuando Apel se refiere a una *fase postconvencional de la moral* no supone en absoluto un *espacio libre de instituciones fundamentado en el ejercicio de la crítica racional*. Tal suposición no es más que una utopía. Apel nos recuerda más bien que la racionalidad comunicativa inherente al ejercicio de la crítica (argumentativa) se halla siempre entretrejida con el mundo de la vida cotidiana, el cual, fundamentalmente, no está regulado mediante la *reflexión abstracta*. De ahí la necesidad de las instituciones (y convenciones). Ahora bien: "El inicio de la reflexión crítica en la época de la ilustración filosófica tuvo como consecuencia que el lenguaje del discurso argumentativo fuese liberado como tal de las coacciones pragmáticas inmediatas de la vida cotidiana, debiendo ser entonces precisamente un medio de comprobación de las pretensiones de validez de la vida social; esta liberación no tiene que equipararse, sin embargo, de manera necesaria con la irrupción de la pura subjetividad individualista, desvinculada; la reflexión no conduce sin más al espacio libre de instituciones, sino que queda fijada, por decirlo así, mediante la metainstitución del lenguaje" (Die Entstehung der kritischen Reflexion in der Epoche philosophischer Aufklärung hatte zwar zur Folge, daß die Sprache hier als solche des argumentativen Diskurses von unmittelbar pragmatischen Zwängen des Alltags entlastet wird -sie soll ja nun gerade ein Medium sein, Geltungsansprüche des sozialen Lebens zu prüfen; diese Entlastung ist aber nicht notwendigerweise mit der Freisetzung unverbindlicher rein individualistischer Subjektivität gleichzusetzen; die Reflexion fällt nicht ohne weiteres in den institutionsfreien Raum, sondern wird durch die Metainstitution der Sprache gleichsam aufgefangen), **FEDI**, p. 85.

³⁷⁵ - Vid. *ibidem*, p. 86. Podemos resumir, pues, la posición de Apel en toda esta confrontación con Gehlen como sigue: El hombre necesita descargarse de la presión que supone el uso directo de la razón en aquellas múltiples cuestiones de la vida cotidiana que comportan la toma de decisiones; ello es posible gracias a las costumbres y convenciones ancladas en los orles sociales e instituciones. Ahora bien, esta descarga no debe llevarse a cabo mediante la aceptación de la autoridad irracional de una moral análoga a lo instintivo sino descubrir en dicha moral la encarnación de la razón y de la conciencia humanas. De ahí que esta instancia racional actúe como medida justificadora de la legitimidad de todas las instituciones que siempre son históricamente contingentes (vid. *ibidem*, pp. 90-91).

reflexivo en el nivel postconvencional de lo adquirido por socialización, por herencia cultural, por *tradición*, en el nivel convencional. ¿No radicaré precisamente en tal apropiación reflexiva de la tradición uno de los momentos más esenciales de una ética de la responsabilidad? Adviértase que nos referimos a esta posibilidad como *tarea que corresponde a la parte B de la ética*. Aquí vuelve a ser fundamental tener presente el carácter *bidimensional* de la propuesta ético-discursiva, pues nada respecto a la *reconstrucción a la que nos referimos* puede ser fundamentado de *manera última*, esto es, desde la perspectiva de la *parte A*. Ahora bien, la *parte B* continúa siendo una parte de fundamentación y, por lo tanto, no abandona la perspectiva pragmático-trascendental, aunque pone su acento especialmente en la consideración de la situación histórica de la comunidad *real* de comunicación, en vistas a la aplicación de la ética discursiva. Tal debe ser, a nuestro entender, la tarea de una macroética de la corresponsabilidad. La ética discursiva ofrece elementos de configuración para *la doble tarea de una macroética consistente en la determinación de las normas para un diálogo intercultural y para una apropiación crítica de la tradición*. La primera tarea puede quedar regulada a partir de la *parte A* de la ética discursiva, mientras que la segunda debe ser enmarcada, a nuestro juicio, en el ámbito de una *hermenéutica trascendental* (crítico-normativa), como un momento decisivo de la *parte B*. Esta constatación nos da acceso a la consideración conclusiva de nuestra investigación sobre la filosofía teórica y práctica de Apel.

CONCLUSIONES

§ 14. Hacia una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica como respuesta al problema de la aplicación de una macroética de la corresponsabilidad.

Hemos llegado ya al término de la presente investigación y debemos concluir nuestro recorrido por la obra de Apel. Como resultado de una determinada reconstrucción de la obra tanto teórica como práctica de Apel -reconstrucción que ha intentado mostrar la coherencia interna de dicha obra-, pretendemos ahora presentar algunas conclusiones finales con la modesta intención de poder incidir de alguna manera en el debate filosófico-moral contemporáneo.

En el último apartado de la primera parte ya anunciábamos cómo el amplio programa de una *mediación responsable entre ética de principios e historia* propuesto por Apel en la *parte B* de su arquitectónica ético-discursiva iba a acabar concretándose en una nueva tarea para la filosofía moral, en los términos de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica*¹. Dicha nueva tarea, proseguíamos diciendo, dependía de que pudiera justificarse *la posibilidad de una fundamentación de la ética estrechamente vinculada a la fundamentación de una hermenéutica crítica*, y ello como alternativa, en el contexto de la renovación del programa de la "teoría crítica" clásica, a una concepción *especulativa de la filosofía de la historia*². A probar tal posibilidad dedicábamos la segunda parte del presente estudio. Quisiéramos finalizar ahora esta investigación concluyendo cómo, a nuestro entender, *la consideración de una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica proporciona la respuesta al*

¹ - Vid. DV, p. 102.

² - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 248; asimismo APEL, K.-O. [1989c], pp. 22-23.

problema de la aplicación de una macroética de la corresponsabilidad.

Debe tenerse en cuenta, en primer lugar, lo que ya adelantábamos en la Introducción: nuestro claro convencimiento de que el pensamiento de Apel -en concreto su proyecto de transformación de la filosofía- podía entenderse como un intento por fundamentar una *hermenéutica trascendental* (crítico-normativa) susceptible de ser interpretada como *filosofía práctica* (en un sentido *ético-responsable* propio de una *parte B* de la ética). A nuestro juicio, la consecuencia más relevante de este enfoque ha consistido en la *transformación* del sentido de la *filosofía de la historia*, por medio de la elaboración de hipótesis empíricamente contrastables que hacen referencia a una *reconstrucción crítico-normativa de la evolución de la cultura*; hipótesis que ya *no son anticipaciones solipsistas de la verdad* (obra de los grandes pensadores) *sino el resultado de una cooperación interdisciplinaria entre filosofía (ética) y ciencias humanas (ciencias reconstructivas sociales y de la historia)*. En el contexto de una hermenéutica normativa ello significa la defensa decidida del *cognitivismo ético*. A nuestro entender, la aportación principal de un planteamiento como el *ético-discursivo* -subyacente al establecimiento de un procedimiento de fundamentación de normas- estriba en su compromiso con una interpretación cognitivista de la ética *frente al escepticismo moral (relativismo) o al emotivismo (arracionalidad ética)*. Ello quiere decir que no podemos renunciar a la posibilidad de argumentar moralmente, de llegar a formular juicios morales, de dar razones sobre nuestras evaluaciones o valoraciones éticas; en una palabra, no debemos negar la posibilidad de un diálogo entre distintas concepciones de lo que es valioso, justo y bueno para los seres humanos. Es entonces cuando podemos concluir que los intentos por llevar a cabo hermenéutico-normativamente una *reconstrucción crítica de la evolución socio-cultural de la moral* deben situarse en el contexto del rechazo, propio de la ética discursiva, de un enfoque relativista para la ética y que únicamente de ese modo cobra sentido la referencia a *una apropiación crítico-reflexiva* -no regresiva e incluso políticamente relevante- *de la tradición*; apropiación susceptible de ser interpretada como respuesta al problema de una aplicación *referida a la historia*, esto es, *responsable*, de la ética discursiva.

Ciertamente Apel aborda el problema del *tránsito mundial hacia una moral postconvencional* constatando de qué modo los *marcos convencionales de eticidad* (aun a pesar de vehicular el patrimonio postconvencional de la humanidad que ha sido

heredado en las diferentes culturas) resultan insuficientes a la hora de buscar una *respuesta común* frente a aquellos retos morales que la humanidad tiene planteados a escala planetaria. En su opinión, la filosofía moral no puede resignarse a adoptar una postura escéptico-relativista al respecto sino que debe redoblar su esfuerzo por repensar el sentido del universalismo ético y hacerlo *desde una perspectiva hermenéutico-trascendental*. Ahora bien, existe el peligro de limitarse a una constatación *abstracta* de la necesidad de un referente postconvencional. En nuestra opinión, cabe la posibilidad de mostrar válidamente cómo los marcos morales convencionales, considerados desde el punto de vista de un universalismo ético *hermenéutico-trascendentalmente reinterpretado*, pueden dotar de contenido precisamente a ese universalismo ético que Apel reclama, indicando de igual modo una vía eficaz para su misma aplicación *históricamente considerada*. Teniendo en cuenta el diagnóstico de Apel sobre la situación mundial contemporánea acerca del desequilibrio producido entre el *homo faber* y el *homo sapiens* a causa del desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas, podemos conjeturar que la *moral postconvencional* (de alcance planetario) que la humanidad parece requerir en la actualidad no puede consistir más que en una determinada reelaboración de aquel *patrimonio ético de la humanidad* acumulado en las distintas civilizaciones desde la irrupción -culturalmente diversa pero universalmente extendida- de la "era axial".

Sin embargo, sabemos desde una interpretación *filogenética* de la teoría del desarrollo lógico-evolutivo de la conciencia moral de Kohlberg que probablemente nunca se han dado tantas dificultades como en el presente acerca del *tránsito* hacia una macroética de tales características. Ello es debido fundamentalmente a que los núcleos morales postconvencionales anticipados en los dogmas de las religiones universales y en los principios de la tradición metafísica³ se hallan, de manera inevitable, expresados en marcos culturales contingentes (*convencionales*, desde un punto de vista lógico-evolutivo), difícilmente universalizables en un momento histórico caracterizado por el encuentro -y también por el conflicto- de las diversas culturas. La única vía para alcanzar un punto de vista postconvencional auténticamente universal, desde el cual afrontar el reto ético planteado a escala planetaria, radicaría plausiblemente en una tematización *filosófica* (mediante un debate discursivo público) de los contenidos postconvencionales

³ - Vid. DV, p. 410.

anticipados por las religiones mundiales y las tradiciones metafísicas desde la "era axial". Pero ante la constatación de que dichos contenidos postconvencionales se hallan insertos en *totalidades de sentido* marcadamente culturales, la filosofía académica parece inclinarse a considerar dicha tematización como harto improbable. Ante los retos morales planteados que parecerían exigir una redefinición postconvencional del patrimonio de la humanidad, la reflexión filosófica únicamente alcanza -a menudo, a duras penas- un vago consenso intersubjetivo en torno a algunos principios *formalmente abstractos*, principios que, a su vez, se hallan lejos de ser aceptados por todos de manera acrítica. A nuestro entender, precisamente este *universalismo formalmente abstracto* tematizado por la filosofía moral contemporánea resulta del todo insuficiente para una respuesta de tipo ético que esté a la altura de las circunstancias; y prueba de ello puede ser esa especie de instalación acrítica de parte importante del pensamiento occidental en un estadio del desarrollo de la conciencia moral que Apel considera como exponente de una "crisis de adolescencia" (estadio 4½ de Kohlberg).

Es en este contexto donde queremos referirnos a la propuesta apeliiana acerca de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica*. Apel no desarrolla los contenidos de este programa pero sí ha apuntado, fundamentalmente en sus trabajos sobre *ética discursiva qua ética de la responsabilidad* (esto es: sobre las tareas de una *parte B* de la ética que debe considerar el problema de la aplicación responsable -referida a la historia- de una moral postconvencional) y en los que abordan la problemática acerca de la posibilidad de una *hermenéutica trascendental normativa*, la dirección en la que debería trabajarse⁴. Nuestro propósito en estas conclusiones es el de determinar algunos de los posibles contenidos de una tal propuesta (en consonancia con la filosofía pragmático-trascendental de Apel y con las principales intuiciones de su propuesta ético-discursiva según se ha expuesto en la presente investigación). Para

⁴ - Apel da cuenta de su intento por esbozar el horizonte objetivo que pueda hacer posible una comprensión adecuada del problema del tránsito hacia la moral postconvencional *como algo que compete a una posible cooperación entre la ética filosófica y las ciencias sociales críticas*: "Ante un horizonte así podrían plantearse al menos las cuestiones que resultan del intento de reconstrucción de los progresos y retrocesos que pueden comprobarse desde, por ejemplo, la «era axial» de las culturas superiores antiguas, con ocasión de las tentativas de dicho tránsito en el contexto de la evolución de la cultura" (Vor diesem Horizont könnten zumindest die Fragen gestellt werden, die sich ergeben, wenn man die etwa seit der «Achszeit» der antiken Hochkulturen nachweisbaren Fortschritte und Rückschritte beim Versuch dieses Übergangs im Rahmen der Kulturevolution zu rekonstruieren versucht), *ibidem*, p. 472; vid. asimismo APEL, K.-O. [1992d], pp. 19-20.

ello partiremos de lo que juzgamos como la doble tarea propia de una *macroética de la corresponsabilidad*: la determinación de las normas éticas que podrían regular el deseable *diálogo intercultural* que nuestra época parece reclamar y el establecimiento de una metodología *éticamente relevante* para una *apropiación crítica de la tradición*. Desde este punto de vista nos referiremos, en primer lugar, a la necesidad de una *contextualización de la moral mediante una cosmovisión* como requisito indispensable para una "ética de la ecumene" o "ética de la convivencialidad intercultural" (ético-discursivamente fundamentada) [1]; en segundo lugar, nos referiremos a una *reconstrucción crítico-racional de las tradiciones* que incorpore las aportaciones de los expertos y de la opinión pública que razona filosóficamente [2]; y finalmente acabaremos con unas últimas consideraciones acerca de la conveniencia actual de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica* [3].

[1] La necesidad de contextualización de la moral mediante una cosmovisión como requisito indispensable para una "ética de la ecumene" o "ética de la convivencialidad intercultural" ético-discursivamente fundamentada.

A nuestro entender la reflexión llevada a cabo en los últimos apartados acerca de la necesidad de una *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* permite el establecimiento de determinados principios normativos sobre la relación entre el "moral point of view" postconvencional y las diversas tradiciones éticas convencionales que encarnan de alguna manera dicho punto de vista sin "superarlo". A la luz de tales principios puede derivarse el compromiso por mantener vivo el patrimonio ético -de alcance postconvencional- de la humanidad, patrimonio presente en las tradiciones religioso-metafísicas de las diversas culturas. Desde esta perspectiva, una visión *integral* de la ética discursiva debería contemplar por igual tanto la dimensión de la autorrealización del sujeto como la de las diversas tradiciones (o formas de vida) que se sienten portadoras de un acervo moral digno de ser preservado (lo que va a comportar inevitablemente algún tipo de valoración crítica -sometida a tratamiento discursivo- de las pretensiones de validez de dichas tradiciones).

Como primer paso de esta visión integral de la ética discursiva y en el contexto de una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica, una

macroética de la corresponsabilidad debería poder precisar las normas éticas universales capaces de regular un diálogo intercultural. Más específicamente: la *relación problemática entre el formalismo abstracto del universalismo ético y la semántica de los mundos de la vida histórico-contingentes* constituye uno de los retos prioritarios para la filosofía moral en un momento histórico en el que el pluralismo cultural (= multiculturalismo) está a la orden del día⁵. Pensamos que la ética discursiva (en tanto que ética *postconvencional* de principios) puede hacer frente a un reto de tales características. Así, en el ámbito de la *autorrealización* de las plurales formas de vida Apel afirma la conveniencia de defender la prioridad del principio deontológico de universalización sobre el ideal teleológico de la *eudaimonia* (sobre los ideales de vida buena), pues no debe subestimarse el riesgo de autoinmunización ante la crítica de las formas de vida *convencionales*. De ahí que constituya un imperativo ético actual el que se dé una mediación *normativa entre moralidad y eticidad*. La necesidad en este contexto de dicha mediación deriva nuevamente de la misma *estructura bidimensional* de la ética discursiva:

"Desde la fundamentación de la filosofía moral intentada por Sócrates y, de manera más completa, desde la apertura de Kant hacia el principio abstracto-formal de universalización de la «moralidad», debe llevarse a cabo, de manera siempre renovada, la *mediación* entre estas dos tareas *complementarias* de la moral: la mediación entre aquel principio supremo que la reflexión filosófica puede poner a disposición de la conciencia subjetiva, cuya finalidad consiste en medir la comprobación de máximas de acción, y la tarea de realizar la «vida buena» -en el sentido de la autorrealización individual y de las formas de vida colectivas- en cada situación histórica, es decir: en conexión con el *ethos* vivo y considerando responsablemente las consecuencias de la acción"⁶.

⁵ - Cf. APEL, K.-O. [1996c]; TAYLOR, CH. [1993].

