

Karl-Otto Apel
**Teoría de la verdad
y ética del discurso**

Introducción de Adela Cortina

Paidós / I.C.E. - U.A.B.



Apel

PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*

Karl-Otto Apel

Teoría de la verdad
y ética del discurso

Introducción de Adela Cortina

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Teoría de la verdad y ética del discurso

Título original: "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit
und Letztbegründung",
en *Philosophie und Begründung*

Publicado en alemán por Suhrkamp, Francfort del Main y
*Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische
Transformation der Ethik Kants* (inédito)

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.^a edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987 by Suhrkamp, Francfort del Main

© Karl-Otto Apel

© de esta edición,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-657-3

Depósito Legal. B-5.493/1991

Impreso en Hurope, S.A.,

Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. <i>Adela Cortina</i>	9
1. Un humanismo cuasirrenacentista	9
2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita	14
3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo	16
4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana	19
5. Verdad y fundamentación última	22
6. Una ética dialógica de la responsabilidad	26

TEORIA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última	37
I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título?	37
II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce	39
III. El falibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante	44
IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría posibilista del conocimiento o de la ciencia	63
V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido	111
VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad	137

Título original: "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit
und Letztbegründung",
en *Philosophie und Begründung*

Publicado en alemán por Suhrkamp, Francfort del Main y
*Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische
Transformation der Ethik Kants* (inédito)

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.^a edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987 by Suhrkamp, Francfort del Main

© Karl-Otto Apel

© de esta edición,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-657-3

Depósito Legal. B-5.493/1991

Impreso en Hurope, S.A.,

Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. <i>Adela Cortina</i>	9
1. Un humanismo cuasirrenacentista	9
2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita	14
3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo	16
4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana	19
5. Verdad y fundamentación última	22
6. Una ética dialógica de la responsabilidad	26

TEORIA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última	37
I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título?	37
II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce	39
III. El falibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante	44
IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría posibilista del conocimiento o de la ciencia	63
V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido	111
VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad	137

La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant	147
I. La comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso	147
II. La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia	159

1987

LA ETICA DEL DISCURSO COMO ETICA DE LA RESPONSABILIDAD. UNA TRANSFORMACION POSMETAFISICA DE LA ETICA DE KANT

I. La comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso

La expresión «ética discursiva» ha tomado carta de naturaleza entre los filósofos alemanes en los últimos años como calificativa de un punto de partida de fundamentación de la ética que representamos conjuntamente, en sus rasgos esenciales, Jürgen Habermas y yo.¹ Yo mismo he hablado anteriormente de la «ética de la comunicación» o de la «ética de la comunidad ideal de comunicación»,² pero de hecho, hoy prefiero hablar de «ética discursiva», y esto *por dos motivos principales*: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación —el *discurso argumentativo*— como medio de fundamentación concreta de las normas y, *en segundo lugar*, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo —y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida— contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética. En primer lugar, quisiera introducir estas dos dimensiones características de la ética del discurso. (Por lo que se ha dicho, se entiende que con «ética del discurso» o, también, con «ética de la comunicación» no se está pensando

1. Véase J. Habermas, «Diskursethik — Notizen zu einer Begründungsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, págs. 53-126.

2. Véase K. O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol. II, págs. 358-436.

algo así como una ética especial para el discurso o para la comunicación lingüística.)

Primero: El aspecto que se evoca preferentemente con la denominación «ética del discurso» es el que hemos mencionado en primer lugar, es decir, la caracterización del discurso argumentativo como *medio* indispensable para la fundamentación de las normas consensuables de la moral y del derecho. Este aspecto se puede hacer plausible intuitivamente aclarando que una moral de las «costumbres» referida a las relaciones próximas interhumanas, en la que todas las normas son casi evidentes para todos los individuos, ya no es, ciertamente, suficiente hoy en día. Pues de lo que hoy se trata, por vez primera en la historia del hombre, es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres —como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica— y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva.³ El individuo, como destinatario de una moral convencional, no puede asumir esta tarea por muy corresponsable que se sienta; y la alternativa al burocratismo despótico-totalitarista, que desposee al individuo de su corresponsabilidad, no es —como enseña la experiencia del socialismo de Estado— ni efectivo ni compatible con la libertad y autonomía moral del individuo.

Así pues, para resolver el problema de una ética posconvencional de la responsabilidad, sólo parece quedar el camino de la ética discursiva: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como

3. Véase mi artículo en K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Francfort, Fischer, 1984, vol. I; también Apel/Böhler/Rebel (comps.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim y Basel: Beltz, 1984, vol. I; además K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Francfort, Suhrkamp, 1988; por último, del mismo autor «The Need for, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of Co-Responsability» (próxima aparición).

es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo. Además, la institucionalización política de los *discursos prácticos* que se ha postulado hasta ahora, sería una tarea que estaría sujeta a la cooperación solidaria de todos los individuos corresponsables, y, en este sentido, estaría sujeta también a la crítica de la «opinión pública» mediante los discursos. 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.⁴

Esta sería, en todo caso, la perspectiva normativa de una *ética de la corresponsabilidad*, tal y como la sugiere el *primer aspecto de la ética del discurso*, mencionado como fundamental. Y, algunas veces, se puede llegar a tener hoy la impresión de que esta perspectiva normativa básica de la ética del discurso ha sido reconocida ya, realmente, de forma universal y —al menos como pretensión— se participa de ella por doquier en la moderna sociedad industrial. Estoy pensando en las numerosas —ya casi innumerables— conversaciones y conferencias en las que, desde todos los planos de la política local, nacional e internacional (incluyendo la política científica, cultural, económica y social) se discuten los problemas de la responsabilidad colectiva y se llega a una reglamentación normativa, más o menos vinculante, en forma de acuerdos, conclusiones y pactos.

Lo que hoy parece sumamente claro respecto a esas *conversaciones* es que los *discursos* de una *macroética contemporánea* se caracterizan como medio de organización cooperativa de la responsabilidad solidaria, y, así, también de la fundamentación o justificación de las normas jurídicas y morales.

4. 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.

Segundo: Pero, en mi opinión, de esta manera sólo se ha indicado una parte de la ética del discurso: la dimensión *exotérica*, por así decirlo. Su dimensión *esotérica*, propiamente filosófica, consiste en que la idea del discurso argumentativo —de su irrebasabilidad (*Nichthintergebarkeit*) por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez— debe posibilitar también la *fundamentación última* del principio ético que debe conducir ya siempre todos los discursos argumentativos, en tanto que *discursos prácticos de fundamentación de normas*. Ahora bien, esta pretensión esotérica de la ética discursiva no puede comprenderse por el hecho de que se indiquen las ventajas y la absoluta necesidad del discurso como *medios* de fundamentación de las normas.

Los representantes de una ética de principios más antigua, comprometida con Kant, han indicado con razón que los *discursos prácticos de fundamentación de normas* que exige la ética discursiva, presuponen ya por sí mismos un *principio ético* que puede servir como criterio formal para el procedimiento y para los resultados pretendidos de estos discursos.⁵ De hecho, no se deben reivindicar sencillamente todas las conversaciones y conferencias en las que se aspira hoy en día a convenios normativamente vinculantes como *discursos prácticos* en el sentido que he indicado. La mayoría de ellas tienen, más o menos, el carácter de *negociaciones* en las que no se discute tanto la *capacidad de consensuar las soluciones a los problemas por parte de todos los afectados* como, más bien, la *capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación*, y esto, no según *argumentos válidos*, sino apoyándose en *propuestas ventajosas y amenazas de perjuicios*, como es característico en un discurso de negociación. Si se admite también que la mayoría de las negociaciones —no todas— son mejores que la violencia declarada, tendremos que hacer constar que el consenso a costa de terceros o el con-

5. Véase, por ejemplo, O. Höffe, *op. cit.* (en nota 1), *Studententexte*, vol. II, págs. 540 y sigs; véase mi respuesta *ibíd.*, pág. 620.

senso por chantaje no son resultados éticamente deseables de los discursos prácticos.

