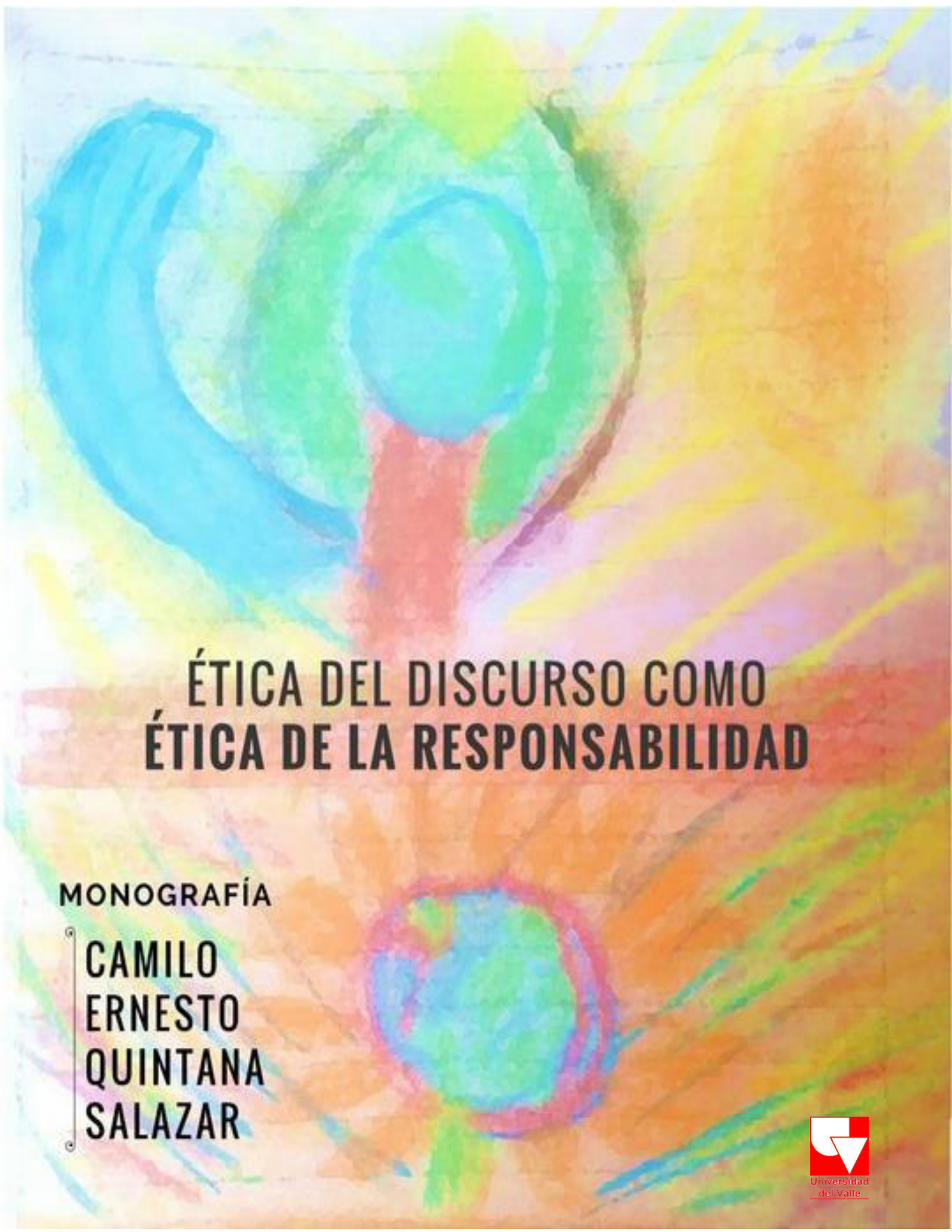




ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

MONOGRAFÍA

CAMILO
ERNESTO
QUINTANA
SALAZAR

ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

CAMILO ERNESTO QUINTANA SALAZAR



**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI**

2017

ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Monografía para aspirar al título de:

Licenciado en Filosofía

Por:

CAMILO ERNESTO QUINTANA SALAZAR

Dirigida por:

PhD. Pedro José Posada Gómez



**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI**

2017

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
Capítulo I	
1.1 Paradojas del problema	11
1.2 ¿Puede ser la ética universal e intersubjetivamente válida de la responsabilidad solidaria, necesaria y a la vez imposible?	13
1.3 Función ideológica entre objetivismo no valorativo y subjetivismo existencial....	16
1.4 Posibles soluciones de la paradoja partiendo de los presupuestos principales de la filosofía analítica que imposibilitan la fundamentación de la ética normativa.....	19
1.5 El hecho de la validez intersubjetiva en la fundamentación de normas.....	22
1.6 Norma ética fundamental.....	24
1.7 El <i>a priori</i> de la comunidad de comunicación en la orientación estratégica del obrar moral.....	29
Capítulo II	
La ética del discurso como una ética de la responsabilidad	
2.1 Comprensión pragmático-trascendental de la Ética del Discurso (<i>ED</i>).....	32
2.2 La Ética del Discurso como una ética de la responsabilidad histórica. ¿ <i>Hacia un nuevo paradigma intersubjetivo de la trascendentalidad?</i>	38
2.3 Una ética referida a la historia. ¿El <i>a priori</i> de la <i>facticidad</i> de la comunidad comunicativa real, o el <i>a priori</i> de la intersubjetividad?	40
2.4 La ED como una ética de la responsabilidad, postweberiana e histórica.....	44
Capítulo III	
3.1 Argumentación moral y responsabilidad	52
3.2 La racionalidad científica, una entre otras	58
3.3 La racionalidad hermenéutica:	60
3.4 De la ética de la ciencia a la ética de la argumentación	64
IV Conclusión	
La responsabilidad, una actitud moral ante la vida (<i>compromiso y esperanza</i>).....	66
Bibliografía	77
Artículos:	79
Formato digital:	79

Agradecimientos

Agradezco al movimiento de la vida, de los vientos y las aguas por los mundos que me ha permitido caminar. A mi familia –abuelas, madre y padre, tías y tíos- cuyo incondicional apoyo y amor ha sido determinante en el proceso de formación en pregrado, pero ante todo por su ejemplo de solidaridad y persistencia. A los compañeros y compañeras porque con ellos aprendí el valor del trabajo en equipo, por los diferentes momentos de discusión y retroalimentación alrededor de la necesidad imperiosa de comprometernos con el estudio, profundización y proposición de una filosofía latinoamericana, de un pensamiento crítico y liberador, porque en aquellas reuniones, ciclos de conferencia y de cine, conversatorios y el primer foro de filosofía latinoamericana nos permitimos abrir espacios de encuentro y apertura a otros discursos dignificantes que adquieren más sentido en nuestro presente tanto en lo práctico como en lo teórico. Mi sentido de gratitud con los profesores Pedro Posada Gómez por las orientaciones y críticas en el proceso del trabajo de monografía como a Damián Pachón Soto y Julián Trujillo por sus comentarios críticos y constructivos a lo largo del escrito. Mi agradecimiento profundo a dos grandes maestros, Enrique Dussel Ambrosini por sus enormes y significativos desarrollos éticos y filosóficos en clave de *liberación* desde América Latina que nos permite develar los sistemas filosóficos, éticos, sociales, políticos y económicos generadores de violencia y olvido, tanto por su propuesta de un modo de sociedad que integra todos los saberes y pone en su fundamento la vida en comunidad. A Karl Otto-Apel porque en sus densos escritos nos permite abrir una discusión a propósito de la *responsabilidad* en el plano discursivo e intersubjetivo que es transversal a toda praxis humana en el que la valoración por un ideal determinado de vida nos posibilite vivir plenamente.

El hambre no puede evitarse, ya que se renueva incesantemente. Pero si ininterrumpidamente crece sin el pan que lo apalanque, se convierte en algo distinto. El yo-cuerpo se rebela y no busca el alimento por las viejas rutas. Trata de transformar la situación que ha producido el estómago vacío y la cabeza humillada. El no frente al mal existente, el sí a la situación mejor imaginada, se convierte para el que padece en interés revolucionario. Este interés comienza con el hambre, y el hambre, como algo sabido, se convierte en fuerza explosiva contra la prisión de la miseria. O lo que es mismo, el yo no solo trata de conservarse, sino que se hace explosivo, y la propia conservación se presenta como auto-desarrollo. Ernst Bloch, *Principio Esperanza* (en Dussel: 1998:454)

El que una verdad si lo vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana. [...] Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio de la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleve a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades, sino el hombre el que debe cambiar [...]. Xavier Zubiri (2003:3)

La palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad son la muerte.

Pensamiento del pueblo Nasa

¿Qué tal si deliramos por un ratito?

¿Qué tal si clavamos los ojos más allá de la infamia para adivinar otro mundo posible?

El aire estará limpio de todo veneno que no provenga de los miedos humanos y de las humanas pasiones.

En las calles los automóviles serán aplastados por los perros.

La gente no será manejada por el automóvil, ni será programada por el ordenador, ni será comprada por el supermercado, ni será tampoco mirada por el televisor.

El televisor dejará de ser el miembro más importante de la familia y será tratado como la plancha o el lavarropas.

Se incorporará a los códigos penales el delito de estupidez que cometen quienes viven por tener o por ganar, en vez de vivir por vivir no más, como canta el pájaro sin saber que canta y como juega el niño sin saber que juega.

En ningún país irán presos los muchachos que se nieguen a cumplir el servicio militar sino los que quieran cumplirlo.

Nadie vivirá para trabajar, pero todos trabajaremos para vivir.

Los economistas no llamarán nivel de vida al nivel de consumo, ni llamarán calidad de vida a la cantidad de cosas.

Los cocineros no creerán que a las langostas les encanta que las hiervan vivas.

Los historiadores no creerán que a los países les encanta ser invadidos.

Los políticos no creerán que a los pobres les encanta comer promesas.

La solemnidad se dejará de creer que es una virtud, y nadie nadie tomará en serio a nadie que no sea capaz de tomarse el pelo.

La muerte y el dinero perderán sus mágicos poderes y ni por defunción ni por fortuna se convertirá el canalla en virtuoso caballero.

La comida no será una mercancía ni la comunicación un negocio, porque la comida y la comunicación son derechos humanos.

Nadie morirá de hambre porque nadie morirá de indigestión.

Los niños de la calle no serán tratados como si fueran basura porque no habrá niños de la calle.

Los niños ricos no serán tratados como si fueran dinero porque no habrá niños ricos.

La educación no será el privilegio de quienes puedan pagarla y la policía no será la maldición de quienes no puedan comprarla.

La justicia y la libertad, hermanas siamesas, condenadas a vivir separadas, volverán a juntarse, bien pegaditas, espalda contra espalda.

En Argentina las locas de Plaza de Mayo serán un ejemplo de salud mental porque ellas se negaron a olvidar en los tiempos de la amnesia obligatoria.

La Santa Madre Iglesia corregirá algunas erratas de las tablas de Moisés y el sexto mandamiento ordenará festejar el cuerpo.

La Iglesia también dictará otro mandamiento que se le había olvidado a Dios, “amarás a la Naturaleza de la que formas parte”.

Serán reforestados los desiertos del mundo y los desiertos del alma.

Los desesperados serán esperados y los perdidos serán encontrados porque ellos se desesperaron de tanto esperar y ellos se perdieron por tanto buscar.

Seremos compatriotas y contemporáneos de todos los que tengan voluntad de belleza y voluntad de justicia, hayan nacido cuando hayan nacido y hayan vivido donde hayan vivido, sin que importe ni un poquito las fronteras del mapa ni del tiempo.

Seremos imperfectos porque la perfección seguirá siendo el aburrido privilegio de los dioses.

Pero en este mundo, en este mundo chambón y jodido seremos capaces de vivir cada día como si fuera el primero y cada noche como si fuera la última.

Eduardo Galeano – extracto de *El derecho al delirio*

INTRODUCCIÓN

La pregunta por cómo debemos orientarnos los seres humanos en el mundo real en que vivimos es una inquietud que ha preocupado a hombres y mujeres desde el mismo momento en que se conformaron como comunidades, es decir, cuando se percataron que su naturaleza, entre otras, era la de vivir en sociedad y, por lo tanto, requerían un conjunto de normas que permitieran la coexistencia y la participación en las decisiones que a todos sus integrantes afectaba. La ética, como bien señala Adela Cortina (1994:17), es un tipo de saber que pretende orientar la acción humana en un sentido racional. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar la acción, la ética es esencialmente un saber práctico para actuar de un modo racional.

Iniciando la década de los setentas, el filósofo alemán Karl Otto-Apel (1922) dirige su atención a problemas que afectan y ponen en riesgo la supervivencia humana en el planeta, por ello se propone fundamentar racionalmente una ética con pretensión de validez universal desde el enfoque del discurso argumentado, conocida como ética del discurso (ED) o de la comunicación. El mundo vivió en la primera mitad del siglo XX dos guerras mundiales y las subsiguientes postguerras dejando como resultado más de treinta y siete millones de muertos en la primera guerra (1914-18) y más de cincuenta millones en la segunda (1939-45) aproximadamente, según fuentes históricas¹; por otra parte, las potencias mundiales representadas en los países “desarrollados” actuaron violentamente contra países de Latinoamérica y África por el reparto de las riquezas del mundo, generando exterminio y desplazamiento en diferentes culturas no reconocidas en la historia universal, trayendo como consecuencia la apropiación de vastos, fértiles y estratégicos territorios para fines económicos e industriales, hubo -y aún persiste- un despliegue expansionista y totalizante en cuya base se encuentran algunos contenidos del pensamiento moderno occidental, es decir, sobre teorías que han orientado y significado las relaciones entre los propios seres humanos, la relación de éstos con la naturaleza, los paradigmas científicos-técnicos, el mundo del trabajo, problemas sobre la diversidad cultural, entre otros.

¹ <http://clio.rediris.es/udidactica/IGM/tablas.htm#EL> - <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10005760>

Actualmente nos enfrentamos ante una situación de contaminación ambiental y desarrollo científico-técnico de armas nucleares y biológicas aún más potentes y peligrosas que las que enfrentó Apel en el contexto de 1970, bajo el peso de esta realidad podemos reafirmar con certeza, que los *intereses vitales de la humanidad*, de hecho, están siendo socavados por la intervención del hombre en el suelo (lugar, territorio) que le condiciona la factibilidad de vivir plenamente y en comunidad. A la *praxis* humana (en tanto *quehacer*) en el actual contexto mundial le concierne reflexionar de manera responsable sobre las consecuencias de sus determinaciones morales, éticas y políticas, pero el sujeto humano también requiere desarrollar una reflexión ética y crítica sobre las *causas* de la descomposición social, las injusticias económicas, el deterioro progresivo del ecosistema y el neocolonialismo, en suma, sobre la producción de negatividad.

En el marco de la presente monografía me pregunto: ¿Cuál es la pertinencia y actualidad de trabajar sobre la urgencia de *integrar* en la macro-esfera de la ética del discurso, las categorías de *comunidad e intersubjetividad*?, ¿supone la *responsabilidad histórica* una actitud solidaria?, ¿qué hace posible que la ED no quede encapsulada en la teorización pura de los especialistas y, en cambio, contribuya al entendimiento y la transformación de las condiciones de vida del ser humano en el mundo de hoy? El problema que me propongo abordar es cómo la ética del discurso como ética de la responsabilidad - histórica- requiere asumir problemas reales de la vida humana en contextos determinados y a su vez reconocer la validez propia de las propuestas alternativas de otras “formas de vida” (paradigmas otros) en contextos y lugares determinados como caminos factibles en la resolución de hechos que ponen en riesgo la supervivencia humana y niegan los “pluriversos” actuales e históricamente existentes.

El objeto de indagación, que a su vez reviste lo que continúa siendo una *preocupación* constante, esto es, la *responsabilidad* moral y política por las *consecuencias* de la *praxis* humana en la “civilización” o en la era de la ciencia, la técnica y el capitalismo global, se encuentra soportada sobre el hecho palpable -empírico- de extinción y desequilibrio del ecosistema del planeta por la intervención y determinación negativa del hombre en los diferentes ámbitos de la vida, señalados arriba. Entraña dicha preocupación la manera en que la persona humana, como ser socio-histórico, ha concebido las relaciones con sus semejantes y con la naturaleza, el imaginario que ha proyectado sobre las instituciones humanas que hacen factible sus expectativas e intereses y las bases ideológicas sobre la cual se encuentra soportado el paradigma actual de sociedad. Por lo anterior, la temática

aborda la importancia de la intersubjetividad, la responsabilidad e historicidad en clave ética.

Frente a la fragmentaria, individualista (solipsista) y, en reiteradas circunstancias, cosificante tendencia del pensamiento y la sensibilidad humana, adquiere importancia sustancial el *factum* de la *pluriversidad*, cuyo asidero se encuentra referenciado directa y empíricamente en la emergencia de sujetos comunitarios *otros* (distintos a los ya reconocidos) cuyas *praxis* y epistemes ponen en cuestión (desde una acto de habla *interpelante*² [ver: Dussel, 2004:145]) el paradigma histórico-dominante de vida, el sistema vigente de eticidad, desarrollo y progreso, y proponen alternativas realizables utópico-concretas, más allá del *pensamiento abismal*³ de Occidente, desde la exterioridad real, abriendo diálogos sin renunciar necesariamente a aspectos nodales universalizables y regulativos de una ética que inicie por la afirmación y realización de la vida como condición de posibilidad de toda *praxis*, en las esferas de lo real (material como contenido), ideal (formal-abstracto) y de factibilidad.

Traigo a esta lectura el término *pluriverso*, en el sentido como lo aborda Arturo Escobar, es la diversidad de muchos mundos materializados y grupos sociales que tienen formas propias de relacionarse con su entorno, entre sí mismos, sobre la base de otras ontologías distintas a la moderna-occidental, que van más allá de la separación, por ejemplo, entre naturaleza-cultura, individuo-comunidad, mente-cuerpo, entre otros dualismos que se comprueban en el modo de vida occidental: “ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que “realmente” existen en el mundo.” (Escobar, 2014: 57).

² Dussel señala: “Por interpelación, entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del sistema de la *Lebenswelt* [...]. Interpelar del latín *interpellare*: es un llamar (*apellare*) o “enfrentar” a alguien, con el que se establece una relación (*inter-*) [...]. A diferencia de recriminar, el “interpelar” es “activo”; exige reparación, cambio de conducta. (en: Apel & Dussel, 2004: 149,147).

³ Según Boaventura de Sousa Santos (2010: 10): El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

La preocupación por la sobrevivencia y coexistencia humana, nos obliga no sólo a pensar en replantear y complementar en el devenir del pensamiento la dimensión teórica, sino también a “sentipensar” o palpar, por decirlo de alguna manera, los problemas *desde* la voz de los propios excluidos (los *otros*) de la comunidad ideal y real de comunicación; a establecer relaciones solidarias y responsables, de igual forma, buscar las posibles soluciones -en el marco de la validez intersubjetiva, en la búsqueda de la verdad- que han esbozado las comunidades *reales* directamente afectadas por la globalización.

El trabajo monográfico se desarrolla en 4 capítulos, el primero de ellos introduce el marco de fundamentación de la ED que le permite a K. O. Apel definir los criterios orientadores de la propuesta ética en clave argumentativa, a su vez toma posición crítica frente al objetivismo no valorativo y subjetivismo existencial que despoja a la ética de contenido normativo y material. En el segundo capítulo se expone cómo la ética del discurso debe asumir en su arquitectura una parte a *abstracta* y una parte b *histórica* en el cual se muestra la transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental de Kant realizada por K. O. Apel evidenciando el necesario tránsito del *yo* pienso al *nosotros* argumentamos, mostrando la irrebasabilidad del discurso argumentativo para todo pensamiento con pretensiones de validez desde el paradigma de la intersubjetividad. Así mismo la importante referencia a la realidad histórica y a las condiciones socioculturales de una comunidad determinada conllevan a asumir una responsabilidad en la aplicación de la ética y al trabajo por disminuir las enormes distancias que se presentan en la tensión dialéctica entre la idealidad y la materialidad.

En el tercer capítulo muestro algunos rasgos de la ética del discurso como una ética de la responsabilidad solidaria desde la perspectiva de Adela Cortina en la que se exponen algunos de sus análisis sobre la pertinencia de la ética de discurso, en el sentido de la *necesidad* de hallar una fundamentación filosófica última para los principios morales de una ética de la responsabilidad solidaria, en un mundo donde la supervivencia “verdaderamente humana” se encuentra en juego. Por último, en el cuarto capítulo concluyo el trabajo monográfico en el que procuro una reflexión crítica que posibilita observar la necesidad de ampliar la ética del discurso en el sentido de ir *más allá* del concepto de “mundo de la vida” que refleja una determinada cosmovisión del ser humano en el mundo, lo cual implica *ubicarse desde* lugares de vida en los que ya existe y de manera histórica, validez intersubjetiva en la construcción de mundos e imaginarios de justicia, en contextos materiales (materialidad como contenido que no borra la dimensión

espiritual) que se presentan como condiciones de posibilidad de realización de una hipotética idea regulativa para una comunidad que busca la verdad. El ejercicio del poder referenciado en todas las instancias de la praxis humana es otra dimensión transversal que está en la base de la discusión sobre la ética de la responsabilidad razón por la cual planteo la necesidad de un diálogo *transmoderno* y *transcultural*.

Capítulo I

A propósito de el *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética⁴

En el primer capítulo de este texto me propongo internarme en los aspectos constitutivos de la ética del discurso, siguiendo el que se conoce como primer y más importante escrito que da cuenta de las discusiones con diferentes ramas del saber filosófico y por ende con multiplicidad de autores, que le permitirá al filósofo alemán Karl Otto-Apel, afirmar y desarrollar sus consideraciones en un contexto en el que la supervivencia humana se ve amenazada por el desarrollo de la ciencia y la técnica. La necesidad de una ética universal que tenga como base el *a priori* de la comunidad ideal y real de comunicación en la que se encuentran sujetos con voluntad de llegar a acuerdos de alcance universal, es un ideal que asume tensiones necesarias, alcances importantes y límites en el mundo de la vida.