⁶ - "(...) seit der Begründung der Moralphilosophie durch Sokrates, und vollends seit dem Durchbruch Kants zum formal-abstrakten Universalisierungsprinzip der «Moralität»- die *Vermittlung* zwischen zwei *komplementären* Aufgaben der Moral immer erneut geleistet werden muß: die Vermittlung zwischen dem höchsten Prinzip, das die philosophische Reflexion dem subjektiven Gewissen als Maßstab der Überprüfung von Handlungsmaximen zur Verfügung stellen kann, und der Aufgabe, je in der geschichtlichen Situation, und das heißt: in Anknüpfung an das gelebte Ethos und in verantwortlicher Berücksichtigung der Handlungsfolgen, das «gute Leben» im Sinne der individuellen Selbstverwirklichung und im Sinne der kollektiven Lebensform zu realisieren" (DV, pp. 432-433). El hecho de la convivencia plural, en el seno de la comunidad real de comunicación, de las diversas formas de vida socio-culturales (y de sus individuos) ya fue visto tempranamente por Apel como uno de los ámbitos más urgentes de

Una vez más, al abordar esta problemática Apel reproduce la distinción entre *moralidad y eticidad*, referida ahora al papel del principio ético discursivo de universalización *qua* garantía del derecho a la *autorrealización* de las diversas formas de vida existentes:

"En tanto miembros de una *comunidad real de comunicación* compartimos ya una *comprensión del mundo* históricamente condicionada y, con ello, también una cierto acuerdo sobre normas de una tradición particular de eticidad, al menos en el sentido de que debemos partir de cada problematización de este «consenso de base contingente» (Rorty)"⁷.

Ahora bien, esta afirmación debe quedar complementada igualmente por este otro presupuesto indiscutible del discurso argumentativo:

"Puesto que con cada argumento seriamente planteado tenemos que elevar una pretensión universal de validez, de ese modo tenemos que presuponer no sólo un consenso de base particular y contingente sino también la capacidad posible de consensuar nuestros argumentos en una *comunidad ideal e ilimitada de argumentación*. Y tenemos que *anticipar contrafácticamente* las condiciones discursivas de esta *comunidad ideal* de argumentación ya siempre en la comunidad real de comunicación con la que estamos fácticamente implicados"⁸.

El carácter bidimensional de la ética discursiva mantiene claramente la distinción entre el plano *formal* del principio de universalización y el plano *material* de los contenidos concretos de las distintas formas de vida, a pesar del *sentido teleológico* de la *parte B*:

aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad; por tanto, como una tarea de la *parte B* de la ética (vid. *ibidem*, p. 12).

⁷ - "Daß wir als Mitglieder einer *realen Kommunikationsgemeinschaft* je schon ein geschichtlich bedingten Weltvorverständnis und damit auch schon ein gewisses Einverständnis über Normen einer partikularen Sittlichkeitstradition teilen, zumindest in dem Sinn, daß je Problematisierung von dieser «kontingentes Konsensbasis» (Rorty) ausgehen muß", APEL, K.-O. [1992d], pp. 22-23.

⁸ - "Da wir mit jedem ernsthaften Argument einen universalen Gültigkeitsanspruch erheben müssen, so müssen wir nicht nur eine kontingente, partikulare Konsensbasis voraussetzen, sondern auch die mögliche Konsensfähigkeit unserer Argumente in einer *idealen, unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft*. Und die Diskursbedingungen dieser *idealen* Argumentationsgemeinschaft müssen wir in der realen Kommunikationsgemeinschaft, mit der wir es faktisch zu tun haben, immer schon *kontrafaktisch antizipieren*", *ibidem*, p. 23.

"La *teleología* y las *evaluaciones* de la segunda parte de la ética discursiva no son comparables, por ejemplo, con las de una ética (*neo-*)*aristotélica de la vida buena* (de los individuos o incluso de las comunidades particulares). Puesto que se mantiene que la realización individual (o colectivamente individual) de la vida buena no puede ser prescrita de forma válida por la ética discursiva postconvencional, sino más bien dejada al libre arbitrio bajo las condiciones restrictivas universalmente válidas antes nombradas. Se trata, por tanto, del objeto de una ética de la autorrealización individual *pluralista y complementaria* respecto de la ética discursiva. Frente a esto, el *télos de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de la ética discursiva* (y, en esa medida, la estrategia de la superación tendencial de la diferencia entre el *a priori* de la comunidad real de comunicación y el de la ideal) representa él mismo incluso un *principio regulativo universalmente válido* para la acción de cualquier hombre y como tal un *deber incondicionado*"⁹.

Por tanto, por lo que respecta al diálogo intercultural Apel se declara a favor de lo que podríamos denominar como un *universalismo moral de segundo grado* (formal):

"Ciertamente, preguntas como aquella por la vida buena o por la autorrealización no pueden ser satisfechas de forma universal para todos los individuos o todas las culturas, porque son dependientes de factores contingentes y de relaciones individuales concretas. La ética discursiva no puede prescribir nada en este ámbito"¹⁰.

Ahora bien, este tipo de universalismo moral, aun siendo formal, *no deja de presentar rasgos normativos* de consecuencias prácticas bien concretas.

No obstante, la justificación de este programa de *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* no puede restringirse, en nuestra opinión, a una mera consideración *deontológica* del problema de cómo regular el pluralismo cultural, limitándonos de ese

⁹ - "Die *Teleologie* und die *Wertungen* des zweiten Teils der Diskursethik sind also nicht etwa mit denen einer (*neo-*)*aristotelischen Ethik des guten Lebens* (der Individuen oder auch partikularer Gemeinschaften) vergleichbar. Denn es bleibt dabei, daß die individuelle (und kollektiv individuelle) Realisierung des guten Lebens von der postkonventionellen Diskursethik nicht in universal gültiger Form vorgeschrieben, sondern vielmehr -unter den früher angegebenen universalgültigen Einschränkungsbdingungen- freigegeben wird. Sie wird insofern zur Aufgabe einer zur Diskursethik *komplementären, pluralistischen Ethik* individueller Selbstverwirklichung. Dagegen stellt das *Telos der langfristigen Realisierung der Anwendungsbedingungen der Diskursethik* (und insofern die Strategie der tendentiellen Aufhebung der Differenz zwischen dem Apriori der realen und dem der idealen Kommunikationsgemeinschaft) selbst noch ein *universal gültiges regulatives Prinzip* für das Handeln jedes Menschen und insofern ein *unbedingtes Sollen* dar", APEL, K.-O. [1991f], p. 51; vid. asimismo APEL, K.-O. [1992d], pp. 24-25.

¹⁰ - APEL, K.-O. [1994a], p. 266.

modo al punto de vista de la *parte A* de la ética. *Una auténtica consideración ético-responsable de la mediación entre moralidad y eticidad* nos remite, en un segundo paso, al reconocimiento -sugerido ya por el mismo Apel- acerca de la necesidad de una "contextualización de la moral mediante una cosmovisión" (*weltanschauliche Kontextualisierung der Moral*), si se desea alcanzar una visión integral de la misma. Apel ve esta necesidad como un *problema complementario al de la fundamentación*. Así, en el contexto de la pregunta "¿por qué ser moral" (tomada en el sentido radicalmente *existencial* que Kohlberg establece), debemos admitir que dicha pregunta

"(...) no es susceptible de ser respondida a través de una fundamentación reflexiva y última. En este punto surge un problema de gran importancia, que es, en mi opinión, complementario del de la fundamentación. Se trata de una pregunta por la contextualización de la moral mediante una cosmovisión y, aunque cada uno tiene que resolver esto para sí mismo, puede ayudar en ello -como se dice a menudo- la religión o la poesía"¹¹.

Tal planteamiento resulta coherente tanto desde la perspectiva *ontogenética* como *filogenética* del desarrollo de la conciencia moral, en la medida en que, según Apel, entre ambos órdenes se da una relación intrínseca en cuanto a la formación del juicio moral de los individuos (puesto que dicha formación depende significativamente de factores sociales). Por tanto, *la reconstrucción de la ontogénesis de la competencia de juicio moral debe llevarse a cabo a la luz de una correspondiente reconstrucción filogenética de la evolución sociocultural de la conciencia moral*¹². En este sentido Apel opina que, en general, "se debe decir que las formas postconvencionales de la competencia judicial moral de los individuos, sólo puede ejercerse performativamente en la medida en que lo *permitan* las formas colectivas de vida"¹³. Esta cuestión afecta evidentemente

¹¹ - *Ibidem*.

¹² - Vid. **DV**, p. 307.

¹³ - **TVED**, p. 180. Desde una perspectiva lógico-evolutiva, pues, la concepción del *problema de la aplicación* del principio fundamental de una moral *postconvencional* -por ejemplo, de la ética discursiva *qua* macroética de la responsabilidad con respecto a la humanidad- afecta de manera decisiva a las relaciones entre *moralidad* y *eticidad* (vid. **DV**, pp. 456-457). Tal es, a juicio de Apel, el contexto específico en el que debe enmarcarse el problema -objeto de la *parte B-* de la aplicación referida a la historia de una moral postconvencional: "Desde la perspectiva de la lógica del desarrollo moral la novedad estriba, a mi juicio, en que los estadios *ontogenéticos* de la competencia judicial postulados por la teoría evolutiva deben ponerse en relación con los estadios *filogenéticos* correspondientes en un doble sentido:

al problema de una *ética de la responsabilidad* en clave postweberiana: desde el punto de vista de la *mediación entre ética de principios e historia* puede decirse que

"(...) el conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (por las consecuencias) surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la

primero en el sentido de la «compensación» -sobre la que ya reflexionó Kohlberg- relevante por lo que respecta a la eficacia de los *procesos de socialización* de los individuos y normalmente decisiva respecto al tipo de estadio que un individuo puede alcanzar (por ejemplo, en una sociedad preestatal de tipo tribal, hasta el estadio 3 y en una sociedad preilustrada, hasta el estadio 4; en una sociedad postilustrada, hasta los estadios 5 y 6, dependiendo, sin embargo, del modo en que las formas sociales de comunicación, las instituciones pedagógicamente eficaces y finalmente incluso los medios culturales discursivos estimulan el desarrollo de la competencia judicial); por otro lado, sin embargo, en el sentido *de que para cada estadio ontogenético de la competencia del juicio moral que resulta efectivo tiene que sobreentenderse, estrictamente hablando, un estadio correspondiente sobre las condiciones socioculturales de aplicación* (al menos rudimentariamente realizadas). Si se lleva a cabo asimismo esta segunda reflexión de manera consecuente, entonces se tiene, a mi juicio, la probabilidad de alcanzar un punto de vista criteriológico para el presente respecto a la valoración de la tarea humana que afecta al tránsito histórico de una moral *convencional* a otra de tipo *postconvencional*" (Das Neue im Sinne der Entwicklungslogik der Moral besteht m. E. darin, daß man gezwungen ist, die von der Entwicklungstheorie postulierten *ontogenetischen* Stufen der Urteilskompetenz in zweifacher Weise mit den *phylogenetisch* relevanten Verhältnissen in Beziehung zu setzen: einmal im Sinne des -schon von Kohlberg reflektierten- «Ausgleichs», der ohnehin im *Sozialisationsprozeß* der einzelnen wirksam wird und normalerweise darüber entscheidet, bis zu welcher Stufe ein Individuum gelangen kann [z. B. in einer verstaatlichten Stammesgesellschaft bis zur Stufe 3, in einer Voraufklärungsgesellschaft bis zur Stufe 4; in einer Post-Aufklärungs-Gesellschaft bis zur Stufe 5 oder 6 -je nachdem, wie die sozialen Verkehrsformen, die erziehungswirksamen Institutionen und schließlich auch die kulturellen Diskurs-Medien die Entwicklung der Urteilskompetenz stimulieren]; zum anderen aber auch in dem Sinne, daß zu jeder als effektiv vorgestellten *ontogenetischen* Stufe der moralischen Urteilskompetenz, streng genommen, eine entsprechende Stufe der -zumindest ansatzweise realisierten- *soziokulturellen Anwendungsbedingungen* hinzugedacht werden muß. Führt man auch diese zweite Überlegung konsequent durch, dann hat man m. E. die Chance, einen jetzt und hier maßgebenden Gesichtspunkt für die realistische Einschätzung der Menschheitsaufgabe des geschichtlichen Übergangs von der *konventionellen* zur *postkonventionellen* Moral zu gewinnen) (DV, p. 459). Asimismo: "La dependencia de la *ontogénesis* de la moralidad individual, respecto a la *filogénesis* de la eticidad humana, parece mostrarse de dos maneras. En primer lugar, como Kohlberg ha determinado, el desarrollo de la competencia judicial moral -dicho con mayor precisión: el grado de desarrollo alcanzado por el individuo- depende del proceso de socialización y, también, del grado filogenético de desarrollo de la eticidad colectiva. (En una sociedad tribal en la que se carece de la forma de organización del estado, no se puede esperar que un individuo alcance una competencia judicial moral del tipo del grado 4 [*Law and Order*]; y en una sociedad en la que no ha existido ningún cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una ilustración racional, no se puede esperar normalmente que los individuos alcancen grados postconvencionales de competencia para el juicio.) (...) Sin embargo, la segunda forma de dependencia es absolutamente importante para nuestro problema: la dependencia de las *condiciones de aplicación* y *también de la competencia moral postconvencional* -ya alcanzada por parte de la población mundial- respecto al nivel de eticidad colectiva, y, en especial, respecto al nivel de las instituciones jurídicas y su efectividad o aceptación social", TVED, p. 171.

competencia judicial moral¹⁴.

Por tanto, *la aplicación responsable de una ética postconvencional tendrá que evaluar, como uno de sus factores determinantes, el grado de desarrollo moral del ethos en cuyo seno los individuos se han socializado*¹⁵. ¿A qué nos referimos con todo este planteamiento?

Estamos de acuerdo con Apel en que nuestro momento histórico reclama una moral postconvencional capaz no sólo de compensar y reorientar ético-discursivamente el desequilibrio -de graves consecuencias hoy en día- provocado por el *homo faber* sino asimismo capaz de reconocer como uno de los rasgos más característicos de nuestra época lo que recientemente ha sido denominado como "choque de civilizaciones"¹⁶. Por primera vez en la historia se ha producido una situación de encuentro intercultural cargado de conflictos que plantea un reto moral de enormes dimensiones. Tal es la situación de la *comunidad real de comunicación* en los albores del nuevo milenio.

Una visión integral de la ética discursiva capaz de orientarnos hacia una *convivencialidad intercultural*¹⁷ deberá enfrentarse, pues, no sólo con la tarea de determinar un principio ético que establezca las condiciones justas y equitativas (normativas) de un diálogo intercultural de alcance planetario, es decir, de todas las culturas representadas en la comunidad real de comunicación, sino de igual modo deberá enfrentarse con la tarea de intentar una *reconstrucción hermenéutico-normativa* (es decir, una reconstrucción que discierna los momentos *postconvencionales* o *convencionales* al igual que los momentos de *progreso* o de *retroceso*) de aquellas tradiciones morales que, como ya hemos señalado anteriormente, constituyen un

¹⁴ - TVED, p. 172.

¹⁵ - Si pudiera, pues, probarse empíricamente la validez de este planteamiento, resulta evidente, en opinión de Apel, que el *problema de la aplicación de una moral postconvencional* como la ética discursiva *qua* macroética de la corresponsabilidad no puede entenderse ya en el sentido *convencional* de la aplicación (mediante el recurso a la *phronesis* o la *capacidad de juicio*). Se trata, por tanto, del nuevo problema -desde la perspectiva de la filosofía moral- del *tránsito histórico hacia una nueva forma postconvencional de praxis referida a la aplicación moral*; tránsito a orientar mediante principios (vid. DV, p. 460; vid. asimismo TVED, pp. 172 y ss).

¹⁶ - Cf. HUNTINGTON, S. P. [1997]; CORTINA, A. [1997a]. Vid. asimismo APEL, K.-O. [1996c], p. 1.

¹⁷ - Cf. CORTINA, A. [1992b].

patrimonio común de la humanidad desde la "era axial"; patrimonio irrenunciable en tanto que vehicula un contenido ético de tipo *postconvencional* que puede constituir materia de aprendizaje para toda la humanidad. Atendiendo a una posición como la recién expresada y siguiendo la estructura bidimensional del planteamiento ético-discursivo o, si se quiere, adoptando la perspectiva de una *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* (brevemente: adoptando la perspectiva de una *hermenéutica normativa*), Apel señala como propias de una *macroética de la corresponsabilidad* las siguientes tareas:

"Esto significa, por un lado, que debe intentarse comprender y evaluar *hermenéuticamente* las tradiciones valuosas de las diferentes comunidades y formas de vida etno-religiosas en orden a apreciar tanto como sea posible sus posibles contribuciones al enriquecimiento de la vida cultural humana en general. Por otro lado, sin embargo, esto significa igualmente que no deben seguirse *todas* las sugerencias de una *variedad multicultural de bienes* sino que debe medírseles críticamente bajo el criterio de *un bien* reconocido como la idea regulativa de solidaridad (es decir, de justicia e igual corresponsabilidad) en la comunidad ideal de comunicación"¹⁸.