De este modo, se les puede conceder de antemano a los críticos de la ética del discurso, orientados hacia Kant, que los discursos postulados como medio de fundamentación de las normas presuponen ya un *principio ético criteriológico*: un principio que permite diferencias *a priori* entre sus procedimientos y los resultados a los que se aspira, por un lado, y las prácticas discursivas y los resultados que son éticamente cuestionables, por otro. Sin embargo, la *ética del discurso* no puede concederle, en modo alguno, a la antigua ética de principios, que la pregunta por el *principio criteriológico* de los discursos prácticos tenga que remitir al propio *principio del discurso*: como si se tratara de una fundamentación, precomunicativa y referida al individuo autárquico, de la ley moral, que es lo que intentó Kant. Totalmente al contrario: a mi juicio, la «ética del discurso» merece su nombre sólo porque puede pretender descubrir, mediante el «discurso reflexivo-argumentativo»⁶ en el propio discurso, un *a priori* irrebasable para todo pensamiento filosófico, que incluye también el reconocimiento de un principio criteriológico de la ética.

Esta pretensión de la ética discursiva tiene, a mi parecer, un carácter estrictamente *filosófico-trascendental*; ciertamente, en el sentido de una transformación y puesta en marcha pragmático-lingüística de la pretensión kantiana, formulada pero no realizada, de una *fundamentación trascendental última de la ley moral*. En mi opinión, la fundamentación trascendental última de la ley moral, que Kant exigió en un principio pero que después planteó en favor del mero establecimiento de un «*factum* evidente de la razón (práctica)», tal fundamentación no pudo realizarla Kant porque partió de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido del «solipsismo metódico»*. Desde luego, éste es un punto que hay que clarificar siempre de nuevo, como lo muestra la presente discusión de la ética del discurso. Aquí

6. Véase D. Böhler, *op. cit.*, *Studentexte*, vol. II, págs. 326 y sigs.

sólo puedo abordarlo de forma muy breve y asertórica.

Por ejemplo, del siguiente modo: el principio del «Yo pienso» que, según Kant —y también Descartes e incluso Husserl— marca el *punto de irrebasabilidad* para la reflexión trascendental, ese «Yo pienso», no permite ninguna *fundamentación trascendental de la ética* desde sí mismo. Ni siquiera puede proporcionar un fundamento para la *constitución del sentido* de la pregunta por la ley moral, sencillamente porque una *ley moral* —a diferencia de toda *ley natural*— obtiene evidentemente su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos.⁷ Una dimensión trascendental de la *intersubjetividad* —como la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros— no está incluida, sin embargo, en el principio trascendental kantiano del «Yo pienso». Los *otros yoes*, que habría que presuponer como cosujetos del conocimiento objetivo mediado comunicativamente, no aparecen en absoluto en función *trascendental*, según Kant; tienen que «constituirse» —como aún en Husserl—⁸ como *objetos* del yo-sujeto trascendental, en el sentido de objetos del mundo de la experiencia, o tienen que suponerse —como en el caso de la ética— como puras *entidades racionales no transcendentales* sino *metafísico-inteligibles* que, junto con Dios, forman el «reino de los fines».⁹

De hecho, Kant tiene que recurrir a este «reino de los fines» *metafísico* (y a estas entidades de razón como fines en sí mismas) para poder pensar la *autonomía* de la volun-

7. Véase W. Kuhlmann, «Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik», en K. O. Apel/R. Pozzo (comps.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1990.

8. Véase E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, comp. por S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, ¹1963, *Meditación V* (trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986).

9. Véase I. Kant, *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, Akad.-Ausg., Berlín, 1968, vol. IV, págs. 433 y sigs. (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, ¹1983).

tad moralmente buena como *ratio essendi* de la ley moral. Es decir, no puede obtener la libertad y autonomía de los sujetos de la acción moral a partir de la concepción trascendental de que esta libertad pertenece también a las *condiciones de sentido del pensamiento en tanto que argumentación*, condiciones que no pueden negarse sin contradicción. Más bien, en el sentido de la «dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, tiene que presuponer la *libertad metafísica* —sólo «pensable», pero no «cognoscible» ni demostrable— de las *entidades inteligibles puramente racionales*, para poder hacer comprensible la autonomía moral del hombre. Pero esto quiere decir, por otra parte, que tiene que separar radicalmente la *autonomía* de la *voluntad moralmente buena*, de la voluntad del hombre puesta en manos finalmente de sus inclinaciones, y esto, aun reconociendo también que una ley moral, en tanto que *ley del deber*, sólo puede tener sentido para un ser con intereses e inclinaciones. Por otra parte, Kant tiene que recurrir en su fundamentación última de la ley moral a una libertad y autonomía de la voluntad, ambas de carácter metafísico, como *ratio essendi* que —como él mismo sabe y destaca— no puede ser conocida o demostrada. De aquí que la certeza práctica de la *libertad y autonomía* tenga que derivarse, según Kant —de acuerdo con la «primacía de la razón práctica»— del *deber* de la ley moral que ya se ha presupuesto como válido en tanto que *ratio cognoscendi*, del mismo *deber*, pues, cuya validez tiene que fundamentarse en primer lugar por la libertad, en el sentido de la razón autónoma legisladora. Aquí se cierra el círculo que obliga a Kant, en el comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, a renunciar a la fundamentación *trascendental* de la validez de la ley moral, que previamente aún exigía —en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, y a conformarse, en cambio, con el mero establecimiento de un «*factum* de la razón» evidente.¹⁰

10. Véase I, Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg., vol. V, págs. 46 y sig. (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984).

De este modo fracasó la *fundamentación trascendental última* de la ética, en el sentido de los presupuestos kantianos; y sólo queda mostrar si, o en qué medida, una *transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental* puede conseguir la fundamentación última de la ética que fracasó en Kant, sustituyendo el *a priori* irrebasable del «Yo pienso» por el *a priori* del «Yo argumento».

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

Quisiera aclarar con toda brevedad esta tesis fundamental de una ética discursiva entendida de modo pragmático-trascendental:¹¹ para ello, presupongo de antemano que la *argumentación* —al igual que el pensamiento con pretensión de validez que se expresa en ella— es *irrebasable* en la filosofía. El discurso argumentativo no puede ser rechazado por un escéptico o relativista, en el sentido de que pudiera encontrar en él un argumento contra la posibilidad de una fundamentación filosófica última. De un escéptico, que no argumenta, no podemos saber absolutamente nada. Naturalmente, también presupongo que el discurso filosófico irrebasable de la filosofía es *rigurosa y temáticamente ilimitado*. Por eso, todo participante en

11. Para más detalle véase: W. Kuhlmann, «Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?», en *Funkkolleg... Studentexte*, op. cit. (en nota 3), vol. II, págs. 572-605; también K. O. Apel, «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft», en E. Braun (comp.), *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt, Lang, 1986, págs. 11-52; y, por último, del mismo autor: «Grenzen der Diskursethik?», en *Ztschr. für Philosophische Forschung*, vol. 40 (1986), págs. 3-31.

el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. No se trata de un juego autosuficiente, sino que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez.¹² Y, naturalmente, también se presupone que todos los participantes en el discurso están interesados, en principio, en la solución de todas las cuestiones imaginables sobre la validez y no pretenden instrumentalizar el discurso con los otros sólo para sus propios fines, como en el caso de la utilización del saber de los expertos en un discurso *limitado estratégicamente*. Dicho con brevedad: hay que presuponer que, en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables —y también el de si existe un principio vinculante de la moral—y, por eso, están interesados *a priori* en alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación.¹³ Pero se puede presuponer precisamente

12. Para discutir la objeción de que pudieran ser irrelevantes, para la solución de conflictos de intereses ajenos al discurso, los presupuestos morales imprescindibles e innegables en el caso del discurso «libre de la carga de la acción», véanse los siguientes trabajos: K. O. Apel, «Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings "Empirie und Aprior — zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik"», en H. M. Baumgartner (comp.), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschr. f. H. Krings, Friburgo/Munich, Alber, 1979, págs. 13-43; del mismo autor, «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?», en W. van Reijen/K. O. Apel (comps.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinale-Verlag, 1984, págs. 23-80; y, del mismo autor, «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einer intellektualistischen Fehlschluss?», en K. O. Apel/R. Pozzo (comps.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie...*, op. cit. (en la nota 7).