1.1 Paradojas del problema

La situación paradójica -podría señalarse-, resulta hasta “contradictoria” ya que la humanidad se encuentra en la angustiosa necesidad de una *ética universal* que pueda *fundamentarse racionalmente*, como una tarea estrictamente filosófica “en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia” (Apel, 1972:342). La gran dificultad estriba nada menos en que la idea de *valides intersubjetiva* está prejuzgada por la ciencia: “por la idea cientificista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa” (Apel, p.342). Según nuestro autor, las acciones y omisiones humanas se ven determinadas por las consecuencias tecnológicas de la ciencia, a tal grado que normas morales reguladoras de la convivencia humana en pequeños grupos (arraigadas a instituciones y tradiciones arcaicas), no satisfacen el desequilibrio constitutivo del *homo faber* entre los instrumentos de agresión disponibles y los instintos inhibitorios -que tienen función análoga a la moral-. Según la suposición de los etólogos, el canibalismo del hombre primitivo es consecuencia de la invención del hacha, lo cual se explica en aquel desequilibrio mencionado. En este mismo horizonte de explicación, apunta Apel que, el crecimiento desmesurado del moderno desarrollo armamentístico es producto del desajuste entre los órganos de agresión

⁴ Texto a partir de la lectura: *La transformación de la filosofía*. Vol. II: “El *a priori* de la comunidad de comunicación.” Apel, Karl-Otto. Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Taurus, Madrid, 1985.

disponibles y los instintos inhibitorios, que “ahora” se constata más con la “«a-sincronía» entre los sectores humanos culturales” en el “desequilibrio existente entre la expansión de las posibilidades científico-técnicas y la tendencia a la inercia en las morales específicas en los grupos.” (Apel, 1972:342).

La preocupación por las implicaciones internacionales del paradigma científico-técnico en la era de la ciencia, debe ubicarse en la esfera de los *intereses vitales de la humanidad*, es decir, en lo que Apel ha dado en llamar la macroesfera, en contraste con la microesfera (familia, matrimonio, vecindad) y la mesoesfera (plano de la política nacional), a un punto que, según dicho filósofo, el sector moral conservador se encuentra confrontado por el riesgo que suponen las consecuencias de las acciones humanas, como por ejemplo, la producción industrial, el uso e invención de la bomba atómica, entre otros.

El descubrimiento de la contaminación progresiva del medio ambiente -como consecuencia de la civilización científico-técnica- ha obligado a evaluar radicalmente “nuestro modo usual -económico-tecnológico- de pensar acerca del *crecimiento* en los países industrializados *competidores*, si es que aún queremos salvar la ecosfera⁵ humana” (Cf. Apel, 1972: 344). Esta realidad (como problema, derivado por los efectos la ciencia y la técnica) se nos presenta como un desafío moral para la humanidad, en tanto que ha confrontado a todos los pueblos y culturas con una problemática en torno a la convivencia, al modo de proceder, a una encrucijada ética común que, según el diagnóstico de la situación realizado por Apel, no tiene en consideración las tradiciones morales culturales particulares.

Asumir una *praxis* de *responsabilidad solidaria* no puede quedar planteada en una confortable idea intelectual o concepto, en los márgenes del ámbito académico, sino que debe ir *más allá*, como una obligación y condición de posibilidad de la vida humana, como una verdadera *praxis colectiva*, en la civilización donde las consecuencias del *poder* (*político y económico*) ilimitado de la ciencia y la tecnología pone en riesgo fehacientemente la existencia de todas las expresiones de vida en el globo terráqueo. Podríamos pensar -señala Apel- que a esta *coacción a la responsabilidad solidaria*

⁵ Recordamos que la ecosfera es un enfoque general denominado ecosistema planetario, y está formado por la atmósfera, la geosfera, la hidrosfera y la biosfera existe una inevitable, constante y compleja interrelación entre todos ellos. En: [<http://www.ecologiaverde.com/ecosfera/#ixzz4XVg8n2Np>].

debería corresponder la validez intersubjetiva de normas o, al menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad. (Cf. Apel, 1972:344)

La segunda situación paradójica soporta el problema metateórico de la relación entre ciencia y ética, planteado por nuestro autor, como reza: “[...] esta situación se caracteriza por la convicción [...] de que la posibilidad de validez intersubjetiva de los argumentos llega exactamente tan lejos como la posibilidad de objetividad científica en el ámbito de las ciencias formales lógico-matemáticas y en el ámbito de las ciencias reales empírico-analíticas.” (Apel, 1972:344). La idea de *objetividad científica* relega la pretensión de validez de las normas morales o juicios de valor al campo de una subjetividad no vinculante, ya que ni mediante el formalismo de argumentos lógico-matemáticos, ni a través de razonamientos inductivos que parten de los hechos pueden formularse normas morales. En consecuencia, las pretensiones de validez de la ética quedan ubicadas, en la esfera de las reacciones irracionales o emocionales, o en las decisiones arbitrarias. Se deriva de ello la imposibilidad de fundamentación racional de normas éticas. Las ciencias sociales empíricas “podrían” fundamentar únicamente -desde la lógica científicista-, las *descripciones no valorativas* de las normas morales seguidas fácticamente, también las explicaciones causales o estadísticas de la producción de normas morales o sistemas de valor (Cf. Apel, 1972 344). Sin embargo, la historia, la antropología cultural, la sociología y la psicología aparentemente ofrecen un “argumento empírico adicional a favor de la subjetividad (ya postulada por la lógica de la ciencia) e irracionalidad de las normas y valores morales”, como sigue:

[...] estas ciencias desembocan en el juicio de hecho objetivamente válido de que las normas morales, reconocidas o prácticamente seguidas por los hombres, son relativas en gran medida a su cultura o a su época; lo cual significa de nuevo que son subjetivas. (Apel, 1972:345)

1.2 ¿Puede ser la ética universal e intersubjetivamente válida de la responsabilidad solidaria, necesaria y a la vez imposible?

La concepción marxiana de la responsabilidad de las acciones colectivas-solidarias, aporta parcialmente a la explicación de la cuestión, afirmando que necesariamente deben superarse los intereses particulares (prehistoria humana), de clase o de grupo, que fetichizados y cosificados (como fuerzas cuasi-naturales) imposibilitan el autocontrol efectivo de la actividad humana, fracturando la asunción solidaria de los seres humanos

de la responsabilidad de la historia. En la perspectiva de la historia hecha por humanos asociados, “la praxis solidariamente responsable y planificada debe sustituir la libertad ilusoria de las acciones, contradictorias entre sí, de los individuos y de los grupos.” (Apel, 1972:346).

La lectura dialéctica de la realidad de la historia no acepta la distinción humeana entre lo que es y lo que debe ser como una separación insuperable entre hechos científicamente cognoscibles y normas que deben ser establecidas subjetivamente, ya que Marx no concibe entender solo “especulativamente *ex post* (después del hecho) la unidad de la facticidad histórica y de su negación determinada -que debe constituir la unidad histórico-dialéctica de la realidad racional- sino que cree poder convertirla en objeto de análisis científico, objetivo-materialista” (Cf. Apel, 1972:347), incluyendo el futuro que debe ser creado mediante *crítica y praxis revolucionaria*. Así, desde la lectura apeliana, la integración de la praxis subjetiva de los revolucionarios críticamente comprometida, en el concepto dialéctico de la realidad de la historia cognoscible objetivamente, deja de ser necesaria una fundamentación ética de la praxis subjetiva en la toma de partido.

Esta posición dialéctica de la historia objetivamente necesaria se confronta con la idea moderna de objetividad científicista, como con el presupuesto liberal de una decisión de conciencia moral y libre. En contraste, Apel, retomando aportes del filósofo y matemático inglés Alfred Whitehead va a señalar los límites de Hume y la filosofía analítica en cuanto que ésta no alcanza “la concreta realidad del proceso temporal cósmico” mediante el análisis de la causalidad, ni tampoco por medio de la mencionada distinción (hechos/normas), puesto que “(a través de una configuración abstracta del concepto) separa el pasado como lo fáctico “para nosotros” y, por tanto, objetivamente dado, del futuro como lo no decidido “para nosotros” y, por tanto, subjetivamente encomendado” (Cf. Apel, 1972:347). No obstante, nuestro autor acepta la objeción de la “reflexión especulativa” de la separación de la realidad concreta del proceso, la cual tiene su origen necesario en la situación del *agente*. Con ello quiere decir que el hombre situado, tiene que aplicar su conocimiento de experiencia al futuro (indeterminado), para lo cual presupone *principios* de la *acción* que no pueden derivar de la misma. La superación de la mencionada diferencia (entre la concepción dialéctica de la historia y la objetividad científicista) estriba en el agente mismo, en palabras de Apel:

No disponemos de ninguna superciencia que pudiera garantizar mediante un análisis objetivo la unidad de teoría y praxis, sino que precisamos una ética que proporcione el

principio normativo para la mediación de teoría y praxis en la situación histórica. (Apel, 1971:348)

Así mismo, dicha posición -de la ética del discurso-, objeta la pretendida mediación total -de tamiz histórico dialéctico- de objetividad-subjetividad, en cambio queda justificada la exigencia de una *mediación* desde la situación de las ciencias humanas, producto de una radical reflexión gnoseológica, mediación en el sentido de la ***comprensión hermenéutica***, en el cual, la formación del concepto de una ciencia, resulta en principio de un ***juego lingüístico***, común al sujeto y al objeto de la ciencia⁶.

La crítica realizada al marxismo es asumida y reconfirmada por nuestro autor contrastando lo que él denomina “teoría ortodoxa” con “praxis ortodoxa”, asumiendo, o más bien presuponiendo, que la sociedad humana *plantea la exigencia* de asumir solidariamente la responsabilidad por la praxis histórica, que se degenera abiertamente en la toma del poder por los funcionarios del partido que han monopolizado el conocimiento de la necesidad del proceso histórico, tanto como el de la dirección de la mediación entre teoría y praxis. La consecuencia de lo que podría llamarse un reduccionismo de la esfera política, en el cual la responsabilidad ética del individuo queda substituida por las decisiones ligadas a visiones de mundo, es asunto que a juicio de nuestro autor, el liberalismo moderno había superado en los poderes eclesiales y estatales.

Bajo esa circunstancia, el liberalismo en su tradición moderna occidental asumió la función ideológica como antítesis de la visión marxista de la mediación dialéctica entre teoría/praxis - ciencia/ética. Esa función ideológica en occidente queda confirmada en la diferencia -contradictoria y complementaria a la vez- entre filosofía analítica y existencialismo: “se confirman mutuamente por medio de una especie de división del trabajo, puesto que se reparten entre sí el ámbito del conocimiento científico-objetivo y el ámbito de las decisiones ético-subjetivas.” (Cf. Apel:350).

⁶ Para Apel la idea marxista de una mediación entre teoría y praxis, ciencia y ética se revela como un rechazo dogmático del espíritu de la ciencia, y del espíritu de la responsabilidad ética libre. “Como transformación histórico-dialéctica de la ontología teleológica, el marxismo parece superar el dogmatismo de la metafísica tradicional mediante una profecía que engloba la praxis futura. Como *socialismo científico* como pronósticos condicionados de la ciencia (de la naturaleza) empírico-analítica por los pronósticos incondicionados del “historicismo” [...]” También “sustituye la fundamentación ética del compromiso social recurriendo a lo históricamente necesario y, de este modo destruye -nuevamente según Popper- la responsabilidad ética presente, en aras de un “futurismo ético.” (Apel 1971: 349)

1.3 Función ideológica entre objetivismo no valorativo y subjetivismo existencial

La complementariedad detectada y reconocida por Apel entre objetivismo no valorativo de la ciencia por una parte y el subjetivismo existencial de los actos religiosos de fe y el de las decisiones éticas, constituye la expresión filosófico-ideológica moderna de la separación liberal entre los ámbitos de la vida pública y privada que se ha configurado en conexión con la separación iglesia/estado. Dicha escisión ha generado una *reducción* en la esfera de las decisiones privadas de conciencia en cuanto a la obligatoriedad de la fe religiosa, tanto como la reducción en el carácter obligatorio de las normas morales. Un hecho que refleja esa dinámica fragmentaria de la sociedad industrial moderna son las justificaciones morales de la praxis sustituidas por argumentos pragmáticos, administrados y ofrecidos por expertos basados en reglas científico-tecnológicas objetivables.

En este sentido se haría factible objetivar una parte de la praxis de acuerdo con estándares científicos *no valorativos*, justificando así la dimensión técnico-instrumental y el componente estratégico de la praxis mediante reglas objetivas cuya forma es “si-entonces”, lo cual permite considerar que obedece a una transformación lógica del saber científico nomológico⁷. En la historia “universal” de la cultura leída desde el ámbito puramente económico Max Weber, en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, hace clara referencia a la cuestión señalada, cuando afirma que el capitalismo industrial burgués se originó con la **organización racional** del trabajo libre:

[...] el capitalismo moderno ha recibido un determinante influjo en su evolución por parte de los adelantos de la técnica; su *racionalidad*, actualmente, se encuentra, de manera sustancial, condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo con precisión; esto es, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales precisas y racionales, con fundamento matemático y experimental. El progreso de estas ciencias, por su parte, y aun de la técnica basada en ellas *debe* gran estímulo a la *aplicación* que, con *objetivos económicos*, hace de ellas el capitalismo, por las posibilidades de *ganancia* que brinda. (1905:7)

⁷ Nuestro autor en un largo paréntesis hace referencia al análisis sobre la mediación teoría/praxis realizado por Max Weber, el cual se vale del concepto de **racionalización** de la esfera pública, del obrar, de la producción y de la administración estatal burocrática. También retoma al pragmatismo instrumentalista norteamericano en la persona de J. Dewey (que llama “pragmatista de la razón práctica”), mencionando que dicho pragmatismo es constitutivo del pensamiento público vigente y de la filosofía analítica. Ello da lugar para hacerle una crítica a la escuela de K. R. Popper.

Por decirlo de una manera, el carácter “racionalizante” que emerge de la separación del ser y del deber ser, por una parte, y la ruptura entre los campos teórico-prácticos y ético-científicos por otro, afianza el desarrollo técnico (fundado en las ciencias) de los intereses mediados por el campo económico que ha derivado en el creciente dominio del *mundo de la vida*. Las reglas de la racionalización instrumental y estratégica de la praxis en su esfera técnica, trae como *consecuencia* decisiones reales sobre las *metas* de la praxis humana, es decir, no aportan ningún criterio positivo sobre la deseabilidad de dichas metas. Resulta evidente que el problema ético de establecer metas racionales tiene su lugar en los límites del concepto científico-tecnológico de una racionalidad que objetiva sin valorar. Es decir, la racionalidad científicista y positivista.

A diferencia de John Dewey, que puso en tela de juicio la necesidad práctica de metas últimas para la vida humana, Weber -más cercano a Kant- reconoció en la política de los límites de la racionalización pragmática, la correspondencia de las “situaciones límites” de la decisión responsable. Aun así, se quedó en el marco de lo que Apel ha llamado el sistema de complementariedad (esbozado por él mismo y por Adela Cortina en su tesis doctoral -1985), relegando el problema ético de la *valoración de metas* al ámbito de las decisiones subjetivas e irracionales.

La mediación científico-tecnológica y no valorativa entre teoría y praxis no puede asumir la responsabilidad moral por los efectos directos y secundarios de la praxis humana en la era industrial, no obstante, *debe* presuponer los *criterios éticos* para asumir algunas “informaciones necesarias” para ejercer dicha responsabilidad. Entonces, ¿quién debe asumir plenamente la responsabilidad y en virtud de qué principios? Si nos ubicamos o partimos desde el fundamento filosófico del sistema occidental de complementariedad, serían las *decisiones aisladas de conciencia* realizadas por individuos, las que en última instancia podrían reclamar para sí mismas obligatoriedad moral. En el ámbito de realización de la democracia liberal, como en la fundamentación del derecho positivo y la política es aceptado que la formación de la voluntad se dé mediante “convenciones” (“convenios”), a través de las cuales se concilian -según cada situación- decisiones subjetivas de conciencia como también las necesidades subjetivas de los individuos, “tal como lo exige una decisión de la voluntad de la que todos son responsables, aunque se haya llegado a ello mediante soluciones de compromiso como las votaciones.” (Cf. Apel, 1971:355). Esas decisiones se constituyen en el fundamento de toda norma intersubjetivamente obligatoria.

Para efectos de una ética universalmente válida resulta innecesario el camino tomado por el sistema de complementariedad occidental, a pesar de que, a juicio de Apel, el mecanismo de la *convención* puede ser un criterio de libertad democrática, que más que aclarar el problema planteado lo deja disimulado en la medida en que no presupone realmente ninguna norma moral fundamental intersubjetivamente válida. Las convenciones no pueden entenderse, según nuestro filósofo, sino en la teoría hobbesiana del contrato, es decir, “como manifestaciones racional-teleológicas de la prudencia de los individuos.” (Apel, 1971: 356).

En el fondo, la Ética del Discurso orienta su posición contra todas las versiones de la teoría contractual liberal de la moral y el derecho, que pretenden fundamentar la validez intersubjetiva de normas en el marco de un *individualismo o solipsismo metódico*⁸, esto es, en una conciliación o conjunción empírica de intereses individuales o de decisiones arbitrarias, tal como afirma Apel: si no hay principio ético alguno que sea, a la vez, normativamente obligatorio e intersubjetivo, la responsabilidad ética no puede sobrepasar, por principio, la esfera privada. (Cf. 1971:357). La responsabilidad solidaria de la humanidad en tanto norma, se ve, en definitiva, sustituida o negada cuando materialmente una decisión individual de conciencia (llamada “libre”) no está regulada por un convenio, *más allá* de las convenciones *formales* de cualquier democracia (pactos, constituciones, leyes, etc.) que tienen carácter obligatorio. Los macro-efectos están a la vista. Cuestiona Apel lo siguiente: ¿no degenera en ilusión la idea de la libertad humana (vinculada por el liberalismo a la privatización de la moral y de cualquier cosmovisión), tal como afirma de hecho el marxismo? La tecnocracia, en la que no se asume responsabilidad moral toma mayor fuerza en el actual contexto de las decisiones prácticas de los individuos.

⁸ Apel entiende por *individualismo o solipsismo metódico*, “la suposición [...] de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin suponer *lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación*; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la *conciencia individual*. De ello se sigue en la filosofía teórica la insoluble alternativa y controversia entre la fundamentación “introspectiva” y la “behaviorista” (subjetivista y objetivista) de la comprensión de sí mismo y de los demás; en la filosofía práctica, la alternativa entre “decisionismo” y “*naturalistic fallacy*”.” (Ver pie de página: Apel, 1971:357)

1.4 Posibles soluciones de la paradoja partiendo de los presupuestos principales de la filosofía analítica que imposibilitan la fundamentación de la ética normativa.

Las premisas de la corriente analítica afirman lo siguiente:

1. A partir de hechos no se pueden derivar normas. A partir de enunciados descriptivos no pueden deducirse enunciados prescriptivos ni juicios de valor. (Lo que podemos llamar: distinción o principio de Hume).
2. La ciencia, puesto que proporciona conocimiento con contenido, versa sobre hechos; de ahí que sea imposible fundamentar científicamente la ética normativa.
3. Solo la ciencia proporciona un saber objetivo; la objetividad se identifica con la validez intersubjetiva; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es imposible.

Desde una mirada fenomenológica, los objetos de las ciencias humanas no pueden *constituirse* sin una determinada valoración moral. Pasando por los ejes del pensamiento de Kant y Bacon, se encuentra en el análisis elaborado por Otto-Apel, la relación epistemológica sujeto-objeto, para la cual el mundo está dado como un conjunto de hechos no valorado, y, por tanto, el concepto de ser ya no implica el de lo bueno o el de lo debido, en contraposición a la ontología teleológica de Aristóteles. (Cf. Apel, 1972:306). Con todo (destacando Apel ejemplos del ejercicio científico de Galileo y reconociendo la *autocomprensión metodológica* de la ciencia natural), y a pesar de las insinuaciones del reduccionismo científicista, las ciencias humanas no han podido hacer realidad la inicial renuncia a una comprensión valorativa que era *constitutiva* del fenómeno. De manera puntual podemos decir con Apel que:

Simplificando ulteriormente el fenómeno, las llamadas ciencias sociales “empírico-analíticas” pudieron simular una constitución no valorativa del objeto de las ciencias naturales, en la medida en que les fue posible prescindir de la relación intersubjetiva de comunicación y también manipular experimental y tecnológicamente los objetos humanos. (1972:361)

Cuando las ciencias humanas no procuran hacer manipulables los hechos de una conducta casi conforme a leyes, sino que, por el contrario, intentan reconstruir comprensivamente, las acciones, producciones e instituciones humanas (cuando intentan una

autocomprensión de la praxis humana a partir de su historia), entonces se vuelve imposible eliminar con sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto. (Cf. Apel, 1972:361).

El historicismo positivista también se ubica en la línea de hacer metodológicamente obligatoria una objetividad no valorativa. No obstante, la concepción selectiva de la historia, como la exposición narrativa de la misma, especialmente “su compenetración «apreciativa» con personas y épocas individuales”, permanece, según Apel, esencialmente determinadas por la perspectiva valorativa, enraizada en la pertenencia práctica del historiador a la historia. De acuerdo con esta evidencia, podemos afirmar que dicha perspectiva codetermina la constitución del objeto que resulta inseparable de la exposición lingüística, y, por lo tanto, no es meramente un momento pre-científico. (Cf. Apel, 1972:362).