Con un planteamiento como el que Apel propone, podríamos descubrir, quizá sorprendentemente, que ciertos valores de la tradición occidental que calificamos como "postconvencionales" (el valor de la dignidad personal, de la libertad de conciencia, de la autonomía, de la igualdad, del respeto y de la crítica, por ejemplo) son asimismo patrimonio de otras tradiciones culturales. De ahí que tenga sentido y constituya un reto para la reflexión moral contemporánea la tarea de reconstruir el *potencial universalista* que pueda reconocerse en las diversas tradiciones y que, al mismo tiempo, las trascienda. Podríamos de ese modo comprobar empíricamente la existencia de *referentes morales interculturalmente compartidos*¹⁹ y contrastar indirectamente las pretensiones postconvencionales del universalismo ético que ha sido tematizado filosóficamente a

¹⁸ - "This means, on the one hand, that one has to try to *hermeneutically* understand and evaluate the value traditions of the different ethno-religious communities and forms of life in order to appreciate as much as possible their possible contributions to the enrichment of human cultural life in general. On the other hand, however, it means as well that one must not follow *all* suggestions of a *multicultural variety of the good* but has to measure them critically against the yard-sticks of the *one good* that is acknowledged as the regulative idea of solidarity (i. e. justice and equal co-responsability) in the ideal communicative community", APEL, K.-O. [1996a], p. 19.

¹⁹ - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 6.

lo largo de la historia del pensamiento.

Ello constituiría un camino plausible hacia una "ética de la ecumene" o "ética de la convivencialidad intercultural" *con referencia a la historia*, cuando constatamos la necesidad de una moral de alcance planetario que venga definida desde una *perspectiva transcultural*²⁰. He ahí el reto: en este momento histórico de interculturalidad, que deseamos que sea de "encuentro" y no de "desencuentro", "choque" o "conflicto", podemos reconstruir nuestras propias tradiciones *crítico-racionalmente* (esto es: resolviendo discursivamente la validez de sus pretensiones de *verdad* y de *corrección*, apuntando a sus núcleos postconvencionales), de manera que constituyan un acervo *ofertable* -siempre como *propuesta* y nunca como *imposición*- a otras tradiciones y viceversa. La finalidad de dicho planteamiento sería doble: ejercer una *autocrítica* constructiva sobre la propia tradición y esforzarse por *aprender* los unos de los otros; tal cosa es factible en la medida en que intentamos comprender *hermenéutico-normativamente* nuestra propia tradición y nos empeñamos por hacer otro tanto con las tradiciones ajenas.

Cabe establecer desde esta perspectiva y con vistas a un diálogo intercultural una alternativa a la dicotomía entre un puro tradicionalismo antimoderno y una mera ideología modernista basada en el "mito del progreso" (de ambas posibilidades se dan hoy, lamentablemente, muchos ejemplos). Se trataría, pues, de diseñar los rasgos de una tercera vía de *integración entre tradición y progreso*²¹. De ese modo, podrían darse asimismo las condiciones pertinentes para preservar las identidades culturales de las sociedades -problema verdaderamente candente hoy en día- y, *al mismo tiempo*, establecer puentes de comunicación y de colaboración en favor de un desarrollo económico, político y social que fuera sostenible, justo y respetuoso con la dignidad de los sujetos y de los pueblos.

Se trata en definitiva de combinar la interpretación y adaptación de la herencia intelectual y moral de la propia tradición con las demandas modernas de democracia y cambio, de hacer que lo viejo sea útil para el presente. Hace falta, pues, dotar a la tradición de *un nuevo fundamento*, en la medida en que descartamos la vuelta a un

²⁰ - Vid. CLARA, L. DE [1995], especialmente pp. 210-211 y 213.

²¹ - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 5.

renacimiento sin más de los modos tradicionales de pensamiento; pues ciertos aspectos de las tradiciones son rechazables en tanto que *poseemos buenas razones para ello*²². En resumen: *como tarea fundamental, a nuestro juicio, de la mediación postkantiana entre moralidad y eticidad propuesta por Apel abogamos por la necesidad de llevar a cabo un trabajo de apropiación no regresiva de la tradición, en el marco de una ética de la responsabilidad que se esfuerza por aproximarse a las condiciones de la comunidad ideal de comunicación pero que al mismo tiempo que mantiene viva la herencia moral de la comunidad real de comunicación (todo ello a la luz del "principio de autoalcance" qua baremo teleológico-normativo para una reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas*²³).

[2] Hacia una reconstrucción crítico-racional de las tradiciones que incorpore las aportaciones de los expertos y de la opinión pública que razona filosóficamente.

Ya sabemos que, en lo que respecta a la metodología que debe orientar las tareas de colaboración entre ética y ciencias reconstructivas, Apel sostiene la posibilidad de llevar a cabo reconstrucciones históricas en torno a la resolución de pretensiones de validez, siguiendo el modelo de los *programas de investigación* de I. Lakatos²⁴. En este sentido, a partir del principio metodológico que defiende la prioridad de la historia *interna* sobre la *externa* aplicado ahora a las reconstrucciones históricas de aquellos procesos

²² - Vid. *ibidem*.

²³ - Vid. **TVED**, p. 166.

²⁴ - Tal sería para Apel el cometido de la *teoría crítica*, en la medida en que la considera "una ciencia críticamente *reconstructiva*, la cual permite defender, con respecto a las pretensiones de validez históricamente comprensibles del *derecho* o de la *eticidad* o incluso de las *doctrinas morales* de filósofos que pertenecen a una determinada forma de vida o época sociocultural, el mismo estatuto que el correspondiente a un enjuiciamiento de buenas o malas razones, como han sido requeridas para la reconstrucción de la «historia interna de la ciencia» en el caso de Imre Lakatos, a mi juicio acertadamente" ([...] eine kritisch *rekonstruktive* Wissenschaft, die etwa hinsichtlich der historisch verstehbaren Geltungsansprüche des *Rechts* oder der *Sittlichkeit* oder sogar der *Morallehren* von Philosophen, die einer bestimmten soziokulturellen Lebensform oder Epoche angehören, die gleichen Ansprüche einer normativen Beurteilung der guten oder schlechten Gründe ermöglicht, wie sie für die Rekonstruktion der «internen Wissenschaftsgeschichte» z. B. von Imre Lakatos -m. E. zu Recht- geltend gemacht worden sind), APEL, K.-O. [1989c], p. 40.

culturales que resultan ser éticamente relevantes, Apel cree que podrían determinarse *grados estructurales acerca de la superación de problemas* (grados propios de una *moral postconvencional*) y hacerlo de modo que sean vistos como resultado de determinados *procesos de socialización* (susceptibles de reconstrucción en tanto que *procesos históricos de aprendizaje*). Así pues, si dichos estadios morales postconvencionales

"(...) tuvieran que concebirse como resultado de procesos de aprendizaje -lo que significa concebirlos primeramente como grados de la *ontogénesis*, en todo momento posible, de los individuos-, no obstante, para comprenderlos al mismo tiempo como posible resultado de procesos de socialización, tendrían que poder atribuirse igualmente -en concreto, su correspondencia con el nivel de las instituciones y de la conciencia pública- a la *filogénesis* en el sentido de la evolución histórico-única de la cultura"²⁵.

A nuestro juicio, el principio metodológico de Lakatos antes mencionado podría dar cuenta asimismo de un tratamiento *ético-discursivo* de los procesos de racionalización (= procesos de resolución argumentativa de pretensiones de validez), entendiéndolos *qua* procesos de emancipación mediante la *praxis subjetiva* (intersubjetiva) *de la reproducción del acuerdo social*. Desde esta perspectiva, toda explicación causal (científica) ha de ser *consensuable*, es decir, orientada hacia el *acuerdo intersubjetivo*²⁶. Ello sugiere toda una nueva forma de interpretar lo que serían *procesos de transformación social* entendidos no a la manera de una planificación en términos de "ingeniería social" sino mediante procesos de aprendizaje colectivos basados en un modelo de *participación ético-discursiva*. De ahí que Apel sugiera que, en la moderna sociedad industrial, parece ser decisiva la cuestión acerca de si

²⁵ - "Man hätte sie als Ergebnisse von Lernprozessen, und d. h. primär als Stufen der jederzeit möglichen *Ontogenese* der Individuen, zu begreifen; doch um sie zugleich als mögliche Ergebnisse von Sozialisationsprozessen zu verstehen, müßte man sie -bzw. ihre Entsprechung auf der Ebene der Institutionen und des öffentlichen Bewußtseins- auch zugleich der *Phylogene* im Sinne der geschichtlich-einmaligen Kulturevolution zurechnen können", **DV**, p. 433.

²⁶ - De ahí derivaría la caracterización del proceso de emancipación como un proceso práctico-comunicativo de ilustración. Este proceso puede denominarse como un proceso de *formación discursiva de una voluntad común* que implica la *participación de los afectados*. Como afirma con rotundidad Habermas: "En un proceso de ilustración sólo hay participantes" (HABERMAS, J. [1978], p. 45 [48]). Asimismo, en esta formación de una voluntad común se reproduce el *mundo de la vida* de los sujetos socializados (es decir, se reproduce *críticamente* la tradición).

"(...) la planificación a largo plazo de tipo tecnocrático puede ser reemplazada por una de tipo dialógico. Pues una alternativa radical a la llamada «técnica social» -basada en la calculabilidad del comportamiento humano a través de pronósticos cuasi-nomológicos y, por lo tanto, en una «reificación» tendencial de la «cuasi-naturaleza» humana a través de los tecnócratas- sería concebible, a lo sumo, si fuera posible una planificación a largo plazo sobre la base de un cercioramiento del comportamiento humano a través de asesoramientos y acuerdos -siempre renovados- de todos los sujetos adultos de la acción"²⁷.

Por tanto, el tipo de aprendizaje social que Apel propone como *proceso de emancipación* apunta a la necesidad de un trabajo renovado por reconstruir la historia bajo la idea regulativa de *progreso moral*:

"Al menos por lo que respecta a todas las modificaciones sociales que son mediadas a través de discursos públicos y, por lo tanto, también a través de los resultados de la ciencia, tampoco son posibles «pronósticos condicionados» en el sentido de los experimentos repetibles de la ciencia natural. En esta medida, *tampoco es posible aprender de la historia en el sentido del "trial and error" sino que más bien sólo es posible un aprendizaje en el sentido del -siempre renovado pero nunca estrictamente repetible- intento de la reconstrucción crítica del proceso histórico único como si fuera un proceso de progreso*, tal como se intenta, por ejemplo, en la historia de la ciencia y en otras reconstrucciones de procesos de racionalización"²⁸.

Comprobamos, pues, cómo Apel entiende los procesos de emancipación social como *procesos de aprendizaje moral* mediante una *participación ético-discursiva de los afectados*, bajo el trasfondo de la *reconstrucción hermenéutico-normativa del propio proceso de civilización* como un proceso de avances y retrocesos morales²⁹. Por tanto, Apel sugiere que la *aplicación* de la ética discursiva no sólo consiste en la realización de discursos prácticos de fundamentación de normas materiales, orientados a la luz del principio ético-discursivo de universalización (como propone la *parte A* de la ética), sino

²⁷ - EE, pp. 186-187.

²⁸ - *Ibidem*, p. 188 (el subrayado es nuestro).

²⁹ - Si no es posible obtener, en experimentos sociables repetibles, un creciente saber sobre las consecuencias deseables y no deseables de las acciones colectivas, "se necesita una pauta ético-normativa constante para la reconstrucción, que siempre hay que intentar de nuevo, del proceso de civilización y el juicio crítico de sus magnitudes de fines inmanentes", *ibidem*, p. 189.

que también precisa una tarea complementaria de *contextualización de la moral*, consistente en la reconstrucción *ético-normativa* de los propios procesos históricos culturales en los que se halla inserta la comunidad real de comunicación (lo que Apel considera ya tarea específica de la *parte B*). Tal puede ser, a nuestro entender, uno de los contenidos sustanciales de lo que Apel entiende como aplicación *referida a la historia* de la ética discursiva (en tanto que ética postconvencional) e igualmente una explicitación de su propuesta de *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad*.

Con todo esto estamos tratando de sugerir que la aplicación de la ética discursiva no puede ignorar (en un contexto de evaluación crítica) *las pretensiones de corrección y de verdad de las tradiciones morales que constituyen el patrimonio civilizatorio de la humanidad* en general, en tanto que toda orientación de futuro depende, como ya señalamos, del aprendizaje que llevemos a cabo de nuestra propia historia, siempre interpretada como proceso de progreso moral a partir de la reconstrucción de los núcleos postconvencionales del patrimonio ético heredado. Igualmente, podemos encontrar de ese modo un terreno común desde el cual llevar a cabo un *diálogo crítico entre tradiciones*. Si las pretensiones de validez trascienden los límites culturales, no podemos admitir sin más el carácter *incommensurable* de las tradiciones, como una cualidad que hiciera imposible toda posibilidad de comprensión normativa de lo que constituye un mundo diferente al nuestro; precisamente, si la secuencia de desarrollo moral de la teoría de Kohlberg constituye una hipótesis plausible, podemos establecer entonces una cierta *base cultural común* que determine las condiciones para un diálogo entre tradiciones³⁰.

³⁰ - Vid. ROETZ, H. [1993], p. 28. Ello implica afrontar el problema de la denominada *incommensurabilidad* de las diversas formas de vida *desde* el nivel *postconvencional* de la conciencia moral. Apel mantiene que no podemos negar algún tipo de evaluación crítica con respecto al hecho de si las distintas formas de vida alcanzan o no el *bien* que se proponen. Si bien la *totalidad* de una forma de vida moral es tan fuerte que no puede ser prescrita desde un principio universal (pues toda *encarnación* de principios *universales* se hace bajo la forma de contingencias sociales), no se sigue de ello que *concretos* aspectos de una determinada forma de vida no puedan ser criticados desde un principio universal. A la objeción de que en las elecciones morales no intervienen únicamente motivos éticos sino también de otro tipo, por ejemplo, estéticos, con lo que algunas motivaciones serían tan propias del sujeto que no podrían ser valoradas por ningún tipo de principio universalista, Apel responde que debe invertirse el planteamiento: sólo un principio *no subjetivo* puede asegurar la defensa de las elecciones subjetivas más incommensurables. El problema surge al reconocer que los principios éticos universales, en tanto que ideas regulativas, constituyen algo *infinito* que deben realizar, en la medida de lo posible, seres vivos *finitos* *qua* seres racionales. Esta sería una consecuencia lógica de la pretensión de validez universal de nuestras argumentaciones. En opinión de Apel, estas caracterizaciones expresan la tensión dialéctica entre pretensiones finitas e infinitas propia de la *conditio humana*: de nuestra condición *contingente* de seres-en-

Desde esta perspectiva resulta relevante, a nuestro juicio, considerar el debate de la filosofía moral contemporánea como *fenómeno discursivo*, lo que Apel caracteriza como "opinión pública que razona filosóficamente" (*philosophisch rasonierenden Öffentlichkeit*)³¹. Evidentemente que se trata de una cuestión compleja: se trata, en definitiva, de establecer un diálogo entre éticas formales y materiales, éticas del deber y de la virtud, éticas de mínimos y de máximos, liberales y comunitaristas, etc. En tal diálogo académico, toda propuesta reconstructiva de las tradiciones se somete, como propuesta de validez, a una consideración discursiva *pública*, presuponiendo la *posibilidad* de alcanzar un acuerdo (ciertamente *fallible* pero susceptible de ser mejorado *in the long run*)³².

el-mundo capaces, al mismo tiempo, de pretensiones *universales* en tanto que seres-con-competencia-comunicativa (vid. APEL, K.-O. [1990a], pp. 95-98).

³¹ - APEL, K.-O. [1994b], p. 15.

³² - Desde esta perspectiva, que únicamente apuntamos, podríamos señalar, como ejemplo de lo que puede llegar a ser un diálogo fecundo con la tradición aristotélica, la obra de Alasdair MacIntyre, quien, aun habiendo reconocido que no se considera un comunitarista, se mueve ciertamente en una tesitura filosófico-moral bien distinta de la de Apel (cf. MACINTYRE, A. [1984]; [1988] y [1990]). Los siguientes trabajos dan cuenta del sentido y la conveniencia de la comparación entre MacIntyre y la perspectiva ético-discursiva, aunque centrada en la obra de Habermas: KELLY, M. [1990b]; BAYNES, K. [1990a] y [1990b]; DOODY, J. A. [1991]. Nosotros mismos hemos intentado establecer -de manera tan sólo aproximativa- los términos de una colaboración fecunda entre ambos autores, desde una doble perspectiva: la de un diálogo entre tradiciones susceptible de ser interculturalmente relevante y la de una reconstrucción de aquellos elementos pedagógicos de una tradición que pueden proponerse como modelo de educación moral (cf. respectivamente ELVIRA, J. C. [1994] y [1997]). Obviamente no vamos a entrar aquí en una descripción de la compleja obra ética de MacIntyre, sino tan sólo señalar el punto de partida de su reflexión: el fracaso del proyecto moral de la modernidad. En su obra más conocida *-After Virtue-* MacIntyre lleva a cabo un profundo análisis de por qué la modernidad tenía que fracasar moralmente, ya que se trata de una propuesta moral de carácter *abstracto*; es decir, que se trate de una propuesta moral preocupada exclusivamente en fundamentar *teorías* más que en narrar *historias* (vid. BORRADORI, G. [1994], p. 140). Bajo esta afirmación podemos detectar la tensión recurrente entre el punto de vista de la *moralidad* y el de la *eticidad*. Con el estilo directo que le caracteriza, MacIntyre resume bien su postura cuando afirma que sin "particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada. La noción de escapar de ella hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo su forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas, es una ilusión de consecuencias dolorosas. Cuando hombres y mujeres identifican con demasiada facilidad y demasiado completamente las que son de hecho sus causas parciales y particulares con la causa de algún principio universal, normalmente actúan peor" (MACINTYRE, A. [198], p. 221 [272]). Apel considera el planteamiento de MacIntyre como *reto necesario y fecundo para una ética postkantiana* (vid. DV, p. 414), aunque criticará contundentemente el ataque frontal de este autor a la perspectiva kantiana (vid. *ibidem*, 415 y ss; asimismo APEL, K.-O. [1994b], p. 24). En definitiva, Apel considera la aportación ética de MacIntyre como tradición aristotélica enmarcable en el estadio 4 de Kohlberg (vid. APEL, K.-O.