13. Los contraejemplos citados por A. Leist («Diesseits der "Transzendentalpragmatik": gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral», en *Ztschr. f. philos. Forschung*, vol. 43 (1949), págs. 301-317) son caracte-

cuando se formula rigurosamente la *pregunta* por la posibilidad de una fundamentación racional última de la ética. Por eso, la pregunta rigurosa incluye ya implícitamente las condiciones de posibilidad de su respuesta. En esto consiste lo más importante de la *fundamentación reflexiva última* de la ética.¹⁴ Pero, ¿cuáles son los presupuestos éti-

risticos del error sobre la intuición fundamental de la ética del discurso. En esos ejemplos no se satisfacen las condiciones normativas de posibilidad de un discurso, ilimitado y sin reservas, para la formación del consenso: por ejemplo, el chantaje de unos terroristas a un científico o a personas influyentes en la política; o el «discurso» ficticio entre un racista blanco y un negro, en el que el blanco no está dispuesto a cuestionar discursivamente sus prejuicios racistas. Estos ejemplos empíricos de «discurso», que podrían aumentarse indefinidamente, son muy relevantes, en mi opinión, para la problemática de la *aplicación* de la ética discursiva (vease lo que se dice en este trabajo sobre la *parte B de la ética*), pero son irrelevantes para la situación de fundamentación entendida de modo pragmático-transcendental (la «situación original», por así decirlo) de la ética del discurso (que precede a toda diferenciación —que se debe fundamentar también discursivamente— del discurso argumentativo en discursos «teóricos» y «prácticos»).

La respuesta reflexiva de la fundamentación última depende del preguntar en serio como presupuesto del diálogo, en el sentido de estar dispuesto al acuerdo sobre las pretensiones de validez de forma ilimitada y sin reservas. Ni se puede responder, ni es necesario hacerlo, a una pregunta formulada de otra manera (sería pragmáticamente absurdo). Tal respuesta no se le podría dar, en absoluto, a alguien que rechazara el discurso: así es como entiendo yo, a diferencia de Leist, la postura de los atenienses en sus «negociaciones» con los melios, según la describe Tucídides. Pero alguien que rechazara de antemano el discurso sobre las pretensiones de validez y se mantuviera en una posición de fuerza, tampoco podría argumentar, al igual que el presunto escéptico, que hemos supuesto antes, que calla principalmente por precaución. En todos estos casos, el presunto interlocutor fingido (el chantajista, el racista, el que participa en una negociación situándose en una posición de fuerza) no es el interlocutor relevante para la ética del discurso, sino que sólo lo es aquel que —en un discurso argumentativo, supuestamente sin reservas e ilimitado— introduce como ejemplos a interlocutores ficticios: por ejemplo, el propio Anton Leist. Todo depende de su «reflexión estricta». Y como ya decía Wittgenstein: «Un ángel bueno tiene que estar presente siempre», también en el discurso filosófico.

14. Véase W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Friburgo-Munich, Alber, 1985.

camente relevantes que tenemos que reconocer necesariamente en tanto que argumentamos en serio?

Como individuos que argumentan seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad *real* de argumentación y en otra comunidad *ideal* anticipada contrafácticamente. En el primer aspecto tenemos que presuponer todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *precomprensión* del mundo, condicionada sociocultural e históricamente y, también, acerca del *acuerdo* con los demás, siendo éstas las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto; a éstas pertenecen también presupuestos en el sentido de una *eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente*. Se trata de los presupuestos que reconocen hoy, en general, los neopragmatistas y los neoaristotélicos pragmático-hermeneutas —por ejemplo, Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty— bajo el lema de «base histórica y contingente de consenso».¹⁵ Ocurre de modo distinto con el presupuesto de la comunidad ideal de argumentación *anticipada contrafácticamente*. En este sentido (casi ignorado por la hermenéutica y la pragmática lingüística procedentes de Heidegger y de Wittgenstein) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como si no, las condiciones y los presupuestos, *ideales y universalmente válidos*, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación. Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes:

15. Véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1960 (trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984); también *ibid.*, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *ibid.*, *Kleine Schriften I*, Tübinga, 1967, págs. 179 y sigs.; B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres 1985; A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Londres, Duckworth, 1985; y, del mismo autor, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988; R. Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, 1989. En un sentido crítico véase K. O. Apel, *Discurs und Verantwortung*, *op. cit.* (en la nota 3).

en el sentido, por ejemplo, de *normas ideales válidas universalmente*. ¿De qué normas se trata?

A mi entender, cada vez que preguntamos seriamente en el plano del discurso filosófico, presuponemos ya la corresponsabilidad —la propia y la de todos los interlocutores potenciales— en la solución de todos los problemas que se pueden resolver en el discurso: es decir, también de aquellos problemas que sólo pueden resolverse en el *mundo de la vida* —pensado sin la forma reflexiva del discurso— mediante lucha o negociaciones estratégicas. Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la *corresponsabilidad*, la *igualdad de derechos*, *por principio*, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como *finalidad del discurso*, la *capacidad* (universal) *de consensuar todas las soluciones de los problemas*: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas.

En mi opinión, en estos presupuestos de la argumentación, normativos e inevitables —es decir, que no se pueden negar sin autocontradicción performativa—, está ya implicado un principio ético-discursivo; un principio que puede entenderse como transformación posmetafísica del *principio de universalización* de la ética —del *imperativo categórico*, pues— que Kant formuló por primera vez.

El *momento principal de la transformación* es el siguiente: en lugar de la *aptitud legal* de las máximas de acción —que los individuos han de querer, según Kant— aparece ahora la *idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados*, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética del discurso, en esta *capacidad de consenso* se encuentra la *implementación de sentido* y la *concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley* en el plano

de la *intersubjetividad*, en cierto modo, la interpretación (*Dechiffrierung*) posmetafísica, pero *fundamentable pragmático-trascendentalmente*, del «reino de los fines» en el sentido de una *idea reguladora de la comunicación humana*.

Posiblemente, la *fundamentación última pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética* que he esbozado (y que se puede obtener por reflexión acerca de los presupuestos innegables de la argumentación, so pena de incurrir en autocontradicción performativa), se pueda entender como *interpretación (Dechiffrierung)* del sentido de la fundamentación última que Kant simplemente sugirió. Pues, si se lee la fórmula (alocución) kantiana del evidente «*factum* de la razón» en el sentido de un *perfecto apriórico*, se puede decir entonces que ese *factum* evidente de la razón consiste, precisamente, en que nosotros, en tanto que argumentamos y junto con la *razón comunicativa qua* racionalidad discursiva, hemos *reconocido* ya siempre la validez de la ley moral en forma de principio ético del discurso.

II. La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia

Hasta aquí, he expuesto lo que concierne a la primera introducción y explicación del concepto —y también del principio— de una ética del discurso. Por lo demás, para aquellos que intentan formarse una idea más exacta de la relevancia de este punto de partida, con esta introducción se les habrán planteado más problemas de los que se les han resuelto. Tanto desde el punto de vista de la *fundamentación* (racional) como también —ante todo— desde la perspectiva de la posible *aplicación* de este punto de partida, se han presentado numerosas cuestiones y, naturalmente, también objeciones en los últimos años. A continuación quisiera intentar responder a las preguntas y objeciones —desde mi punto de vista— más importantes. Para ello parto de una introducción arquitectónica que me parece

que se deriva de la transformación pragmático-trascendental de los presupuestos metafísicos de la ética kantiana.

En la ética del discurso voy a distinguir entre una *parte A de fundamentación abstracta* y una *parte B de fundamentación referida a la historia* y, dentro de la parte A, distingo de nuevo entre el *plano de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas* y el *plano de fundamentación de normas situacionales* en los discursos prácticos, exigibles por principio.

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

tucionalización de los discursos prácticos de fundamentación de las normas y, a ser posible, de los «discursos de aplicación».

Aquí no puedo entrar en más detalles acerca de la problemática de la posible diferenciación e institucionalización de los discursos prácticos. En el contexto actual, es más importante aclarar desde un principio que, según la idea que hemos esbozado del procedimiento público-discursivo de fundamentación de normas consensuales universalmente, tiene que constituirse también *in foro interno* el baremo de los *discursos de la conciencia particular y empírica* de los individuos. La *prueba de capacidad de consenso* que hemos llevado a cabo en un experimento mental sustituye aquí, en cierto modo, al procedimiento de prueba recomendado por Kant en el imperativo categórico.