También es necesario mencionar que la *metaética analítico-lingüística* que asume la “*tesis de la neutralidad*”, expone también la dificultad que representa reducir verdaderamente la realidad de la conducta humana a hechos observables y descriptibles sin valoración. Para la ética del discurso es necesaria una interpretación de las expresiones en su contexto pragmático, pues la mera “descripción” de lo lingüístico (de las “proposiciones”) no puede llevar a una caracterización inequívoca de lo normativo. Si bien los metaéticos no prescriben acciones, si prescriben qué debemos considerar como acción moral, o moralmente buena. Según Hans Lenk⁹, al contrario de lo que sucede con las prescripciones normativas de las teorías científicas de la naturaleza, las de la metaética deben estar mediadas por la *comprensión* de su objeto, es decir, de las expresiones humanas en el contexto pragmático. (Cf. Apel, 1972:364). En este sentido considera Apel que la dificultad metodológica de la metaética, debida a la tesis de neutralidad, está condicionada por el hecho de que, teniendo en cuenta que no se trata de una teoría, cuyo objeto ya esté constituido como fenómeno en la relación no-valorada sujeto-objeto:

Más bien tratamos con una metateoría que tiene el carácter reflexivo de la reconstrucción hermenéutica; por tanto, la constitución primaria de su objeto debe estar codeterminada

⁹ Hans Lenk (nacido el 23 de marzo de 1935 en Berlín) es profesor emérito de filosofía de la Universidad de Karlsruhe, Alemania. Presidente Honorario del Instituto Internacional de Filosofía (IIP), París. Estudios de matemáticas, filosofía, ciencias del deporte en la Universidad de Friburgo, 1955-7, y hasta 1961 en la Universidad de Kiel (también sociología y psicología), estudios avanzados en cibernética, Universidad Técnica de Berlín. Doctorado en Kiel Univ. 1961. Su disertación sobre los Juegos Olímpicos modernos ha sido el primer estudio filosófico social completo de los Juegos Olímpicos modernos en las ciencias sociales.

por un compromiso que puede realizarse comunicativamente y que no solo es metodológicamente normativo, sino también moralmente normativo. (Apel, 1972:364).

Con respecto a la hermenéutica Apel sostiene que no hay un aporte sustancial en el intento de hallar una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia. Considera que la formación meramente hermenéutica ha conducido a una paralización del juicio moral y del compromiso político-moral en la élite intelectual alemana, producto de un *relativismo* histórico-cultural que “ya no puede ser superado *normativamente*”. Sin embargo, reconoce que ésta, puede garantizar una formación moral, importante como medio contra la “ceguera para el valor”, pero no suficiente e incluso moralmente ambivalente. “La hermenéutica debe presuponer siempre una fundamentación normativa de su comprensión éticamente valorada.” (Cf. Apel, 1972:367).

Por otra parte, el método hermenéutico, no es suficiente a la hora de su aplicación, si se consideran como premisas empíricas de la posible justificación de sistemas morales las condiciones materiales de las formas de vida socio-culturales que pretende comprender. Pues, en virtud de su metodología, “la comprensión hermenéutica está obligada a colocarse en situaciones vitales extrañas o pertenecientes al pasado y a comprender la conducta humana a partir de su correspondiente contexto histórico.” (Apel, 1972:367).

También resulta pertinente, en la crítica dirigida a la hermenéutica pura, el recurso al argumento epistemológico de la ciencia social, según el cual, aquella no tiene en cuenta que la realidad social (la vida de ésta realidad social vivida en la praxis técnica y político-económica) no se manifiesta suficiente ni adecuadamente en el “espíritu objetivado” de la tradición lingüística. “Espíritu” que (interpretable hermenéuticamente), puede y debe ser puesto en cuestión por la crítica de las ideologías, en la medida en que los aspectos de la historia social y las condiciones reales de vida, no expresados lingüísticamente, se confrontan con la mediación hermenéutica de la tradición y se utilizan como correctivo de la misma. Por ello el método hermenéutico, afirma nuestro autor, debe ser rechazado sin ambages.

En contraste, en cuanto a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, el aspecto *cuasi-trascendental*, desarrollado por Heidegger y Gadamer, hace que dicha pretensión no quede afectada. Por aspecto *cuasi-trascendental* de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Karl Otto-Apel entiende:

que el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el *a priori* del acuerdo, efectuado en el lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es la condición irrebasable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier construcción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la reconstrucción del lenguaje mismo. (1972:370).

Podemos señalar entonces, que es posible una hermenéutica normativa (en el sentido de “comprender mejor” a largo plazo, y no solo “comprender siempre de modo diferente”, tal como es dado en la ontología gadameriana del “acontecer” y del “juego” de la verdad) siempre y cuando presuponga ya una ética normativa. Para concebir un progreso normativo del acuerdo en sentido hermenéutico es necesario pensar en un progreso ético en la formación social de la humanidad como comunidad de interpretación y de interacción. (Cf. Apel, 1972:371).

1.5 El hecho de la validez intersubjetiva en la fundamentación de normas

Apel partirá de la tesis de que la “*objetividad*” de las *mismas ciencias* no-valorativas *ya presupone la validez intersubjetiva de normas morales*, y se propone como finalidad descubrir el principio fundamental de ética en la era de la ciencia y desmontar con ello el prejuicio de la subjetividad irracional de normas y valores morales.

La “objetividad científica” no es un argumento básico contra la posibilidad de una ética intersubjetivamente válida, por más que se quiera apoyar en que la ciencia fundamenta a lo sumo “imperativos hipotéticos”, es decir, determinaciones condicionadas, más no “imperativos categóricos” (por ejemplo, la norma moral fundamental *incondicionada*). Kant distingue en la *Crítica de la razón pura* los imperativos aludidos, al respecto señala lo siguiente:

[...] los imperativos determinan, o bien las condiciones de causalidad del ente racional en cuanto causa eficiente atendiendo tan solo al efecto y a su asequibilidad, o bien determinan únicamente a la voluntad al margen de que pueda o no alcanzar resultado alguno. Los primeros constituirán imperativos hipotéticos y albergarían simples prescripciones de la habilidad; en cambio los segundos serían categóricos y los únicos que supondrían leyes prácticas. [...], los propios imperativos, cuando están condicionados, es decir, si no determinan sin más la voluntad en cuanto tal, sino solo con vistas a un efecto apetecido, constituyen desde luego *prescripciones* prácticas, mas no *leyes*. Estas últimas tienen que bastarse para determinar la voluntad en cuanto tal mucho antes de preguntarse si poseo la capacidad indispensable con respecto al desenlace deseado o lo

que me corresponde hacer para conseguir dicho resultado, con lo cual han de ser categóricas, pues de lo contrario no supone ley alguna, al faltarles esa necesidad que, si debe ser práctica, tiene que mostrarse independiente de las condiciones patológicas adheridas azarosamente a la voluntad. (Kant, 2009; A37)

La objetividad normativamente neutral de las ciencias empírico-analíticas sólo es posible si se acepta a la vez la validez intersubjetiva, complementaria de normas éticas. La tesis mencionada dos párrafos atrás, no implica afirmar que el principio de racionalidad que se manifiesta en el seguimiento de reglas lógicas del pensamiento representa un fundamento para la ética. Nuestro autor considera junto con C. S. Peirce y otros pensadores, que la lógica de la ciencia tiene que concebirse como una *ciencia normativa*. La lógica como teoría del uso normativamente correcto del entendimiento (pues, éste puede ser empleado por una voluntad perversa, como advierte Kant), es una tecnología moralmente no-valorativa. (Cf. Apel, 1972:379). De igual manera, no se puede decir que la lógica *implique* lógicamente una ética, empero, podemos afirmar que la lógica -y todas las ciencias- presupone una ética como condición de posibilidad. En consecuencia, Apel señala lo siguiente:

No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso. Incluso el pensador que se enfrenta fácticamente solo, puede explicitar y comprobar su argumentación únicamente en la medida en que pueda internalizar, en el crítico «diálogo del alma consigo misma» (Platón), el diálogo de una comunidad potencial de argumentación. (1972:379).

Resulta entonces evidente que la *validez* del pensamiento solitario depende, por principio, de la justificación de enunciados lingüísticos en la comunidad actual de argumentación. En soledad no se puede seguir una regla y lograr validez para su pensamiento, porque el lenguaje es por naturaleza público, no privado. Junto con la comunidad real de comunicación, la justificación lógica del pensamiento presupone igualmente el seguimiento de una norma moral fundamental, porque la mentira, por ejemplo, haría imposible el diálogo de quienes argumentan, como también la renuncia a comprender los argumentos, o explicar y justificar los mismos. Para resumir: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores -como personas- con los mismos derechos. (Cf. Apel, 1972:380). En este sentido debe afirmarse que no es el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino la *exigencia del **reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica***, la que justifica el discurso sobre la “ética lógica”. Puede

evidenciarse que en el diálogo -de los que argumentan- no solo se formulan enunciados no-valorativos sobre estados de cosas (parte proposicional), sino que dichos enunciados están asociados implícitamente con *acciones comunicativas* (performatividad) que plantean exigencias morales a todos los miembros de la comunidad de comunicación.

Participar en la verdad implica un *comportarse* conforme al deber, no solo utilizar instrumentalmente el entendimiento para orientarse conforme al mismo. C. S. Peirce ha mostrado de manera relevante que la verdad no puede ser alcanzada por individuos finitos, y que, por tanto, la pertenencia a la comunidad de argumentación de los científicos incluye, por principio, una superación del egoísmo de los seres finitos, una especie de autorrenuncia (*Selfsurrender*) tal como exige el “socialismo lógico”. (Cf. Apel, 1972:384). Puede afirmarse que a la base de la norma moral subyace lo que nuestro autor denomina la “**voluntad de verdad**” y en consecuencia, la pertenencia a una comunidad de comunicación no puede asumirse como un “imperativo hipotético”, sino, más bien, como un interés práctico por la razón teórica.

1.6 Norma ética fundamental

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal. (Kant, 2009; Ak. V, 31)

Como punto de partida para la fundamentación de la ética del discurso cabe señalar que la validez de normas morales fundamentales depende de la voluntad de argumentar. Toda discusión filosófica sobre fundamentos tiene que presuponer una voluntad racional, de lo contrario carecería de sentido cualquier discusión. Desde la perspectiva de la ED, la voluntad de argumentar no está empíricamente condicionada, por el contrario, es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En este sentido la discusión sobre fundamentos que debe tener sentido incondicional, permite denominar como incondicionada o categórica la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentar.

La distinción de Hume podría ser útil para objetar un momento de la fundamentación de la ED, es decir, el momento en el cual un sujeto que participe en la discusión filosófica de fundamentos acepte, ya siempre, implícitamente, las normas morales fundamentales de una *comunidad crítica* de comunicación. Objeción que tiene sentido si admitimos la

supuesta imposibilidad de fundamentar una *norma* moral a partir del *hecho*, en este caso, del *factum* de haber “aceptado libremente” las normas primordiales. No obstante, si bien la aceptación libre realizada por sujetos humanos es una condición necesaria, no es *suficiente* para la validez moral de normas. Esto no excluye ciertamente la posibilidad de que se acepten obligatoria o libremente normas inmorales. La validez de normas morales no puede seguir el modelo de la concertación de un contrato. Ésta perspectiva evita caer en el sofisma de un “liberalismo” ético.

Con todo, la objeción de la “*naturalistic fallacy*” y la presunta limitación -a la que acusa a la ED- de fundamentar apenas “imperativos hipotéticos”, no afecta el sentido de la cuestión, puesto que ya en las *ciencias empíricas*, se da una aceptación de las reglas del juego de una comunidad crítica de comunicación como condición de posibilidad y validez de comprobación de hechos, no siendo esto un hecho propiamente empírico. En definitiva (y desde la crítica trascendental del sentido), “la aceptación de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de toda argumentación”, de lo cual se deriva que, dicha aceptación de la norma -superado ya el solipsismo metódico- debe asumir el carácter modal del *deber*. (Cf. Apel, 1972:395).

Con otras palabras y en el intento de reconstruir críticamente la fundamentación kantiana, afirma Apel basándose en el imperativo categórico que: “dado que la aceptación de la norma moral fundamental de la comunidad crítica de comunicación es un presupuesto necesario, no tiene el carácter de un *factum* humeano, sino el del kantiano «*factum* de la razón»” (1972:396)¹⁰. Resulta para Apel más adecuado, puesto que goza de mayor legitimidad el camino del autoconocimiento (*selbstbesinnung*) trascendental con su ropaje metafísico, que el reduccionismo empirista y las fundamentaciones decisionistas de la validez de normas.

¹⁰ Con respecto a este punto del discurso kantiano sobre el «*factum* de la razón» como fundamento de un imperativo categórico, Apel deja claro que la pretensión de su mentor “de haber logrado fundamentar la validez de un «imperativo categórico», descansa en el hecho de que cree haber demostrado la «realidad objetiva» del principio ético fundamental, en tanto que juicio sintético práctico *a priori*, en analogía con la «deducción trascendental» de los «principios» teóricos de la *Crítica de la razón pura*.” Apel sostiene que, bajo este camino emprendido, el autor de Königsberg, subrepticamente y en contra de su intención inicial, “convierte la pregunta por la validez moral del «imperativo categórico», como principio fundamental de la ética, en la pregunta por la «facticidad» de la correspondiente «constricción» de la conciencia. Pregunta que responde con la metafísica -platónico/cristiana- de la constricción de la voluntad empírica sensiblemente condicionada, procedente de la «voluntad pura» del «yo inteligible», que se da la ley a sí misma. (Cf. Apel, 1972:396).

A juicio de Apel, la doctrina kantiana del “hecho de la razón” puede reconstruirse en términos del “perfecto apriórico”, sobre todo si se tiene en cuenta que, según Kant, la razón práctica “demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante la acción”. (Cf. 1972: 398).

Luego de estos presupuestos es pertinente preguntarse -con Apel-: ¿qué puede lograrse realmente mediante la reflexión trascendental sobre las normas morales de la comunidad de comunicación, presupuestas en el *a priori* de la argumentación? ¿podemos elaborar, contando con estos presupuestos, una ética normativa, apta como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia?

Para responder estos interrogantes nuestro autor se apoya en C. S Peirce, dadas las reflexiones que realiza entorno a la insuficiencia de la ética de la ciencia para fundamentar una ética de la humanidad en la era de la ciencia. En este sentido reconoció el filósofo norteamericano el ***compromiso moral específico***, presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales). En actitud de autorrenuncia a la individualidad (*selfsurrender*), implícita en el hecho de que el científico tiene que ser capaz de identificarse con una comunidad ilimitada de experimentación (sabiendo que tal comunidad no alcanzará su meta -la comprobación de la verdad definitiva- durante la vida del científico), Peirce descubrió la necesidad de que un *interés vital* sólo pueda justificarse en la “comunidad de los que argumentan”. (Cf. Apel, 1972:403).

Sin embargo, estima el filósofo alemán que la anterior consideración revela que la comunidad de los que argumentan no se identifica con la de los científicos, pese a estar presupuesta por ella. El *a priori* de la argumentación contiene la exigencia de justificar, no sólo todas las afirmaciones científicas, sino también todas las exigencias humanas (implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones). En este sentido, quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles *exigencias* humanas que provienen de los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales, y también se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres. También dichos miembros (de la comunidad comunicativa y todos los seres pensantes) están obligados, según Apel, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales, es decir, todas

las necesidades humanas en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, éticamente relevantes.

Ubicados en este punto de la dilucidación de la norma moral fundamental, se plantea la exigencia de la disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales, en la que se observa una analogía con el “*selfsurrender*” requerido por C. S. Peirce, “por cuanto la «subjetividad», propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la **«transubjetividad»** de la defensa argumentativa de intereses.” (Apel, 1972:403). En consecuencia, el sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en el siguiente principio:

Todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación. (Apel, 1972:404)

La norma básica bosquejada por Apel constituye también el fundamento de una ética de la formación democrática de la voluntad, lograda mediante convenio (convención). Valga aclarar que la norma básica no adquiere su carácter obligatorio a partir de la aceptación fáctica por parte de quienes llegan a un convenio (“modelo contractual”), sino que *obliga* a cuantos han adquirido “competencia comunicativa” a través del proceso de socialización, a procurar un convenio cuyo propósito radica en lograr una **formación solidaria de la voluntad** en cada asunto que afecte a los intereses de otros -a sus exigencias virtuales-. (Cf. Apel, 1972:404). En este orden de ideas, sólo esta norma fundamental y no el *factum* de un convenio, garantizaría la obligatoriedad moral de los convenios particulares regulados mediante normas.

Resulta necesario entonces recordar que las decisiones de conciencia individuales y subjetivas, reivindicadas por la tradición cristiana secularizada en el liberalismo y el existencialismo, se encuentran ahora mediadas *a priori* por la exigencia de *validez intersubjetiva*, en el entendido que cada individuo acepta de antemano la argumentación pública como explicitación de todos los criterios posibles de validez y, por tanto, de la formación racional de la voluntad.

No obstante, el solo hecho de haber encontrado el camino para afirmar el principio de la ética del discurso, no cumple aun con el objetivo práctico-material que presupone para la vida en comunidad, revelando así una de sus limitaciones. Trabajar en virtud de generar

las condiciones de posibilidad implica, a consideración de Karl Otto-Apel, (1) desarrollar el método de la discusión moral (deliberación práctica) y (2) institucionalizar eficazmente dicho método bajo *condiciones finitas* jurídico-políticas.

La ética de la comunicación parte de procesos idealizados, razón por la cual no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral, sino que el marco de la institucionalización misma debe realizarse en una *situación histórico-concreta* determinada siempre por *conflictos de intereses*. Así, por ejemplo, no tiene en cuenta que aun los que han alcanzado la comprensión cabal del principio moral no pueden convertirse sin más en miembros de una comunidad ilimitada de interlocutores con los mismos derechos, sino que permanecen ligados a su situación y posición socialmente reales. Es por ese *nexo real* que, según nuestro autor, están condenados a asumir una *responsabilidad moral específica*, que no puede definirse mediante el principio formal de la “transubjetividad”, en el sentido de la comunidad de argumentación. Como ilustra Apel: como expertos que poseen un determinado saber o poder, tienen una autoridad que deben imponer incluso cuando no es reconocida por los demás hombres; por ejemplo, por los habitantes de la tierra amenazados por el “biocidio” (Cf. Apel. 1971:405).

Dichos sujetos -expertos- pertenecientes a una clase oprimida, cuentan con un privilegio moral *a priori* frente a los privilegiados socialmente: “tienen derecho a la realización de la igualdad, aún con anterioridad a las reglas del juego que sólo pueden aceptarse suponiendo la igualdad real.” A nivel político (o como políticos) deben ponderar responsablemente todas las oportunidades de realizar fines moralmente deseables, como tener en cuenta sus consecuencias. En suma:

El principio moral [...] descuida la situación moral de quienes tienen que tomar decisiones de conciencia, apremiados por el tiempo, al margen de una comunicación institucionalizada. Todos ellos deben tener en cuenta, no sólo máximas morales de la intención, sino también -frente al supuesto kantiano- sus consecuencias posibles o probables. (Apel, 1971:405)

Llegados a este punto es menester reconocer el aporte a la ED proveniente de la tesis weberiana de una “ética de la responsabilidad política”, la cual tiene que entrar en conflicto con cualquier ética de la intención (*gesinnungsethik*). Viene a cuento el problema central [de la moderna ética existencialista] de la *situación*, por lo cual aparece

la pregunta sobre si debemos dejar el campo libre al irracionalismo o si a partir de la propuesta de la ED se puede extraer *principios regulativos* incluso en el contexto de una ética de la situación de las decisiones solitarias.

1.7 El *a priori* de la comunidad de comunicación en la orientación estratégica del obrar moral

Ante el vacío de contenido del imperativo categórico kantiano surge para Apel la siguiente pregunta: ¿no puede derivarse [en contra de la opinión kantiana] una meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales, a partir del “*factum* de la razón”¹¹, concebido como *a priori* de la comunidad de comunicación? (1971:407) Para el autor en cuestión el aspecto fundamental del *a priori* radica en caracterizar el principio de una *dialéctica* (más acá) del *idealismo* y el *materialismo*. En efecto, se parte de la siguiente hipótesis: quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación*, que estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, aclara Apel:

Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal *en la real*, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real -incluso él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (en la mayor parte de los casos). Pero la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no tiene otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada. (1972: 408).

La dialéctica del *a priori* de la comunidad de comunicación permite afirmar un *ethos* que advierte al filósofo una actitud crítica frente al “solipsismo metódico” que ve en este una ilusión, como que el *pensamiento solitario* representa un modo deficiente de comunicación. Así mismo dicho pensamiento debe dar por sentado que depende de la discusión real, por lo cual debe también suponer que él mismo y sus interlocutores pertenecen a la comunidad *real* de comunicación configurada histórico-socialmente y, a

¹¹ Señalemos con Otfried Höffe (2002), que con el “*factum* de la razón” se refiere Kant “no a la ley moral misma, sino a la conciencia de ella. Se trata para Kant del hecho indiscutible y apodíctico, dado *a priori* y no por la experiencia, del estar conscientes de una obligación absoluta. En este hecho se revela la razón como “originalmente legisladora” (*sic volo, sic jubeo*)” (Ver: González, 2012: 7)

la vez que poseen competencia, en el sentido de la comunidad *ideal*. (Cf. Apel, 1972: 408).

Se trata de una dialéctica de la historia no resuelta cuya contradicción, según Hegel, debemos mantener. Esta perspectiva ética espera la disolución de esta contradicción de la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación *en* la real, tal como exige una «dialéctica entre Hegel y Marx»; lo anterior plantea la tarea de postular moralmente la disolución histórica de la contradicción. (Cf. Apel, 1972: 409).

Dos principios regulativos fundamentales para la estrategia moral del proceder humano pueden deducirse a partir de la exigencia implícita contenida en toda argumentación:

- I. Con cada actuación u omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación.
- II. Debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real.

El objetivo número uno constituye la condición necesaria del segundo, y este otorga al primero su sentido el cual está ya anticipado en cada argumentación. La estrategia orientada por el principio regulativo que asegura la *supervivencia* del género humano, tiene que responder al hecho de que, en la civilización de la tecnología científica, toda actividad humana tenga *macro-consecuencias*, que amenazan la propia vida. Habría que decir también, que tal estrategia, deberá servirse del “instrumental científico” que, a juicio de Apel, deberá tener como modelo sociológico y de las ciencias políticas modernas, la teoría funcionalista de sistemas, lo cual permite indicar que la sociedad debe y puede analizarse como un sistema de autoafirmación (según nuestro autor, en el sentido de la «reducción de la complejidad» del sociólogo alemán Niklas Luhmann).