Ahora bien, toda *apropiación crítica de la tradición* que se presente como alternativa al estadio 4½ debe llevarse a cabo desde una *perspectiva postconvencional*. Con ello queremos decir que toda tradición, *en tanto que totalidad de sentido que no está enteramente a nuestra disposición*, debe poder comprenderse en términos *postmetafísicos*, o, para ser más exactos hablando con Apel, debe reinterpretar su núcleo dogmático en la forma de una *propuesta metafísica de carácter hipotético*. Es decir: el punto de vista ético-postconvencional necesita de totalidades de sentido -tradiciones- que proporcionen *contextualización* al "moral point of view"; pero tal cosa puede ser compatible con la adopción de una perspectiva *falibilista* de la propia tradición. En ello consiste precisamente una *apropiación crítica* de la tradición que mantenga firmes las convicciones morales sin renunciar a la posibilidad de una revisión futura de sus pretensiones normativas³³.

[1992d], p. 4). Nuestra opinión es que ambos autores se desconocen. Las referencias de Apel a MacIntyre son siempre de pasada, centrándose en la cuestión de su crítica al universalismo moral. MacIntyre no hace mención de la obra de Apel; da más bien la impresión de que desconoce el pensamiento filosófico alemán más reciente (un ejemplo de ello puede ser la referencia *superficial* a Habermas en MACINTYRE, A. [1990], p. 46 [75]; Habermas, en cambio, responde al planteamiento de MacIntyre en HABERMAS, J. [1991c], pp. 209-218). Ahora bien, si ponemos en relación todo el trabajo de reconstrucción de tradiciones de MacIntyre en el contexto de una reconstrucción crítico-racional -como Apel propone- de la historia de la moral, se establecen, a nuestro entender, los parámetros para una colaboración fecunda con vistas a una *apropiación crítica de la tradición*. Finalmente, digamos que nos sentimos especialmente cercanos al planteamiento de Ch. Taylor (cf. fundamentalmente TAYLOR, CH. [1996]), considerado por Apel, sin embargo, como más bien "hegeliano" (vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 16).

³³ - Apel apenas aborda esta cuestión, pero para nosotros resulta decisiva y perfectamente integrable en el planteamiento *hermenéutico normativo* de nuestro autor. Para ello la posibilidad apuntada de una *metafísica hipotética* como "ciencia de las hipótesis globales" (en el sentido de Peirce) resulta prometedora: "El único motivo que nos impulsa a abstenernos hoy de cultivar la metafísica es, en mi opinión, que está caracterizada por un momento de dogmatismo. Yo afirmo que la pragmática trascendental no necesita recurrir a presuposición metafísica alguna. En esta medida, implica un comienzo postmetafísico y no puede impulsar, en ningún caso, la fundamentación metafísica de una cosmovisión, pues semejante intento pondría en juego presuposiciones dogmáticas. Ahora bien, considero posible una metafísica hipotética en el sentido de Ch. S. Peirce, es decir, como ciencia de las hipótesis globales. (...) Tales ideas no están fundamentadas de forma definitiva. Son hipótesis especulativas globales, pero pienso que en esa dirección se puede intentar hoy cultivar la metafísica. No está prohibido el creer con mayor o menor intensidad en ideas semejantes. Y esto, en mi opinión, puede dar lugar a imágenes *cuasi-religiosas* o cosmovisiones" (APEL, K.-O. [1994a], pp. 266-267). Este planteamiento no se halla lejano al que ya hiciera Popper en [1974a], caps. 4, 8 y 11. A nuestro entender, la cuestión del *falibilismo* constituye la clave para superar la confrontación entre el sustancialismo y el procedimentalismo ético.

Ahora bien, toda *apropiación crítica de la tradición* que se presente como alternativa al estadio 4½ debe llevarse a cabo desde una *perspectiva postconvencional*. Con ello queremos decir que toda tradición, *en tanto que totalidad de sentido que no está enteramente a nuestra disposición*, debe poder comprenderse en términos *postmetafísicos*, o, para ser más exactos hablando con Apel, debe reinterpretar su núcleo dogmático en la forma de una *propuesta metafísica de carácter hipotético*. Es decir: el punto de vista ético-postconvencional necesita de totalidades de sentido -tradiciones- que proporcionen *contextualización* al "moral point of view"; pero tal cosa puede ser compatible con la adopción de una perspectiva *falibilista* de la propia tradición. En ello consiste precisamente una *apropiación crítica* de la tradición que mantenga firmes las convicciones morales sin renunciar a la posibilidad de una revisión futura de sus pretensiones normativas³³.

[1992d], p. 4). Nuestra opinión es que ambos autores se desconocen. Las referencias de Apel a MacIntyre son siempre de pasada, centrándose en la cuestión de su crítica al universalismo moral. MacIntyre no hace mención de la obra de Apel; da más bien la impresión de que desconoce el pensamiento filosófico alemán más reciente (un ejemplo de ello puede ser la referencia *superficial* a Habermas en MACINTYRE, A. [1990], p. 46 [75]; Habermas, en cambio, responde al planteamiento de MacIntyre en HABERMAS, J. [1991c], pp. 209-218). Ahora bien, si ponemos en relación todo el trabajo de reconstrucción de tradiciones de MacIntyre en el contexto de una reconstrucción crítico-racional -como Apel propone- de la historia de la moral, se establecen, a nuestro entender, los parámetros para una colaboración fecunda con vistas a una *apropiación crítica de la tradición*. Finalmente, digamos que nos sentimos especialmente cercanos al planteamiento de Ch. Taylor (cf. fundamentalmente TAYLOR, CH. [1996]), considerado por Apel, sin embargo, como más bien "hegeliano" (vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 16).

³³ - Apel apenas aborda esta cuestión, pero para nosotros resulta decisiva y perfectamente integrable en el planteamiento *hermenéutico normativo* de nuestro autor. Para ello la posibilidad apuntada de una *metafísica hipotética* como "ciencia de las hipótesis globales" (en el sentido de Peirce) resulta prometedora: "El único motivo que nos impulsa a abstenernos hoy de cultivar la metafísica es, en mi opinión, que está caracterizada por un momento de dogmatismo. Yo afirmo que la pragmática trascendental no necesita recurrir a presuposición metafísica alguna. En esta medida, implica un comienzo postmetafísico y no puede impulsar, en ningún caso, la fundamentación metafísica de una cosmovisión, pues semejante intento pondría en juego presuposiciones dogmáticas. Ahora bien, considero posible una metafísica hipotética en el sentido de Ch. S. Peirce, es decir, como ciencia de las hipótesis globales. (...) Tales ideas no están fundamentadas de forma definitiva. Son hipótesis especulativas globales, pero pienso que en esa dirección se puede intentar hoy cultivar la metafísica. No está prohibido el creer con mayor o menor intensidad en ideas semejantes. Y esto, en mi opinión, puede dar lugar a imágenes *cuasi-religiosas* o cosmovisiones" (APEL, K.-O. [1994a], pp. 266-267). Este planteamiento no se halla lejano al que ya hiciera Popper en [1974a], caps. 4, 8 y 11. A nuestro entender, la cuestión del *falibilismo* constituye la clave para superar la confrontación entre el sustancialismo y el procedimentalismo ético.

[3] La necesidad de una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica: consideraciones finales.

Para acabar, aún unas últimas consideraciones acerca de la *situación humana actual* (que juzgamos *moralmente problemática*) y acerca de una posible respuesta ética a dicha situación en los términos de una *macroética de la corresponsabilidad* comprendida como *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica*.

A) Hipótesis explicativa de la tensión entre estadios convencionales y estadio 4½ y redefinición del nivel postconvencional de la secuencia lógico-evolutiva de Kohlberg.

Comencemos por elaborar un diagnóstico de las sociedades modernas y de nuestro momento histórico en clave mundial. Estamos de acuerdo en calificar nuestra situación histórica como la de una "crisis de adolescencia" de la humanidad, para cuya aclaración nos han servido de ayuda las reflexiones tanto de Apel como de Habermas (y otros autores) acerca del *estadio 4½* de Kohlberg. Ahora bien, dando un paso más quisiéramos interpretar, a la luz de este diagnóstico y teniendo en cuenta una interpretación filogenética de la teoría del desarrollo de la conciencia moral del mismo Kohlberg, *el por qué de algunas respuestas morales que, a nuestro entender, son recurrentes en un momento de tránsito postconvencional*. No nos referimos únicamente a la aparición del estadio 4½ sino principalmente a ciertas *reacciones* actuales (tanto teórico-filosóficas como socio-político-religiosas), caracterizadas principalmente por una reivindicación -argumentativamente potente- de *formas morales de tipo convencional*. Atendiendo a las reconstrucciones históricas -en clave filogenética- de los *procesos de aprendizaje moral*, podría probarse, en nuestra opinión, cómo, ante momentos de tránsito hacia niveles postconvencionales, la no resolución rápida de la situación de riesgo inherente a dicho tránsito provoca la aparición -frente al peligro amoralista de la "crisis de adolescencia"- de reacciones reequilibradoras (compensatorias) que cabría calificar, desde un punto de vista evolutivo, como *regresiones de tipo convencional* (con respecto, por ejemplo, a los estadios 5 y, sobre todo, 6 de Kohlberg). Pero, *a su vez*, la reivindicación de planteamientos de tipo convencional puede aparecer como *progreso moral* si se la

considera como respuesta a la regresión *preconvencional* propia del *estadio 4½*. En sentido evolutivo, tanto el nivel *postconvencional* como el *preconvencional* *tienen en común el no ser convencionales*; no obstante, en el primer caso se trata de una "superación" integrativa del elemento positivo convencional en una síntesis superior basada en principios de tipo universal, mientras que en el segundo caso ni tan sólo se alcanza a ver como positiva la síntesis superior que respresenta el nivel convencional frente al *preconvencional*. La identificación entonces entre elementos *preconvencionales* de la conciencia moral y logros característicos del nivel *postconvencional* constituye, así lo creemos, una de las *confusiones* (utilizando una expresión apeliiana diríamos una de las formas de "extravío") más representativas de la "crisis de adolescencia" denunciada por Apel³⁴.

Si nuestra hipótesis interpretativa resulta plausible, entonces se hace necesaria una *redefinición del nivel postconvencional* de la secuencia lógico-evolutiva de Kohlberg en los siguientes términos. Ya se ha hecho notar la dificultad que experimenta la teoría de Kohlberg por definir el estadio 6 del desarrollo moral, pero incluso la misma tematización del estadio 5 resulta, a nuestro entender, harto problemática. Habermas ha llegado a cuestionarse la posibilidad de referirse a dichos estadios como estadios *naturales*. La hipótesis que aquí presentamos sostiene que con el nivel *postconvencional* no se trata de la descripción de nuevos contenidos de tipo moral (empíricamente comprobables en sentido estricto). Se trata, ciertamente, de principios universales que encarnan el "moral point of view" pero que, sin embargo, no admiten ser sustancializados de manera subrepticia. No se puede vivir éticamente sin marcos morales convencionales (aquí la hermenéutica filosófica tiene mucho que aportar). Desde el punto de vista del progreso moral, el carácter *evolutivo* del nivel *postconvencional* no radica ciertamente en el rechazo de lo dado convencionalmente (lo cual sería formalismo abstracto, en

³⁴ - Desde el planteamiento que aquí propugnamos, podría entenderse el debate *liberales vs. comunitaristas* como una caso particular de la tensión entre "estadio convencional" y "estadio 4½". No pretendemos afirmar que la *Teoría de la justicia* de Rawls, por ejemplo, corresponda a un estadio 4½ o que las propuestas comunitaristas no contengan elementos *postconvencionales* (pues ya ha quedado claro que las tradiciones que reivindicán pueden reconstruirse a la luz de lo que ha representado la "era axial"). Lo único que queremos decir es que sujetos que aceptan el punto de vista liberal pueden hacerlo en el sentido del estadio 4½ (confundiendo el no ser convencional con el seguimiento del punto de vista *postconvencional*); y sujetos que defienden el punto de vista comunitarista lo hagan como reacción a la regresión moral que puede representar la "crisis de adolescencia".

última instancia regresivo), sino en su manera *crítico-reflexiva* de vivirlo.

El nivel postconvencional no remite, por tanto, a una separación entre *moralidad* y *eticidad* sino a una *mediación normativa* (tampoco, pues, a una "superación") de ambas esferas. Desde esta perspectiva sostenemos que la caracterización habitual del estadio 5 se confunde en la *práctica* con una interpretación que corresponde más bien al estadio 4½; es decir, en dicho estadio se hace referencia más al *contrato social* en el sentido de Hobbes (en términos de racionalidad estratégica que hasta un "pueblo de demonios" desearía respetar) que a la distinción (éticamente fundada) entre el orden de la *legalidad* y el de la *moralidad*, de acuerdo con Kant. O dicho de otra manera: el seguimiento de las reglas del "contrato social" podría responder a una conducta explicable *tanto desde el estadio 5 como desde el estadio 4½*³⁵. Por lo que respecta al estadio 6, Kohlberg mismo señala que resulta prácticamente imposible de contrastar empíricamente; a lo sumo puede decirse que queda encarnado más bien en personalidades individuales de profundas convicciones religiosas (que muchas de ellas, por cierto, han pagado con sus vidas)³⁶. De ahí que Kohlberg haya postulado un *estadio 7* de tipo religioso como estadio superior del desarrollo de la conciencia moral.

B) La ética de la responsabilidad como estadio superior del desarrollo de la conciencia moral.

Como hemos podido comprobar hasta la saciedad, a juicio de Apel la adopción del punto de vista de una *ética de la responsabilidad* constituye una exigencia inherente a toda propuesta ética universalista (de tipo postconvencional); y ello obliga a la filosofía moral a una tematización específica al respecto. Ya vimos cómo Apel llega incluso a sostener que la expresión más elevada del desarrollo de la conciencia moral correspon-

³⁵ - Vid. al respecto, por ejemplo, APEL, K.-O. [1992d], pp. 14-15, en donde Apel amplía agudamente en los mismos términos (en el sentido de la *teoría estratégica de juegos* y de sus interacciones de tipo "suma cero" que le son inherentes) nuestra interpretación del estadio 5, aunque sin hacer referencia al estadio 4½ de Kohlberg. Vid. asimismo APEL, K.-O. [1994b], pp. 18-20.

³⁶ - "Nuestras tablas no contienen puntos de estadio 6. Hasta donde nosotros podemos verificar, todas nuestras personas de estadio 6 deben de haber sido asesinadas en los años sesenta como Martín Lutero King. El estadio 6 permanece como un postulado teórico pero no una entidad empírica operativa", KOHLBERG, L. [1992], p. 403. Vid. asimismo KOHLBERG, L. [1983], pp. 60-64; GUINDON, A. [1990], p. 109.

dería a una *ética de la responsabilidad*, en el siguiente sentido: puesto que se trata del nivel *postconvencional*, el grado máximo de desarrollo moral consiste en una *aplicación responsable* del "moral point of view". Desde el punto de vista de la interpretación que hacemos en este trabajo de la *parte B* de la ética discursiva, eso significaría fundamentalmente dos cosas:

1. En primer lugar, *entender que una aplicación responsable del punto de vista moral postconvencional debe eludir los riesgos del estadio 4½; y que tal cosa implica adoptar entonces la perspectiva de la mediación normativa entre moralidad y eticidad. Se trata, con este enfoque, de preservar la "realidad racional" de nuestra propia tradición qua sistema de identidad cultural (de manera análoga a la exigencia de salvaguardar responsablemente los sistemas de autoafirmación a partir del principio de mediación entre racionalidad consensual-comunicativa y estratégica)*³⁷.

2. En segundo lugar, *entender que la consideración específicamente ético-discursiva de la aplicación responsable de la norma básica de la ética tendría que ver no sólo con la aplicación del principio procedimental de fundamentación de normas sino principalmente con una interpretación cognitivista de la ética. Con esto último se trataría de partir de la consideración de nuestra condición de seres socializados en marcos de referencia ineludibles*³⁸; dichos marcos proporcionan precisamente el común denominador sobre el que discurren los discursos prácticos de fundamentación de normas. Por lo tanto, *un paso previo al de los procedimientos de fundamentación de normas (en condiciones de reciprocidad e igualdad) consistiría en hacer explícitas nuestras precomprensiones morales de manera discursiva, sobre el trasfondo de las pretensiones de validez de nuestras tradiciones. ¿Con qué fin? Con el fin de aclarar, en un primer momento, desde dónde se articula nuestro discurso moral; ello facilitaría, en un segundo momento, el logro de un acuerdo sobre aquellos valores mínimos a partir de los cuales fundamentar las normas que regulen nuestra convivencia.*

Podemos concluir, pues, que *la mediación normativa entre moralidad y eticidad constituye la expresión más elevada del desarrollo de la conciencia moral*, en el sentido de una aplicación responsable del "moral point of view". De aquí que pueda afirmarse,

³⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], pp. 261-262; HABERMAS, J. [1991c], p. 7.