En este punto podría formularse la siguiente objeción desde la perspectiva del kantismo ortodoxo: ¿qué sentido puede tener exigir, más allá de Kant, discursos *reales* para la formación de consenso como implementación óptima del sentido del principio de aptitud legal de las máximas de acción (es decir, del establecimiento de normas universalizables) cuando la capacidad de consenso acerca de las normas pueden establecerla también los individuos en un experimento mental, aparentemente del mismo modo en que —según Kant— hay que establecer la aptitud legal de las máximas de acción? Según parece, la ética del discurso plantea el siguiente dilema a los individuos: o el consenso *real* de los afectados es normativo en su resultado *factico* para la validez de una norma (y, así también, para una máxima de acción en tanto que norma válida), con lo que, en este caso, no puede ser sustituido suficientemente por un experimento mental *in foro interno* ni, mucho menos, puede el individuo cuestionar el consenso real sobre la base de su *autonomía de conciencia*, lo cual parece implicar una vuelta colectivista o comunitarista anterior al paradigma kantiano de la autonomía, o, también, el paradigma de la autonomía continúa vigente y el individuo puede poner en tela de juicio, en principio sobre la base de la concepción

conseguida en el experimento mental de la universalización, todo resultado práctico de la formación real de consenso, en cuyo caso está de más la exigencia —específicamente ético-discursiva— de un consenso real de los afectados (o, en su defecto, de sus representantes).

La respuesta a este —aparente— dilema tiene que ser, en mi opinión, la siguiente. El postulado de la formación de consenso de la ética discursiva tiende a una solución procedimental que, por decirlo así, tiene su lugar entre el comunitarismo-colectivismo y el autonomismo monológico de la conciencia. La *autonomía de la conciencia* del individuo se conserva, pues, totalmente, en tanto que el individuo entiende su autonomía desde un principio —en el sentido del paradigma de intersubjetividad o reciprocidad— como correspondencia posible y planteada para el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. De este modo, el individuo puede y debe comparar y, posiblemente cuestionar en el experimento mental, cada resultado fáctico de una formación real de consenso con respecto a su concepción de un consenso ideal. Sin embargo, el individuo no puede, por otro lado, renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su *autonomía*, sino tan sólo su *idiosincrasia* en su aspecto cognitivo y voluntarista. Como advierte Hegel con razón, con el *sic jubeo sic volio* de la apelación a la conciencia «estaría pisoteando la raíz de la humanidad».¹⁶

Por cierto que Hegel ha modificado, del mismo modo, la posible referencia universalista a la humanidad desde la conciencia individual, negándole al individuo el derecho a una reserva moral de conciencia frente a la eticidad sus-

16. Véase G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, comp. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 64 y sig. (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Alhambra, 1987); también, del mismo autor: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, págs. 137 y 139.

tancial del Estado.¹⁷ De este modo, Hegel (queriendo salvar el *telos* del universalismo de la libertad por el progreso en el acatamiento del Estado que garantiza la filosofía de la historia) emprendía ya el camino de la renuncia al universalismo kantiano en favor de la sustancialidad que hoy continúa con el «comunitarismo» neoaristotélico.¹⁸ A mi juicio, la ética del discurso puede entenderse como una mediación entre la demanda kantiana y la hegeliana de una fundamentación nueva del *paradigma intersubjectivista de la trascendentalidad*.

Hasta aquí me he referido a la *parte A de la fundamentación* de la ética discursiva. A continuación quisiera entrar con más detalle en la distinción —que creo necesaria— entre una *parte A y otra B de la fundamentación* de la ética discursiva. Se mostrará que esta distinción, que debiera acreditar a la ética del discurso como ética de la responsabilidad con referencia histórica, nos conduce no sólo más allá de Kant, sino también más allá del concepto clásico de una *ética deóntica de principios*.

2.1. PRIMERA INTRODUCCIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE LAS PARTES A Y B DE LA ÉTICA DEL DISCURSO: LA ÉTICA DISCURSIVA COMO NO-ABSTRACTA, SINO COMO ÉTICA DE PRINCIPIOS REFERIDA A LA HISTORIA

Si se parte —como yo he intentado— de que el «reino de los fines» de Kant es, en cierto modo, una *prefiguración metafísica del a priori de la comunidad ideal de comunicación*, debe llamar la atención en seguida la siguiente circunstancia: la ética del discurso no procede sólo de la analogía pragmático-trascendental del «reino de los fines» —de la comunidad *ideal* de comunicación anticipada con-

17. Para la relación entre autonomía de la conciencia y discurso en la historia de la filosofía, véase D. Böhler en *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, op. cit. (en nota 3, vol. II, págs. 347 y sigs.).

18. Véanse, por ejemplo, los trabajos de A. MacIntyre (en la nota 15).

trafácticamente— sino a la vez, del *a priori* de la «facticidad» de la comunidad real de comunicación, es decir, de una forma sociocultural de vida a la que pertenecen, ya siempre, cada uno de los que aceptan la ética, desde la base de su *identidad contingente*, esto es, de su nacimiento y socialización. En mi opinión, esta diferencia se obtiene, en comparación con Kant, del hecho de que la pragmática trascendental, como teoría *posmetafísica*, pretende evitar naturalmente el dualismo kantiano de la doctrina (casi platónica o agustiniana) de los dos mundos y la correspondiente concepción del hombre (que comporta paradojas) como «ciudadano de dos mundos», y sin querer negar, ciertamente, el contenido fenomenal de verdad de la concepción dualista, como el fenómeno de la posible tensión entre obligación e inclinación. La pragmática trascendental parte, más bien —como se ha indicado anteriormente— de la concepción kantiana de que una ética del *deber* sólo tiene sentido, en general, para un ser que —como el hombre finito— no es ni un ser racional puro ni —como en el caso de los animales— un ser puramente sensitivo o instintivo.

Pero, desde este punto de partida se obtiene, en mi opinión, que la suposición de un *a priori* de la *intersubjetividad*, que en Kant estaba prefigurado en el «reino de los fines» de carácter metafísico, hay que hacerla valer, desde un principio, en el *entrecruzamiento* pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación, anticipada y la comunidad *real*, históricamente condicionada. Por así decirlo, hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los *a priori* de la *idealidad* y de la *facticidad*, así como su *situación histórica*.

Este punto de partida de un *a priori* casi *dialéctico* tiene una consecuencia para la fundamentación última de la ética que aún no he puesto de relieve en la explicación que he dado hasta ahora de la transformación (pragmático-trascendental) de Kant. Ya en la *fundamentación última* del principio de la ética se debe tomar en considera-

ción no sólo la *norma fundamental de la fundamentación consensual de las normas*, reconocida en la *anticipación contrafáctica* de las relaciones ideales de comunicación, sino que además, también hay que tener en cuenta la norma fundamental de la *responsabilidad* referida a la historia —la de la *cura (Sorge)*— para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora; en especial, hay que conservar aquellos logros culturales gracias a los cuales nos podemos incorporar, de hecho, a discursos argumentativos de fundamentación consensual de normas, de modo que podemos presuponer que las condiciones ideales del discurso no sólo tienen que *anticiparse contrafácticamente*, sino que también están *suficientemente realizadas* en tal medida que es posible una fundamentación *posconvencional* de las normas morales sobre la base de un *principio universalmente válido del discurso*.

Si hubiera que concebir el *a priori* de la comunidad de comunicación presupuesto en la ética del discurso *solamente* desde la perspectiva metafísica del «reino de los fines» de Kant, entonces tendrían razón aquellos críticos que sólo pueden descubrir en él un *utopismo*, posiblemente peligroso. Así por ejemplo, muchos pragmáticos que —precisamente hoy— quisieran renunciar al proyecto de una ética de principios universalmente válida, en favor de una ética neoplatónica o neohegeliana escéptica que asegure y refuerce reflexivamente una eticidad ligada a la tradición regional y particular y a su base meramente histórico-contingente de consenso.¹⁹ En cambio, una ética discursiva fundamentada en el *a priori dialéctico de la comunidad de comunicación* puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la «facticidad» e «historicidad» del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una «forma de vida»

19. Véanse los trabajos citados en la nota 15.

determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*, como ocurre hoy, por lo general, entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein.

Más aún: la ética del discurso, que acepta la herencia de Heidegger, Gadamer, Peirce, G. H. Mead y Wittgenstein en versión hermenéutico-*trascendental* o pragmático-*trascendental*, considera también valiosa la siguiente apreciación: la comprensión, que hoy es posible, del *a priori no-contingente del discurso argumentativo*, que hace posible sobre todo la filosofía y la ciencia, representa también un *factum histórico* que pertenece a nuestro legado cultural. Del mismo modo, la concepción del *a priori* universalista del discurso, pertenece también a aquellos logros de la evolución cultural para los que hemos reconocido de antemano, en tanto que individuos que argumentamos fácticamente, la obligación de conservarlos. Pero sólo podemos satisfacer suficientemente esta obligación adjudicándole al *a priori del discurso*, *qua* «*factum* de la razón», el *status* de un baremo teleológico-normativo en la reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas.