Desde esta perspectiva, se debe afirmar que incluso la *verdad* “puede, es lícito y debe interpretarse funcionalistamente (analítico-normativamente), porque la verdad científica es, sin duda, *también* un medio en la estrategia del género humano encaminada a la supervivencia” (Apel, 1972: 409). Pero, esta verdad aludida no deriva en una “reducción” en el sentido de Nietzsche o Luhmann, pues los supuestos de la ética de la comunicación señalan que la estrategia para la sobrevivencia, en su totalidad, recibe su sentido solamente “a través de la estrategia (exigida por la argumentación) dirigida a realizar socialmente la comunidad ideal de comunicación, en que la verdad puede alcanzarse.”

(Apel, 1972: 410). En pocas palabras y siguiendo a nuestro autor: la estrategia de supervivencia recibe su sentido a través de una *estrategia de emancipación* a largo plazo.

Para terminar lo que atañe a la fundamentación de la ética, reconociendo la dimensión material crítica, Apel atribuye una función éticamente fundamentada a la estrategia de un neomarxismo humanista, emancipatorio e hipotético experimental no-ortodoxo, puesto que el objetivo de realizar la comunidad de comunicación ideal, evidentemente implica la superación de la sociedad clasista, o lo que, formulado en términos de la teoría de la comunicación, implica la eliminación de las *asimetrías* del dialogo interpersonal socialmente producidas. En esta línea, puede afirmarse, que, con ciertas reservas se atreve Apel a reconocer la vigencia (en la década del setenta) que tienen algunas categorías usadas por Karl Marx como proletariado, pauperización y alienación.

Capítulo II

La ética del discurso como una ética de la responsabilidad

El siguiente escrito pretende mostrar las ideas de fundamentación de la *ética de la responsabilidad* –como ética discursiva– desde el paradigma *postmetafísico* de la transformación pragmático-trascendental propuesta por Karl Otto-Apel¹². El ámbito de la responsabilidad como horizonte histórico-concreto y factible permite evidenciar las fuertes tensiones que contiene la arquitectura misma de la ética discursiva distinguidas en una parte *A* abstracta y otra *B* histórica, insustituibles recíprocamente. Por ello se hará énfasis en la necesidad de trabajar en la disminución de la diferencia existente entre esas dos partes, que expresan también una relación dialéctica del pensamiento y la formación histórica.

2.1 Comprensión pragmático-trascendental de la Ética del Discurso (ED)

La ED se ha asumido en el mundo filosófico alemán como designación de un intento de fundamentación de la ética, sostenido y desarrollado por Habermas y Apel. También ha sido denominada como ética de la comunicación o ética de la comunidad de comunicación ideal. La E.D. tiene tales denominaciones porque:

- I) Remite a una forma especial de comunicación que es el *discurso argumentativo*, como medio para la fundamentación concreta de normas morales y del derecho susceptibles de consenso y,

¹² En: Apel & Dussel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004. (Fornet-Betancourt [ed.], 1990). En noviembre de 1989 tuvo lugar en la *Academia Católica de la Archidiócesis de Friburgo* un seminario acerca de *Las fundamentaciones de la ética en Alemania y en América Latina*, organizado por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt como continuación de las “I Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética” (en Buenos Aires, 1985). En estas jornadas Karl Otto-Apel realiza una exposición sobre la fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso, titulada “*La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant*”, catorce años después de haber hecho su primer escrito en materia ética en 1971: “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”. La discusión filosófica acerca de los problemas éticos Norte-Sur hace parte del “**Programa de diálogo filosófico Norte-Sur**”, del que hacen parte los encuentros en diversos lugares del mundo y posteriormente el libro “*Ética del discurso y ética de la liberación*” en el que se da un diálogo a lo largo de diez años, entre la posición de la *ética del discurso* planteada por Karl Otto-Apel y la *ética y filosofía de la liberación* propuesta por Enrique Dussel. Según Fornet-Betancourt “esta iniciativa en favor de un equilibrio comunicativo en las relaciones filosóficas entre los países del Norte y los del Sur, tan marcados todavía por el desequilibrio epistemológico y la consecuente asimetría reinante en la organización y/o institucionalización de los estudios filosóficos”. (*Op.cit.* Apel & Dussel: 9).

- II) Porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo [...] contiene también el *a priori racional de la fundamentación* del principio de la ética. (Apel, 2004:45).

Al realizar un diagnóstico sobre la actualidad, se permite Apel señalar que a las relaciones entre seres humanos no les resultan suficientes las normas pre-establecidas desde una “moral de lo cotidiano”, es decir, que dichas normas morales que parecieran ser evidentes no logran satisfacer eficazmente la convivencia en el *mundo de la vida (Lebenswelt)*. Por ello es necesario “asumir una responsabilidad solidaria en relación a las consecuencias globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad, además de la organización de esta responsabilidad como una praxis colectiva.” (Apel, 2004:46).

La E.D. es asumida por parte de nuestro autor como única vía para solucionar el problema de una ética postconvencional¹³ (en el sentido de L. Kohlberg) de la responsabilidad – ante el burocratismo totalitario y despótico–, lo cual, en otras palabras, implica afirmar que la cooperación solidaria de los individuos en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso *es posible* por medio del discurso argumentativo. Así mismo, la institucionalización política del *discurso práctico* –postulado hasta el momento– tendría que sujetarse a dicha cooperación solidaria de individuos corresponsables, asumiendo además la crítica proveniente del discurso de la “opinión

¹³ Kohlberg considera esencial comprender la estructura del razonamiento frente a los problemas de carácter moral. En sus investigaciones no se centra en los valores específicos sino en los razonamientos morales, es decir, en las razones que tienen las personas para elegir una u otra acción. Las categorías que Kohlberg utilizó para señalar el nivel de desarrollo moral son una manera de expresar las diferencias sustanciales que se dan en el modo de razonar de alguien a medida que va creciendo y aprendiendo. Estas 6 etapas se engloban en tres categorías más amplias: la fase pre-convencional, la convencional y la post-convencional: **1.** Fase pre-convencional: En la primera fase del desarrollo moral, que según Kohlberg suele durar hasta los 9 años, la persona juzga los acontecimientos según el modo en el que estos la afecten a ella. 1.1. Primera etapa: orientación a la obediencia y el castigo. 1.2. Segunda etapa: orientación al interés propio. **2.** Fase convencional: La fase convencional suele ser la que define el pensamiento de los adolescentes y de muchos adultos. En ella, se tiene en cuenta la existencia tanto de una serie de intereses individuales como de una serie de convenciones sociales acerca de lo que es bueno y lo que es malo, que ayuda a crear un “paraguas” ético colectivo. 2.1. Tercera etapa: orientación hacia el consenso; 2.2. Cuarta etapa: orientación a la autoridad. **3.** Fase post-convencional: Las personas que se encuentran en esta fase tienen como referencia principios morales propios que, a pesar de no tener por qué coincidir con las normas establecidas, se apoyan tanto en valores colectivos como en libertades individuales, no exclusivamente en el propio interés. 3.1. Etapa 5: orientación hacia el contrato social; 3.2. Etapa 6: orientación hacia los principios universales: El razonamiento moral que caracteriza a esta fase es muy abstracto, y se basa en la creación de principios morales universales que son diferentes a las leyes en sí mismas. Por ejemplo, se considera que cuando una ley es injusta, cambiarla debe ser una prioridad. Además, las decisiones no emanan de suposiciones acerca del contexto, sino de consideraciones categóricas basadas en los principios morales universales. Tomado de: <https://psicologiymente.net/desarrollo/teoria-desarrollo-moral-lawrence-kohlberg>

pública”. La praxis del individuo no puede ser suplantada por el peso coercitivo de las instituciones¹⁴, no debe invalidar o restringir en la comunidad comunicativa a que personas capaces de discurso menoscaben la co-responsabilidad que les concierne y en últimas su competencia en cuanto a decisiones respecto a instituciones a las que pertenecen. Estima Apel que en nuestros días los discursos se encuentran caracterizados por una *macroética* contemporánea como medio para la organización cooperativa de la responsabilidad solidaria y para la fundamentación y justificación de normas morales y de derecho. No obstante, en algunos contextos donde se realizan diálogos, deliberaciones, asambleas, congresos, etc., no se agencian realmente discursos prácticos que posibiliten la emergencia de ***consensos a propósito de las soluciones para todos los afectados***, sino que, por el contrario, lo que se discute es la ***susceptibilidad de consenso para los participantes en la negociación***, en oposición a la naturaleza misma de una ética de la *co-responsabilidad*. A cambio de una acción violenta abierta (extorción, soborno, chantaje, amenaza, etc.) podría argüirse que es mejor recurrir a una ***acción estratégica consensual*** de negociación.

La acción estratégica consensual como forma de agenciamiento “no-violento” discursivo en el plano de la comunicación, aporta datos nada subestimables, reflejados en las relaciones de dominación, establecidas tanto en el plano internacional como en plano nacional.

La dimensión filosófica (en la segunda característica inicialmente referenciada) de la ED, estriba en que el discurso argumentativo posee un carácter irrebasable para todo pensamiento con pretensiones de validez, que debe hacer posible una fundamentación última del principio ético, a partir del cual han de derivarse siempre todos los discursos argumentativos como discursos *prácticos de fundamentación de normas*. Apel les concede cierta razón a los kantianos críticos de la ED, cuando indican que los discursos postulados como *médium* de procedimiento de la fundamentación de normas, suponen de suyo un ***principio ético*** que “permite diferenciar *a priori* sus procedimientos y los resultados que se pretende alcanzar con las prácticas discursivas éticamente

¹⁴ En la traducción de Norberto Smilg: “Pues la “liberación” (*Entlastung*) –por otra parte, necesaria– del individuo mediante las instituciones no debería conducir nunca a que la comunidad de comunicación de los hombres capacitados para el discurso perdiera su distancia de responsabilidad y su competencia para decidir, en última instancia, frente a las instituciones”. Aclara a pie de página: “Esta sería la reserva ético-discursiva frente a una capitulación de la (co)responsabilidad humana frente a la *autopoiesis* de las “instituciones”, de las “coacciones objetivas” o de los “sistemas” funcionales. En *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Pág. 149. Paidós, segunda reimpresión 1998. Barcelona.

cuestionables” (es decir, discutibles). No obstante, nuestro autor estima que la ED “no puede concederle de ninguna manera a la vieja ética de principios que la cuestión acerca del principio criterial de los discursos prácticos deba conducir más allá del principio mismo del discurso: por ejemplo, reducirse a una fundamentación precomunicativa de la ley moral, referida al individuo autárquico, tal y como Kant pretendía.” (Cf. Apel, 2004:48).

En contraste, la ED se denomina como tal porque pretende, en el discurso mismo, sirviéndose de un discurso argumentativo-reflexivo, hacer claro un *a priori* ineludible de todo pensamiento filosófico que paralelamente contiene ya el reconocimiento de un principio criterial de la ética. Dicha pretensión es estrictamente *filosófico-trascendental* “en el sentido de una transformación y resolución pragmático-lingüística de la pretensión formulada pero incumplida de Kant en relación a una *fundamentación trascendental última de la ley moral*.” (Cf. Apel, 2009:48)¹⁵

El carácter irrebasable del principio kantiano trascendental del “*yo pienso*” no permite por sí mismo ninguna fundamentación trascendental de la ética, ni puede proporcionar el fundamento de constitución del sentido –de la cuestión– acerca de la ley moral. Esto se da como consecuencia de que –evidentemente– la ley moral obtiene su sentido en la *regulación de las relaciones intersubjetivas* de una cantidad de sujetos. El paradigma kantiano no contiene la intersubjetividad ni la contempla como una dimensión trascendental. Afirmar Apel: “Los *otros “yo”* que deberían presuponerse ya como *co-sujetos* del conocimiento del objeto, obtenido comunicativamente, no tienen en Kant, en forma alguna, una función *trascendental*” (Cf. p.49). Éstos –*otros yo*– deben constituirse como *objetos* –en el sentido de objetos del mundo de la experiencia– del yo-sujeto trascendental, o ser supuestos no como seres racionales trascendentales (en el caso de la ética), “sino como seres racionales puros metafísicamente inteligibles que al lado de Dios conforman el «reino de los fines».” (Cf. p.49).

En este sentido el filósofo de Königsberg no puede derivar, por ejemplo, la libertad y autonomía de los sujetos de la acción moral a partir de la idea *trascendental* de que dicha libertad pertenece a las *condiciones de sentido del pensamiento y de la argumentación*. A

¹⁵ A propósito, señala Apel que “Kant no fue capaz de proporcionar la fundamentación trascendental última de la ley moral exigida en primer término por él y posteriormente abandonada en favor de una pura constatación de un “hecho evidente de la razón (práctica)”, al partir de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido de un «solipsismo metódico»*.” (Ver Pág. 48)

cambio, Kant supone una *libertad metafísica de los seres racionales inteligibles y puros* (que no son reconocibles o demostrables) para poder hacer “comprensible” y “validable” la autonomía moral del ser humano (Cf. p.49). A pesar de que Kant reconoce que una ley moral solo puede tener sentido como ley del deber para un ser con inclinaciones e intereses, no obstante, señala Apel, que desde su concepción debe existir una separación radical entre la autonomía de la voluntad moralmente buena y la voluntad de los seres humanos finitos y sujetos a limitaciones. Apel continúa afirmando que:

[...], Kant necesita recurrir a una libertad metafísica y a una autonomía de la voluntad como *ratio essendi* para una fundamentación última de la ley moral, algo que, como él mismo reconoce y subraya, no puede ser objeto de conocimiento ni de demostración. Así, la certeza práctica de la *libertad* y la *autonomía* tendría que derivarse, de acuerdo con Kant –en consonancia con el primado de la razón práctica–, a partir del deber de la ley moral, supuesta ya como válida. (Apel, 2004:49)

Quiere decir lo anterior que la libertad y la autonomía se derivarían a partir del mismo *deber*, cuya validez debería establecer como primera instancia la libertad en el sentido de una razón autónoma y legisladora. Según Apel, Kant abandona la exigencia de fundamentación trascendental de la validez de la ley moral, conformándose con una mera constatación de un “*factum evidente de la razón*”. En consecuencia, y como tarea de la *Diskursethik*, se abre la necesidad de demostrar si es posible (y en qué medida) “que una transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental, en donde el *a priori* ineludible del “yo pienso” sea reemplazado por el *a priori* de yo argumento”, posibilite u ofrezca la fundamentación última de la ética que Kant no pudo proporcionar. Dicha transformación puede afirmar lo siguiente:

- I. Que, en nuestra argumentación pública, lo mismo que en el pensamiento empírico aislado, debemos suponer siempre, como la única condición de resolución de nuestras pretensiones normativas de validez, las *condiciones normativas* de posibilidad de un discurso argumentativo ideal; y,
- II. Que con ello estamos reconociendo implícitamente y de manera necesaria, el principio de una ética del discurso. (Cf. p.50)

El discurso argumentativo de la filosofía, se supone, debe tener como característica, el ser *honesto y temáticamente ilimitado*; en este sentido cualquier participante del discurso debería tener claro que la **función del discurso** consiste en la elaboración de soluciones “obligatorias” en relación a todas las cuestiones pensables que puedan presentarse en el mundo vital. En síntesis:

Debe suponerse que en un discurso filosófico todos los participantes comparten siempre, en principio, con todos los demás, todos los problemas pensables –y, en consecuencia, también el de si existe un principio obligatorio de la moral– encontrándose, por lo tanto, interesados, *a priori*, en alcanzar soluciones a todos aquellos problemas que sean susceptibles de consenso en relación a todos los miembros de una comunidad argumentativa ilimitada e ideal. (Apel, 2004:51)

Quien argumenta (seriamente) en la dimensión de la ética del discurso, debe reconocer necesariamente que pertenece a una comunidad argumentativa *real* y a una comunidad argumentativa *ideal, contrafácticamente anticipada*. En la *comunidad real* el argumentador debe ajustarse a (o supone) todos los resultados que proporcionan la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *pre-comprensión* del mundo, como también sobre el *acuerdo* con los otros, y a su vez tener en cuenta las eticidades concretas, elementos todos condicionados por los ámbitos socio-cultural e histórico que actúan a su vez como *condición* para cualquier discurso concreto.

En contraste, en la **comunidad argumentativa ideal contrafácticamente anticipada** el argumentador honesto necesita imprescindiblemente **condiciones y presuposiciones** de la comunicación *ideales y universalmente válidas* en una comunidad comunicativa ideal. Cualquier planteamiento honesto en el plano del discurso filosófico obliga a suponer al hablante una **co-responsabilidad** que le es propia y que les concierne a todos los potenciales participantes en el discurso, para la resolución de los problemas que se dan en el *mundo de la vida*, y cuyos caminos de solución podrían ser la lucha o las negociaciones estratégicas. Si tomamos como suposición, como *factum*, el carácter honesto del argumentador que anticipa las relaciones de comunicación ideales, asume la ED que se estaría “admitiendo en principio, aparte de la co-responsabilidad, la **igualdad de derechos** de todos los participantes de la comunicación” (Cf. Apel, 2004:53), puesto

que se parte del objetivo supuesto de la susceptibilidad de consenso (universal) de todas las soluciones a los problemas (entre otros, de fundamentación de normas)¹⁶.

El aspecto nodal de la *transformación* (postmetafísica del *principio de universalización* de la ética, del *imperativo categórico* formulado por Kant) que Apel defiende consiste en que el lugar de la *adecuación a la ley* [...] es tomado por la ***idea regulativa de la susceptibilidad de consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella***, que debe ser aceptada por todos los individuos como obligatoria, aunque, como reconoce nuestro filósofo, en el discurso real haya de realizarse sólo en la medida de lo posible. Lo anterior se da en el plano de la *intersubjetividad*, dimensión en la que se concretaría la determinación kantiana de la adecuación a la ley y la implementación del sentido.¹⁷

2.2 La Ética del Discurso como una ética de la responsabilidad histórica. *¿Hacia un nuevo paradigma intersubjetivo de la trascendentalidad?*

Arquitectónica de la ED

La ED resultado de la *transformación pragmático-trascendental* de los presupuestos metafísicos de la ética de Kant, se divide (“arquitectónicamente”) desde su fundamentación, en dos partes: Una ***parte A abstracta***, de fundamentación, y una ***parte B, histórica***. A su vez en la *parte A* se distinguen dos planos: el *plano de la fundamentación última*, pragmático-trascendental, del principio de fundamentación de normas y el ***plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos***, exigidos por principio. Esta sub-división se da en la medida en que la ética discursiva asume un ***principio puro del procedimiento discursivo*** que fundamenta la exigencia de discursos de *formación de consensos* de los afectados (o de sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, trayendo como consecuencia directa que el *principio debe determinarse a sí mismo*, y desde el no puede deducirse ninguna norma u obligación referida a situaciones concretas. En consecuencia, la ED delega “la fundamentación concreta de las normas en los afectados mismos, a fin de garantizar un máximo de adecuación situacional, al mismo tiempo que un *agotamiento*

¹⁶ Para Apel el *principio ético-demostrativo* está implícito en dichas presuposiciones inevitables ya que no pueden ponerse en tela de juicio sin contradicción performativa. (Cfr. Pp. 53)

¹⁷ Apel estima que la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética puede entenderse como desciframiento del sentido de la fundamentación última que Kant solo habría sugerido. (Cfr. Pp. 53)

exhaustivo del principio de universalización relativo al discurso.” (Cf. Apel, 2004:54). En este ámbito el saber de los expertos tendría un lugar importante en la fundamentación concreta de normas, lo que, en otros autores, desde una perspectiva distinta, podría llamarse el compromiso del intelectual orgánico en la búsqueda y construcción de acuerdos factibles al interior de una comunidad determinada.

El carácter falible del procedimiento de fundamentación de normas situacionales permite que sus resultados sean revisables, sin embargo, lo que conserva exclusivamente su *validez incondicional* es invariablemente el ***principio de procedimiento*** que posee las ***condiciones de sentido*** de una posible revisión de normas. Dicho principio constituye un ***criterio normativo permanente***, como *idea regulativa, para la institucionalización* exigida a los discursos prácticos de fundamentación de normas y a los discursos de aplicación. Así mismo, es constitutivo de los discursos de conciencia empíricamente aislados de los individuos *in foro interno*. La E.D. presenta dos aparentes contradicciones enmarcadas en el paradigma kantiano de la autonomía y el carácter colectivista o comunitarista hegeliano, así el individuo se enfrenta al siguiente dilema:

Por un lado, **1)** el consenso real de los afectados es determinante en el resultado *fáctico* para la validez de una norma, este proceso NO puede ser reemplazado adecuadamente *in foro interno* por un experimento del pensamiento, por lo cual el individuo no puede cuestionar dicho consenso fundamentándose en la *autonomía de su conciencia*.

Por otro lado, **2)** el individuo tiene el poder de poner en tela de juicio, basado en el experimento del pensamiento –universalizable–, cualquier resultado fáctico de la formación real de consensos. En este punto el paradigma kantiano de la autonomía de la conciencia mantiene o conserva su validez abriendo la posibilidad de prescindir de la exigencia específica ético-discursiva del consenso real de los afectados (o de sus representantes). Karl Otto-Apel despeja el dilema señalando lo siguiente:

El postulado de formación de consenso de la ética del discurso tiene por objeto una ***solución de procedimiento***, una solución que, en cierto sentido, se ubica entre el colectivismo-comunitario y el autonomismo monológico de la conciencia moral. La autonomía de la conciencia del individuo se preserva completamente, en tanto que ***el individuo entiende su autonomía***, desde un principio –en el sentido de la intersubjetividad o, respectivamente, del paradigma de reciprocidad–, *como una*

correspondencia posible y propuesta con vistas a un consenso definitivo de una comunidad comunicativa ideal. (Ver: Apel, 2004: 55-56. Subrayado es mío)

Desde éste horizonte el individuo puede y debe evaluar y cuestionar los resultados *fácticos* de la formación real de consenso en el experimento del pensamiento, de acuerdo a su concepción ideal de consenso. No obstante, el individuo no puede, desde el punto de vista de la conciencia moral subjetiva, renunciar al discurso real de formación de consenso ni interrumpirlo, puesto que ello significaría partir de la centralidad de una idiosincrasia en un sentido cognitivo y voluntarista, “violentando las raíces mismas de lo humano”, -estimación hegeliana sobre la conciencia-. (Cf. p.56). En este sentido considera Apel que la ética discursiva puede ser considerada, en relación a éste punto, como un intento de mediación entre las propuestas kantiana y hegeliana, pero que el fundamento es muy distinto y nuevo: un *paradigma intersubjetivo de la trascendentalidad*.