³⁸ - Vid. TAYLOR, CH. [1996], pp.17-39.

a nuestro entender, que *la (apropiación reflexiva de la) tradición representa una condición esencial para el progreso moral.*

C) La falacia abstractiva aplicada al ámbito de la filosofía práctica: el "principio de autoalcance" como "principio de autoconsistencia" de la misma propuesta ético-discursiva.

Pretendemos ahora referirnos al "principio de autoalcance" según una interpretación de dicho principio que *amplía el sentido dado por Apel con respecto al tipo de relación metodológica que debe establecerse entre el elemento normativo y empírico de toda propuesta reconstructiva* (en el contexto de la cooperación entre filosofía y ciencias humanas). Nuestra hipótesis sostiene que, desde la perspectiva de una *hermenéutica trascendental*, toda propuesta *normativa* -como, por ejemplo, la misma ética discursiva- remite a un elemento *empírico*, es decir, a la tradición de pensamiento (o de investigación) concreta de la cual ha surgido (el "moral starting point"³⁹). De este modo, una propuesta teórica debería dar cuenta de la propia tradición de tal manera que explique cómo ha sido posible el surgimiento de dicha teoría; brevemente: debería reconstruir el modo en que toda teoría se "autoalcanza" a sí misma en el seno de su tradición. Aplicado al ámbito de la filosofía moral, sería posible una interpretación más amplia del valor metodológico del "principio de autoalcance" y de su función regulativa (en tanto que *principio de autoconsistencia* de una teoría), entendiéndose entonces como *condición necesaria* por la que toda propuesta ética postconvencional, que distingue su pretensión de validez intersubjetiva del marco histórico-cultural de la que ha surgido, puede hacer *comprensible* -en el sentido de una *reconstrucción interna*- el momento *universal* que contiene como *desarrollo de una tradición concreta* (histórico-contingente). A nuestro entender, se da aquí una *implicación normativa* no suficientemente considerada en el ámbito de la filosofía moral contemporánea. A la luz, pues, de este planteamiento, cabe afirmar que *también la ética discursiva posee una pretensión teórica que debe quedar regulada por el "principio de autoalcance"*; regulación que, en nuestra opinión, remite necesariamente a lo que Apel ha denominado como *mediación postkantiana entre*

³⁹ - Cf. *supra* la nota 10 de la Introducción.

moralidad y eticidad. Esta perspectiva a la que nos referimos, constituye, a nuestro juicio, una consecuencia más del intento por repensar la *mediación entre teoría y praxis*.

Resulta significativo al respecto recordar cómo Apel mismo ha sugerido que la *cultura occidental* posee una función única en la historia universal, en el sentido de que dicha cultura ya "desde la Ilustración griega y la movilización de la intimidad por el cristianismo continuamente opuso a toda integración institucional la resistencia de la subjetividad espiritual como principio de reforma y, finalmente, de revolución"⁴⁰. El reconocimiento de esta función de la cultura occidental hace que Apel llegue incluso a plantearse *si Europa no posee una misión universal* (sin que ello sea necesariamente considerado como la pretensión de una *ideología de poder eurocéntrica*):

"En este sentido es difícil prever cómo una filosofía con pretensiones universalistas -en el campo de la moral y de la filosofía del derecho- que, partiendo de premisas que no sean las de la tradición espiritual de Europa, pueda obtener el consenso de todos los habitantes de la tierra"⁴¹.

Una afirmación como ésta pone de evidencia que toda propuesta universalista posee una *vinculación interna* con una tradición histórico-contingente (lo que no resulta contradictorio si hemos reconocido ya momentos postconvencionales dados culturalmente desde la época de la "era axial"). En este sentido, también la ética discursiva ha surgido en el seno de una tradición determinada: *la tradición espiritual de Europa*. Tal constatación implica, a nuestro juicio, que *la ética discursiva no puede desvincularse, en su pretensión como propuesta ética válida intersubjetivamente (parte A), de una reconstrucción racional (a renovar siempre de nuevo) de su propia tradición (parte B)*.

⁴⁰ - TPI, p. 208 (201).

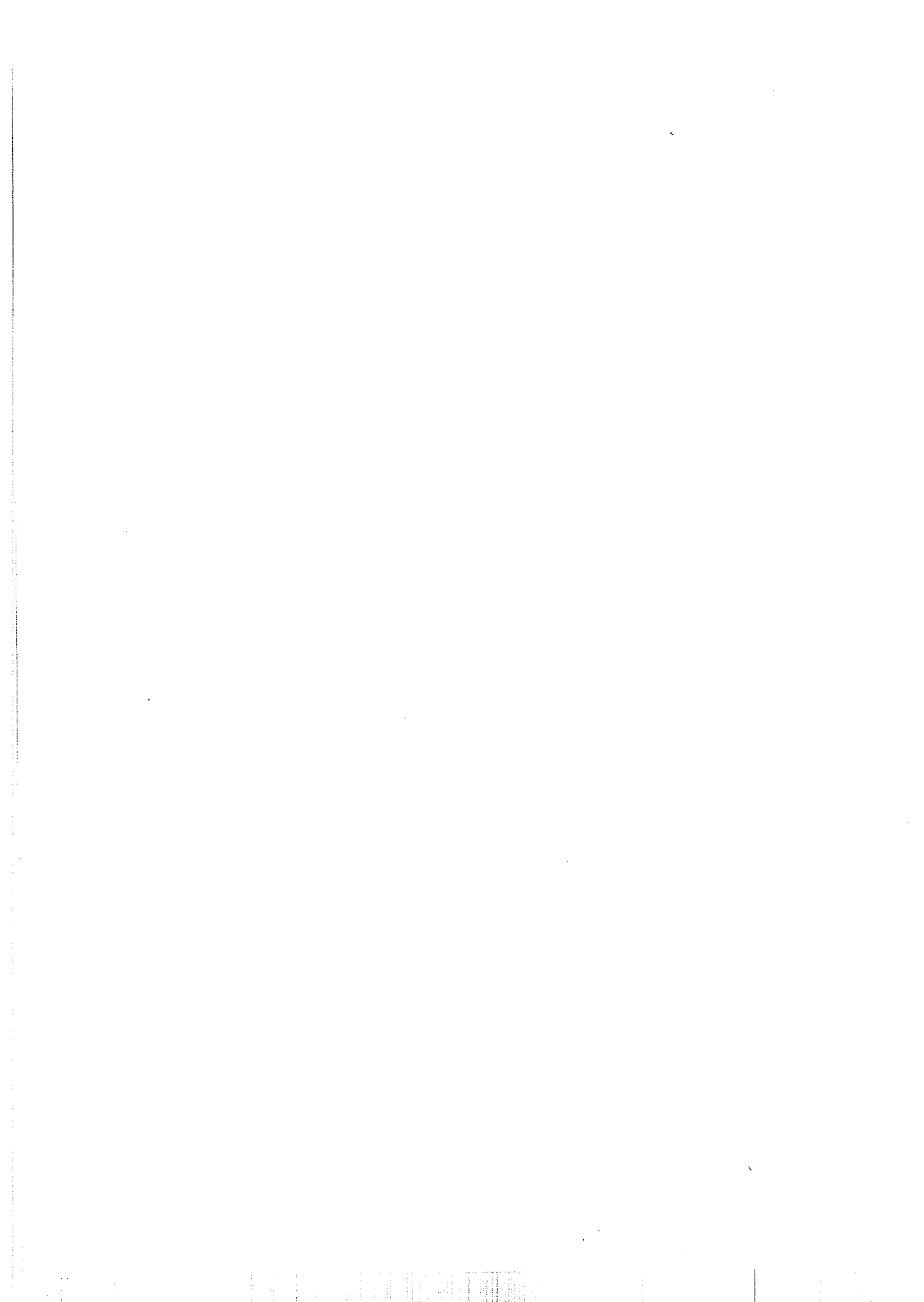
⁴¹ - "Insofern ist bislang gar nicht abzusehen, wie eine universalistische Philosophie -z. B. eine Ethik und Rechtsphilosophie, die wirklich für alle Bewohner der Erde konsensfähig sein könnte- auf einer anderen Grundlage errichtet werden könnte als auf derjenigen der geistigen Tradition Europas", APEL, K.-O. [1991g], pp. 5-6 (vid. *supra* la nota 187 del capítulo IV). Apel asume la osadía de tal afirmación; no obstante, sostiene que con la ayuda de la lógica del desarrollo moral de Piaget/Kohlberg puede superarse la objeción de *eurocentrismo* (vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 44). Desde esa perspectiva defiende, por ejemplo, que las cartas constitucionales de las democracias modernas occidentales y la conciencia pública (*öffentliche Bewußtsein*) correspondiente, en el sentido de los derechos humanos y civiles referidos -al menos en parte, desde su aprobación- a dichas constituciones, constituyen una *representación de la moral postconvencional al nivel del derecho y de la evolución de la cultura* (vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 433).

A la luz de este planteamiento, creemos que puede justificarse lo siguiente. Hemos mostrado cómo nuestro momento histórico parece exigir la aplicación de una *macroética de la corresponsabilidad* que puede inspirarse en la propuesta ético-discursiva. Entre otras tareas, le corresponde a dicha propuesta ética determinar las condiciones de un *diálogo entre tradiciones* para que la humanidad pueda afrontar, de manera conjunta, los retos morales que tiene planteados. Ahora bien, aunque tal propuesta puede ser comprendida legítimamente en los términos de una *ética de la responsabilidad* postweberiana, está formulada principalmente, a nuestro entender, desde la perspectiva de la *parte A* (en un sentido *deontológico* formalista). Una auténtica *referencia a la historia* de dicho objetivo ético -el diálogo entre las diferentes culturas hoy en día existentes- debe asumir, de manera específica, el sentido que Apel ha dado a la *parte B* en cuanto consideración de la aplicación *responsable* de una moral postconvencional. Con este fin, nuestra hipótesis sugiere que tal diálogo se verá entorpecido si no va acompañado de una reflexión sobre las distintas tradiciones, intentando reconstruir aquellos *contenidos postconvencionales* de las mismas que pueden permitir un reconocimiento mutuo (en los términos del universalismo moral). Ello implicará admitir que *la ética discursiva depende de la tradición particular de la que ha surgido, si bien, en tanto que propuesta ética ciertamente universalista, trasciende dicha tradición*. Desde este planteamiento *crítico-hermenéutico* (incluso *pragmático-trascendental*), la propuesta ético-discursiva debe entenderse a sí misma como resultado del desarrollo lógico-evolutivo de la cultura específicamente europea; *esto es, de una cultura (o tradición) fundamentalmente determinada por nuestra herencia griega, cristiana e ilustrada*. A nuestro entender, *se da una vinculación interna entre estos tres momentos de nuestra historia* (historia *interna* susceptible de *reconstrucción crítico-normativa* en base a sus pretensiones de validez). Al referirnos aquí a esta tradición no lo hacemos en tanto que *sistema de creencias* (subjetivas) sino en tanto que *oferta de sentido razonable* (por tanto, *consensuable*). Con ello pretendemos presentar la tradición espiritual de Europa como un *patrimonio cultural heredado* a proponer socialmente y digno de ser abordado *crítico-reflexivamente* en el ámbito intersubjetivo de la comunidad de comunicación.

Sólo en un contexto así el *postconvencionalismo moral* cobra contenido. *Una propuesta ética universalista únicamente resultará eficaz (podrá ser aplicada) si se reconoce, por un lado, su propio contexto histórico-cultural, y si, por otro, ya en el*

contexto del diálogo intercultural que nuestro momento histórico reclama, otras culturas reconocen en ella contenidos postconvencionales que también forman parte, de manera análoga, de sus propias tradiciones. Con un planteamiento de este tipo se muestra, a nuestro juicio, el alcance de aquella mediación entre moralidad y eticidad a partir de la cual Apel considera que debe ser abordado el tránsito histórico hacia una moral postconvencional.

Para finalizar, pues, nuestra investigación sólo nos resta ya señalar que la propuesta apeliana de *una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica* podría representar, así lo pensamos, *la respuesta más adecuada al problema de la aplicación de una macroética de la corresponsabilidad: tal sería la culminación del programa de la parte B de la ética discursiva.*



BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA DE K.-O. APEL (Libros y Artículos)¹

APEL, K.-O. [1955]: "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)" en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 1, Bonn, H. Bouvier u. Co. (1955), pp. 142-199 (2.1).

APEL, K.-O. [1963a]: "H.-G. Gadammers "Wahrheit und Methode"" en *Hegelstudien*, Bd. 2 (1963), pp. 314-322 (2.10).

APEL, K.-O. [1963b]: "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre" en *Archiv für Philosophie*, Bd. 12 (1963), pp. 152-172 (2.11).

APEL, K.-O. [1972]: "The *a priori* of Communication and the Foundations of the Humanities" en *Man and World*, vol. 5, 1 (1972), pp. 3-37 (2.27b).

APEL, K.-O. [1973a]: *Transformation der Philosophie*, vol. I, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de A.Cortina, J.Chamorro y J.Conill, *La transformación de la filosofía*, vol I, Madrid, Taurus 1985] (1.3).

APEL, K.-O. [1973b]: *Transformation der Philosophie*, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de A.Cortina, J.Chamorro y J.Conill, *La transformación de la filosofía*, vol II, Madrid, Taurus 1985] (1.3).

APEL, K.-O. [1974]: "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die «abstractive Fallacy» in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik)" en SIMON, J. (Ed.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg, Alber 1974, pp. 283-326 (2.34).

APEL, K.-O. [1975a]: *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt, Suhrkamp (1.4).

APEL, K.-O. [1975b]: "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy (Toward a Critical Reconstruction of the History of Philosophy

¹ - Al final de cada referencia bibliográfica de esta primera sección transcribimos entre paréntesis el número correspondiente al *Schriftenverzeichnis* de la obra de Apel.

in the Light of Language Philosophy)" en PARRET, H. (Ed), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, W. de Gruyter 1975, pp. 32-61 (2.28).

APEL, K.-O. [1975c]: "Der Semiotische Pragmatismus von C. S. Peirce und die «abstractive Fallacy» in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik" en BUCHER, A. J., DRÜE, H. y SEEBOHM, TH. M. (Eds.), *Bewußt sein*. Gerhard Funke zu eigen, Bonn, Bouvier 1975, pp. 48-58 (2.45).

APEL, K.-O. [1976]: "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en APEL, K.-O. (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp 1982. (2ª ed. [1ª ed. de 1976]), pp. 10-173 (2.39).

APEL, K.-O. [1978a]: "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des «kritischen Rationalismus»" en KANITSCHIEDER, B. (Ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, Walter de Gruyter & Co 1978, pp. 55-82 [versión castellana: "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje" en *Estudios filosóficos*, 102 (1987), pp. 251-299] (2.35).

APEL, K.-O. [1978b]: "Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz" en MERCIER, A. (Ed.), *Philosophes critiques d'eux mêmes*, vol. 4 (1978), Bern/Frankfurt/Las Vegas, Peter Lang, pp. 9-43 (2.46).

APEL, K.-O. [1978c]: "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy" en *Philosophic Exchange*, vol. 2, 4 (1978), pp. 3-22 (2.47).

APEL, K.-O. [1978d]: Contribuciones a OELMÜLLER, W., *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, F.Schöningh 1978, pp. 160-204 (con discusión: pp. 225-228) (2.48).

APEL, K.-O. [1979a]: *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp [versión inglesa: *Understanding and Explanation. A Transcendental-pragmatic Perspective*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press 1984, con un apéndice añadido: "Is the Controversy between Explanation and Understanding Obsolete?", pp. 243-249] (1.9).

APEL, K.-O. [1979b]: "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics" en GERAETS, TH. (Ed.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press. 1979, pp. 307-350 (2.49).

APEL, K.-O. [1979c]: "Warum transzendente Sprachpragmatik?" en BAUMGARTNER, H. M. (Ed.), *Prinzip Freiheit*, Alber, Freiburg-München 1979, pp. 13-43 (2.50).

APEL, K.-O. [1979d]: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology" en BÄRMARK, J. (Ed.): *Perspektives in Metascience*, Göteborg 1979, pp. 39-55 (2.51).

APEL, K.-O. [1980a]: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante*

bis Vico, Bonn , Bouvier (3^a ed. [1^a ed. de 1963]) (1.1).

APEL, K.-O. [1980b] (Coed.): *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, vol. I, Frankfurt, Fischer Verlag (1.10).

APEL, K.-O. [1980c]: "Causal Explanation, Motivational Explanation, and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy" en *Ajatus* 38 (1980), pp. 72-123 (2.40).

APEL, K.-O. [1981]: "History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation" (manuscrito) (2.65).

APEL, K.-O. [1982a]: "The Erklären-Verstehen controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences" en FLCISTADT, G. (Ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhof 1982, pp. 19-49 (2.55).

APEL, K.-O. [1982b]: "Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics" en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9/1 (1982), New York, New School of Social Research, pp. 81-107 (2.66).

APEL, K.-O. [1983a]: "C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth" en FREEMAN, E. (Ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle (Illinois), The Hegeler Institute 1983, pp. 189-223 (2.52).

APEL, K.-O. [1983b]: "Communication and Ethics: A Philosophical Perspective" (manuscrito) (2.71).

APEL, K.-O. [1984a] (Coed.): *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, vol. I, Frankfurt, Fischer Verlag (1.11).

APEL, K.-O. [1984b] (Coed.): *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, vol. II, Frankfurt, Fischer Verlag (1.11).

APEL, K.-O. [1984c] (Coed.): *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Studentexte*, Winheim u. Basel, Fischer Verlag (1.12).