Naturalmente, no se puede negar que *tenemos* que reconstruir la historia de la cultura y la sociedad humanas de tal modo que podamos hacer comprensible el propio presupuesto normativo de nuestra reconstrucción —precisamente, el *a priori del discurso*, que hoy pertenece a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo— como resultado de la historia. Para ello es imprescindible una posconstrucción *interna*, *racionalmente comprensible* y *valorativa* de la historia bajo la idea reguladora del objetivo, conseguido finalmente al menos de modo parcial, de establecer el principio del *discurso*. Tal reconstrucción *interna* ha de tener preferencia ante la *explicación externa* de la historia —que sólo es procedente de forma complementaria— mediante motivos que actúan de forma meramente causal (como, por ejemplo, la *voluntad de poder*, *instinto sexual*, *factores económicos de base*, etc.); y debe tener también

preferencia ante la explicación meramente *sistémico-funcional* de la racionalidad humana o de los procesos históricos de racionalización. Toda infracción contra la *prioridad de la reconstrucción racional normativa* conduce, como se puede comprobar, a una autocontradicción performativa por parte de quienes hacen la reconstrucción, pues no están en situación de adjudicarle un lugar en la historia a su propia obra. He llamado a esto *principio de autoalcance* de las ciencias críticas sociales y de la historia.²⁰ (Extrañamente, no sólo los naturalistas reduccionistas de la Edad Moderna [desde Hobbes] han testificado contra el principio de autoalcance, sino también los que hoy se llaman *posmodernistas*, que se apoyan confiadamente y satisfechos de la paradoja en el arte nietzscheano de desmascarar por completo la razón en su aspecto moral o en cualquier otro.)²¹

Ya desde la explicación precedente del *a priori* cuasi dialéctico del ensamblamiento de las comunidades ideal y real de comunicación se obtiene una consecuencia que, en mi opinión, es motivo de la *división arquitectónica de la ética en una parte A y otra B*:

La *ética del discurso* no puede, obviamente, partir —a diferencia de Kant— del ideal normativo de los *entes puramente racionales* o de una *comunidad ideal de seres racionales*, separada de la realidad y de la historia. A mi parecer, este punto tiene la siguiente consecuencia metodológica: la ética discursiva, a diferencia de una pura *ética deontológica de principios* proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia, o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerar que la historia humana —también la de la moral y la del derecho— ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su apli-

20. Véase K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., índice.

21. Véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985; y K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia* 11 (1987), págs. 2-23.

cación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar *al punto de vista universalista del deber ideal* que Kant alcanzó. Como ya se indicó, se encuentra en una situación, por primera vez, que le permite proporcionar una *fundamentación última del principio ético de universalización* mediante la interpretación (*Dechiffrierung*) pragmático-trascendental del «*factum* de la razón», hasta cierto punto apriórico.

A mi parecer, de aquí se deduce que la ética discursiva tiene que explicar, en primer lugar —en la *parte A de su fundamentación*—, la transformación que he indicado del principio kantiano de universalización de la ética deóntica: esto es, la *fundamentación de un principio procedimental formal* —de una *metanorma*— para la fundamentación discursiva de las normas que se pueden consensuar universalmente. Pero así, la ética del discurso tiene que clarificar también en una *parte B de fundamentación* que puede enlazarse (o cómo puede enlazarse) su exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia.

Me parece que está justificado reservar una *parte especial de fundamentación de la ética* para esta tarea y no equipararla sencillamente al *problema tradicional de la aplicación* de las normas morales, es decir, al problema de la *phronesis* o del «juicio», en el sentido de Aristóteles y Kant, respectivamente. Pues la conexión con la historia que hay que reconstruir críticamente —conexión exigida en el *a priori* dialéctico del ensamblamiento— sobrepasa ampliamente la problemática normal de la *phronesis* o del «juicio», al menos en el siguiente sentido: ni puede recurrir a las *costumbres convencionales de aplicación*, en el sentido de la eticidad convencional de la *polis* en Aristóteles; ni puede dejar simplemente a cargo del *juicio del hombre corriente*, como hace Kant, la aplicación responsable de

una moralidad de principios altamente abstracta y por ello incisiva en la moralidad convencional, pues el hombre corriente debe poder saber lo que tiene que hacer sin necesidad de gran inteligencia ni conocimiento, por no hablar de «discursos de aplicación».²²

Estas indicaciones sobre el problema de la conexión histórica apuntan ya a que aquí hay una tarea por resolver hoy de nuevo —dentro de lo posible— mediante *discursos reales*: mediante discursos en los que —al igual que en los discursos de fundamentación de normas, que deben hacer valer el principio de universalización— debe tener parte también el saber de los expertos acerca de los hechos relevantes en las situaciones. De este modo se obtiene, a mi juicio, la posibilidad y necesidad de una cooperación de la filosofía con las ciencias empíricas en dos dimensiones, que están trazadas por la estructura del tiempo: por una parte se trata de cooperar con aquellas ciencias sociales y de la naturaleza que estén en situación de proporcionar un saber pronósticamente relevante y orientativo sobre el futuro (como, por ejemplo, pronósticos condicionados de consecuencias y subconsecuencias previsibles de medidas, acuerdos y resoluciones legales, además de cálculos sobre la base de situaciones simuladas). Por otra parte, con la ayuda de las ciencias sociales o de la historia (internamente hermenéuticas y externamente explicativas), se trata de reconstruir la situación histórica concreta a la que hay que conectar una aplicación políticamente responsable (en el más amplio sentido) de la ética del discurso en el contexto de una forma de vida particular. Así pues, se trata tanto de la vinculación con instituciones (ante todo, la del derecho) como de la posible vinculación con los datos sociohistóricos reconstruibles de la conciencia moral. Un modelo elaborado ya relativamente para la posible *cooperación de la ética filosófica con las*

22. Véase I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede* (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983).

ciencias sociales, es, por ejemplo el ensayo de estructurar no sólo la *ontogénesis* sino también la *filogénesis* —ensamblada por interdependencia con la ontogénesis— de la conciencia moral con ayuda de la teoría de los grados de Piaget/Kohlberg.²³ De este modo, el problema del paso histórico a la moral posconvencional misma podría considerarse como el de una *ética discursiva informada científicamente*.

Pero no se debe silenciar que en las referencias que hemos hecho hasta ahora al tema de la mediación histórica entre el principio universalista ideal de la ética discursiva y la situación concreta de la comunidad real de comunicación, aún no hemos mostrado en la forma adecuada el *reto* que supone este problema para toda ética abstracta de principios. Igualmente, tampoco he explicado por completo el motivo que me ha impulsado a distinguir entre una *parte A* y otra *B* de la *fundamentación* de la ética discursiva.

2.2. SEGUNDA INTRODUCCIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE LAS PARTES A Y B DE LA ÉTICA DISCURSIVA: LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD, REFERIDA A LA HISTORIA Y POSWEBERIANA

En relación con la *lógica del desarrollo de la conciencia moral* de Piaget/Kohlberg, el problema mencionado se po-

23. Véase L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981; J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp, 1976, en especial cap. II (trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986); K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1976; y, del mismo autor: *Geschichte als Lernprozess*, Francfort, Suhrkamp, 1985; W. Edelstein/J. Habermas (comps.), *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Francfort, Suhrkamp, 1984; F. Oser/R. Falke/O. Höffe (comps.), *Transformation und Entwicklung*, Francfort, Suhrkamp, 1986; K. O. Apel, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten stufe einer Entwicklungslöge des moralischen Bewusstseins», en *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en nota 3), págs. 306-369.

dría bosquejar del siguiente modo: la dependencia de la *ontogénesis* de la moralidad individual, respecto a la *filogénesis* de la eticidad humana, parece mostrarse de dos maneras. En primer lugar, como Kohlberg ha determinado, el desarrollo de la competencia judicativa moral —dicho con mayor precisión: el grado de desarrollo alcanzado por el individuo— depende del proceso de socialización y, también, del grado filogenético de desarrollo de la eticidad colectiva. (En una sociedad tribal en la que se carece de la forma de organización del Estado, no se puede esperar que un individuo alcance una competencia judicativa moral del tipo del grado 4 [*Law and Order*]; y en una sociedad en la que no ha existido ningún cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una ilustración racional, no se puede esperar normalmente que los individuos alcancen grados posconvencionales de competencia para el juicio.) Esta dependencia —pedagógicamente relevante— no es decisiva, sin embargo, para nuestro problema; pues no impide, sino que facilita que en las sociedades modernas posilustradas, partes de la población hayan alcanzado grados morales posconvencionales, aunque la mayor parte de la población permanece en los grados convencionales 3 y 4, según la estimación de Kohlberg.

Sin embargo, la segunda forma de dependencia es absolutamente importante para nuestro problema: la dependencia de las *condiciones de aplicación y también de la competencia moral posconvencional* —ya alcanzada por parte de la población mundial— *respecto al nivel de eticidad colectiva*, y, en especial, respecto al nivel de las instituciones jurídicas y su efectividad o aceptación social: ¿cómo debe aplicar, por ejemplo, un individuo, la competencia de una moral de *Law and Order* —como la de un funcionario fiel cumplidor de sus obligaciones— en una sociedad en la que el Estado de derecho no se ha realizado o no funciona? ¿Debe renunciar, a costa de las necesidades de su familia, a defenderse ilegalmente o a métodos de corrupción, cuando apenas nadie lo hace? ¿Ha de pagar honradamente los impuestos cuando los demás no lo hacen?

¿O debe un político, en condiciones de guerra civil o en las del Estado natural interestatal aún dominante, aplicar el *principio normativo de la ética discursiva para la solución de los conflictos*? ¿Puede o debe renunciar —en las negociaciones— a la *racionalidad estratégico-instrumental* del representante de intereses para transformar la conversación en el sentido de la ética del discurso y de sus normas sobre la *formación puramente argumentativa del consenso acerca de las pretensiones de validez*?

La respuesta a estas preguntas sólo puede ser, en mi opinión, la siguiente: el individuo no *puede* hacer algo así sin fracasar como sujeto de la acción, ni *debe* tampoco hacerlo suponiendo que se tiene que responsabilizar no sólo de sí mismo, sino también de un sistema de autoafirmación que se le ha confiado a él: familia, grupo de intereses, Estado. Con otras palabras: no se le puede exigir moralmente que, sin una ponderación responsable de los resultados y subconsecuencias previsibles de su acción, deba comportarse según un principio moral incondicionalmente válido. Esto es conocido como el aspecto fundamental de la distinción entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad» que hizo valer Max Weber, entre otras, contra la ética del Sermón de la Montaña y contra Kant.²⁴ Y nosotros podríamos intentar reformular este punto en el sentido de nuestra problemática de la *mediación entre la ética de principios y la historia* del siguiente modo: el conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (por las consecuencias) surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral.

Si el problema de Weber se formula así, se ve en segui-

24. Véase Max Weber, «Politik als Beruf», en *Ges. polit. Schriften*, Tübinga, 1985; *ibid.*, *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübinga, 1972, págs. 554 (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987); y también W. Schluchter, *Rationalismus als Weltherrschaft. Studien zu Max Weber*, Francfort, Suhrkamp, 1980, págs. 55 y sigs.

da que este dilema apenas tiene importancia en los grados convencionales del desarrollo moral (grados 3 y 4 según Kohlberg), pues aquí —es decir, en la moral arcaica del orden de consanguinidad y, también, en la moral interior de *Law and Order* de las sociedades preilustradas organizadas estatalmente— las condiciones de aplicación de la moral han surgido con ella misma y las costumbres de aplicación están «entretejidas», en cierto modo, con el sentido de las propias normas en el marco de una *forma de vida*, tal como supuso Wittgenstein para cualquier regla.

Hegel ha ejemplificado estas relaciones de forma más expresiva en su caracterización de la «eticidad sustancial natural» de los griegos antes de la aparición de Sócrates. En el «espíritu» de esta eticidad están contenidos los criterios de aplicación de la moral. En ellos se apoya que «el espíritu inculto no siga el contenido de su conciencia tal como se le aparece en ella, sino como espíritu ya superado, o como espíritu que corrige en sí lo que es incorrecto en su conciencia... Por ejemplo, en la conciencia esto sirve como mandato del deber: "No matarás"; es la ley universal; si se le pregunta, lo expresa como mandato. Sólo la propia conciencia —si es que no habita en ella un espíritu cobarde— atacará violentamente a los enemigos en la guerra y los matará; si aquí se le pregunta acerca de si es un mandato matar a sus enemigos, lo afirmará... Solamente cuando se ve implicada en una disputa privada con adversarios... no se le ocurre este mandato de matar a sus enemigos. Podemos, pues, llamarlo el espíritu al que se le puede ocurrir en un momento una cosa y en otro momento lo contrario; es espíritu, pero conciencia no-espiritual».²⁵

En el «espíritu inculto» de la *eticidad sustancial natural* está ya incluido, según Hegel, el saber sobre las excep-

25. Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe, vol. 18, Francfort, Suhrkamp, 1971, pág. 486 (trad. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1959).

ciones a las situaciones en la aplicabilidad de las normas; pero el precio de esta *seguridad de comportamiento* de una forma de vida preilustrada es la limitación, racionalmente injustificable, de la pretensión de universalidad de la validez de las normas morales. Con mayor precisión: la justificación tácita de la limitación está en el compromiso —diferente en cada forma de vida— de las pretensiones morales de validez con las exigencias funcionales —intereses de poder, intereses económicos, etc.— del sistema social de autoafirmación, que son inseparables de las formas de vida.

Si se plantea el problema weberiano de la ética de la responsabilidad de esta manera, que ya no es abstracta sino diferenciable históricamente, se aclara al momento en qué consiste el logro —nada evidente— del *Estado de derecho*, de cara a la aplicación de una moral de principios. El Estado de derecho no ha hecho posible realmente —como sugiere la posición de Hobbes hasta la actualidad— una convivencia pacífica de hombres que sólo persiguen sus intereses estratégicos. (Esta suposición, agudizada por Kant —la idea de que un Estado de derecho debería poder adaptarse «a un pueblo de demonios, con tal de que tuvieran entendimiento»— representa, por así decirlo, una utopía negra; pues, en ese Estado el soberano tendría que ser también un demonio con entendimiento; así que todos los ciudadanos cerrarían el contrato social y de poder, al igual que cualquier otro contrato, con una reserva criminal. Dicho con brevedad: el «Estado de naturaleza» de *bellum omnium contra omnes*, que imaginó Hobbes, no se modificaría en absoluto.) Lo que ha hecho posible el Estado de derecho es, más bien, esto otro: bajo la protección del Estado de derecho investido con el monopolio del poder, los hombres —que no son nunca *sólo* sujetos de la acción estratégica («lobos», en el sentido de Hobbes), sino que son seres que viven en una «sociabilidad insociable» (Kant) con propensión a los conflictos y con «sentido de la justicia» (Rawls)— pueden *realizar* (es decir, *responsabilizarse de*) la acción moral en mucha mayor medida que antes, aunque el Estado sólo les exija conductas externamente con-

formas con la ley, pero no acciones morales «por deber».

El logro, moralmente relevante, del Estado de derecho (que, en su coincidencia histórica y de desarrollo con la moral posconvencional de principios se ha diferenciado de la «eticidad» preilustrada) es ya un fenómeno que no puede ser fundamentado, es decir, justificado normativamente en el marco de la *parte A* abstractivo-ideal de la ética del discurso. Pues el precio que hay que pagar para que el Estado de derecho haga posible la moral consiste, precisamente, en que hay que fundamentar e imponer aquellas normas cuya validez (legítimamente imponible) ya no se basa —como se prevé idealmente en la fundamentación ético-discursiva de las normas— solamente en el reconocimiento (aceptación) no violento (sin sometimiento) por parte de los afectados, sino más bien en el reconocimiento por parte de los afectados y de la fuerza coactiva del Estado de derecho.²⁶ Es cierto que se supone que esta fuerza coactiva —¡legítima!— es *susceptible de consenso (reconocible)* por todos los afectados; precisamente ahí está la fundamentación (justificación normativa) del poder sancionador de las normas jurídicas mediante la ética discursiva. En el sentido de la *parte B de la fundamentación* de la ética del discurso, esta fundamentación se presenta ya como una ética de la responsabilidad referida a la historia, que cuenta con que no se den las condiciones de aplicación de la *parte A* ideal-abstracta *de la fundamentación* de la ética discursiva —la regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos (sin sometimiento)— y justifica la violencia legítima como antiviolencia, eficaz también estratégicamente.²⁷

26. Si la ética del discurso consistiera sólo en la *parte A de la fundamentación*, entonces tendría razón con sus reservas ante la ética del discurso O. Höffe, cuando en su libro *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Frankfurt, Suhrkamp, 1987) plantea a su manera la cuestión de la posibilidad de una fundamentación filosófica (es decir, de una justificación ética) de la fuerza coactiva que va unida a las normas jurídicas.

27. Véase, para más detalle, K. O. Apel «Die Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en K. O. Apel/M. Kettner (comps.), *Diskursethik, Recht und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

Sin embargo, no se puede decir que esté ya resuelto el problema que plantea Max Weber acerca de la imposibilidad de aplicar una pura ética de principios como ética de la acción responsable, mediante la función de posibilitar la moral que ejerce el Estado de derecho. No sería éste el caso, incluso en un Estado de derecho que funcionara óptimamente. Tal caso no se puede dar en la actualidad por la razón de que el establecimiento de un orden jurídico cosmopolita, presupuesto por Kant como su condición, no se ha alcanzado aún.²⁸ Pero, ¿cómo habría que reconstruir, según la lógica de la evolución, el problema de una ética de la acción responsable, concibiéndolo como el problema de que aún no se dan las condiciones de aplicación de una ética universalista de principios?

Tan pronto como nos movemos —con Kant— en el plano de una ética universalista de principios —en el grado más alto, según Kohlberg, de la competencia moral posconvencional—, ya no se puede hablar, como se ha hecho hasta ahora, de una «urdimbre», condicionada por las formas de vida, entre el sentido de las normas y sus correspondientes costumbres de aplicación;²⁹ pues la *pretensión de validez universal de la moralidad deóntica* como tal, comporta también como principio consciente la pretensión de fijar desde sí *condiciones limitadoras para cada forma de vida*. Pero, por eso, tampoco se puede esperar aquí que el *juicio* —o la *phronesis*— sepa determinar las excepciones a la aplicabilidad de las obligaciones moralmente incondicionadas, en el sentido de una seguridad convencional del comportamiento. Más bien, *en este caso*, es

28. Véase I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Werke, Akad. Textausg.* vol. VIII, págs. 15-32.

29. Conjuntamente con D. Böhler, esto se dirige contra la relativización —probablemente wittgensteiniana— del sentido del imperativo categórico que V. Rossvaer sugiere en su artículo «Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen». Véase D. Böhler/T. Nordenstamm/G. Skirbekk (comps.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Francfort, Suhrkamp, 1986, págs. 187 y sigs. y 261 y sigs.

totalmente consecuente que Kant deduzca del imperativo categórico obligaciones válidas «indispensables», es decir, sin excepciones, como el mandato negativo de evitar incondicionalmente la mentira.

De hecho, una ley en el sentido de mentir en general, no puede pensarse —como dice Kant— sin contradicción. Lo cual no significa, como entiende Hegel, que haya que remitir la ley moral al principio, vacío de contenido, de evitar la contradicción lógica *A* y *no-A*, sino que *bajo las condiciones de una comunidad ideal de comunicación*, que Kant piensa como «reino de los fines», mentir significaría, de hecho, la autosuperación performativa de la comunicación, lo que significaría también la autocomprensión en el pensar solitario. Ya se sabe que Kant estaba dispuesto a sacar todas las consecuencias de este punto, incluso en una situación real en la que, supuestamente, se han tergiversado desde un principio las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, como por ejemplo en el caso de que se le pregunte a un presunto asesino por el paradero de su inocente víctima.³⁰ En estricta correspondencia con este enfoque, pensaba él que podía recomendar una solución para el problema de la «política moral» en la línea del principio *Fiat justitia, pereat mundus*.³¹

A mi parecer, en este punto, se muestra con toda claridad que Kant, con su *versión, orientada metafísicamente, de la ética universalista de principios*, aún no estaba en condiciones de concebir el problema de la *responsabilidad referida a la historia para la aplicación de una ética posconvencional de principios*. Las *condiciones de aplicación* de una ética de la comunidad ideal de comunicación no están *dadas* aún, de ninguna manera, en la comunidad real e históricamente condicionada. Y tampoco pueden ser creadas por un *reinicio racional* en el sentido del principio de

30. Véase I. Kant, «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen», *Werke, Akad. Textausg.*, págs. 411-422.

31. Véase I. Kant, «Zum ewigen Frieden, Anhang I», *op. cit.*, págs. 378 y sig.

universalización reconocido por todos, como a veces han supuesto los *pacifistas*. Pues el riesgo por las consecuencias de tal acción previa absoluta no puede ser asumido por ningún político responsable.

Dicho con brevedad: se muestra aquí con una claridad sorprendente que una *ética deontológica de principios*, que parte de un imaginario punto cero de la historia o que hace abstracción de ella, en el mejor de los casos puede figurar, en conjunto, como *parte A de la fundamentación* de la ética. El problema de la aplicación responsable y referida a la historia de una ética tal, sólo podría resolverse —si acaso— por una *parte B de la fundamentación* de la ética de la responsabilidad.

Naturalmente, aquí se plantea con toda urgencia la pregunta definitiva por la relación entre la *ética del discurso* y la problemática indicada de una responsabilidad histórica de la ética por su propia aplicación. ¿No le sería posible a la ética discursiva resolver ya el problema planteado mediante la *transformación, posmetafísica y referida al discurso, del principio de la ética kantiana*, por ejemplo, incluyendo —a diferencia de Kant— la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas en el principio de universalización?

Jürgen Habermas ha propuesto, en este sentido, la siguiente formulación del principio de universalización de la ética discursiva (U):

«(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que puedan ser aceptadas, con libertad por parte de todos los afectados, las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resulten de su cumplimiento generalizado, para la satisfacción de los intereses de *cada uno*.»³²

¿Queda resuelto de este modo el problema que he expuesto anteriormente? En mi opinión, esta hipótesis se ba-

32. J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit —Was macht eine Lebensform "rational"?», en H. Schnädelbach (comp.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, págs. 218-235; también *ibíd.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., (en nota 1), págs. 75 y sig. y 103 y sig.

saría en una falsa comprensión del problema. De hecho, me parece que la formulación propuesta el principio (U) representa una adecuada transformación ético-discursiva del principio de universalización de la ética kantiana. Hasta ahí puedo aceptar la formulación. Pero, a mi parecer, de este modo sólo se ha proporcionado una *analogía ético-discursiva del imperativo categórico* kantiano en la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso, pero en modo alguno un principio, en el sentido de la *responsabilidad con referencia histórica que la ética del discurso tiene ante su aplicación*. Pues la consideración de la responsabilidad por las consecuencias que se hace en el principio de universalización de la ética del discurso —consideración, sin duda, necesaria y correcta— presupone siempre que *el propio principio puede y debe ser aplicado hoy*, por ejemplo, en los casos de *regulación de conflictos*. Pero, precisamente esto no es posible o no es exigible desde la ética de la responsabilidad —al menos en lo que se llama ámbito político— porque las condiciones de aplicación de la ética del discurso aún no se han realizado históricamente. Se muestra, pues, que la consideración de la responsabilidad ante las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso concierne sólo a la *parte A de la fundamentación* de la ética, mientras que el problema de la *responsabilidad histórica de la ética discursiva por su propia aplicación* habría que resolverlo en la *parte B*.³³

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

33. Este es el problema planteado en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, op. cit., (en la nota 3), págs. 103 y sigs.

el marco de su «eticidad sustancial», la costumbre de la regulación consensual-discursiva del conflicto?

En realidad, hemos llegado hoy a un punto de discusión en el que las objeciones de los neoaristotélicos y neohegelianos pragmatistas contra cualquier forma de *ética universalista de principios*, se dirigen también contra la *ética del discurso* y le contraponen la necesidad de salir de una *eticidad ligada a la tradición* y de su base histórico-contingente de *consenso*. ¿Qué se puede responder a esto? ¿Tenemos que admitir que la validez del principio ético del discurso, reconocida ya siempre al argumentar, está limitada particularmente, de modo que sólo serviría para la forma artificiosa de vida que es el *discurso argumentativo* y no para la regulación consensual de todos los conflictos normativos de comunicación en el mundo de la vida, con tal de que la comunicación haya conseguido su posible forma reflexiva en el discurso argumentativo? ¿Hemos de admitir, por ejemplo, que la idea posilustrada de los *derechos humanos* —y, aún más, la propuesta de Kant de una *comunidad cosmopolita de derecho*— hay que limitarla, en función de su validez moral, a la forma occidental de vida en la que se ha articulado históricamente de la manera más clara y en la que se ha realizado aproximativamente?

Pienso que la respuesta de la ética del discurso, en la *parte B de la fundamentación*, puede y debe ser diferente:

En primer lugar, hay que admitir dos cosas:

1. La *aplicación* del principio de la ética discursiva, —por ejemplo, el ejercicio de una regulación consensual—discursiva del conflicto, que estuviera totalmente separada de la aplicación de la racionalidad estratégica de negociación, sólo se puede realizar —aproximativamente— allí donde las relaciones locales de la moralidad y del derecho lo posibiliten conjuntamente desde sí mismas. (En general, se debe decir que las formas posconvencionales de la competencia judicial moral de los individuos, sólo puede ejercerse performativamente en la medida en que lo *permitan* las formas colectivas de vida.)

2. Por eso hay que conceder también que las normas de contenido básicas para una ordenación de la justicia que se pueda fundamentar filosóficamente —como, por ejemplo, los dos conocidos principios de la justicia de John Rawls—³⁴ no pueden deducirse nunca *solamente* del *principio de la ética del discurso* y de su aplicación en un discurso ideal (práctico) de fundamentación de normas. Tienen que poder entenderse *también y al mismo tiempo* como resultado de la conexión con la *tradición* ya existente del *derecho y de la moralidad de una forma de vida determinada*.³⁵

Pero de todo esto no se sigue, en absoluto, que tenga que cuestionarse o limitarse la validez universal del principio ético del discurso, reconocida ya siempre. Se sigue, más bien, que en la *parte B de la fundamentación* de la ética del discurso, el propio *principio del discurso* recibe un valor posicional distinto del que tenía en la *parte A de la fundamentación*: ya no se le puede seguir suponiendo como *base de una norma fundamental, procedimental y aplicable, de una ética deóntica* que simplemente limita las valoraciones y la fijación de objetivos de los hombres, sin prejuzgarlos a ellos mismos. En la parte B de la fundamentación hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un *valor* que puede funcionar como baremo de un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso.³⁶ En tanto que las condiciones co-

34. Véase J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1979, cap. 2 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).

35. Así se hace posible una alternativa complementaria a la resignación histórico-relativista del último Rawls (en «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, XIV (1985), págs. 223-251 (trad. cast.: *La justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986); y a su radicalización por Rorty (en «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson y R. Vaughan [comps.], *The Virginia Statue of Religions Freedom*, Cambridge/Mass. 1987). Véase también K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en la nota 3), págs. 398 y sigs.

36. Véase K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en la nota 3), págs. 146 y sigs.

lectivas de aplicación de la ética posconvencional del discurso no se hayan realizado, aquellos que hayan logrado comprender la validez universal del principio ético del discurso en el plano filosófico del discurso, están obligados de *dos* modos a considerar el *principio deóntico del discurso* y una *responsabilidad referida a la historia*.

1. *Por una parte*, tiene que mediar —por responsabilidad para con los miembros individuales y/o colectivos de la comunidad real de comunicación que confían en ellos— la disponibilidad para solucionar de modo consensual-discursivo los conflictos de intereses *en consonancia con la valoración de la situación*, con la *disponibilidad para la acción estratégica*. Por ejemplo, en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo, no podrán renunciar a la mentira, al fraude e incluso al uso de la fuerza, sino que deberán intentar actuar estratégicamente de modo adecuado a la situación, de forma que la máxima de su acción pudiera considerarse como una norma susceptible de consenso, si no en un discurso *real*, si al menos en uno *ideal* imaginario de todos los afectados de buena voluntad.

De este modo, se podría decir que se ha *llevado hasta sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética del discurso, más allá del ámbito de ejercicio posible, por el momento, de la interacción consensual*.³⁷ Pero con esta disponibilidad para dominar adecuadamente la situación mediante soluciones de emergencia (que tienen su contrapartida política, en cierto modo, en la disponibilidad para una dirección, moralmente representable, de la crisis) no ha quedado suficientemente determinada

37. Quizá, la posibilidad de llevar a sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética está pensada también en la concepción fundamental de K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht* (Frankfurt, Suhrkamp, 1988). Pero no estoy seguro de ello, porque Günther parece sostener que lo que yo he denominado problemática de la *parte B de la fundamentación de la ética del discurso*, no es más que una «dramatización» innecesaria.

la función *teleológica* de baremo del principio del discurso en la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva.

2. Con la comprensión de la *diferencia* entre la situación condicionada históricamente de la comunidad *real* de comunicación y la situación *ideal*, anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva —comprensión inevitable en el plano filosófico del discurso— se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligado a *colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia*. Únicamente con este reconocimiento de un *compromiso* exigido de la *voluntad*, en favor del *valor u objetivo* de la realización de las condiciones de aplicación del principio ético del discurso, alcanza éste su nuevo *valor posicional* en la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva.

Se percibe con facilidad que, en este punto, el concepto de una ética de principios *puramente deóntica* y que abstracta de la historia, ha quedado definitivamente superado; y cabe sospechar que alguna vez —como en el marxismo ortodoxo— la *ética* quedará «superada» en la *filosofía especulativa de la historia*. (Karl Popper ha criticado este «historicismo» y «futurismo» éticos, con toda razón, como perversión de la ética.)³⁸ Pero la *parte B de la fundamentación* de la ética del discurso no tiene nada que ver con un *historicismo* de ese estilo. Aquí, la ética no ha sido «superada» en el «saber del curso necesario de la historia», ni se ha sustituido el *deber*, obligatorio para cada cual en todo momento, por el saber de los funcionarios acerca de la *necesidad histórica*; más bien, *al contrario*, de la ética se deduce un principio del deber obligatorio en todo momento y que —como Kant previó— obliga a un compromiso, resistente a la frustración, en favor del progreso moral, imponiéndole la tarea probatoria al representante

38. Karl Popper, *Das Elend der Historizismus*, Tubinga, Mohr, 1979, págs. 43 y sig. y 59 y sig. (trad. cast.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1987).

de la tesis sobre la imposibilidad del progreso moral.³⁹

El compromiso de *colaborar en la realización a largo plazo y aproximativa de las condiciones de aplicación de la ética discursiva* no está unido, de ninguna manera, a la expectativa de una «revolución mundial» y de un «reino de la libertad» erigido a partir de aquélla. Pues la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafácticamente al argumentar, no alude a ninguna *utopía social concreta*.⁴⁰ Por una parte sólo le interesan las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*, por lo que hace depender la conformación concreta de la sociedad de las conclusiones falibles y revisables de los afectados; por otra parte, la misma realización planteada de las condiciones ideales de comunicación sólo es una «idea reguladora», cuya total realización ni siquiera puede imaginarse en el mundo espacio-temporal de la experiencia, según Kant.

Si se quiere conseguir una visión adecuada del significado de la colaboración que se ha exigido en el progreso moral, en el sentido de la parte B de la fundamentación, hay que remitirse de nuevo a nuestra primera ilustración *exotérica* sobre la actualidad de la ética discursiva en nuestro tiempo: allí aludimos a las numerosas, cuando no innumerables, conversaciones y conferencias en las que hoy se recurre, al menos ideológicamente, a una norma procedimental en el sentido del principio ético del discurso. En mi opinión, se conseguiría mucho si se pudiera contribuir a que esta anticipación ideológica pudiera realizarse a largo plazo y aproximativamente, por ejemplo, haciendo que los componentes estratégicos de la negociación se convirtieran paulatinamente en elementos discursivos de estas conversaciones y conferencias.

39. Véase I. Kant, «Eso puede ser correcto en la teoría, pero no es conveniente para la praxis», *Akad. Textausg.* VII, págs. 308 y sigs.

40. Véase K. O. Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp (comp.): *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, 1983, vol. I, págs. 325-355.