2.3 Una ética referida a la historia. ¿El *a priori* de la *facticidad* de la comunidad comunicativa real, o el *a priori* de la intersubjetividad?

La ética del discurso no toma como punto de partida solamente la analogía pragmático-trascendental del “reino de los fines” –esto es, la comunidad comunicativa ideal contrafácticamente anticipada–. Su punto de partida es también el *a priori* de la “facticidad” de la comunidad comunicativa real; es decir, una forma de vida socio-cultural a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su identidad contingente, a su nacimiento y socialización. (Apel, 1990: 57)

La posición pragmático-trascendental que va *más allá* de Kant, en tanto que teoría *postmetafísica*, evita caer en los dualismos de una teoría cuasi-platónica y cuasi-agustiniana de dos reinos y la concepción correspondiente del ser humano como “ciudadano de dos mundos”. Dicha posición parte, más bien, de la idea (kantiana y siendo Apel continuador de su legado) según la cual realmente una ética del deber tiene sentido únicamente “*para un ser finito como el hombre, un ser que no es ni puramente racional ni puramente sensorial o sujeto a los instintos* (como los animales)” (Cf. p.57 Subrayado es mío).

La suposición del *a priori de la intersubjetividad* (que según Apel solamente aparece prefigurado en el “reino –metafísico- de los fines” de Kant) cumple un papel importante en la *limitación* pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal

anticipada y de la comunidad comunicativa real históricamente condicionada. A juicio de nuestro autor, el idealismo y materialismo metafísico deben considerar el *a priori* de la *idealidad* y el *a priori* de la *facticidad* como también la “constelación” o dimensión histórica, pues el punto de partida de la ética discursiva no puede ser exclusivamente abstracto. Este principio de un *a priori* cuasi-dialéctico tiene consecuencias directas para la fundamentación última de la ética.

Es menester además de reconocer (en el ámbito de la *fundamentación última*) la *norma básica de la fundamentación consensual de normas* (asumida en la *anticipación contrafáctica* de las relaciones de comunicación ideales), afirmar, como parte constitutiva de la ED, la ***norma básica de la responsabilidad histórica***, la cual genera una “pre-ocupación de las condiciones naturales de vida y los logros histórico-culturales de la comunidad de comunicación real fácticamente existente en este momento” (Cf. Apel, 2004:58); *logros culturales* que, a la vista de Karl Otto-Apel, han posibilitado realmente *participar fácticamente* en los discursos argumentativos relativos a la fundamentación consensual de normas¹⁸, *suponiendo* que “las condiciones ideales del discurso no sólo deben ser *contrafácticamente anticipadas*, sino que también son *suficientemente satisfechas* como para que sea posible una fundamentación postconvencional de las normas morales basadas en un principio discursivo universalmente valido” (Apel, 2004:58).

Apel estima peligroso quedarse, tanto en la perspectiva metafísica del utopismo del “reino de los fines” kantiano, como en la de los pragmatistas que pretenden renunciar al proyecto universalista de una ética deontológica a cambio de una ética neoaristotélica, o escéptica, “de la seguridad reflexiva y del reforzamiento de una moralidad regional y particular”, anclada en la tradición y cuya base consensual tiene un carácter puramente histórico-contingente. Frente a dichas preocupaciones advierte el filósofo de la Universidad de Fráncfort:

una ética del discurso que tenga su fundamento en el *a priori dialéctico de la comunidad comunicativa* tiene a su favor, en primer lugar, el hecho de considerar desde el principio las ideas

¹⁸ Cabría una crítica al eurocentrismo desde América Latina al respecto: ¿En qué lugares del mundo se ha dado la participación fáctica en los discursos argumentativos relativos a la fundamentación consensual de normas? y en las actuales circunstancias político-económicas del llamado “tercer mundo” ¿se podría cumplir la norma básica de la responsabilidad histórica?, ¿en qué condiciones se han dado los logros histórico-culturales fuera de Alemania y Europa, por ejemplo? ¿qué tipo de logros podrían extenderse al resto del mundo, según las pretensiones universalistas de la ED como idea regulativa del mundo social y de la macroesfera normativa? Ver también pp. 58-59.

de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la “facticidad” e “historicidad” del ser-en-el-mundo humana (Heidegger) y de la necesaria pertenencia a una determinada “forma de vida” Wittgenstein) socio-cultural (...sin pasar por alto o ignorar [...] el *a priori* de las presuposiciones racionales universales del discurso argumentativo). (2004:58)

El *a priori no-contingente del discurso argumentativo* es asumido como *factum* histórico perteneciente a una herencia cultural – *europea*– (además condición necesaria para que la filosofía y las ciencias sean posibles), de hecho, la idea del *a priori del discurso universalista* vendría a ser parte de los logros de la *revolución cultural* cuya obligación es conservarla por parte de sus propios pensadores en tanto que argumentadores fácticos. Para nuestro pensador, la acción de conservarla pasa por el hecho de que el *a priori* del discurso, como *factum* de la razón, se le reconozca el *status* de *criterio teleológico-normativo* en la reconstrucción de la historia social y cultural del ser humano. (Cf. p.59). Del deber de reconstruir (nuestra) la historia (*europea*) *interna*, racional-comprensiva y evaluativa, considera Apel que resulta necesario e indubitable un *supuesto normativo* de dicha reconstrucción que actúa como idea regulativa: esto es, el *a priori del discurso*.

Desde esta perspectiva teórica, una *reconstrucción interna* debe tener prioridad sobre una *explicación externa* de la historia, “a partir de motivos causales efectivos (la *voluntad de poder*, el *instinto sexual*, los *factores económicos básicos*, etc.), lo mismo que frente a una explicación puramente *sistemático-funcional* de la racionalidad humana o, mejor aún, de los procesos históricos de racionalización.” (Cf. p.59). En consecuencia, toda violación¹⁹ de la *prioridad de la reconstrucción normativo-racional* implica a los reconstructores caer en una *contradicción performativa*, es decir, no podrían sostener sus propios argumentos, quedando sin lugar en la historia (situación que denomina nuestro autor, principio de *auto-alcance* de las disciplinas críticas sociales e históricas). Un ejemplo de contradicción performativa se da cuando los escépticos o relativistas afirman la imposibilidad de una fundamentación última de la ética vía discurso argumentativo, pues no podrían tampoco, éstos a partir de tal negación, persuadir de sus ideas y argumentos a quienes piensan distinto, puesto que no están dispuestos a aceptar las condiciones normativas de posibilidad del discurso argumentativo, pues como señala

¹⁹ Principio violado por los reduccionistas del naturalismo de la modernidad –desde Hobbes–, y por los postmodernistas “que se sirven ciega y paradójicamente en el arte nietzscheano del desenmascaramiento total de cualquier forma de la razón, en particular, de la razón moral [véase Apel, 1998].” (Cf. pp. 59)

Apel, “no podemos saber absolutamente nada de un escéptico que no argumenta.” (Cf. p.50).

La relación dialéctica que se establece entre la idealidad-facticidad-historicidad (limitación y *a priori cuasi-dialéctico*) tiene importantes consecuencias metodológicas para la fundamentación última de la ética: la E.D. no puede partir del ideal normativo de seres racionales puros, es decir, de una ideal comunidad de seres racionales, escindida de la realidad y por fuera de la historia. La moral y el derecho en su historicidad es algo que siempre ha comenzado, en este sentido, “la fundamentación de normas concretas puede y debe siempre relacionarse con la eticidad que históricamente se ha concretado en las formas de vida correspondiente.” (Cf. p.60). Sin embargo, la E.D. no quiere ni puede abandonar el principio universalista del deber ideal erigido por Kant. Según Apel la ética discursiva es la primera en ofrecer una fundamentación última del principio de universalización de la ética a través de un desciframiento pragmático-trascendental del “*factum* de la razón”.

Otro asunto objeto de reflexión de la E.D. que se deriva de la transformación del principio de universalización de la ética deontológica, atañe a la no-identificación con el tradicional problema de la aplicación de normas morales, es decir, el problema (normal) de una *frónesis* o de una *facultad del juicio* (en el sentido de Aristóteles o Kant). El vínculo con la historia:

“no puede apelar, en el sentido de una moralidad convencional aristotélica de la *polis*, a las *costumbres de aplicación convencional* correspondientes, ni dejar simplemente, - como hace Kant- la aplicación responsable de una moralidad de principios abstracta en grado sumo [...] a la *facultad del juicio del hombre común*.” (Ver p.60).

La vinculación con la historia, además de generar ciertas problemáticas que deben ser resueltas por los *discursos reales*, abre el diálogo e identifica la necesidad de la colaboración real en dos dimensiones prefiguradas por la estructura del tiempo, entre la filosofía y las ciencias empíricas. El insumo de las ciencias naturales y sociales, por un lado, puede ofrecer un “conocimiento de orientación pronóstica relevante (p. e., pronósticos condicionales de consecuencias y efectos colaterales probables de medidas, acuerdos y leyes, además de cálculos basados en modelos de simulación, etc.)”. Por otro lado, puede *reconstruir*, con la ayuda de las ciencias sociales e históricas empírico-reconstructivas (interno-hermenéuticas y externo-explicativas), la circunstancia histórica

concreta “a la que debe vincularse una aplicación políticamente responsable”. (Cf. p.61). En consecuencia, se trata de una vinculación a instituciones, especialmente a las del derecho y la moral, a su vez de una vinculación a hechos y circunstancias socio-históricamente reconstruibles de la conciencia moral.

2.4 La ED como una ética de la responsabilidad, postweberiana e histórica.

En articulación con la *lógica del desarrollo de la conciencia moral* de Piaget y Kohlberg la ED asume la explicación del problema del desarrollo de la *competencia judicial moral*, en el nivel alcanzado por el individuo, en la dependencia de la *ontogénesis* de la moralidad individual de la *filogénesis* de la moralidad humana. El individuo alcanza un nivel de desarrollo dependiendo del proceso de socialización y en esa medida también del desarrollo filogenético de la moral colectiva. Opina Apel que:

En una sociedad tribal en la que todavía falta una organización del Estado, no ha de esperarse que los individuos hayan alcanzado ya una competencia judicial moral en el sentido del nivel 4 [*Law and order*]. Y en una sociedad en la que todavía no ha habido un cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una elucidación racional, normalmente no puede esperarse que los individuos hayan alcanzado los niveles postconvencionales de la competencia judicial. (Ver: pp. 62)

Para la ED resulta más importante enfocarse en la segunda forma de dependencia, es decir, la que concierne a las *condiciones de aplicación* de la competencia *moral postconvencional* –alcanzada según Apel, por *partes* de la población mundial– del *nivel de la moral colectiva*, cristalizada en las *instituciones de derecho*, así como su eficacia y legitimidad social. En el nivel 4 de la competencia judicial moral, el individuo por sí solo no puede mostrar un comportamiento distinto al que se ha establecido en un sistema auto afirmativo (al que pertenece: familia, grupo de intereses, Estado, etc.), se pretende indicar con lo anterior, que “*no puede moralmente pedírsele* [a un individuo] que actúe de acuerdo con un principio moral incondicionalmente válido, sin una consideración responsable de los resultados y efectos colaterales previsibles de su acción.” (Cf. Apel, 2004:63). ¿Cómo podría, por ejemplo, aplicar un individuo la competencia de una moral de la *Law and Order* en un sistema social donde el Estado de Derecho es inoperante o inexistente? Es posible que un individuo que proceda transgrediendo las formas de vida ya instituidas en su sistema fracase, como aquel sujeto político que en medio de un estado

de guerra e inestabilidad social –p. ej., corrupción naturalizada- pretenda renunciar a la racionalidad estratégico-instrumental para reformular las discusiones y problemáticas en términos de la ética del discurso –y de sus normas como *formación de consenso puramente argumentativo relativo a pretensiones de validez*–.

En este sentido cobra gran importancia la distinción realizada por Max Weber entre una “ética de convicciones” y una “ética de la responsabilidad” (de las consecuencias) oponiéndola, por cierto, a la ética de Kant y a la del Sermón de la Montaña. Esta distinción weberiana se puede reformular en la idea que Apel ha señalado sobre la mediación que debe darse entre una *ética de principios* y la *historia*. En conexión con los presupuestos de la psicología: “el conflicto entre una «ética de convicciones» y una de la responsabilidad (...) surge siempre que las condiciones de aplicación en un nivel dado de la competencia judicativa no se encuentran todavía presentes”. (Cf. p.63)

Según Apel, el problema, tal y como Weber lo formula, no tiene mayor significancia en los niveles (3 y 4) del desarrollo moral, denominados convencionales por Lawrence Kohlberg, opina nuestro autor que:

en el caso de la moral arcaica de los órdenes basados en lazos sanguíneos, así como en la moral provinciana de la *Law and order* de las sociedades preilustradas organizadas estatalmente, las condiciones de aplicación de la moral surgen al mismo tiempo que ésta, y, en consecuencia, las costumbres en su aplicación se encuentran entrelazadas, en el marco de una forma de vida, con el sentido mismo de las normas -tal y como Wittgenstein ha supuesto, en general, que ocurre con todas las reglas. (2004:63).

Al referirse al “espíritu no-educado” de la “eticidad despreocupada substancial” de los griegos, antes de la aparición de Sócrates, Hegel caracteriza las relaciones de aquellos sujetos que no se han formado una conciencia de sus relaciones y comportamientos en la medida en que están apegados al espíritu mismo de dicha “eticidad despreocupada”, en la cual se encuentran los criterios de aplicación de la moral misma. Apel, siguiendo a Hegel en esta intuición, considera que en el “espíritu no-educado” del tipo de eticidad mencionado se encuentra el conocimiento de las excepciones situacionales de la aplicabilidad de normas, empero, la consecuencia de ésta “seguridad del comportamiento” de una forma de vida preilustrada estriba en la limitación (injustificada racionalmente) de la pretensión de universalidad de la validez de las normas morales. En

otras palabras: “la justificación implícita de la limitación reside en el acuerdo -cambiante de forma de vida a forma de vida- entre las pretensiones de validez morales y los requerimientos funcionales (intereses de poder, económicos, etc.) de los sistemas de autoafirmación que son inseparables de las formas de vida.” (Apel, 2004:64).

Este discernimiento de una ética de la responsabilidad históricamente diferenciable planteado por Weber, pone de manifiesto, a juicio de Apel, la importancia del Estado de derecho para la aplicación de una *moral de principios*. El Estado de derecho ha permitido que los seres humanos puedan responsabilizarse de sus acciones morales en mayor medida que antes, pese a que el Estado lo que exige de ellos es una conducta ceñida a la ley y no una acción moral “por deber”. En el Estado de derecho las normas que deben ser fundamentadas e impuestas son aquellas cuya validez no reside únicamente en su reconocimiento no violento por parte de los afectados, sino que además de dicho reconocimiento, al mismo tiempo, hay un reconocimiento en el constreñimiento jurídico-estatal. Tal constreñimiento legítimo es susceptible de *consenso* de cara a todos los afectados; la E.D. asume como propia la fundamentación -como justificación normativa- de la coerción de sanciones de normas del derecho, teniendo presente que dicha esfera de fundamentación se da en la *parte B* de la ética como una ética de la *responsabilidad histórica* (pues el Estado de derecho no puede ser fundamentado normativamente justificado en la *parte A* abstracta e ideal de la E.D.), que justifica, según nuestro autor (2004:65), la violencia legítima como una contra-violencia estratégicamente eficaz.

Una ética de principios pura, como ética de la acción responsable, plantea un problema que no puede ser resuelto por la función del Estado de derecho, la de posibilitar una moral. En consecuencia, se pregunta Apel ¿cómo habría que reconstruir, en cuanto a su desarrollo lógico, el problema de una ética de la acción responsable, si se lo concibe como el de la ausencia (hasta ahora) de las condiciones de aplicabilidad de una ética universalista de principios? Ante este interrogante, que toca la posición weberiana y a su vez toma la intuición de Hegel, nuestro autor se sitúa en el plano de la ética universalista de principios kantiana, en el nivel 6 de la competencia moral postconvencional (Kohlberg), la cual señala que no puede hablarse más de un “entrelazamiento”, condicionado por la forma de vida respectiva, del sentido de las normas y las costumbres de aplicación correspondientes. (Apel, 2004:66). La razón del camino que emprende nuestro autor estriba en que:

la *pretensión de validez universal de la moral deóntica* como tal involucra aquí, como un principio consciente, la idea de establecer por sí misma *condiciones limitativas para cada forma de vida*. No puede esperarse, en consecuencia, que la *facultad judicial* -o *frónesis*- pueda determinar las excepciones a la aplicabilidad de las obligaciones morales incondicionales en el sentido de una seguridad convencional del comportamiento. Es, más bien, *en principio*, enteramente consecuente que Kant concluya deberes “necesarios” (y esto significa: válidos sin excepciones -por ejemplo, el ordenamiento de evitar incondicionalmente las mentiras- a partir del imperativo categórico) (Apel, 2004:66).

En clave metafísica, la ética universalista de principios de Kant no piensa el problema de una responsabilidad histórica de la aplicación de una ética de principios postconvencional. Pues desde el punto de vista de la comunidad de comunicación *real* que está históricamente condicionada, no se encuentran dadas las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal. La fuerte abstracción de la historia que realiza la ética deóntica de principios, que parte de un inexistente punto cero, queda subsumida en su totalidad en la *parte abstracta A* de la fundamentación, no pudiendo presentarse como “fundamentación” de una ética con miras a posibilitar modos afirmativos de convivencia.

Sigue presente el problema de una *aplicación responsable* -referida a la historia- de la ética, que, en este caso, podría ser resuelto por una *parte de fundamentación B* éticamente responsable. Queda establecida una relación importante entre ética del discurso, responsabilidad histórica y aplicación (de la ética misma). Frente a dicha relación que muestra tensiones por los factores que la constituyen, se pregunta nuestro autor por la posibilidad de que la E.D. solucione el problema referenciado a partir de una “*transformación postmetafísica y desde un comienzo referida al principio del discurso de la ética kantiana* (por ejemplo, *incorporando ya [...] la responsabilidad de las consecuencias* de la aplicación de normas al principio de universalización)”. (Cf. Apel, 2004:67, subrayado es mío).

En este sentido Jürgen Habermas, retomado por su colega Karl Otto-Apel (2004:68), afirma el principio de universalización (U):

(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo deben poder ser aceptadas sin constreñimiento por todos los afectados. (Habermas, 1983, p.75 ss).

La formulación del *principio de universalización* (U) cumple con la transformación ética-discursiva adecuada al principio kantiano de universalización, no obstante, Apel (2004) considera que dicho principio (U) no ofrece otra cosa que una *analogía ético-discursiva al imperativo categórico kantiano* en la parte de *fundamentación A* de la E.D. (p.68). El problema que sigue vigente en este planteamiento es la cuestión de la ***responsabilidad histórica de la E.D. en cuanto a su propia aplicación***. Empero, Apel considera que la *responsabilidad de las consecuencias* en el principio de universalización (U) de la E.D. presupone que el principio mismo puede y debe ser aplicado en la *regulación de conflictos*. A pesar de ello, la imposibilidad de la puesta en marcha de una ética que tenga como uno de los elementos centrales la responsabilidad de las consecuencias -tal y como Max Weber ha distinguido-, estriba en el hecho concreto de que las condiciones de aplicabilidad no están dadas. Siguiendo a Apel:

Aquí se demuestra entonces que la consideración de la responsabilidad de las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso únicamente se refiere a la *parte de fundamentación A* de la ética, sin dar respuesta alguna a la cuestión a resolver en la *parte B*, a saber: *el problema de la responsabilidad histórica de la ética del discurso a su propia aplicación*. (2004:68)

Ante los cuestionamientos y críticas dirigidas al carácter y fundamento de la ética discursiva por parte de neo-aristotélicos, neo-hegelianos, entre otros, Apel considera, en relación a la *parte B* de la fundamentación de la ética, lo siguiente:

1) La aplicación del principio de la ED [...] puede llevarse a cabo (aproximativamente) **sólo allí** donde las relaciones mismas de eticidad y derechos locales hacen esto posible²⁰.

2) En consecuencia, es necesario aceptar también que las normas básicas de contenido relativas a un orden de justicia susceptible de fundamentación filosófica -los famosos dos principios de Rawls (1979), pongamos por caso- no pueden ser derivados nunca *exclusivamente* a partir del *principio de la ética del discurso* y de su aplicación en un discurso de fundamentación de normas ideal (práctico). Más bien deben ser entendidas ***siempre, simultáneamente, como resultado de una vinculación a la tradición existente del derecho y de la eticidad de una forma de vida dada***. (Apel, 2004:69, subrayado es mío).

²⁰ Continuando con esta proposición, señal Apel (2004: 69): Es necesario agregar que, en general, las formas postconvencionales de la competencia judicial moral del individuo únicamente pueden ser practicadas performativamente en la medida en que se *conformen* a esto.