APEL, K.-O. [1985a]: "Diltheys Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie" en ORTH, E. W. (Ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg, Alber 1985, pp. 285-347 (2.72).

APEL, K.-O. [1985b]: "Límites de la ética discursiva?" en CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme 1985, pp. 233-262 [versión alemana: "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz" en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 40 (1986), pp. 3-31; versión italiana ligeramente revisada: "Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio" en BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. (Eds.): *Etiche in dialogo*. Tesi sulla razionalità

pratica, Genova, Marietti 1990, pp. 28-58] (2.79).

APEL, K.-O. [1986a]: *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa [origen de los artículos recopilados: "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" en SCHNÄDELBACH, H., *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp 1984, pp. 15-31 (2.70); "Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion" en *Archivio di Filosofia*, Anno LI (1983), pp. 375-434 (2.68); "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en KANELLOPOULOS, P. (Ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, Νομικαί Εκδόσεις 1980, pp. 215-275 (2.59); "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie" en VOßKAMP, W. (Ed.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler 1983, Band I, pp. 325-355 (2.63)] (1.14).

APEL, K.-O. [1986b]: "Le problème de la fondation d'une éthique de la responsabilité à l'époque de la science" en *Notes et Documents*, (avril-juin 1986), pp. 48-74 [versión castellana: APEL, K.-O. [1992]: *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Editorial Almagedo] (2.73f).

APEL, K.-O. [1986c]: "Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechtheorie" en BOSSHARDT, H.-G. (Ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin/New York, W. de Gruyter 1986, pp. 45-87 (2.76).

APEL, K.-O. [1986d]: "Le problème de l'évidence phénoménologique a la lumière d'une sémiotique transcendentale" en *Critique*, n° 464-465 (1986), pp. 79-113 (2.81a).

APEL, K.-O. [1987a]: "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" en *Concordia*, n° 11 (1987), pp. 2-23 [versión castellana: "El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad" en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 29 (1989), pp. 63-95] (2.84).

APEL, K.-O. [1987b]: "Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie" en *Concordia*, 10 (1987), pp. 2-25 (2.88)

APEL, K.-O. [1987c]: Respuesta de Apel al artículo de MAESTRE, A., "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas" en *Zona Abierta*, n° 43-44 (1987), pp. 127-138 (2.90).

APEL, K.-O. [1987d]: Contribución a la "Podiumsdiskussion" sobre "Moralität und Sittlichkeit" en el XVI Congreso Internacional Hegel celebrado en Zürich (año 1986), en *Hegel-Jahrbuch* (1987), pp. 13-48 (2.91).

APEL, K.-O. [1987e]: "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik" en *Archivio di Filosofia*, LV (1987), pp. 51-88 (2.97).

APEL, K.-O. [1987f]: "Sprachliche Bedeutung, Gültigkeit und Zeit: Versuch einer

Explication des Sinns der Rede und der in ihr vorausgesetzten Weltbezüge" (manuscrito) (2.98).

APEL, K.-O. [1988a]: *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt, Suhrkamp [existe versión castellana de las pp. 42-68 con el título "La situación del hombre como problema ético" en PALACIOS, X. y JARAUTA, F. (Eds.): *Razón, ética y política*. El conflicto de las sociedades modernas, Barcelona, Anthropos 1989, pp. 23-45; y de las pp. 370-425 con el título "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral postconvencional desde la perspectiva específica alemana" en APEL, K.-O., CORTINA, A., DE ZAN, J. Y MICHELINI, D. (Eds), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica 1991, pp. 70-117] (1.16).

APEL, K.-O. [1988b]: "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendentale" en *Critique*, 493-494 (1988), pp. 579-603 (2.69d).

APEL, K.-O. [1988c]: Prólogo a la traducción francesa de "Das *a priori* der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" (manuscrito) (2.93).

APEL, K.-O. [1989a]: "Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie" en KROHN, D. (Ed.), *Das Sokratische Gespräch*, Hamburg, Junius 1989, pp. 55-77 (2.102).

APEL, K.-O. [1989b]: "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem des Transzendentalphilosophie" en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp 1989, pp. 131-175 (2.103).

APEL, K.-O. [1989c]: "Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?" en A.HONNETH, TH.MCCARTHY, C.OFFE, A.WELLMER (Eds.), *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt, Suhrkamp 1989, pp. 15-65 (2.104).

APEL, K.-O. [1990a]: "Universal principles and particular decisions and forms of life" en GAITA, R. (Ed.): *Value and Understanding*. Essays for Peter Winch, London and New York, Routledge 1990, pp. 72-101 (2.95).

APEL, K.-O. [1990b]: "Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire il logos dell'ermeneutica" en DOMENICO, N. DE, ESCHER DI STEFANO, A. y PUGLISI, G. (Eds.), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venezia, Marsilio Editori 1990, pp. 17-40 [original en alemán manuscrito: "Regulative Ideen oder Sinn-Geschehen? Versuch, den Logos der Hermeneutik zu bestimmen"] (2.100a).

APEL, K.-O. [1990c]: "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?" en APEL, K.-O. y POZZO, R. (Eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1990, pp. 67-123 (2.105).

APEL, K.-O. [1990d]: "Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of

Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy" (manuscrito) (2.109).

APEL, K.-O. [1990e]: "Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation" en ENGHOLM, B. y RÖHRICH, W. (Eds.), *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen, Leske & Budrich 1990, pp. 37-55 (2.111).

APEL, K.-O. [1990f]: "Über Diskurs und Verantwortung. Anwendungsprobleme der Diskursethik" en *Concordia* 17 (1990), pp. 80-95 (2.116).

APEL, K.-O. [1990g]: "Una ètica de la corresponsabilitat per Europa i el món" en CASTIÑEIRA, A. (Ed.), *Europa a la fi del segle XX*, Barcelona, Acta 1990, pp.101-119 (no cat.).

APEL, K.-O. [1990h]: "The Hermeneutic Dimension of Social Science" (manuscrito) (2.112).

APEL, K.-O. [1990i]: "On the Normative Foundations of Critical Reconstructive Social Science" (manuscrito) (2.113).

APEL, K.-O. [1991a]: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/I.C.CE.-U.A.B. [recopilación en castellano de los artículos: "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung" en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp 1987, pp. 116-211 (2.86); y "Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" en SCHÖNRICH, G. y KATO, Y. (Eds.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp 1996, pp. 326-359 (2.107)] (1.15).

APEL, K.-O. [1991b]: "Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs" en HABERMAS, J. (Ed.), *«Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen»*, Frankfurt, Suhrkamp 1991, pp. 27-68 (2.106).

APEL, K.-O. [1991c]: "The Ecological Crisis as a problem for Discourse Ethics" (manuscrito) (2.117).

APEL, K.-O. [1991d]: "Transcendental Semiotics and Truth: The Relevance of a Peircean Consensus-Theory of Truth in the Present Debate about Truth-Theories" (manuscrito) (2.119).

APEL, K.-O. [1991e]: "Sprachphilosophie als Schlüssel zur Begründung der Ethik?" (manuscrito) (2.121).

APEL, K.-O. [1991f]: "Diskursethik" (manuscrito) (2.124).

APEL, K.-O. [1991g]: "Benötigen wir in der Gegenwart eine universalistische Ethik, oder ist dies nur eine eurozentrische Machtideologie?" (manuscrito) (2.126).

APEL, K.-O. [1992a]: "Identidad contingente y responsabilidad histórica" en *Debats*, 39 (1992), pp. 4-10 (sin cat.).

APEL, K.-O. [1992b]: "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?" en APEL, K.-O. y KETTNER, M. (Eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp 1992, pp. 29-61 (2.115).

APEL, K.-O. [1992c]: "The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation" en *Man and World*, 25 (1992), pp. 247-270 (2.123).

APEL, K.-O. [1992d]: "Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral: Bemerkungen zu seiner geschichtlichen Bedeutung und zu seiner Aktualität in der Gegenwart" (manuscrito) (2.133)

APEL, K.-O. [1992e]: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der «Philosophie der Befreiung». Versuch einer Antwort an Enrique Dussel" en FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus Buchhandlung 1992, pp. 16-54 [versión castellana: "La «ética del discurso» ante el desafío de la «filosofía de la liberación». Un intento de respuesta a Enrique Dussel" en DUSSEL, E. D., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (con respuestas de K.-O. Apel y P. Ricoeur), Guadalajara, Universidad de Guadalajara 1993, pp. 97-134] (2.125).

APEL, K.-O. [1993a]: "Das Problem einer universalistischen Makroethik der Mitverantwortung" en *Dtsch. Z. Philos.*, Berlin 41 (1993) 2, pp. 201-215 [versión catalana: "La problemàtica que planteja una macroètica universalista de la coresponsabilitat" en CASTIÑEIRA, A. (Ed.), *Europa a la fi del segle XX*, Barcelona, Acta 1990, pp. 121-148 (precede a este artículo una intervención de Apel con el título: "Una ètica de la coresponsabilitat per Europa i el món", pp. 101-119 [no cat.]); versión inglesa: "The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-responsability" en *ibidem*, pp. 289-313] (2.108).

APEL, K.-O. [1993b]: "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?" en SCHNÄDELBACH, H y KEIL, G. (Eds.): *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, Junius 1993, pp. 41-70 [manuscrito] (2.118).

APEL, K.-O. [1993c]: "Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsability" en *The Journal of Religion*, vol. 73, 4 (1993), pp. 496-513 (2.127).

APEL, K.-O. [1993d]: "The Self-Catching-Up Principle of Critical Hermeneutic Reconstruction of History" (manuscrito) (2.135c).

APEL, K.-O. [1994a]: "«A priori de la facticidad» y «a priori de la idealización». Opacidad y transparencia" (entrevista con Luis Sáez Rueda) en BLANCO FERNÁNDEZ, D., PÉREZ TAPIAS, J. A. y SÁEZ RUEDA, L. (Eds.): *Discurso y realidad*. En debate con

K.-O. Apel, Madrid, Trotta 1994, pp. 251-270 [versión alemana manuscrita] (2.132).

APEL, K.-O. [1994b]: "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como *a priori* de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón" en BLANCO FERNÁNDEZ, D., PÉREZ TAPIAS, J. A. y SÁEZ RUEDA, L. (Eds.): *Discurso y realidad*. En debate con K.-O. Apel, Madrid, Trotta 1994, pp. 15-32 [versión alemana manuscrita] (2.134).

APEL, K.-O. [1994c]: "Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht" (Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken) (manuscrito) (2.140).

APEL, K.-O. [1994d]: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung" en FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.), *Konvergenz oder Divergenz*. Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, Aachen, Augustinus Buchhandlung 1994, pp. 17-38 [versión castellana: "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación" en *Isegoría* 11 (1995), pp. 108-125] (2.143).

APEL, K.-O. [1994e]: "La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur" en DUSSEL, E. D. (Ed.), *Debate entorno a la ética del discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, México, Siglo XXI 1994, pp. 37-54 (2.145).

APEL, K.-O. [1995a]: "Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität" (manuscrito) (2.142)

APEL, K.-O. [1995b]: "Kann es einer normative Begründung einer kritisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Geschichte geben?" (manuscrito) (2.154).

APEL, K.-O. [1995c]: "The Cartesian Paradigm of First Philosophy. A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm?" (manuscrito) (2.155).

APEL, K.-O. [1995d]: "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy" (manuscrito no cat.; no confundir con 2.47).

APEL, K.-O. [1995e]: "Husserl, Tarski, oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsensstheorie der Wahrheit" (manuscrito no cat.).

APEL, K.-O. [1995f]: "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual, Strategic, and Systems Rationality" en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 18, 1 (1995), pp. 1-25 (no cat.).

APEL, K.-O. [1995g]: "Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten" (manuscrito) (2.130).

APEL, K.-O. [1996a]: "Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View" (manuscrito) (2.150).

APEL, K.-O. [1996b]: "Kants «Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden» als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht" (Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konzeption aus der Sicht einer transzendentalpragmatischen Verantwortungsethik) (manuscrito) (2.151).

APEL, K.-O. [1996c]: "Das Problem des Multikulturalismus in der Sicht der Diskursethik" (manuscrito) (2.156).

APEL, K.-O. [1996d]: "Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*" (Dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken) (manuscrito) (2.157).

APEL, K.-O. [1996e]: "Das Anliegen der Befreiungsethik als Anliegen des *Teils B* der Diskursethik (Zur Implementation moralischer Normen unter des Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)" en FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.), *Armut-Ethik-Befreiung*, Aachen, Augustinus Buchhandlung 1996, pp. 13-44 (2.152).

(Existe una reseña bibliográfica de la obra completa de Apel hasta el año 1983 en CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme 1985, pp. 267-274)

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AA.VV. [1985]: *El pensamiento alemán contemporáneo*, Salamanca, San Esteban.

AA.VV. [1989]: *L'ètica del present*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions.

AA.VV. [1997]: *Crisis de valores. Modernidad y tradición*, Barcelona, EditEuro.

AGAZZI, E. [1990]: *Dopo Francoforte. Dopo la Metafisica* (Habermas, Apel, Gadamer), Napoli, Liguori Editore.

ALBERT, H. [1975]: *Transzendente Träumerein*, Hamburg, Hoffman und Campe.

ALBERT, H. [1978]: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

ALBERT, H. [1980]: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) (4ª ed. aumentada).

ALBERT, H. [1982]: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

ALBERT, H. [1994]: *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

ALEXY, R. [1983]: *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt, Suhrkamp.

ALVAREZ TURIENZO, S. [1991]: "Comunidad: paradigma de vida civil perdido, ¿recuperable?" en MUGUERZA, J., QUESADA, F. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Ética día tras día*, Madrid, Trotta 1991, pp. 11-27.

AMSELEK, P. [1986] (Ed.): *Théorie des Actes de Langage. Ethique et Droit*, Paris, P.U.F.

ARCE, J. L. [1988]: *Hombre, conocimiento y sociedad*, Barcelona, P.P.U.

ARMENGAUD, F. [1985]: *La pragmatique*, Paris, P.U.F.

AUSTIN, J. L. [1962]: *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.

BACHMAIER, P. [1992]: "Entre relativismo y fundamentación última. Convergencias y divergencias en la orientación hermenéutico-pragmática en la filosofía" en *Diálogo Filosófico*, Año 8, 2 (1992), pp. 148-164.

BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. [1990] (Eds.): *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Genova, Marietti.

BAYNES, K., BOHMAN, J. y McCARTHY, TH. [1987] (Eds.): *After Philosophy. End or*

Transformation?, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press.

BAYNES, K. [1990a]: "Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science" en KELLY, M. (Ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press 1990, pp. 122-145.

BAYNES, K. [1990b]: "The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics" en RASMUSSEN, D. *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press 1990, pp. 61-8.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. [1992]: *De Heidegger a Habermas*. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Barcelona, Herder.

BENHABIB, S. y DALLMAYR, F. [1990] (Eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) and London (England).

BERGER, P. y LUCKMANN, TH. [1986]: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrurtu.

BERGER, P. [1994]: *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder.

BERGER, P. y LUCKMANN, TH. [1997]: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno, Barcelona, Paidós.

BERRENDONNER, A. [1987]: *Elementos de pragmática lingüística*, Buenos Aires, Gedisa.

BERSTEIN, R. J. [1991a]: *Perfiles filosóficos*. Ensayos a la manera pragmática, México, Siglo XXI.

BERSTEIN, R. J. [1991b]: *The new Constellation*. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge (U.K.), Polity Press.

BERTRAM, H. [1986] (Ed.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt, Suhrkamp.

BEUCHOT, M. [1994]: "Significado y verdad en Apel" en *Revista de Filosofía*, 27 (1994) 79, pp. 35-50.

BILBENY, N. [1989]: "Igualdad y principio de solidaridad" en *Sistema*, nº 92 (1989), pp. 117-122.

BILBENY, N. [1990]: *El discurso de la ética*. Historicidad y lingüisticidad de la ética, Barcelona, PPU.

BILBENY, N. [1991]: *Ética i Justícia*, Barcelona, Barcanova.

- BILBENY, N. [1992]: *Aproximación a la ética*, Barcelona, Ariel.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D., PÉREZ TAPIAS, J. A. y SÁEZ RUEDA, L. [1994] (Eds.): *Discurso y realidad*. En debate con K.-O. Apel, Madrid, Trotta.
- BLEICHER, J. [1980]: *Contemporary hermeneutics*. Hermeneutics as method, philosophy and critique, London and New York, Routledge & Kegan Paul.
- BÖHLER, D. [1985]: *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BÖHLER, D., NORDESTAM, T. y SKIRBEKK, G. [1986] (Eds.): *Die pragmatische Wende*. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?, Frankfurt, Suhrkamp.
- BOLADERAS, M. [1985]: *Razón crítica y sociedad*, Barcelona, P.P.U.
- BOLADERAS, M. [1996]: *Comunicación, ética y política* (Habermas y sus críticos), Madrid, Tecnos.
- BONß, W. y HONNETH, A. [1982] (Eds.): *Sozialforschung als Kritik*. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt, Suhrkamp.
- BORRADORI, G. [1994]: *The American Philosopher*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. [1996] (Eds.): *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- BUBNER, R. [1982]: *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp (2ª ed.).
- BUBNER, R. [1984]: *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- BUBNER, R. [1991]: "Razionalità, forma di vita e storia" en BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. (Eds.), *Etiche in dialogo*. Tesi sulla razionalità pratica, Genova, Marietti 1990, pp. 162-180.
- BUZZI, E. [1989]: "Josiah Royce: la metafísica della comunità" en *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 4 (1989), pp. 576-613.
- CAMPS, V. [1976]: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península.
- CAMPS, V. [1983]: *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral.
- CAMPS, V. [1989] (Ed.): *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica.
- CARNAP, R. [1981]: "Empiricism, Semantics and Ontology" en *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 205-221 [versión castellana "Empirismo, Semántica y Ontología" en MUGUERZA, J. (Ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial 1981, pp. 400-419].

- CARR, W. [1990]: *Hacia una ciencia crítica de la educación*, Barcelona, Laertes.
- CASTIÑEIRA, A. [1986]: *Ambits de la Postmodernitat*, Barcelona, Columna.
- CASTIÑEIRA, A. [1990] (Ed.): *Europa a la fi del segle XX*, Barcelona, Acta.
- CASTIÑEIRA, A. [1995] (Ed.): *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa.
- CASTIÑEIRA, A. [1996] (Ed.): *El liberalisme i els seus crítics*, Barcelona, Proa.
- CASTILLO, M. [1990]: *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, P.U.F.
- CLARA, L. DE [1995]: "Per un'etica ecumenica: riflessioni sul pensiero di Karl-Otto Apel" en *Vita e pensiero*, 3 (1995), pp. 204-215.
- CLARKE, S. G. y SIMPSON, E. [1989] (Eds.): *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State University of New York Press.
- CLUB DE ROMA [1991]: *La primera revolución mundial*, Barcelona, Plaza y Janés.
- CONILL, J. [1983]: "La semiótica trascendental como filosofía primera en K.O.Apel" en *Estudios filosóficos*, nº 91 (1983), pp. 493-516.
- CONILL, J. [1988]: *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos.
- CONILL, J. [1991]: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos.
- CONILL, J. [1997]: "Retos éticos desde los excluidos" en *Iglesia viva*, 188 (1997), pp. 153-163.
- CONSTANTINEAU, PH. [1986]: "L'éthique par-delà la sémantique et la pragmatique" en *Critique*, nº 475 (1986), pp. 1210-1224.
- CORDUA, C. [1989]: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos.
- CORTÉS, F. y MONSALVE, A. [1996] (Eds.): *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, València, Eds. Alfons el Magnànim.
- CORTESE, A. [1990]: *Ethnic Ethics. The Restructuring of Moral Theory*, Albany, State University of New York Press.
- CORTINA, A. [1982]: "Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel" en *Estudios filosóficos*, nº 87 (1982), pp. 321-336.
- CORTINA, A. [1985a]: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.

CORTINA, A. [1985b]: "Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia" en *Sistema*, nº 67 (1985), pp. 97-105.

CORTINA, A. [1986a]: *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.

CORTINA, A. [1986b]: *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel.

CORTINA, A. [1986c]: "Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana" en *Pensamiento*, nº 42 (1986), pp. 181-192.

CORTINA, A. [1987]: "La calidad moral del principio ético de universalización" en *Sistema*, nº 77 (1987), pp. 111-120.

CORTINA, A. [1988a]: "La moral como forma deficiente de derecho" en *Doxa*, nº 5 (1988), pp. 69-85.

CORTINA, A. [1988b]: "Límites y virtualidades del procedimiento moral y jurídico" en *Anales de la Cátedra F. Suárez*, nº 28 (1988), pp. 43-63.

CORTINA, A. [1988c]: "La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo" en *Estudios filosóficos*, nº 104 (1988), pp. 165-193.

CORTINA, A. [1989a]: "El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad" en *Anthropos*, nº 96 (1989), pp. 22-27.

CORTINA, A. [1989b]: "Pragmática formal y derechos humanos" en AA.VV., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate 1989, pp. 125-133.

CORTINA, A. [1989c]: Introducción a *La Metafísica de las Costumbres* de Kant (traducción y notas: A. Cortina y J. Conill), Madrid, Tecnos 1989, pp. XV-XCI.

CORTINA, A. [1989d]: "El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos 1989, pp. 174-188.

CORTINA, A. [1989e]: "La ética discursiva" en CAMPS, V. (Ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica 1989, pp. 533-576.

CORTINA, A. [1990]: *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos.

CORTINA, A. [1991a]: Introducción a **TVED**, pp. 9-33.

CORTINA, A. [1991b]: "El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes" en MUGUERZA, J., QUESADA, F. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Ética día tras día*, Madrid, Trotta 1991, pp. 105-121.

CORTINA, A. [1992a]: "Ética comunicativa" en CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F. (Eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta 1992, pp. 177-199.

CORTINA, A. [1992b]: "Universalismo y diversidad cultural" en *La Vanguardia*, 31 de marzo 1992.

CORTINA, A. [1993a]: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.

CORTINA, A. [1993b]: "Posibilidad de una ética mundial para este mundo «postmoderno»" en PRIMER FORO RELIGIOSO POPULAR, *Cristianismo y Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía 1993, pp. 169-181.

CORTINA, A. [1994]: *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya.

CORTINA, A. [1995]: *Ética civil y religión*, Madrid, PPC.

CORTINA, A. [1997a]: "Particularisme i universalisme: hem d'universalitzar els valors i els drets occidentals?" en DUEÑAS, M. (Ed.): *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Barcelona, Proa 1997, pp. 193-202.

CORTINA, A. [1997b]: "Religión y ética civil" en *Iglesia viva*, 187 (1997), pp. 63-73.

DALLMAYR, W. [1976]: "Expérience du sens et réflexion sur la validité: K.O. Apel et la transformation de la Philosophie" en *Archives de Philosophie*, nº 39 (1976), pp. 367-405.

DALLMAYR, F. [1991]: *Life-world, Modernity and Critique. Paths between Heidegger and the Frankfurt School*, Cambridge (UK), Polity Press.

DEI, F. y SIMONICCA, A. [1990] (Eds.): *Ragione e forme di vita*, Milano, Franco Angeli.

DOMENICO, N. DE, ESCHER DI STEFANO, A. y PUGLISI, G. [1990] (Eds.): *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venezia, Marsilio Editori.

DOMINGO GARCÍA MARZÁ, V. [1989]: "Características y límites de la ética discursiva" en *Quaderns de filosofia i ciència*, nº 15/16 (1989), pp. 303-311.

DOMINGO GARCÍA MARZÁ, V. [1992]: *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos.

DOMINGO MORATALLA, A. [1991]: "Hermenéutica y ciencias sociales. La acogida conflictiva de *Verdad y Método*" en *Cuaderno salmantinos de filosofía*, XVIII (1991), pp. 119-151.

DOMINGO MORATALLA, A. [1994]: "La herencia de H. G. Gadamer en K.-O. Apel: ¿Hermenéutica experimental o hermenéutica trascendental?" en *Pensamiento*, vol. 50 (1994) 197, pp. 253-266.

DOODY, J. A. [1991]: "MacIntyre and Habermas on Practical Reason" en *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 2 (1991), pp. 143-158.

- DORSCHER, A., KETTNER, M., KUHLMANN, W. y NIQUET, M. [1993] (Eds.): *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- DUEÑAS, M. [1997] (Ed.): *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Barcelona, Proa.
- DUFRENNE, M. [1959]: *La notion d'«a priori»*, Paris, P.U.F.
- DUSSEL, E. D. [1993]: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación (con respuestas de K.-O. Apel y P. Ricoeur)*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- DUSSEL, E. D. [1994] (Ed.): *Debate entorno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, México, Siglo XXI.*
- DUX, G. [1982]: "Geschichte als Lernprozeß" en *Saeculum*, 33 (1982), pp. 148-160.
- EDELSTEIN, W. y KELLER, M. [1982] (Eds.): *Perspektivität und Interpretation. Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt, Suhrkamp.
- EDELSTEIN, W. y HABERMAS, J. [1984] (Eds.): *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Frankfurt, Suhrkamp.
- EDELSTEIN, W. y NUNNER-WINKLER, G. [1986]: *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp.
- EDER, K. [1975]: "Komplexität, Evolution und Geschichte" en MACIEJEWSKI, F. (Ed.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp 1975, pp. 9-42.
- EDER, K. [1980]: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt, Suhrkamp (2ª ed.).
- EDER, K. [1982]: "Kollektive Lernprozesse und Geschichte. Zur Evolution der moralischen Grundlagen politischer Herrschaft" en *Saeculum*, 33 (1982), pp. 116-132
- EDER, K. [1988]: *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- EDER, K. [1991]: *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt, Suhrkamp (2ª ed.)
- ELVIRA, J. C. [1994]: "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva. (¿Es posible una complementariedad entre K.-O. Apel y A. MacIntyre?)" en BLANCO FERNÁNDEZ, D., PÉREZ TAPIAS, J. A. y SÁEZ RUEDA, L. (Eds.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta 1994, pp. 159-176.
- ELVIRA, J. C. [1997]: "Práctica de la virtud e Ideal ilustrado. (Estudio crítico en torno a la obra de A. MacIntyre sobre cuestiones de educación moral)" en AA.VV.: *Crisis de valores. Modernidad y tradición*, Barcelona, EditEuro 1997, pp. 23-56.

- FERRY, J.-M. [1987]: *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F.
- FERRY, J.-M. [1996]: "Sur la fondation ultime de la raison: «Penser avec Apel contre Apel»" en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Eds.): *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Les Éditions du Cerf 1996, pp. 153-185.
- FINELLI, R. [1988]: "Ancora sull'etica di Apel" en *Crítica marxista*, nº 26 (1988), pp. 173-176.
- FLÓREZ, C. [1989]: "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos 1989, pp. 207-220.
- FORNET-BETANCOURT, R. [1992] (Ed.): *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus Buchhandlung.
- FORNET-BETANCOURT, R. [1994] (Ed.): *Konvergenz oder Divergenz. Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, Augustinus Buchhandlung.
- FORNET-BETANCOURT, R. [1996] (Ed.): *Armut-Ethik-Befreiung*, Aachen, Augustinus Buchhandlung.
- FOWLER, J. [1984]: *Becoming Adult Christian: Adult Development and Christian Faith*, San Francisco, Harper and Row.
- FOWLER, J. [1989]: *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia, Fortress Press.
- GABÁS, R. [1980]: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel.
- GADAMER, H.-G. [1990]: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (6ª ed.; 1ª ed. de 1960) [versión castellana de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme 1984].
- GADAMER, H.-G. [1991]: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- GAITA, R. [1990] (Ed.): *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, London and New York, Routledge.
- GEHLEN, A. [1956]: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, Athenäum.
- GEHLEN, A. [1980]: *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia University Press.
- GEHLEN, A. [1987]: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme.

- GEHLEN, A. [1993]: *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós.
- GENGHINI, N. [1989]: *Verità & Consenso*. La controversia sui fondamenti morali dell'ordine politico, Bologna, CSEO.
- GERGEN, K. [1992]: *El yo saturado*. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo, Barcelona, Paidós.
- GERT, B. [1973]: *The Moral Rules*, New York, Harper & Row.
- GIMBERNAT, J. A. [1989]: "Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos 1989, pp. 605-611.
- GINER, S. [1987]: *Ensayos civiles*, Barcelona, Península.
- GONZALEZ, J. M. y QUESADA, F. [1988] (Eds.): *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos.
- GONZÁLEZ VICÉN, F. [1984]: *De Kant a Marx*, Valencia, F. Torres.
- GOTHEIL, J. y SCHIFFRIN, A. [1996] (Eds.): *Mediación: una transformación en la cultura*, Buenos Aires, Paidós.
- GRACIA, D. [1989]: *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema.
- GRONDIN, J. [1993]: *L'horizon hermenéutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin.
- GROOTHOFF, H.-H. [1986]: "La importancia de la ética del discurso de Jürgen Habermas para la pedagogía" en *Revista de Educación*, nº 280 (1986), pp. 81-103.
- GUINDON, A. [1990]: *Evolución y desarrollo moral*, Madrid, PPC.
- GUISÁN, E. [1988] (Ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos.
- GUNN, G. [1992]: *Thinking across the american Grain*. Ideology, Intellect, and the New Pragmatism, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- GÜNTHER, K. [1988]: *Der Sinn für Angemessenheit*. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J., HENRICH, D. y TAUBES, J. [1971a] (Eds.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. [1971b]: "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" en HABERMAS, J. y LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp 1971, pp. 142-290.

HABERMAS, J. [1973a]: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1973 [versión castellana de José Luis Etcheverry, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu 1975].

HABERMAS, J. [1973b]: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, revisada por J. Vidal Beneyto, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus 1982].

HABERMAS, J. [1975]: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. [1976]: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Jaime Nicolás y Ramón G. Cotarelo, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus 1981].

HABERMAS, J. [1978]: *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de S. Mas Torres y C. Moya Espí, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos 1987].

HABERMAS, J. [1981a]: *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Manuel Jimenez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, vol 1, Madrid, Taurus 1987].

HABERMAS, J. [1981b]: *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Manuel Jimenez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Madrid, Taurus 1987].

HABERMAS, J. [1983]: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Ramón García Cotarelo, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península 1985].

HABERMAS, J. [1984]: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Manuel Jimenez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra 1989].

HABERMAS, J. [1988a]: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.

HABERMAS, J. [1988b]: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1990].

HABERMAS, J. [1989]: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. [1991a]: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B. [origen de los artículos recopilados: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" en KUHLMANN, W. (Ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp 1986, pp. 16-37; "Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform «rational»?" en SCHNÄDELBACH, H. (Ed.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp 1984, pp. 218-235; "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?" en *Kritische Justiz*, 20 (1987), I, pp. 1-16].

- HABERMAS, J. [1991b]: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. [1991c]: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp [versión castellana del cap. 3: "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über «Stufe 6»", pp. 49-76 en APEL, K.-O., CORTINA, A., DE ZAN, J. Y MICHELINI, D. (Eds), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica 1991, pp. 175-205].
- HABERMAS, J. [1994]: *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp (4ª ed. ampliada).
- HAUERWAS, S. y MACINTYRE, A. [1983] (Eds.): *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press.
- HEGEL, G. W. F. [1967]: *System der Sittlichkeit*, Hamburg, F.Meiner.
- HEGEL, G. W. F. [1969]: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, F.Meiner.
- HEGEL, G. W. F. [1970]: *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin.
- HEGEL, G. W. F. [1972]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt-Berlin-Wien, Ullstein.
- HELD, D. [1980]: *Introduction to Critical Theory (Horkheimer to Habermas)*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- HELLER, Á. [1990]: *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica.
- HERSH. R., REIMER, J. y PAOLITTO, D. [1984]: *El crecimiento moral (De Piaget a Kohlberg)*, Madrid, Narcea.
- HINTIKKA, J., MACINTYRE, A, WINCH, P. y otros [1980]: *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad.
- HÖFFE, O. [1979]: *Ethik und Politik*. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp.
- HÖFFE, O. [1984]: "Der Standpunkt der Moral: Utilitarismus oder Universalisierbarkeit?" en APEL, K.-O. (Coed.): *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Studentexte*, Winheim u. Basel, Fischer Verlag 1984, pp. 523-545.
- HÖFFE, O. [1987]: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HOLLIS, M. y LUKES, S. [1982] (Eds): *Rationality and Relativism*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press.
- HONNETH, A., MCCARTHY, TH., OFFE, C. y WELLMER, A. [1989a] (Eds.): *Zwischen-*

betrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt, Suhrkamp.

HONNETH, A. [1989b]: *Kritik der Macht*. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt, Suhrkamp.

HONNETH, A. [1995]: *The Fragmented World of the Social*. Essays in Social and Political Philosophy, Albany, State University of New York Press.

HORKHEIMER, M. [1968]: *Kritische Theorie*, 2 vols, Frankfurt, Fischer.

HÖSLE, V. [1984]: *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

HÖSLE, V. [1990]: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München, C. H. Beck.

HUFNAGEL, E. [1976]: *Einführung in die Hermeneutik*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

HUNTINGTON, S. P. [1997]: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós 1997.

ILTING, K. H. [1972]: "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant" en RIEDEL, M. (Ed.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach 1972, pp. 113-130.

IRRGANG, B. y LUTZ-BACHMANN, M. [1990] (Eds.): *Begründung von Ethik*. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute, Würzburg, Königshausen & Neumann.

JASPERS, K. [1949]: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper & Co. Verlag, München 1949 [versión castellana: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente 1965 (3ª ed.)].

JOAS, H. [1980]: *Praktische Intersubjektivität*. Die Entwicklung des Werkes von G.H.Mead, Frankfurt, Suhrkamp.

JONAS, H. [1984]: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt, Suhrkamp.

KAMBARTEL, F. [1978]: *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Buenos Aires, Alfa.

KAMBARTEL, F. [1989]: *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp.

KANT, I. [1982]: *La paz perpetua* (traducción de F. Rivera Pastor), Madrid, Espasa-Calpe (7ª ed.).

KANT, I. [1986]: *Teoría y Práctica* (traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos.