Con todas las valoraciones críticas que se puedan hacer o pretensiones de complementación, la ED no puede privarse de la “invariablemente reconocida” *validez universal del principio ético del discurso*, como tampoco acepta restricción alguna. Lo que si va a cambiar es la manera en que se adecúa el *principio ético del discurso* en la parte de *fundamentación B*, esto es, cumple una función distinta a la que cumple en la parte *A*. Al respecto señala nuestro filósofo que: “no puede suponerse como el *fundamento de una norma básica, procedimentalmente aplicable, de una ética deóntica* que simplemente restringe las *estimaciones valorativas y metas* individuales humanas sin perjudicarlas.” (Apel, 2004:70). Así las cosas, el *principio ético* pasa por el criterio de asumirse o considerarse “como un **valor** que puede fungir como criterio en relación a un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso” (Apel, 2004:70, negrilla es mía).

Quien haya alcanzado (desde el nivel filosófico-discursivo) la idea de validez universal del principio ético del discurso, en un contexto donde las condiciones de aplicación colectiva no están dadas, se encuentra obligado a atender tanto el *principio deóntico del discurso* como el ámbito de la *responsabilidad histórica*. Apel busca un **agotamiento exhaustivo** del principio de universalización de la ED, por tal motivo, presupone, de un lado, que los sujetos responsables por los miembros de la comunidad comunicativa deben disponerse a resolver los conflictos de intereses de manera *discursivo-consensual* [de acuerdo con el criterio de la evaluación de situaciones] en equilibrio con la *acción estratégica*²¹.

De otra parte, reconociendo la relevante *diferencia* entre la situación históricamente condicionada de la comunidad de comunicación *real* y la situación *ideal* en cuya dimensión se encuentran las condiciones de aplicación de la ED, se acepta paralela y consecuentemente la obligación de *colaborar en la eliminación a largo plazo, aproximativa, de esa diferencia*. (Cf. Apel, 2004:71). En la aceptación de este compromiso de colaborar para alcanzar la realización de las condiciones de aplicación del principio ético del discurso, es como dicho principio adquiere su nueva función en la *parte de fundamentación B* de la ED.

²¹ Afirma Apel que en el mencionado contexto no se puede renunciar a la mentira o a la violencia, entre otros, sino que los sujetos “deben tratar de actuar de una manera adecuada a la situación, de tal suerte que la máxima de su acción pueda considerarse como una norma susceptible de consenso que sea posible por ahora.” (2004: 70).

Advierte, con estas adecuaciones mencionadas el filósofo en cuestión (2004), que la ED no se sumerge exclusivamente en el ámbito de una ética de principios puramente deontológica que se “suspende” en el “conocimiento del curso necesario de la historia”, pero mucho menos el *deber* obligatorio se sustituye por el conocimiento de lo *históricamente necesario* -en posesión de funcionarios-, apartándose radicalmente de una filosofía especulativa de la historia, (en razón de esto menciona a Karl Popper (1969) en su crítica contra el “historicismo” y “futurismo” éticos como una perversión ética) (p.71). En relación a esta claridad, considero importante citar dos reflexiones de Karl-Otto Apel, que, a juicio personal, son determinantes:

a partir de la ética se deriva un “principio del deber” que es en todo momento obligatorio y que convierte (tal y como Kant había previsto) un compromiso relativo al progreso moral y resistente a la frustración en un deber estricto, imponiendo, además, a los defensores de la tesis de la imposibilidad del progreso moral la tarea de ofrecer una demostración.

Seguidamente nuestro filósofo afirma (2004:71), en el marco del diálogo con Enrique Dussel:

Por supuesto, la *obligación de colaborar para alcanzar la realización a largo plazo y aproximada de las condiciones de aplicación de la ética del discurso* no está ligada tampoco a la expectativa de una “revolución mundial”, ni tiene conexión alguna con un “reino de la libertad” que posteriormente habría que erigir: la situación de una comunidad de comunicación ideal (que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna *utopía social* concreta (Apel, 1983).

En este sentido, el autor asegura la idea de la dependencia de la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles, de las condiciones *ideales* de una posible formación de consenso sobre normas, por un lado; por el otro, el reconocimiento de que “la realización misma de las condiciones ideales de comunicación no es sino una **«idea regulativa»**, cuya implementación (siguiendo a Kant) no es ni siquiera imaginable en el mundo espacio-temporal de la experiencia.” (2004:71).

La dimensión exotérica adquiere aquí importancia singular (frente a la dimensión esotérica o filosófica (Cf. Apel, 2004:47), en la medida en que permite dar un tratamiento más consecuente con la realidad, en concreto, con la cuestión de la colaboración en el *progreso moral*, en el sentido de la *parte de fundamentación B*, de un *a priori* de la

facticidad de la comunidad comunicativa *real* y de un *a priori* de la *intersubjetividad*. Se puede señalar, a modo de conclusión parcial, que la *tensión* interna de la fundamentación de la ética del discurso entre la *parte A y B* es inherente a su propia arquitectura; la dimensión abstracta deóntica -producto de la *transformación pragmático-trascendental de la filosofía*- es insustituible por la dimensión de la responsabilidad histórica. En consecuencia, el nuevo *paradigma intersubjetivo de trascendentalidad* intenta una mediación que procura el ejercicio de la autonomía del pensamiento ligado a un contexto determinado, el problema subyacente se identifica en las condiciones de aplicabilidad del *principio ético*. Es el *valor* de la responsabilidad histórica, que a mi juicio determina la solidez práctica y universal de la propuesta de una ética discursiva.

Capítulo III

Retomando algunos factores de la ética en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*.

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

Habermas, *Moralidad y eticidad*²².

El tercer capítulo tiene el propósito de recoger algunas premisas importantes que hacen de la ética discursiva una ética de la responsabilidad, asumiendo parcialmente la lectura de Adela Cortina como exponente y divulgadora de la ética del discurso.

3.1 Argumentación moral y responsabilidad

La ética del discurso ha enfrentado a lo largo de su trayectoria un complejo contexto reflejado en distintos campos del saber teórico y de la realidad concreta a nivel social, económico, tecnológico y científico. La crisis experimentada por la humanidad resultado del avance desbocado del desarrollo científico y de la economía capitalista ha afectado notoriamente la esfera de la vida social, en este contexto la ética tiene el deber intervenir positiva y constructivamente.

La filósofa española Adela Cortina Orts en su tesis doctoral (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* realiza una reflexión alrededor de la propuesta apeliana de la *necesidad* de hallar una fundamentación filosófica última para los principios morales de una ética de la responsabilidad solidaria, en un mundo donde la supervivencia

²²Citado por Karl-Otto Apel en Epílogo: “¿Límites de la ética discursiva?” en: Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. (1985: 233).

“verdaderamente humana” se encuentra en juego. Desde la década del setenta Karl-Otto Apel viene profundizando, en debate constante con otras corrientes filosóficas y de las ciencias sociales, la justificación y ampliación de su teoría ética del discurso.

Para Apel la tarea de la ética, como filosofía moral, consiste en “*dar razón desde la teoría*, de las opciones y valoraciones morales que los hombres viven ya desde siempre en su mundo vital.” Junto a Kant, Apel reconoce el “primado sustancial” de las normas del mundo de la vida (*Lebenswelt*), pero continúa atribuyendo al discurso filosófico “el primado en el orden de la fundamentación”, porque –señala– la tarea del filósofo consiste precisamente en evitar que nuestras afirmaciones y nuestras normas se conviertan en dogmas inargumentables.” (Cortina, 1985:17)

El contexto de enunciación (era de la ciencia y la tecnología) permite hacer más entendible el porqué de la pertinencia de una ética común (en el sentido que a todos concierne) que se propone como objetivo nuclear atravesar fronteras de todo tipo, es decir, fronteras culturales, políticas, sociales, y es asumida por los dos autores mencionados como la salida a ciertos problemas que no han podido ser solucionados por las teorías actuales (las de su época). Pues, como opina Cortina:

En la época corporativista en que nos ha tocado vivir, cuando el lenguaje universalista de la moral burguesa y socialista se utiliza continuamente como procedimiento persuasivo para satisfacer intereses individuales o grupales, es más que nunca necesario hallar ese criterio de las verdaderas razones, comunicables y aceptables por todo ser racional. (1985:18)

Resulta ineludible, para los fines que se plantea la ética discursiva, acogerse a la *argumentación moral* e intentar descubrir principios universales que permitan decidir sobre la calidad moral de las normas que se admiten como tales. La argumentación moral funda un principio formal-procedimental de carácter universal por el cual deben guiarse las pretensiones de validez de una norma en una *comunidad de hablantes determinada*.

Como antecedentes concretos ético-políticos, dos tradiciones éticas son subsidiarias de la ética comunicativa, es decir, aportaron a la misma, significativos contenidos: la *ética weberiana de la responsabilidad política* y la *solidaridad socialista*. En efecto, la *ética de la responsabilidad* (*verantwortungsethik*) tiene como rasgo fundamental determinar (descargar o medir) la responsabilidad de las acciones humanas por las *consecuencias* que de las mismas se puedan derivar. Apel subsume dicha ética “reconociendo como normas

moralmente legítimas sólo aquellas que se hacen cargo de las consecuencias de su aplicación” (Cf. Cortina, 1985:19). En este sentido, si la *razón práctica* debe hacerse responsable del obrar, no hay posibilidad para que existan normas con contenido incondicionalmente válido. En contraste, la “ética de la intensión” (*gesinnungsethik*) – dentro de la distinción weberiana–, es aquella que impone normas de un mismo contenido a cualquier tipo de situación sin observar las circunstancias en que la misma norma exige cumplimiento y sin atender a las consecuencias de su aplicación.

De otra parte, el *socialismo filosófico* que visualice o estime la razón práctica como razón “por naturaleza” comunicativa, motivará y hará fecundar –a juicio de Cortina- una *actitud solidaria, consciente del carácter comunitario del individuo inmerso y cohesionado en la comunidad a la que pertenece sin la cual éste no podría entenderse a sí mismo* (1985:20, cursiva es mía). En esta línea de pensamiento, que plantea al ser humano como sujeto eminentemente social, la autora en cuestión estima que el sujeto humano no tramaría estrategias para dar solución a problemas que surgen en su *praxis* cotidiana para así beneficiarse individualmente²³, porque éste no concebiría –o ignora– el beneficio individual al margen de la sociedad. De dicho carácter social surge una actitud solidaria que se vería reflejada en la *praxis*. Se habla de una *responsabilidad* que debe ser solidariamente asumida, lo cual nos remite a entender y abordar un determinado *ethos* que emerge desde las relaciones sociales, políticas y económicas en que se encuentra el sujeto.

Frente a la necesidad de identificar las razones y causas por las que la racionalidad comunicativa aparece en el horizonte del mundo moderno, se reconocen tres corrientes filosóficas que legitiman los sistemas políticos imperantes en Occidente, que a juicio de Cortina han *imposibilitado* la fundamentación de una ética universalista y por tanto el hecho de que la razón práctica se haga responsable de las amenazas reales y actuales que se ciernen sobre la vida en el planeta: el *cientificismo positivista*, el *racionalismo crítico* y el *solipsismo metódico* (Cf. 1985:31), paradigmas que incurren a juicio de Apel en

²³ Al respecto considera Cortina: Frente a las amenazas universales a las que reiteradamente hemos aludido, el sujeto humano no imagina soluciones estratégicas encaminadas al logro de su beneficio, porque ignora qué sea su beneficio al margen de la sociedad. Por ello ensaya respuestas solidarias, que acogen en su seno a cuantos a la comunidad humana pertenecen. Este modo *transubjetivo* de enfrentar la vida lleva la marca de una moralidad como la contemporánea, que alcanza su conciencia máxima en la negativa a hacer dejación de los derechos humanos: [...]. (1985: 20).

errores teóricos y producen nefastas consecuencias para la vida práctica, tal como se mostró en el primer capítulo de éste trabajo.

Necesariamente, al preguntarse por la forma de proceder de la ciencia con respecto a la ética, Apel denuncia la situación paradójica en que se encuentra la ética, pues las ciencias han imposibilitado la fundamentación racional de una ética de corte universal (Cf. Cortina, 1985:38). En este punto el *irracionalismo ético* cobra su máximo valor²⁴. Señala Cortina a propósito de éste sensible punto que el *conocimiento* termina por reducirse al saber científico, “que es objetivo, axiológicamente neutral y racional; mientras que, por su parte, las *decisiones* se configuran como subjetivas, valoradas e irracionales”. Al interior de este paradigma de “ciencia neutral” lo que se espera consecuentemente es el monopolio de las ideas de objetividad y racionalidad. La neutralidad axiológica se da en el ámbito del *descubrimiento y comprobación de leyes* donde la razón instrumental termina influyendo o traspasándose a las diferentes esferas de la vida concreta del hombre. La separación entre el *es* y el *debe*, los *hechos* y las *normas*, la teoría y la *praxis*, desemboca en la atribución de la racionalidad al discurso sobre los hechos olvidando o colocando en segundo plano, en la órbita de lo irracional, el *discurso sobre las normas*.

Las consecuencias del desarrollo de la ciencia y la técnica que desde el entorno de vida se perciben -como víctimas de un sistema o modelo científico/social concebido- ya no requieren una comprobación desde “afuera” que alerte sobre una amenaza determinada, es decir, desde los laboratorios o centros de investigación científica, pues los efectos de la contaminación y devastación ambiental a nivel global y con mayor fuerza sobre los países que, desde el paradigma eurocéntrico (Apel lo denomina *perspectiva socio-cultural eurocéntrica*²⁵), suelen denominar subdesarrollados, atrasados o del tercer mundo, donde la gran industria en el marco de la política económica de “libre mercado”, se impone sobre los Estados, y (mucho) antes que permitir una deliberación real de los afectados, se impone una racionalidad instrumental-estratégica propia de la “verdad”

²⁴“Ciertamente, las consecuencias ya universales del progreso científico parecen exigir la fundamentación racional de una ética universal, pero las ciencias han imposibilitado una tarea semejante: en virtud de la distinción weberiana entre acción racional-teleológica y acción axiológica, y la consecuente aplicación de no-valoración (*Wertfreiheit*) a cuantos saberes pretenden objetividad, el binomio es-debe, hecho-valor, teoría-praxis se traduce en el par *conocimiento-decisión* y ambos sustantivos reciben sendas series de calificativos.” (Ver: Cortina, 1985, p.38)

²⁵ “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur” (Apel, 1991:37) en (Dussel [compilador], varios autores, 1994).

desarrollista (*falacia desarrollista* según Enrique Dussel²⁶) de la economía capitalista. Así, los efectos negativos para la supervivencia humana crecen sin medida y con registro empíricamente verificable, asumiendo el riesgo de la irreversibilidad o de un no retorno a condiciones ambientales que permitan el mantenimiento y desarrollo de la vida.

Desde una mirada retrospectiva -como lo ha especificado Apel-, se ha observado cómo el hombre -*homo faber*-, en la búsqueda de supervivencia, actuó creativamente ante su mundo circundante fabricando/haciendo objetos útiles con los cuales pudo darle solución a las necesidades surgidas en el medio en que vivía. Con dicho registro histórico se verifica cómo, en la línea del tiempo, la razón técnica precedió la razón práctica, es decir, que el *homo faber* (fábrica, hace) precedió al hombre sabio u *homo sapiens*. (Ver: Cortina, 1985:30)

La concepción de la *metaética analítico-lingüística* que renueva la escisión entre hechos y valores, pretende demarcar y reducir el ámbito de lo moral a los argumentos lógico-matemáticos de los cuales no se pueden extraer normas o juicios de valor de toda pretensión de validez intersubjetiva (Cf. Adela, 1985:40). Lo *intersubjetivamente válido* quedaría en el mar de las decisiones arbitrarias y emocionales, por tanto, estaría en el mundo de lo irracional, la esfera de lo moral no estaría “respaldada” en el marco de lo verdadero²⁷. El cientificismo trae como consecuencia el irracionalismo ético, no obstante, el existencialismo y el análisis del lenguaje también configuran argumentos para “desterrar fuera del mundo objetivo las decisiones morales”. Por ejemplo, los aforismos -citados por Cortina- del Wittgenstein del *Tractatus*, afirma que:

Por tanto, no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más elevado. Sentimos que, incluso si hubiéramos hallado respuestas para todas

²⁶ Señala Dussel: “Nos es imposible intentar, como se propone Habermas, la plena realización de la «Modernidad» (...). Ello es quizá objetivo de las sociedades del «capitalismo tardío». Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la «falacia desarrollista» (es decir, intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado). La «falacia desarrollista» consistiría en caer en el «mal infinito» de Hegel (por más que el «esclavo» trabajara, nunca llegará a ser «señor libre»; al contrario, enriquecería al «señor» y sería más esclavizado: los países periféricos, como el esclavo, deben primero liberarse de la relación de dominación, para después «desarrollarse» autónomamente”. (Apel & Dussel, 2004: 74-75) en: “La introducción de la Transformación de la Filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación”.

²⁷ Sin embargo, para Aristóteles citado por Cortina “... la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica (...) el bien de la parte intelectual, pero práctica, es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.” (ver 1985: 40).

nuestras preguntas científicas, nuestros problemas vitales no habrían siquiera sido rozados. (1985:40).

El análisis del lenguaje tiene como objeto fundamental el conocimiento objetivo neutral y sub-valora las decisiones de la conciencia por “irracionales”. Así mismo, el existencialismo concibe que el conocimiento objetivo, propio de la ciencia, “es inesencial desde el punto de vista de la existencia, porque está facultado para captar lo general, pero se muestra impotente ante el individuo”. En este sentido, las decisiones subjetivas quedan en manos del individuo, inconceptualizable e inefable, constituyendo el factor existencialmente esencial. (Cf. Cortina, 1985:41).

El reparto del conocimiento objetivo neutral y la decisión subjetiva de la conciencia en esto que llama Cortina (y Apel) la **complementariedad filosófica** entre existencialismo y análisis del lenguaje, termina por cumplir una nefasta función ideológica en las democracias occidentales. En estas democracias, señala (1985:41):

[...] la división filosófica de esferas *legítima* la separación y complementación de las vidas pública y privada, de tal modo que las decisiones morales y religiosas quedan recluidas en el ámbito de la conciencia privada, mientras que en la vida pública las justificaciones morales se sustituyen por los argumentos pragmáticos de los *expertos*, basados en reglas científicas objetivables.²⁸

Ante los diferentes enfoques radicalmente opuestos a la ética comunicativa, que pretenden negarle su carácter cognitivo normativo, y que además la sustrae del ámbito político (la comunidad real históricamente constituida) para que conserve su neutralidad valorativa, se permite el filósofo de Düsseldorf no sólo responder las objeciones, sino ampliar su propuesta universalista de la ética comunicativa. El oscurantismo dogmático y totalitario podrá ser extirpado si, a juicio de Cortina, se promueve la incursión de la razón en el mundo práctico desde una nueva *Aufklärung*.

²⁸ Continúa seguidamente: “A juicio de Apel [...] el pragmatismo es la filosofía que funciona en la vida pública occidental, por su capacidad para objetivar los procesos sociales según la regla «si... entonces», transformándolos en materia dúctil para los técnicos. (p.41)

3.2 La racionalidad científica, una entre otras

“Se trata de indagar si el modo de ser solidario pertenece constitutivamente al modo de ser humano o si, por el contrario, es un añadido inventado por la religión y conservado por el pensamiento dialéctico, [...]” (Cortina, 1985:81)

La racionalidad hegemónica (Oriente y Occidente) -a través de sus *sistemas de complementariedad e integración* (tratados en el primer capítulo)- no responde a los desafíos que la razón técnica plantea, en cambio, lo que sí propicia es una **legitimación ideológica** de la situación. Surgen interrogantes que se desprenden de esta realidad, por un lado, se pregunta Cortina si las convicciones del mundo de la vida carecen de base racional, es decir, “si existe un desfase entre las vivencias morales y la racionalidad posible, o si, por el contrario, tales vivencias descansan también en un “uso” humano de la razón, ya parcialmente vigente, pero no descubierto todavía por la reflexión filosófica como fundamento del mundo moral.” (1985:81).

Nuestra pertenencia a una comunidad de comunicación configura el suelo y es punto de partida sobre el cual las decisiones subjetivas de conciencia se revelan. El pensamiento es un diálogo internalizado ya que sigue las “reglas de un lenguaje” y estas significan una comunidad lingüística interpretativa y comunicativa. El *a priori de la comunidad de comunicación* es el punto nodal de la moral puesto que exige insoslayablemente el seguimiento de determinadas normas morales universales.

¿Cuáles son los supuestos teóricos del sistema de complementariedad? Tres premisas, lógicamente independientes entre sí, detecta Apel para desvirtuar el fundamento del sistema de complementariedad de la democracia liberal y su arbitrariedad (Cf. Cortina, 1985:82). La premisa número uno parte de la llamada *falacia naturalista* en la que Hume distingue los hechos de las normas, distinción que imposibilita deducir enunciados prescriptivos de enunciados descriptivos. Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* señala al respecto:

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o no debe. Este cambio

es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.”²⁹

La segunda premisa se refiere a la fundamentación filosófica y la expresa de ésta manera: “la fundamentación filosófica de la validez tiene que identificarse (incluso) con la deducción lógica de enunciados a partir de enunciados (tal como puede reproducirse y controlarse en un lenguaje formalizado; es decir, en un cálculo proposicional semánticamente interpretado.)” La tercera premisa señala que: “sólo la ciencia proporciona un saber objetivo; la objetividad se identifica con la validez intersubjetiva; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es absolutamente imposible.” (1985:83)

En este caso (de la tercera premisa) el ámbito de *objetividad* se extiende al campo de las normas basadas en *convenciones fácticas* puesto que éstas prestan validez intersubjetiva (a las normas mismas), esto es admitido por el racionalismo crítico. A contrapelo de estas premisas rectoras del pensamiento liberal y la racionalidad hegemónica se plantean los siguientes interrogantes: ¿Es imposible trascender en el ámbito práctico el límite de los consensos fácticos, basados en decisiones que ya no son argumentables? ¿Es imposible una fundamentación racional filosófica de las normas morales y jurídicas? La fundamentación filosófica resulta ser el camino sobre el cual va a trabajar la ética en perspectiva de racionalidad comunicativa, por ello Karl Otto-Apel pondrá como primera premisa normativa [racional] la fundamentación filosófica en el marco de la reflexión sobre la validez intersubjetiva de las normas³⁰.

²⁹Tomado de: [<http://filosofiaweb20.blogspot.com.co/2008/12/falacia-naturalista.html>] (4-12-2015) (Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1977. Págs. 689-690).]

³⁰ Al respecto afirma la autora en cuestión: “En realidad, el problema de la fundamentación constituye el nervio del asunto, y de ahí que en el artículo citado de 1980 (*Notwendigkeit*), Apel invierta el orden de las dos últimas premisas: la intersubjetividad de las normas descansará en la corrección del razonamiento práctico (segunda premisa), pero las primeras premisas normativas, para ser racionales, no pueden surgir de los consensos fácticos sino que necesitan ser filosóficamente fundamentadas (tercera premisa). (1985:84).

La posición que será defendida por Apel y seguida por Adela Cortina es clara: por un lado se evitará caer en la *falacia naturalista*, sin embargo, por otro lado, se afirma que la ciencia no puede monopolizar toda pretensión de objetividad, porque la objetividad misma de la ciencia, e incluso el sentido de toda argumentación, presuponen la validez intersubjetiva de normas morales; estas normas últimas no dependen de consensos fácticos sino que están ya presupuestas en cualquier consenso y sirven como elemento crítico. (1985:84). A dichas normas últimas se podrá acceder a través del método trascendental que se aplica al *hecho* de la ciencia, de la argumentación y del lenguaje (como punto de partida).

3.3 La racionalidad hermenéutica:

Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel destino trágico. T. W. Adorno (en Sevilla, 2000:49)

El punto de partida para el objetivo planteado será el *hecho* de la existencia de la ciencia, en particular aquella ciencia que en virtud (o en aras) de la *objetividad* [a lo largo de la *Werturteilsstreit*³¹ (Ver p.85)] se ha pretendido ajena a toda valoración defendiendo así una tal neutralidad, estas son las ciencias descriptiva y explicativa que se han autoproclamando como poseedoras (ostentadoras) de la racionalidad. En contraste, para que la *praxis* de dicha ciencia no carezca de sentido es necesario reconocer la presencia de dos tipos de racionalidad que no son ni la descriptiva ni la explicativa, denominadas *racionalidad hermenéutica* y *racionalidad ética*. Dichos tipos de racionalidad se revelarán como condición de posibilidad de toda pretensión científica de validez objetiva y verdad y van *más allá* de la racionalidad científico-técnica, lo cual permite atravesar las fronteras de la explicación y la descripción abriendo los ámbitos de la comprensión, el acuerdo y la moral.

En consecuencia, será inevitable abandonar el patrón reduccionista que se limita a la relación sujeto-objeto y que es la base de cualquier concepción pre-semiótica del conocimiento, sintaxis y semánticas lógicas de los lenguajes científicos. Toda relación de conocimiento sujeto-objeto supone ya siempre una relación entre los sujetos de la ciencia

³¹ Controversia-valores, según traductor virtual google:
[<https://translate.google.com/?hl=es#de/es/Werturteilsstreit>]

que establecen el sentido de los términos desde un entendimiento mutuo mínimo (Cf. Cortina, 1985:85), puesto que el conocimiento es una función sógnicamente mediada que requiere una comunidad de intérpretes. Así una comunidad de científicos que interpreta, fija el valor nominal de las ideas y las hipótesis verificables que comportan unas condiciones de posibilidad de la *praxis* científica³². Esta es la dimensión pragmática a la que contribuyó la semiótica tridimensional de C. S. Peirce: la relación de ***mutuo entendimiento*** entre los sujetos de la ciencia es uno de los elementos indispensables en aquel proceso cognoscitivo que debía culminar en el consenso de la verdad en una comunidad ilimitada. (Cf. 1985:86). Con Adela Cortina preguntamos: ¿Qué tipo de racionalidad impera en el acuerdo intersubjetivo de los científicos? ¿se consuma la aclaración interpretativa de los símbolos con el logro, por parte de la comunidad de investigadores, de un saber nomológico, objetivo, comprobado experimentalmente?

C. S. Peirce tendría una respuesta afirmativa ya que su máxima pragmática liga la fijación del sentido de los términos a la experiencia experimental. Según el filósofo norteamericano “solo podemos acreditar el sentido de aquellos símbolos que son avalables mediante experiencias realizables en el marco del comportamiento racional-teleológico, controlables por resultados y ejecutables por sujetos que se pueden intercambiar en experimentos susceptibles de repetición.” (Cortina, 1985:86). No obstante, este modo de entender el acuerdo intersubjetivo resulta incompleto, incluso para las mismas ciencias descriptiva y explicativa, puesto que una aclaración pragmatista u operacionalista del sentido debe ir más allá de la “experiencia experimental”, controlable y repetible, tiene que contar, inicialmente, a juicio de Cortina, con un tipo peculiar de experiencia llamada hermenéutica.

El hecho de las ciencias en cuestión (explicativas y descriptivas) tomadas como punto de partida requiere un acuerdo entre los sujetos de conocimiento, conocimiento que tiene que estar mediado por la racionalidad hermenéutica, “porque toda aclaración del sentido, incluso de los conceptos de la ciencia experimental precisan un primer momento de anticipación del sentido, captado por la mediación histórica de una comunidad de interacción” (Cf. Cortina, 1985:87).

³² Cortina afirma: “... De ahí que una comunidad de científicos, que interpreta, fija el valor nominal de las ideas y las hipótesis verificables, sea condición de posibilidad de la *praxis* científica. (1985: 186)

Todo conocimiento, incluso el científico (de los hechos objetivos), está obligado a recurrir a dos tipos de *mediación*: la mediación entre *sujeto-objeto* que se produce bajo la forma de interpretación del mundo y la mediación *entre sujetos* propia de la interpretación del lenguaje. Ambas mediaciones constituyen formas de conocimiento, son complementarias, necesarias e insustituible la una por la otra.

En el contexto del carácter cognoscitivo de la relación sujeto-objeto y de la relación entre sujetos, Apel asume una postura en la tensión entre explicación y comprensión. Nuestro autor considera inapropiado concebir la comprensión como un método propio de las ciencias del espíritu, que compite con la explicación científica de los datos observables de la naturaleza, noción ésta de la tradición hermenéutica presemiótica de Dilthey y Schleiermacher. La concepción presemiótica en el ámbito de la relación sujeto-objeto estimará los sujetos humanos como objetos peculiares cuyas vivencias es necesario revivir por medio de la empatía (*Einfühlung*), pero “no se percatará de que el *acuerdo intersubjetivo*, como (*qua*) mediación de la tradición en una comunidad de interpretación, constituye la *condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de todo conocimiento que se oriente objetivamente*” (Cf. Cortina, 1985:88. Subrayado es mío).

La distinción realizada por Wilhem Dilthey entre *explicación* y *comprensión* sigue teniendo importancia toda vez que permite establecer una mediación de estos dos procedimientos en la medida de lo necesario, pues ni supone una ruptura ideológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, ni pone en tela de juicio la colaboración entre ambas. También evita caer en una teoría de la ciencia científicista, ensimismada en defender la unidad del método científico. Dicha distinción descarta la posibilidad de un método único para las ciencias y tiende hacia la diversidad metodológica.

A juicio de Cortina, sólo una filosofía trascendental, semióticamente transformada, puede comprender que los planteamientos hermenéutico y científico son diversos y a la vez complementarios ya que se encuentran movidos por dos intereses cognoscitivos distintos: por un lado, el planteamiento hermenéutico³³ de los problemas tiene su origen en el

³³ Para Hempel la hermenéutica se caracterizaría en su proceder por la irracionalidad el cual denomina como “comprensión empática” cuyo significado sería psicológico-heurístico cuando de descubrir hipótesis explicativas empíricamente contrastables se trata. (Cf. P. 88) La palabra *Heurístico* (hallar, inventar) significa “técnica de la indagación y el descubrimiento. Busca o investigación de documentos o fuentes históricas. En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema de mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc.” (Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, vigésima segunda edición. 2002. P. 816).

interés por el acuerdo frente al interés científico por el conocimiento. (Cf. Cortina, 1985: 88) Significa esto que podemos entablar relaciones con otros hombres en las que los consideramos no como objetos con los que podemos entrar en relación empática sino como co-sujetos de la interpretación con los que nos interesa llegar a un acuerdo. A la luz de la doctrina de los “*intereses cognoscitivos*” compartida por Apel y Habermas (en los años 60’s y 70’s), la especie humana vendría orientada por tres intereses no individuales, sino cuasi-trascendentales que son el *interés técnico* por dominar la naturaleza, el *interés práctico* por el acuerdo con los demás hombres y el *interés emancipatorio* que posibilita la escisión o ruptura de las alienaciones históricas.

El planteamiento y descubrimiento de los intereses cognoscitivos le sugiere y posibilita a Apel elaborar una *antropología del conocimiento* que constituya una ampliación de la teoría del conocimiento, también una ampliación del restringido concepto de “ciencia” que el cientificismo se arroga como su portavoz. Una antropología de este tipo -en palabras de Apel (citado por Cortina)- se entenderá como “aquel enfoque que amplía la pregunta kantiana por las “condiciones de posibilidad del conocimiento” de tal modo que, no sólo indique las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una “conciencia general”, sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos científicos con sentido.” (Cf. 1985:89) Esta antropología que va a desarrollar el filósofo alemán -que, por cierto, no es objeto de este escrito- tiene sus raíces en la tradición filosófica alemana con figuras como Kant y Max Scheler -antropólogo maldito para la Escuela de Frankfurt. Este último, con su concepción de las tres formas de saber, comparte el repudio de un cientificismo que cree haber superado el saber formativo y de salvación correspondiente a los intereses práctico y emancipatorio de Apel.

Scheler señala, en una reflexión crítica, que el positivismo -de Comte y Spencer- por no ser una filosofía, es sólo “una ideología específica de la Europa occidental, la del industrialismo occidental moderno.” (Cf. 1985:91). Las tres formas de saber son constitutivas e irreemplazables, pese al prejuicio de los positivistas de haber creído superar el saber metafísico y el interés emancipatorio o de salvación. Los positivistas reconocieron exclusivamente el *deseo de saber* que en otras palabras vendría siendo el “afán de dominio”. Scheler, ubicado en la línea de pensamiento romántico crítico, considera que los últimos positivistas negaron la diferencia esencial entre el hombre y el animal justamente porque la raíz de la técnica y de la ciencia positiva es una prolongación

gradual de la “inteligencia técnico-práctica” animal, mientras que el saber formativo y el de salvación son monopolio específico del *homo sapiens*. (Cf. Cortina, 1985:91).

Como se mencionó anteriormente, la comprensión no debe entenderse como un ejercicio que compite con la explicación, sino más bien como un fenómeno cognoscitivo que complementa el conocimiento científico de los hechos objetivos. Se afirma entonces, desde la posición hermenéutico-trascendental del idealista norteamericano J. Royce, que la interpretación del mundo requiere un *mutuo entendimiento* por parte de los científicos; la comprensión es un procedimiento racional, irreemplazable por la observación objetiva y por la explicación de los datos lingüísticos (Cf. Cortina, 1985:91). En este sentido puede decirse que la racionalidad, tanto de las ciencias descriptivas como de las explicativas, supone, como su condición de posibilidad, el ejercicio de una racionalidad sólo entendible a nivel pragmático, esto es, la racionalidad hermenéutica. En consecuencia, debe afirmarse que los sujetos de la ciencia no se consideran recíprocamente como objetos, sino como sujetos entre los que existe un entendimiento mínimo con los que se aspira llegar a un acuerdo.

3.4 De la ética de la ciencia a la ética de la argumentación

En nuestra indigencia vital nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin sentido de la existencia humana... Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno. ¿Qué tiene la ciencia que decimos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su científicidad rigurosa exige –se dice– que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y ...* (citado en: Herrera, 2010:272)

Los miembros de la *Community of Investigators* peirceana en su *compromiso con la verdad* tienen que asumir una actitud que Apel llama el paradigma de la *actitud moral*. Con ello se expresa una *ethos* moral por medio de la renuncia a los intereses subjetivos, del reconocimiento recíproco en una comunidad de los derechos de sus miembros, del compromiso en un interés no-patológico, y por medio también de la *esperanza* de una

comunidad ideal que posea las condiciones suficientes para satisfacer el interés buscado. La ética peirceana revela dos limitaciones: por un lado, el *contenido* solo refiere asuntos de la verdad científica por lo cual son objeto de discusión entre los investigadores; por otro lado, en cuanto al ámbito de *aplicación*, sus principios son únicamente válidos para la comunidad de experimentación e interpretación. En consecuencia, el punto de partida de la ED será otro, más amplio, es decir, *intersubjetivo*, en la medida de la *irrebasabilidad* (*nichtintergebarkeit*) del lenguaje ordinario y su conexión con la comunidad de los que argumentan. Los humanos para resolver sus conflictos utilizan argumentos si pretenden que tal resolución sea racional, en contraste, los científicos argumentan para defender sus hipótesis. Como reitera Cortina (1985:93), la irrebasabilidad (categoría fundamental) de la argumentación consiste en su identificación con la conducta racional a la hora de resolver conflictos y quien no desee proceder argumentativamente -el caso de los afectados en un conflicto-, debe tener argumentos para no participar en la argumentación efectiva, si es que las condiciones en las que se produce la argumentación, no garantizan que los argumentos vayan a ser tenidos en cuenta.

En síntesis, la argumentación se torna irrebasable porque cualquier comportamiento social debe contar con ésta. También es irrebasable porque la argumentación que se desenvuelve en lenguaje ordinario:

“constituye el techo último posible en la cadena lenguajes y metalenguajes. El último metalenguaje posible, del que todo los demás son lenguaje-objeto, es el juego de la argumentación “jugado” en el lenguaje ordinario, *más allá del cual es imposible ir ya*, porque no puede convertirse en lenguaje objeto de ningún otro metalenguaje que no tenga a su vez, que interpretarse en lenguaje ordinario.” (Cortina, 1985:94)

Para finalizar este capítulo, decimos que la argumentación práctica es necesaria cuando se problematiza la validez de normas y se propone dilucidar cuáles de los intereses individuales, subjetivos, pueden considerarse como objetivos. Los intereses y los deseos de los individuos, inicialmente subjetivos pueden elevarse al grado de derechos por todos solo por medio de la argumentación. Podemos señalar entonces, que el interés que mueve a la razón práctica es el interés por los intereses objetivos de los seres humanos. Una norma que prescribe el reconocimiento de todos los hombres como personas y exige tener en cuenta los argumentos de todos los afectados a la hora de tomar una decisión, constituye el principio de una ética de la solidaridad. (Cf. Cortina, 1985:106-111).

IV Conclusión:

La responsabilidad, una actitud moral ante la vida (*compromiso y esperanza*)

(...) quien argumenta ha testificado *in actu* y, por lo tanto, ha aceptado que *la razón es práctica*, es decir, *responsable del obrar humano*; lo cual significa que las *pretensiones éticas de validez* de la razón, del mismo modo que sus *pretensiones de verdad*, pueden y deben resolverse mediante *argumentos*; es decir, que las *reglas ideales de argumentación* en una comunidad de comunicación, ilimitada por principio, de personas que se reconocen recíprocamente como teniendo los mismos derechos, constituyen las *condiciones normativas de posibilidad a la hora de decidir sobre las pretensiones éticas de validez mediante la formación de consenso*; y que, por lo tanto, en principio, *puede producirse un consenso sobre todas las cuestiones éticas relevantes de la praxis vital, en un discurso* sometido a las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación. Apel. (en: Cortina, 1985:156)

Que los resultados de la ciencia y la técnica, producto del accionar humano, representen un desafío moral para la humanidad continúa siendo una afirmación de vigencia notoria. Cuarenta y seis años después (1971) de Karl Otto-Apel haber planteado la propuesta de una *ética del discurso o de la comunicación*, fruto de un examen crítico sobre varias líneas duras de la filosofía clásica (filosofía trascendental, analítica, epistemología, política, ontología), nos impele a preguntarnos si el hecho empírico y necesario de vivir en comunidad ha implicado hacer un uso “adecuado” de la racionalidad humana. El diagnóstico realizado no es optimista y, por el contrario, obliga a formular críticas a lo ya planteado por la tradición de la filosofía continental. Ello implicó para Apel, como para otros autores con preocupaciones semejantes, demostrar los límites que revelaban los sistemas de pensamiento, ciertas categorías y cosmovisiones del mundo, lo cual le sirvió, a la postre, para nutrir su planteamiento subsumiendo lo positivo de otras teorías y luego, de manera metódica y rigurosa, plantear lo que, a su juicio, constituyen los fundamentos de la ética del discurso en el marco de una transformación pragmático-trascendental de la filosofía kantiana. Considero que la ética discursiva es el resultado de un ejercicio

filosófico que pretende rescatar la modernidad³⁴ (desde una perspectiva *eurocéntrica* como la denomina el mismo Apel) de su laberinto, como proyecto inacabado, para darle continuidad desde el horizonte de la racionalidad moderna occidental³⁵, en contra de todo relativismo y contextualismo “posmoderno” que parte de otros presupuestos.

En efecto, Apel considera que solo podemos hablar del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) en singular porque las distintas formas de vida (morales particulares) del mundo de la vida son un *a priori* relacionado con el discurso argumentativo como la *metainstitución* para todas las instituciones y formas del mundo de la vida. Bajo esta concepción formalista hay que señalar que el discurso argumentativo, como metainstitución, pretende proporcionar una cierta unidad a todas las formas de vida. Esto plantea una tensión inevitable entre la comunicación y la interacción del mundo de la vida y su alienación en los sistemas sociales -funcionales- (Luhmann), puesto que el hecho de la comunicación implica pretensiones de validez universal, mientras que, en los diferentes sistemas sociales hay una tendencia -desde ésta perspectiva- a la *alienación* de dichos factores, como, por ejemplo, la alienación dada en el sistema de la sociedad del libre mercado o de algunas comunidades religiosas.

Comenta Daniel Herrera (2010:250) a propósito del concepto “*mundo de la vida*” subsumido significativamente por Apel y Habermas, que Husserl, en 1898, tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, “lo que implica que yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre.” Este autor, en una primera definición, nos dice que el mundo de la vida es “el mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionable, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la científica

³⁴ Según Habermas (1985: 28) “El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. (...) Pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana.”

³⁵ Así mismo, el autor de *El discurso filosófico de la modernidad*, afirma que “La idea de modernidad va unida íntimamente al desarrollo del arte europeo (...). Recuerda a Max Weber, para señalar que éste “caracterizaba la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada por la religión y la metafísica en tres esferas autónomas que son la ciencia, la moralidad y el arte, que llegan a diferenciarse porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se separan. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas visiones del mundo más antiguas podían organizarse para que quedasen bajo aspectos específicos de validez: verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza. Entonces podían tratarse como cuestiones de conocimiento, de justicia y moralidad, o de gusto. El discurso científico, las teorías de la moralidad, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte podían, a su vez, institucionalizarse. (...) Aparecen las estructuras de la racionalidad cognoscitiva-instrumental, moral-práctica y estética-expresiva, cada una de éstas bajo el control de especialistas que parecen más dotados de lógica en estos aspectos concretos que otras personas.” Habermas (1985: 27).

como, finalmente, también la científica”. Para Husserl, nos dice Herrera, la experiencia de este mundo de la vida no se reduce a la experiencia sensible: toda experiencia está cargada de otras significaciones, *valorativas, afectivas, estéticas, volitivas*, etc. El mundo de la vida implica, por consiguiente, una infraestructura de sentido, la cual conlleva que lo experimentado sea mucho más rico que el contenido efectivamente presente. Es toda esta riqueza de significaciones la que exactamente eliminan u olvidan las ciencias naturales en su comprensión del mundo. (Cf. Herrera, 2010:256).

El concepto de “comunidad ideal de comunicación” es útil como modelo necesario para el desempeño de la pretensión de validez universal, implícita en el discurso argumentativo; en este sentido su vuelve trascendental como postulado ineludible y porque es una anticipación de condiciones ideales, por esto se afirma como una idea regulativa. La ética del discurso presupone que la cooperación solidaria de los individuos en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso es posible por medio del discurso argumentativo.

En la introducción de éste trabajo nos preguntamos cuál era la pertinencia y actualidad de trabajar sobre la urgencia de *integrar*, en la macro-esfera de la ética del discurso, las categorías de *comunidad e intersubjetividad*. Reconocer el carácter social del ser humano no parece una perogrullada en la actual situación ya que éste se experimenta como *víctima* y a la vez como *agente* de destrucción del ecosistema planetario en que vive (ecocidio). La pretensión de verdad ha sido capturada e instrumentalizada por algunas corrientes del pensamiento occidental como la filosofía analítica, el existencialismo, las vertientes positivistas y científicas, entre otras. Como bien observó Otto-Apel, la complementariedad entre objetivismo no-valorativo de la ciencia y subjetivismo existencial, constituyen una ideología moderna occidental materializada en la fractura de los ámbitos de la vida pública y privada. El individualismo o solipsismo metódico admite que la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin suponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación; es decir, que puede entenderse como un producto de la conciencia individual. Lo que se nos presenta como un pensamiento dicotómico y a la vez complementario que deriva en una *ideología* determinada, pudo haber sido superado en el desarrollo del discurso teórico de las ciencias sociales y humanas, sin embargo, en los sistemas que rigen el devenir societal sigue predominando y mutándose de acuerdo a los cambios institucionales y las manifestaciones colectivas. Podemos afirmar entonces, que sobre la base de una

determinada *relación* epistemológica y antropológica entre sujeto-objeto, naturaleza-cultura, razón-emoción, entre otras expresiones de cosmovisiones dicotómicas, como mediaciones para interpretar el mundo, se instituyó impositivamente un paradigma universal y totalizante que ha traído consecuencias *reales* para los pluriversos, más allá del “mundo de la vida” o de las “eticidades concretas”.

Nos cuestionamos, en el marco de este problema general -empírico y teórico a la vez-, sobre la *responsabilidad de las consecuencias* de las acciones que le corresponde asumir a la persona humana en un mundo en el que los desarrollos de la ciencia y la técnica han puesto en vía de extinción su propia supervivencia, pero que también ha revelado que la dimensión del *poder*³⁶ (como estructuras, instituciones y aparatos que controlan la totalidad del mundo) se superpone ante cualquier intento de escapatoria y resistencia a la desaparición material y simbólica desde los campos de la acción humana, subsumiendo e instrumentalizando incluso la dimensión fáctica e intersubjetiva de la argumentación y en consecuencia, negando el sentido y validez discursiva de los afectados y/o víctimas del sistema actual, o lo que Dussel considera como “la razón del *otro*” desde su exterioridad. Frente a dicha cuestión se puede afirmar -desde la perspectiva de Apel-, que sin la formación de un principio ético normativamente obligatorio e intersubjetivo no puede ser posible asumir las consecuencias de nuestras acciones y menos una actitud moral responsable. La realidad de la conducta humana no puede reducirse a hechos observables y descriptibles *sin valoración* tal como lo concibe la metaética analítico-lingüística, o lo que podemos llamar la “falacia cientificista”.

La *validez* del “pensamiento solitario” depende, por principio, de la justificación de enunciados lingüísticos en una comunidad de argumentación. Ante las objeciones formuladas a la ética del discurso, K. O. Apel afirma, por un lado, el hecho de la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, un punto de partida que busca las consecuencias prácticas del pensamiento. En este sentido, el seguimiento de una regla y su validez solo puede lograrse en el ámbito *público* del lenguaje, lo cual presupone la existencia de una comunidad de comunicación ideal y otra real. El principio moral de

³⁶ Recordemos con Aníbal Quijano (2000:1) que el fenómeno del poder es caracterizado como un tipo de relación social “constituído por la co-presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto, que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos.”

universalización, del que duda el escepticismo moral -como sostiene Hans Schelkshorn (1994:11)- ya está afirmado en el acto de dudar como una forma de argumentación.

En el recurso asumido por la propuesta apeliana del análisis de los “actos de habla”, encontramos que las pretensiones de validez en una oración implican inteligibilidad (significado público), verdad, veracidad y rectitud. Así mismo, desde el giro pragmático del lenguaje, el componente performativo implica *competencia comunicativa* (fuerza ilocucionaria, efecto perlocucionario, intencionalidad y semántica pragmática, que mencionamos aquí sólo de manera indicativa). Es condición de posibilidad de todo argumentar, tanto en la comunidad de científicos como en la comunidad humana, el carácter performativo de las expresiones comunicativas. Como señala Indavera, nuestro autor, en consonancia con los planteos de Searle, también sostendrá que el lenguaje es una institución de la cual no podemos sustraernos. No es un hecho bruto y ciego sin regulación. Siguiendo la definición de Gehlen de “institución”, Apel sostendrá el carácter institucional del lenguaje, en tanto sistema guiado por reglas constitutivas inherentes. (Cf. Indavera. 2010:29). La pretensión de los teóricos de la meta-ética analítica y de quienes sostienen o defienden la imposibilidad de fundamentación última de una norma o principio moral, incurren en contradicción performativa o realizativa, la cual se da cuando determinado hablante realiza un acto de habla cuyo contenido proposicional se autorefuta en el mismo acto de enunciación porque se contradice con el contenido proposicional de supuestos que son inherentes ineludiblemente a la realización de dicho acto de habla.

Para resumir ésta primera parte, se puede señalar el tránsito interno que se da en la ética del discurso de la perspectiva monológica kantiana a la dialógica intersubjetiva, es decir, una transformación del yo pienso al *nosotros* argumentamos. Aparece entonces, la exigencia del **reconocimiento** recíproco de las personas como sujetos humanos de la argumentación en una comunidad virtual en la cual, al menos formalmente, poseen los *mismos* derechos. En el diálogo entre hablantes no solo se formulan enunciados no-valorativos sobre estados de cosas, sino que dichos enunciados están asociados implícitamente con *acciones comunicativas* que plantean exigencias morales a todos los miembros de la comunidad de comunicación. La exigencia moral implica *comportarse* conforme al deber para participar en la deliberación que supone ya una “voluntad de verdad” y hacer un uso práctico de la razón.

La responsabilidad de las acciones -más allá de las intenciones- no supone hacerme cargo únicamente de las consecuencias de mis acciones sino también trasladar esa responsabilidad en el plano de las condiciones socio-históricas (geopolíticas, económicas y culturales) que determinan de manera *real* la realizabilidad o factibilidad de la comunidad ideal de comunicación. Por ello al inicio se plantea el interrogante: ¿supone la *responsabilidad histórica* una actitud solidaria? Afirma Horkheimer, en 1973 en el homenaje a Adorno tras su muerte, que los miembros de la Escuela de Frankfurt estaban unidos en especial por una serie de ideas comunes, o para decirlo con otras palabras, por la teoría crítica, y señalaba que: “esta se basa en el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí somos capaces de *caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad*” (en Thibaut, 2003:226, cursiva es mía).

La *parte B* de la ética del discurso nos permite situarnos en la tensión dialéctica de la idealidad y la materialidad. La ética debe mostrar críticamente lo que debe ser transformado y esto implica, necesariamente, reconocer un *estado de cosas* a nivel histórico-social que es, de hecho, el punto de partida de buena parte de la población mundial; puede afirmarse también, que lo anterior es la condición que permite el desarrollo de una conciencia de su historia y una comprensión de su mundo actual, tanto como la *praxis* política. La ética del discurso parte de la hipótesis de que quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación*, que estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. No obstante, Apel advierte que lo dialéctico y “curioso” de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real -incluso él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (Cf. 1972: 408). En este sentido puede decirse que nuestro pensamiento -solitario e intersubjetivo-, de hecho, depende de la discusión real y de una comunidad social e históricamente configurada.

El *a priori* de la comunidad de comunicación plantea así una contradicción que debe ser disuelta en el sentido de un propósito moral, es decir, debe procurar realizar la comunidad ideal en la real. Por lo mismo, plantea una estrategia moral a partir de dos principios

regulativos para el proceder humano, exigidos en toda argumentación, que, a mi juicio, vienen siendo centrales, el primero afirma que *con cada actuación u omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real* de comunicación; y el segundo indica que *debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real*. Como puede deducirse, el primero constituye la condición necesaria del segundo, y este, como señala Apel, otorga al primero su sentido, el cual está ya anticipado en cada argumentación.

Este punto de partida muestra un camino válido para una comunidad que tiene la *posibilidad real* de subvertir o corregir a través del discurso argumentativo las normas que *ya* han sido fundamentadas en una comunidad real determinada o en un orden-sistema establecido, ya que están dadas, en la *esfera pública*, las condiciones de posibilidad de un discurso argumentativo ideal, que es así mismo, la condición para la resolución de nuestras pretensiones normativas de validez. Se pone como elemento central la responsabilidad de la razón práctica como una conciencia de actuar conforme al deber, a una norma moral, pues el participante del discurso argumentativo (que debe ser honesto y temáticamente ilimitado), debe suponer que la *función* del discurso consiste en la elaboración de soluciones “obligatorias” en relación a todas las cuestiones pensables que puedan presentarse en el *mundo vital*. El *a priori* de la argumentación contiene la obligación de justificar, no sólo todas las afirmaciones científicas, sino también todas las *exigencias humanas*, implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones. Así pues, la estrategia orientada por el principio regulativo que afirma la *supervivencia* del género humano, tiene que responder al hecho de que, en la civilización técnico científica, toda actividad humana tenga *macro-consecuencias*, que amenazan la propia vida.

Para finalizar se puede afirmar que la fundamentación de la ética del discurso se realiza en el marco de una “reflexión pragmático-trascendental” y consiste en mostrar el “principio del discurso” o la “norma básica” como condición de posibilidad de toda argumentación. Ese principio se expresa como exigencia de que “todos” los conflictos de intereses sean resueltos por medio de “discursos prácticos”, es decir, diálogos en los que se busque el consenso de todos los “posibles afectados” a propósito de una apuesta de la acción humana.

Como último interrogante planteado en este trabajo cuestionamos: ¿qué hace posible que la ética del discurso no quede “encapsulada” o encerrada en la teorización pura de los especialistas y, en cambio, contribuya al entendimiento y la transformación de las condiciones de vida del ser humano en el mundo de hoy? Es una pregunta que emerge inevitablemente de nuestra situación concreta e histórica, de aquella que especialmente ha sido encubierta y negada, la que ofrece y posibilita el reconocimiento de un *a priori*, de hechos, que ya son punto de partida para pensar una ética con pretensiones de transformación y pre-ocupada por las *causas* de los incontrovertibles riesgos de extinción del planeta; es la negatividad dialéctica como negación de toda posibilidad real de vivir experimentada en el movimiento de las generaciones sociales (tiempo y espacio) y, actualizada por un sistema u orden que suprime la obligación o deber de asumir al *otro* (víctima, pobre, excluido-a, burlado-a, inferiorizado-a, etc.) en su realidad concreta, corporal, económica y cultural la que debe ser puesta en cuestión por la comunidad real de afectados y víctimas del consenso que nunca los tuvo en cuenta.

Aquí, los *otros* afectados, los condenados e invisibilizados de la tierra³⁷ no aparecen como mero dato estadístico, sino como el *factum* de nuestra era. Podemos asegurar que buena parte de la comunidad mundial -especialmente las periféricas- demanda el *derecho a vivir* -o mejor, a producir y reproducir la vida en comunidad- por medio de acciones no sólo comunicativas, sino acciones de hecho que abarcan múltiples formas, contenidos y contextos, que interpelan el consenso establecido de la comunidad hegemónica real, es decir, retomando a nuestro autor en el principio regulativo, que afirma que *con cada actuación u omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real* de comunicación, los grupos históricamente negados enjuician críticamente el sistema (moral, ético, político, pedagógico, económico, etc.) para producir una nueva validez discursiva intersubjetiva, formal-procedimental y material histórico posible.

³⁷ Referencia empírica, por mencionar algunos ejemplos recientes de *otros afectados*: el movimiento de los Indignados (*¡Indignez-vous!* de Stéphane Hesse) en Europa, las grandes manifestaciones en el mundo árabe contra las dictaduras, en la *Plaza Tahrir* -de la liberación- de Egipto, en Túnez, Yemen, Argelia, entre otros, lo que han llamado *primavera árabe*. En la plaza Puertas del Sol de Madrid el 15 de mayo de 2011 -el “15M”- miles de ciudadanos españoles protestaron con lemas como: «No somos marionetas en manos de políticos y banqueros.», «Democracia real ¡YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros.» En la ciudad de Nueva York el movimiento *Occupy Wall Street* se levantó contra la avaricia corporativa y contra el poder omnímodo de las empresas y evasiones fiscales sistemáticas del 1% más rico, aquellos manifestantes sentenciaron: “La única cosa que tenemos en común es que somos el 99% de la gente que ya no tolerará la codicia y corrupción del 1%”. En América Latina y Colombia somos testigos y víctimas de una larga e ignominiosa experiencia de injusticia histórico-estructural.

En la *parte B* de la ética discursiva, señalaríamos a modo de contraste, otra distinción terminológica hecha por el italiano Antonio Negri, retomada por Enrique Dussel (2014:13), a saber, la crucial distinción entre emancipación y liberación: “mientras que la emancipación *lucha por la libertad de la identidad: la libertad* de ser quien verdaderamente [ya] eras, la liberación *apunta a la libertad de la auto-determinación y auto-transformación: la libertad de determinar* lo que [nunca habías sido y] puedes devenir.” Diríamos entonces que la estrategia de *supervivencia* trazada por la ética de la comunicación, que recibe su sentido a través de una *estrategia de emancipación* a largo plazo (estrategia exigida por la argumentación y dirigida a realizar socialmente la comunidad ideal de comunicación, en que la verdad puede alcanzarse.” (Cf. Apel, 1972: 410), puede resultar insuficiente en la medida en que la lucha por la sobrevivencia, es decir, la lucha por la vida como condición de posibilidad de toda *praxis*, no puede tener como punto de partida exclusivo la dimensión abstracta e ideal de la argumentación sino la afirmación de la vida³⁸ como principio material y formal, es decir, como condición absoluta y de posibilidad de todo argumentar, sobre lo cual debe de señalarse también, que el *factum* de la argumentación es un momento fundamental en la estrategia de liberación. Una *praxis* de liberación implica la solidaridad entre los afectados y de quienes en posición o actitud responsable se disponen a escuchar y atender el grito de exigencia (acto de habla) del otro: “¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!” o “¡por el derecho a la auto-determinación!”.

Apel (2004:71) nos advierte sobre la tensión dialéctica de la ética del discurso que “la obligación de colaborar para alcanzar la realización a largo plazo y aproximada de las condiciones de aplicación de la ética del discurso no está ligada tampoco a la expectativa de una “revolución mundial”, ni tiene conexión alguna con un “reino de la libertad” que posteriormente habría que erigir: la situación de una comunidad de comunicación ideal

³⁸ Como señalaba Dussel en debate con Gianni Vattimo y Guillermo Hoyos en la Universidad Santo Tomas (1998:208): “El criterio de constitución de la realidad como objetiva es la vida que necesita mediaciones para su reproducción y crecimiento, y esto es la última instancia de toda la inteligencia. Por eso es que la razón es fáctica primero y teórica después, porque después me pregunto qué es el veneno y hago la ciencia y llego a saber lo que es toda la estructura química del veneno y puedo lograr descubrir un antídoto al veneno, para que cuando me tome el veneno pueda salvar la vida. Entonces, la realidad objetiva es constituida como mediación para la vida, y la verdad no es más que la actualidad de la realidad como objetiva y como mediación para la reproducción de la vida.”

(que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna utopía social concreta.”

Desde el *sur global* podemos y debemos poner en cuestión ésta forma de abordar la realidad, y afirmamos que la supremacía totalizante del modelo capitalista sobre las comunidades de vida (distinto a “mundo de la vida” en el sentido de la tradición alemana), la relación de dominación³⁹ trabajo vivo-capital, la instrumentalización y cosificación de la naturaleza, la proliferación de armamento⁴⁰ por el avance obcecado sin principios ni valoraciones éticas de la ciencia, entre otros asuntos “éticamente relevantes”, nos obliga a lanzar al mundo utopías realizables desde los pluriversos, que resisten material y éticamente a la desaparición, que por experiencias vitales desde diversas culturas y la praxis cotidiana del cara-a-cara (proximidad con el otro), tienen otros sistemas alternativos, por ejemplo, a los paradigmas de desarrollo y progreso⁴¹. En este sentido la positividad de lo utópico y la esperanza de lo realizable adquiere una significación determinante en la actualidad.

Para finalizar, considero importante señalar que la ética del discurso puede tener mayor campo de acción en tanto posibilite un diálogo crítico, intercultural y *transmoderno*⁴²

³⁹ Como señala Franz Hinkelamert en relación a la *dominación*: “Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida [...] La dominación hace posible la explotación y ésta da materialidad a la dominación [...] Ninguna dominación puede ser definitiva sin el manejo de la distribución de los medios materiales de vida” (Dussel, 1998:249)

⁴⁰ En el conversatorio de Paz y Desarrollo Sostenible, que se desarrolló en la Cumbre Mundial de Premios Nobel de Paz en Colombia, el profesor Ira Helfand habló de una problemática vital para el mundo: las 14 mil armas nucleares que están en los arsenales de nueve países. “Más o menos, dos mil de ellas están listas para lanzarse por Estados Unidos o por Rusia en 15 minutos”, dijo el médico estadounidense, director de la Asociación Internacional de Médicos para la Prevención de la Guerra Nuclear, organización ganadora del premio Nobel de Paz en 1985. Un ataque nuclear a gran escala, hoy, “no describe ni un poco parecido lo que sucedió en la Segunda Guerra Mundial.” Señala también que: “No hemos visto tanto frío en 1.800 años. Todos los ecosistemas de la Tierra colapsarán, la mayoría de la raza humana parará. Una guerra nuclear hoy extinguiría nuestra especie”, comenta el director, para quien ese es el riesgo que corre la humanidad si nueve países que cuentan con el mayor arsenal nuclear (Rusia, Estados Unidos, Francia, China, Reino Unido, Pakistán, India, Israel y Corea del Norte) insisten en aumentar su poderío armamentístico y amenazas. Ver: <http://colombia2020.elespectador.com/pais/en-el-mundo-existen-14-mil-armas-nucleares-y-hay-que-destruirlas-ira-helfand> y <http://www.elcolombiano.com/internacional/ira-helfand-habla-sobre-guerras-nucleares-IN5870129>

⁴¹ Como bien reconoce Apel (1994) en el contexto de discusión con Enrique Dussel, que: “El problema número uno de la política mundial y de una macroética, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y el Tercer mundo debido a la insoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica. (en Dussel. 1994: 36).

⁴² Afirmamos que la transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la “otra cara” oculta y negada, tal como lo define el filósofo argentino (2002:40).

desde los múltiples lugares de enunciación del mundo, lo cual implica que los *otros* sujetos -dominados e invisibilizados- no participantes, no argumentantes, deben ser condición de posibilidad -a priori- de toda argumentación en la comunidad real e ideal. Así, la tarea de reducir al máximo la tensión dialéctica entre la idealidad y la materialidad supondría un compromiso reflexivo, ético y político, con el fin (*telos*) de una transformación real de las condiciones de posibilidad de poder vivir y argumentar en comunidad.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía. Vol. II: “El a priori de la comunidad de comunicación.”* (Título original: *Transformation der Philosophie*. - Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, 1973) Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamarro y Jesús Conill. Taurus, Madrid, 1985.
- Apel & Dussel; Fornet B. Raúl *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*. Editoriales Iztapalapa, Siglo Veintiuno, México 1992.
- Apel & Dussel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004.
- Camps, Victoria (Ed). *Historia de la ética. Vol. 3. La ética contemporánea*. (Varios autores: Cortina; Thibaut; Vallespín; entre otros) Editorial Crítica. Segunda edición, mayo de 2003, Barcelona.
- Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. 1985. Ediciones Sígueme Salamanca.
- Cortina, Adela. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique: *La verdad consensual o hermenéutica y la no-verdad de las víctimas / El criterio de verdad, el mundo de la intersubjetividad y la realidad de la víctima negada*. Simposio Internacional “La posmodernidad a debate” con la intervención de los profesores Gianni Vattimo, Enrique Dussel y Guillermo Hoyos. Universidad Santo Tomas, 21-23 noviembre Bogotá, 1998.
- Dussel [compilador], *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogos filosóficos Norte-Sur desde América Latina*. (varios autores: Apel; Dussel; Schelkshorn; entre otros) Editoriales Iztapalapa, Siglo Veintiuno, México 1994.
- Dussel, Enrique, *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Siglo veintiuno editores. México, 2014.

- Dussel, Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana de Puebla, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. 1ª edición 1999; 1ª reimpresión 2002 Ciudad de Nezahualcóyolt, México
- De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO; Prometeo Libros, 2010.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014. (Colección Pensamiento vivo).
- Habermas, J.; Baudrillard, J.; Said, E., y otros. *La posmodernidad*. Editorial Kairós. Séptima edición, a cargo de Hal Foster. Barcelona, 1985.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Ariel, Barcelona. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. 1999.
 ---*Crítica de la razón práctica* (R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial, Madrid, (sexta reimpresión 2009)
- Mora, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 2002.
- Sevilla, Sergio. *Crítica, historia y política*. Ediciones Catedra [Universitaria de Sevilla], Madrid, 2000.
- Zielinski Matías, Juan. “*La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación a la ética del discurso de Karl-Otto Apel*”. Sobre el artículo: es una síntesis de una investigación más amplia desarrollada durante el semestre de verano de 2011 en la *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania)* denominada: *Das Gespräch zwischen E. Dussel's Befreiungsethik und K.O. Apel's Diskursethik*, dirigida por el Prof. Dr. J.C. Scannone sj. (USAL-Área San Miguel) y por el Prof. Dr. R. Fornet-Betancourt (*Bremen Universität*).
- Weber, Maximilian. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905)* Novena Edición, Premia Editora. La red de Jonás 1991. México DF. Traducción: José Chávez Martínez.

Artículos:

- González Vallejos, Miguel. “*Factum* de la razón y conciencia moral. Acerca de la normatividad en la moral kantiana”. VERITAS, N° 27 (septiembre 2012) 113-134 ISSN 0717-4675.
- Indavera Stieben, Leandro Gastón. “La existencia de contradicciones performativas y su importancia para la crítica al falibilismo ilimitado en Karl-Otto Apel”. Cuadernos del Sur. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur Bahía Blanca, 2010.
- Herrera Restrepo, Daniel. “Husserl y el mundo de la vida”. Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, facultades de filosofía y teología, 2010.
- Quijano, Aníbal “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. (Lima, diciembre del 2000)
- Zubiri, Xavier. “Una teoría genético-estructural de la realidad. Propuesta metafísica que expresa su voluntad de verdad y arraigo a partir de una radical religación en la intrínseca estructura de lo real” En: Revista Anthropos N° 201, 2003.

Formato digital:

- Debate: Enrique Dussel *Vs* Adela Cortina, con participación del teólogo Leonardo Boff: https://www.youtube.com/watch?v=zRGj8dIJYBE&list=PL2eWdRThZsstobI7gZRbfs9Xi5TYV_gja
- Bibliografía en formato digital de Enrique Dussel en: http://www.enriquedussel.com/Libros_ED.html
- <http://clio.rediris.es/udidactica/IGM/tablas.htm#EL>
- <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10005760>
- <http://www.ecologiaverde.com/ecosfera/#ixzz4XVg8n2Np>
- <https://psicologiaymente.net/desarrollo/teoria-desarrollo-moral-lawrence-kohlberg>

- <http://filosofiaweb20.blogspot.com.co/2008/12/falacia-naturalista.html>
- <http://colombia2020.elespectador.com/pais/en-el-mundo-existen-14-mil-armas-nucleares-y-hay-que-destruirlas-ira-helfand>
- <http://www.elcolombiano.com/internacional/ira-helfand-habla-sobre-guerras-nucleares-IN5870129>