- KANT, I. [1987]: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (traducción de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo) Madrid, Tecnos.
- KANT, I. [1989a]: *Kritik der praktischen Vernunft*, Band VII, Frankfurt, Suhrkamp (10ª ed.).
- KANT, I. [1989b]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Band VII, Frankfurt, Suhrkamp (10ª ed.).
- KANT, I. [1989c]: *La Metafísica de las costumbres* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill), Madrid, Tecnos.
- KEKES, J. [1993]: *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press.
- KELLY, M. [1990a] (Ed.): *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press.
- KELLY, M. [1990b]: "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics" en KELLY, M. (Ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press 1990, pp. 70-93.
- KOHLBERG, L. [1973]: "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement" en *Journal of Philosophy*, 70 (1973), pp. 630-646.
- KOHLBERG, L. y PETERS, R. S. [1978a] (Eds.): *Moral Education*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), Harvard University Press (4ª ed.).
- KOHLBERG, L. [1978b]: "El niño como filósofo moral" en DELVAL, J. (Ed), *Lecturas de psicología del niño*, Madrid, Alianza Universidad 1978, pp. 303-314.
- KOHLBERG, L. [1981]: *The philosophy of moral development*, San Francisco, Harper and Row.
- KOHLBERG, L. [1982]: "Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo" en *Infancia y aprendizaje*, nº 18 (1982), pp. 33-51.
- KOHLBERG, L. [1983]: *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel, Karger.
- KOHLBERG, L. [1992]: *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- KUHLMANN, W. [1981]: "Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 35, 1 (1981), pp. 3-26.
- KUHLMANN, W. y BÖHLER, D. [1982] (Eds.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik: Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt,

Suhrkamp.

KUHLMANN, W. [1985a]: *Reflexive Letztbegründung*. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg, Alber.

KUHLMANN, W. [1985b]: "Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus" en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. XVI (1985), pp. 357-364.

KUHLMANN, W. [1986a] (Ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

KUHLMANN, W. [1986b]: "Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 40 (1986), pp. 224-234.

KUHLMANN, W. [1992]: *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik*. Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg, Königshausen & Neumann.

KÜNG, H. [1991]: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.

KÜNG, H. y KUSCHEL, K.-J. [1994]: *Hacia una ética mundial*. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo, Madrid, Trotta.

KYMLICKA, W. [1995]: *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel.

KYMLICKA, W. [1988]: "Liberalism and Communitarianism" en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, 2 (1988), pp. 181-204.

LAKATOS, I. [1978]: *The methodology of scientific research programmes*. Philosophical Papers, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press [versión castellana de esta obra: *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid 1989; asimismo existe versión castellana del segundo capítulo, que es la que seguimos: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos 1993 (3ª ed.)].

LARMORE, CH. [1993]: *Modernité et morale*; Paris, PUF.

LELLOUCHE, R. [1988]: "La fondation de la morale et l'«éthique du discours» de Karl-Otto Apel" en *Hermes*, nº 1 (1988), pp. 160-186.

LÓPEZ, M^a. T. [1989]: "¿Justicia o Felicidad?" en *Sistema*, nº 89 (1989), pp. 79-99.

LORENZ, K. [1984]: *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Planeta-Agostini.

LYONS, D. [1986]: *Ética y Derecho*, Barcelona, Ariel.

LYOTARD, J.-F. [1984]: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.

LYOTARD, J.-F. [1986]: "Grundlagenkrise" en *Neue Hefte für Philosophie*, nº 26 (1986),

pp. 1-33.

MACIEJEWSKI, F. [1975] (Ed.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp.

MACINTYRE, A. [1984]: *After Virtue*; Indiana, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press (2ª ed.) [versión castellana de A.Valcárcel, *Tras la virtud*; Barcelona, Crítica, 1987].

MACINTYRE, A. [1988]: *Whose Justice? Which Rationality?*; London, Duckworth, 1988 [versión castellana de A. J. G. Sisón, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, Eiusa 1994].

MACINTYRE, A. [1990]: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*; London, Duckworth, 1990 [versión castellana de R. Rovira, *Tres versiones rivales de la ética*; Madrid, Rialp, 1992].

MAESTRE, A. [1987]: "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas" en *Zona Abierta*, nº 43-44 (1987), pp. 113-127.

MALIANDI, R. [1993]: *Dejar la Posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto.

MANCINI, R. [1988]: *Linguaggio e Etica. La semiotica trascendentale di Karl Otto Apel*, Genova, Marietti.

MARDONES, J. M. [1985]: *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

MARDONES, J. M. [1991]: *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Anthropos.

MARQUÈS, A. [1996]: *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

MCCARTHY, TH. [1987]: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.

MCCARTHY, TH. [1991]: *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press.

MENÉNDEZ UREÑA, E. [1978]: *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos.

MENÉNDEZ UREÑA, E. [1984]: *Ética y Modernidad*, Salamanca, Universidad Pontificia.

MENÉNDEZ UREÑA, E. [1989]: "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*,

- Madrid, Tecnos 1989, pp. 221-233.
- MEAD, G. H. [1982]: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.
- MEEKS, W. A. [1994]: *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Barcelona, Ariel.
- MELVILLE, H. [1987]: *Billy Budd*, Madrid, Cátedra.
- MERCER, H. [1993]: *Ethical Argument. Critical Thinking in Ethics*, New York, Paragon House.
- MILLER, M. [1986]: *Kollektive Lernprozesse. Studien zur Grundlegung einer soziologischen Lerntheorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- MUGUERZA, J. [1981]: *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial
- MUGUERZA, J. [1986]: *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus (2ª ed.).
- MUGUERZA, J. [1988]: "Habermas en el Reino de los fines" en GUISÁN, E. (Ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos 1988, pp. 97-139
- MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. [1989] (Eds.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos.
- MUGUERZA, J. [1990]: *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México, F.C.E.
- MUGUERZA, J., QUESADA, F. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. [1991]: *Ética día tras día*, Madrid, Trotta.
- MULHALL, S. y SWIFT, A. [1996]: *El individuo frente a la comunidad (El debate entre liberales y comunitaristas)*, Madrid, Ed. Temas de hoy.
- NAVAL, C. [1995]: "La controversia liberal-comunitarista en educación" en *Enrahonar* 24 (1995), pp. 81-97.
- OELMÜLLER, W. [1978a]: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, F.Schöningh.
- OELMÜLLER, W. [1978b]: *Normegründung-Normendurchsetzung*, Paderborn, F.Schöningh.
- OLIVÉ, L. [1988] (Ed): *Racionalidad*, México, Siglo XXI.
- OSER, F. [1981]: *Moralisches Urteil in Gruppen, Soziales Handeln, Verteilungsgerechtigkeit. Stufen der interaktiven Entwicklung und ihre erzieherische Stimulation*, Frankfurt, Suhrkamp.

OSER, F., FAKTE, R. y HÖFFE, O. [1986] (Eds.): *Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung*, Frankfurt, Suhrkamp.

OSER, F. [1990]: *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh, Gerd Mohn (2ª ed.).

PALACIOS, X. y JARAUTA, F. [1989]: (Eds.): *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.

PARRET, H. [1991] (Ed.): *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga.

PARSONS, T. [1984]: *El sistema social*, Madrid, Alianza Universidad (2ª ed.).

PATZIG, G. [1986]: *Hechos, normas, proposiciones*, Barcelona, Alfa.

PÉREZ DE TUDELA, J. [1988]: *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel.

PEIRCE, CH. S. [1967]: *Schriften*, vol. I, Frankfurt, Suhrkamp.

PEIRCE, CH. S. [1970]: *Schriften*, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp.

PEIRCE, CH. S. [1988]: *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica.

PEREYRA, C. [1988a]: "La teoría de la verdad-consenso" en *Zona Abierta*, nº 48-49 (1988), pp. 161-176.

PEREYRA, C. [1988b]: "Límites de la razón práctica" en *Zona Abierta*, nº 48-49 (1988), pp. 177-191.

PÉREZ-DELGADO, E. y GARCÍA-ROS, R. [1991] (Eds.): *La psicología del desarrollo moral*, Madrid, Siglo XXI.

PETERS, R. S. [1984]: *Desarrollo moral y educación moral*, México, F.C.E.

PETRUCCIANI, S. [1988]: *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Genova, Marietti.

PIAGET, J. [1983]: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella.

PIAGET, J. [1988]: *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt, Suhrkamp (4ª ed.).

PIEPER, A. [1985]: *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München, Beck.

POPPER, K. [1974a]: *Conjectures and Refutations. The Growth of scientific Knowledge*,

London, Routledge & Kegan Paul (5ª ed.).

POPPER, K. [1974b]: *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul (5ª ed. revisada).

POPPER, K. [1987]: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (6ª ed.).

PRECHTL, P. y SCHÖPF, A. [1992]: "Das Verhältnis von Moralentwicklung und Geltung" en *Philosophische Rundschau*, 39. Jahrgang (1992) Heft 1-2, pp. 29-51.

PUIG, J. Mª y MARTINEZ, M. [1989]: *Educación moral y democracia*, Barcelona, Laertes.

PULASKI, M. A. S. [1975]: *Para comprender a Piaget. Una introducción al desarrollo cognoscitivo del niño*, Barcelona, Península.

PUTNAM, H. [1988]: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.

RAJCHMAN, J. y WEST, C. [1985] (Eds.): *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press.

RASMUSSEN, D. [1990] (Ed.): *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press.

RAWLS, J. [1979]: *Teoría de la justicia*, México, F.C.E.

RAWLS, J. [1996]: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

REESE-SCHÄFER, W. [1990]: *Karl-Otto Apel zur Einführung* (con un Epílogo de J. Habermas), Hamburg, Junius.

RICKEN, F. [1987]: *Ética general*, Barcelona, Herder.

RIEDEL, M. [1972] (Ed.): *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg, Rombach.

ROCHLITZ, R. [1987]: "Ethique postconventionelle et démocratie" en *Critique*, nº 486 (1987), pp. 938-961.

RODRÍGUEZ, M. [1993]: "Kant y la idea de progreso" en *Revista de Filosofía*, vol. VI (1993), pp. 395-411.

ROETZ, H. [1993]: *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, New York, State University of New York Press.

RORTY, R. [1982]: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

RORTY, R. [1985]: "Solidarity or Objectivity?" en RAJCHMAN, J. y WEST, C. (Ed.), *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press 1985, pp. 3-19.

RORTY, R. [1989]: *La filosofía dopo la filosofía*, Roma-Bari, Laterza.

RORTY, R. [1991a]: *Objectivity, relativism, and truth*. Philosophical papers vol. I, Cambridge (USA), Cambridge University Press.

RORTY, R. [1991b]: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers vol. II, Cambridge (USA), Cambridge University Press.

ROTHACKER, E. [1954]: *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Mainz-Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz) & F. Steiner.

RUBIO CARRACEDO, J. L. [1987a]: *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona.

RUBIO CARRACEDO, J. L. [1987b]: "Moralidad y eticidad. Contextualización, responsabilidad y pluralismo" en *Zona Abierta*, nº 43-44 (1987), pp. 139-169.

RUBIO CARRACEDO, J. L. [1989]: "La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)" en CAMPS, V. (Ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica 1989, pp. 481-532.

RUBIO CARRACEDO, J. L. [1992]: *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos.

RUBIO CARRACEDO, J. L. [1996]: *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta.

SAEZ RUEDA, L. [1995]: *La reelustración filosófica de K.O.Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada, Universidad de Granada.

SCHLIEBEN-LANGE, B. [1987]: *Pragmática lingüística*, Madrid, Gredos.

SCHLUCHTER, W. [1971]: *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

SCHLUCHTER, W. [1979]: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

SCHLUCHTER, W. [1988]: *Religion und Lebensführung*. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie; Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt, Suhrkamp.

SCHNÄDELBACH, H. [1984] (Ed.): *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp.

SCHNÄDELBACH, H. [1987]: *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp.

- SCHÖFTHALER, T. y GOLDSCHMIDT, D. [1984] (Eds.): *Soziale Struktur und Vernunft*. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung, Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. [1977]: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHWEMMER, O. [1986]: *Ethische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHWEMMER, O. [1987]: *Handlung und Struktur*, Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHWEMMER, O. [1990]: *Die Philosophie und die Wissenschaften*. Zur Kritik einer Abgrenzung, Frankfurt, Suhrkamp.
- SEARLE, J. [1980]: *Actos de habla*. Ensayo de filosofía del lenguaje, Madrid, Cátedra.
- SEVILLA, S. [1989]: "Kant: razón histórica y razón trascendental" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos 1989, pp. 244-264.
- SKIRBEKK, G. [1977] (Ed.): *Wahrheitstheorien*. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt, Suhrkamp.
- SMITH, T. [1991]: *The Role of Ethics in Social Theory*, Albany, State University of New York Press.
- SINGER, M. G. [1971]: *Generalization in Ethics*, New York, Russell and Russell.
- SUTTER, T. [1990]: *Moral aus der Perspektive der Amoral*, Pfaffenweiler, Centaurus.
- TAURECK, B. H. F. [1992]: *Ethikkrise - Krisenethik*. Analysen, Texte, Modelle, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- TAYLOR, CH. [1982]: "Rationality" en HOLLIS, M. y LUKES, S. (Eds), *Rationality and Relativism*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The MIT Press 1982, pp. 87-105.
- TAYLOR, CH. [1985]: "Interpretation and the Sciences of Man" en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-57.
- TAYLOR, CH. [1989]: "The Diversity of Goods" en CLARKE, S. G. y SIMPSON, E. (Eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State University of New York Press 1989, pp. 223-240.
- TAYLOR, CH. [1993] (Ed.): *El multiculturalismo y la «Política del Reconocimiento»*, México, F.C.E.
- TAYLOR, CH. [1994]: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B.

TAYLOR, CH. [1995]: *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), Harvard University Press.

TAYLOR, CH. [1996]: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.

THIEBAUT, C. [1988a]: *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor.

THIEBAUT, C. [1988b]: "Morales mínimas" en *Razón y Fe*, (septiembre-octubre 1988), pp. 199-207.

THIEBAUT, C. [1989]: "Modernidades sin fundamento" en *La balsa de la Medusa*, nº 9 (1989), pp. 7-32.

THIEBAUT, C. [1991] (Ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.

THIEBAUT, C. [1992]: *Los límites de la comunidad* (Las críticas comunitaristas y neor aristotélicas al programa moderno), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

THOMPSON, J. B. y HELD, D. [1982] (Eds): *Habermas. Critical debates*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The Mit Press.

TOMÁS DE AQUINO *De Veritate*

TOULMIN, S. [1958]: *The Uses of Argument*, Cambridge (USA), Cambridge University Press.

TOULMIN, S. [1979]: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Universidad.

TUGENDHAT, E. [1967]: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter & Co.

TUGENDHAT, E. [1988]: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica.

TUGENDHAT, E. [1990]: "Sulla necessità di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica nella chiarificazione del significato del dovere morale" en BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. (Eds.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Genova, Marietti 1990, pp. 132-143.

TUGENDHAT, E. [1993]: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.

TURRÓ, S. [1996]: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos.

UEXKÜLL, J. VON [1973]: *Theoretische Biologie*, Frankfurt, Suhrkamp.

VALLS, R. [1981]: *La dialéctica*, Barcelona, Montesinos.

VATTIMO, G. [1977]: Introducción a APEL, K.-O., *Comunità e comunicazione*, Torino,

- Rosenberg & Sellier 1977, pp. VII-XXXII.
- VATTIMO, G. [1980]: *La avventure della differenza*, Milano, Garzanti.
- VATTIMO, G. [1989]: *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- VATTIMO, G. [1995]: *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza (2ª ed.).
- VILAR, G. [1986]: *Discurs sobre el senderi*, Barcelona, Edicions 62.
- VILAR, G. [1989]: "El concepto de bien supremo en Kant" en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (Eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos 1989, pp. 117-133.
- VILAR, G. [1990]: *Les cuites de l'home actiu*. Fenomenologia moral de la modernitat, Barcelona, Anthropos.
- VILAR, G. [1993]: "Autonomía y teoría del bien" en *La balsa de la medusa* (25) 1993, pp. 29-43.
- WALDENFELS, B. [1985]: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, Suhrkamp.
- WALSH, W. H. [1969]: *La ética hegeliana*, Valencia, F. Torres.
- WALZER, M. [1990]: "The communitarian Critique of Liberalism" en *Political Theory*, vol. 18, 1 (1990), pp. 6-23.
- WALZER, M. [1993a]: *Las esferas de la justicia*. Una defensa del pluralismo y la igualdad, México, F.C.E.
- WALZER, M. [1993b]: *Interpretation and social criticism*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), Harvard University Press.
- WALZER, M. [1996]: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Universidad.
- WEBER, M. [1987a]: *Economía y Sociedad*, México, F.C.E. (8ª reimpresión).
- WEBER, M. [1987b]: *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- WELLMER, A. [1985a]: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt, Suhrkamp.
- WELLMER, A. [1985b]: "Filosofía práctica e teoría della società. Sul problema dei fondamenti normativi di una scienza critica della società" en BARTOLOMEI, T. y CALLONI, M. (Eds.), *Etiche in dialogo*. Tesi sulla razionalità práctica, Genova, Marietti 1990, pp. 109-131.

WELLMER, A. [1986]: *Ethik und Dialog*, Frankfurt , Suhrkamp.

WIMMER, R. [1980]: *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.

WINCH, P. [1988]: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London and New York, Routledge.

WINCH, P. [1990]: "Comprendere una società primitiva" en DEI, F. y SIMONICCA, A. (Eds.), *Ragione e forme di vita*, Milano, Franco Angeli 1990, pp. 124-160.

WITTGENSTEIN, L. [1963]: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. [1971]: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. [1983]: *Über Gewißheit/De la certesa*, Barcelona, Edicions 62 (ed. bilingüe alemán-catalán).

WRIGHT, G. H. VON [1980]: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Editorial.

YOVEL, Y. [1989]: *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck.