

Prof. ADELA CORTINA  
 Filósofa  
 Universidad de Valencia. España

## ETICA DISCURSIVA Y DEMOCRACIA POLITICA

La vez una de las características más interesantes de la filosofía de Apel, entiéndasela como antropología del conocimiento, como hermenéutica, como semiótica o como pragmática trascendental, consista en su intrínseca conexión con temas de filosofía práctica, hasta tal punto que, si recorremos detenidamente cada una de estas dimensiones, resulta inevitable la sensación de que todo este edificio filosófico, aunque no sea así de hecho, está construido *ex profeso* con vistas a fundamentar una ética situada a la altura de nuestro tiempo, una ética capacitada para responder a los desafíos del presente, y que utiliza para ello cuantos recursos han proporcionado recientemente, tanto el conocimiento filosófico como el procedente de las ciencias. Semejante sospecha viene alimentada por el hecho de que la filosofía de Apel sitúe en un lugar privilegiado la consideración del lenguaje y que tal consideración le conduzca siempre a normas morales, sea cual fuere el camino emprendido.

Efectivamente, tanto si optamos por la vía hermenéutica, como si recurrimos a la pragmática o a la semiótica, venimos a concluir que es inevitable un *reconocimiento recíproco* de los hablantes, dotados de competencia comunicativa, si es que lo hablado entre ellos pretende tener sentido y validez. Los hablantes se ven también obligados a seguir una *norma moral fundamental*, si no desean caer en el sin sentido y si no renuncian a averiguar qué de lo hablado es válido. Esto significa que la hermenéutica y la semiótica trascendentales nos llevan ineluctablemente a una ética.

Del mismo modo, pues, que la primera Crítica kantiana no hizo sino preparar el terreno para fundamentar racionalmente la moral, las distintas dimensiones de la filosofía de Apel parecen ir asentando los cimientos para construir una ética situada a la altura de nuestro tiempo. Una ética que, de igual modo que el resto de la filosofía apelianiana, siga los pasos de la filosofía de la reflexión iniciada por Kant, pero transformando el planteamiento kantiano en la línea de la crítica del sentido, sugerida por Ch.S. Peirce. Una ética, por tanto, trascendental y comunicativa.

La ética discursiva o ética comunicativa nace en los años setenta de nuestro siglo de la mano de K.O. APEL y J. HABERMAS y hoy en día se encuentra ampliamente difundida; hasta tal punto se trata de una corriente llena de vida, que entre sus mismos creadores se producen vivas polémicas. En el artículo se intenta, a partir de los trabajos de K.O. APEL, mostrar en qué medida esta ética discursiva fundamenta filosóficamente una democracia política y puede precisar los elementos básicos necesarios para la construcción de una ética universal.

## 1. EL ESTRECHO NEXO ENTRE ETICA Y POLITICA

La producción de Apel dedicada a temas ético-políticos es relativamente tardía. Si sus primeras publicaciones datan de 1955, los trabajos de filosofía práctica empiezan a ver la luz a partir de 1973, concretamente a través de uno de los mejores artículos: *"El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética"*, recogido en *"La transformación de la filosofía"*. A partir de este momento las aportaciones de Apel al campo práctico se multiplican, pero siempre dentro de la línea iniciada por este primer artículo, cuyo trazado podríamos resumir enunciando el subtítulo que en él figura: *"El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia"*.

Efectivamente, en el terreno de la filosofía moral Apel va a ponerse como objetivo prioritario lograr una fundamentación racional -una *"fundamentación filosófica última"*- de la ética, pero no de cualquier tipo de ética, sino de una ética universal, ya que las morales de los pequeños grupos no responden hoy satisfactoriamente ni a los problemas de alcance universal que la humanidad se ve obligada a afrontar, ni al carácter universal de nuestra razón práctica.

Fundamentar una ética universal exigirá descubrir si junto a la racionalidad estratégica, que se plasma a diario en el pragmatismo imperante, es también constitutiva de los hombres una racionalidad comunicativa, que no considera a los demás como piezas de un juego encaminado a obtener el propio beneficio, sino como interlocutores con los que es esencial llegar a un acuerdo. Sólo si tal racionalidad *consensual-comunicativa* es posible, existe un fundamento para el mundo moral, un mundo moral en el que no cabe establecer un abismo entre la moral individual y la social, como ha in-

tentado el liberalismo tardío en las democracias occidentales.

En efecto la democracia liberal parece defender lo que Apel llama la *"tesis de la complementariedad"* entre la vida pública y la vida privada. Desde el punto de vista liberal, existe un abismo entre las decisiones de conciencia que efectúan los individuos y la toma pública de decisiones, porque las opciones individuales pueden perfectamente regirse por criterios morales y religiosos, mientras que las elecciones de la vida pública quedan exentas de todo enjuiciamiento moral y se abandonan en manos de los llamados *"expertos"*. Bien está la moralidad en la vida privada; en ella cada individuo, como diría Max Weber, tiene su dios. Pero medir las opciones públicas por el rasero de la moralidad carece de sentido, porque se sitúan más allá del bien y el mal morales.

Frente a semejante inmunización de la vida pública, que es el término de un proceso iniciado con la separación entre la iglesia y el estado, Apel defenderá, por el contrario, que existe un estrecho nexo entre lo ético y lo político. Por una parte, porque el pragmatismo que necesariamente subyace a la tesis de la complementariedad es una pobre *"filosofía"* desde el punto de vista práctico, que únicamente puede tener un uso ideológico; el pragmatismo, aparentemente neutral, legítima toda esa suerte de arbitrariedades, que han quedado inmunizadas frente a la crítica, precisamente en virtud de tan sabia *"complementariedad"*. Pero también es el pragmatismo una filosofía teóricamente insuficiente porque no alcanza a descubrir todo un uso de la razón humana, por decirlo kantianamente: el uso comunicativo, dialógico de la razón, que sólo en el contexto de una comunidad cobra sentido. De ahí que la vida pública pueda y deba ser enjuiciada desde la moralidad, hasta tal punto que el principio supre-

mo de la ética comunicativa, esa norma moral fundamental a la que conducen la hermenéutica y la pragmática trascendental, constituye simultáneamente el principio de una ética de la formación democrática de la voluntad. No hay, pues, en este sentido, separación posible entre ética y política, entre vida pública y vida privada.

a) *El principio supremo de la ética comunicativa*

Como veremos con mayor atención en el próximo apartado, dedicado a la fundamentación de una ética comunicativa, la reflexión trascendental sobre el hecho del lenguaje descubre un principio moral supremo, que destruye de raíz la tesis liberal de la complementariedad. Sólo el enunciado de semejante principio, tal como Apel lo expone, supone una palmaria desautorización de cualquier superación artificial entre las dimensiones moral y política, porque su contenido reza como sigue:

*"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"*.<sup>1</sup>

Este principio de la ética comunicativa lo será también de una *"ética de la formación democrática de la voluntad"*, porque constituye el criterio último para discernir entre todas las necesidades de un hombre cuáles pueden plantearse como *exigencias*, de tal modo que una comunidad se encuentre obligada a crear una norma para satisfacer tales exigencias. El problema, así planteado, es nada menos que el de la *moralidad* de las normas por las que los hombres nos regimos. No es fácil, ciertamente, determinar cuáles de entre las normas vigentes o de las que se proponen para el futuro pueden

1. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, II, p. 404.

presentarse como normas *moralmente* obligatorias. De ahí que el principio supremo de la ética discursiva se ofrezca a la vez como criterio para reconocer a una norma moral frente a la que no lo es, porque nos obliga a tener en cuenta a la hora de formularla todas las necesidades humanas que, al hilo de un proceso de argumentación, puedan conciliarse entre sí.

Esevidente que semejante principio no posee *contenido* alguno, porque no prescribe *a priori* ninguna acción como buena, no condena ninguna como rechazable. Es a las morales vividas, a los ideales de hombre seguidos en el mundo vital (*Lebenswelt*), a quienes compete dictaminar acerca del valor moral de las acciones concretas en las situaciones concretas; pero la ética, como modo filosófico de reflexión, no se propone decir qué acciones debemos cumplir y cuáles debemos evitar, sino señalar un criterio *formal* para discernir qué tipo de normas pueden considerarse morales, cuáles no, y dar la razón de ello. Tanto más cuanto que nos encontramos ante una ética que es perfectamente consciente de su naturaleza filosófica y, por tanto, *reflexiva*; hecho por el que se desconoce a sí mismo como *formal* o, para decirlo en términos de la teoría habermasiana de la evolución social, como *procedimental*. Esto significa que su

principio supremo no nos proporcionará contenido moral alguno, sino sólo un criterio para reconocer las normas que obligan moralmente; pero, en el caso de las éticas procedimentales, el criterio ni siquiera se aplica directamente a la forma lógica de la norma, sino al procedimiento por el que resulta fijada.

Para la legitimación moral de una norma el principio supremo de la ética discursiva exige que, en el procedimiento seguido para determinarla, se hayan tenido en cuenta todas las necesidades conjugables en ella; lo cual sólo es posible mediante un diálogo en el que, utilizando argumentos, se intente conciliar la satisfac-

ción de los intereses de todos. Sólo de este modo los intereses individuales, subjetivos, pueden convertirse en exigencias transubjetivas, que se presentan con un respaldo moral.

Esta ética procedimental, en cuyas filas se alistan algunas de las concepciones más relevantes en nuestro momento (Rawls, ética discursiva, L. Kohlberg, Erlangen), aunque con matices diferentes, es especialmente apropiada para actuar de árbitro en las sociedades democráticas a la hora de establecer o justificar normas, y también resulta útil en las sociedades no democráticas, porque muestra hasta qué punto el procedimiento que en

ellas se sigue para determinar normas está lejos de poder considerarse como moralmente legítimo.

Naturalmente, no faltan quienes piensen que estas éticas están trazadas *ex profeso* para respaldar desde la filosofía el actual proceso democratizador. Que las teorías del desarrollo de la conciencia moral, sea individual como en el caso de Kohlberg, sea colectiva, como en el de Apel y Habermas, conducen de manera sospechosa a esos estadios formal (6o.) y procedimental (7o.), que avalan desde la psicología y la teoría de la evolución social el proceder democrático. Y bien pueden tener razón quienes esto sospechan: es posible que éste sea el interés subjetivo por el que los autores citados se han decidido a elaborar una determinada filosofía moral. Pero no es un juicio de intenciones lo que cabe hacer al respecto, porque de igual modo tendríamos que proceder con las restantes concepciones éticas y no nos ocuparíamos en discernir si lo que dicen una u otras es *verdad*.

Precisamente porque lo que importa a la filosofía, como su interés *objetivo*, es la verdad, trataremos de desentrañar en el siguiente apartado cómo descubre Apel el principio al que debe someterse toda norma con pretensiones de validez y cuál es la plausibilidad de semejante descubrimiento. Por el momento sólo he intentado aclarar de qué modo el principio de la ética comunicativa es a la vez el principio moral de la vida política, con lo cual, a juicio de Apel, pierde toda credibilidad teórica la tesis liberal de la complementariedad.

b) *Las dos partes de la ética: el realismo político*

Aunque Apel no es partidario de las exposiciones sistemáticas, en algunas ocasiones sugiere pistas para una posible organización de su pensamiento. Una de ellas es la distinción entre las partes A y B de la ética, que pretende salvar una doble

**D**ISCURSIVE ETHICS AND POLITICAL DEMOCRACY. *Discursive ethics or communicative ethics were born in the seventies fathered by K.O. Apel and J. Habermas, and today they are widely known; it is a current of such life and vigour that its very creators have engaged in lively polemics. This paper, starting from K.O. Apel's texts, attempts to explore in what measure this discursive ethics provides philosophical foundations for political democracy and to determine the basic elements necessary for the construction of a universal ethics.*

acusación: la de utopismo y la de "realismo" conformista o más bien pragmatismo.

En efecto, uno de los riesgos que nuestra ética intenta evitar es el de permanecer enclavado en una *Gesinnungsethik* de corte kantiano, en el sentido de ofrecer un principio formal como el imperativo categórico. A la hora de su aplicación, aunque sea indirecta como compete a la ética, comporta tal cúmulo de complicaciones que, en realidad, resulta inaplicable. Por ello, y aún cuando Apel no tiene empacho alguno en reconocer que ha contraído con Kant una deuda impagable, tanto en el ámbito práctico como en las restantes dimensiones de su filosofía, es también consciente de las limitaciones del imperativo categórico como principio formal para el discernimiento de normas morales.

Con el objeto de perfilar tales límites, es conveniente recurrir a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, y concretamente a aquella página en la que Kant recoge el triple criterio al que debemos someter una máxima, en el caso de que queramos averiguar si es no moral. En principio, es menester comprobar si la máxima es universal por su forma, pues entonces procederá de la razón; en segundo lugar, nos vemos obligados a discernir si su contenido ordena el respeto y la promoción de seres que son fines en sí mismos, las personas, porque sólo en virtud de ellos tiene sentido la existencia de normas universales y categóricas por su forma. Tras estos dos momentos, formal y material, todavía debemos comprobar si la máxima, convertida en norma de acción, puede conciliarse con las demás normas obtenidas por auto-legislación; en caso contrario, la norma favorece solapadamente a unas personas en detrimento de otras, ordena tratar a unas como fines en sí y a otras como medios al servicio de las primeras. De ahí que Kant denomine a este tercer requisi-

to "*determinación integral de todas las máximas*".

Para considerar moral una norma a la luz del imperativo kantiano es preciso, por tanto, que prescriba el respeto y promoción de todos los seres racionales, lo cual no deja de tener sus dificultades a la hora de la aplicación cotidiana. Por desgracia, el mundo en que vivimos se encuentra inmerso en el conflicto y resulta prácticamente imposible hallar una norma moral que promueva a la totalidad de los hombres sin perjudicar a ninguno. Este es, sin ir más lejos, uno de los problemas esenciales que tienen que resolver, tanto los no-violentos, como los que optan por la violencia en defensa del pueblo; si calificamos como moralmente correcta sólo la opción por la no-violencia, entonces podemos estar comprometiendo tal vez la vida de los débiles, porque son ellos quienes van a plantearse problemas morales, y no los violentos poderosos, a quienes nada preocupa la moralidad; pero una opción semejante puede acarrearle la tortura y la muerte; si, por el contrario, consagramos como moral la opción violenta, sea en defensa del propio individuo o de su pueblo, entonces la dificultad estriba en seguir tratando a todas las personas como fines en sí, tanto a los oprimidos como a los opresores. De ahí las sutiles reflexiones a las que se someten los defensores de la no-violencia activa y los partidarios de la violencia como defensa.

Parece, pues, que la situación persistente de conflicto exija sin remedio afirmar lo particular para llegar a lo universal, pero no afirmar ya utópicamente lo universal porque tendría consecuencias nefastas para una buena parte de seres que son fines en sí, que tienen -como diría Kant- dignidad y no precio. En ese caso, el imperativo kantiano adolece de exceso de universalismo actual y no resulta aplicable en nuestro mundo conflictivo; de ahí

que Apel trata de evitar este defecto kantiano, trate de eludir la consagración de un principio ético que resulte inviable a la hora de la aplicación concreta, aunque sea indirecta. Precisamente este temor explica la división de la ética en dos partes, a las que denomina A y B, sin hacer con ello gala de excesiva imaginación.

La parte A de la ética se propone *fundamentar* una ética situada a la altura de nuestro tiempo, empleando para ello el método trascendental kantiano, pero transformado desde la pragmática del lenguaje. Valiéndose de este método pragmático-trascendental, Apel intentará descubrir el principio supremo de la filosofía moral, que constituirá, una versión del imperativo categórico, transformado en la línea arriba expuesta. La parte B tratará de afrontar los problemas que comporta la *aplicación* de este principio a la realidad cotidiana, señalando las condiciones materiales que lo hacen viable, concretamente en el ámbito político, en el que -a mi juicio- cobra todo su sentido, pero también en otros ámbitos, como muestra el trabajo de 1988 *Diskurs und Verantwortung*.

## 2. UNA RESPUESTA ETICA UNIVERSAL FRENTE A UN DESAFIO UNIVERSAL

El primer rasgo de la ética de Apel que pueda despertar curiosidad y resultar incluso llamativo es el empeño *universalista* que anima su tarea. ¿Por qué este afán por construir una ética universalmente válida, en una época en la que el pluralismo moral se vive como un logro y el relativismo como una opción obvia? ¿Por qué esta aspiración a la universalidad moral, que hoy en día no suscita sino sospechas de pretensión totalitarista, absolutista, e incluso dogmática? ¿Qué sentido puede tener la construcción de una filosofía moral enfrentada a tantos

"ismos", que además parecen estar de moda?.

Contestar estos interrogantes es el objetivo de nuestro trabajo en su conjunto, pro empezaremos por avanzar el motivo que se presenta con mayor inmediatez, aún cuando tenemos que aclarar que no constituye la razón más profunda de este nuevo universalismo ético, sino el detonante que despierta la atención de la filosofía moral y que obliga a indagar si es posible una ética universal, porque lo bien cierto es que parece necesaria.

En efecto, Apel inicia gran parte de sus trabajos éticos levantando acta de un hecho: en nuestra época, en la era de la ciencia, se produce una situación paradójica, porque es a la vez necesario e imposible fundamentar una ética universalmente válida.

Es necesaria porque las consecuencias de la técnica, dirigida por una idea equivocada de progreso, amenazan ya a la humanidad en su conjunto. La racionalidad científico-técnica, en el momento en que nos encontramos, ha confrontado a todas las razas y culturas, con una problemática ética común por vez primera. En épocas anteriores, y desde la aparición del *homo faber*, la razón técnica ha ido realizando una serie de invenciones, cuyas conse-

cuencias en algunos casos han sido tales, que se hizo necesario responder a ellas moralmente. La razón práctica, por tanto, lleva ya una larga historia haciéndose cargo de las consecuencias de la razón técnica en las ocasiones en las que han resulta-

do perniciosas. Pero en nuestra época, que Apel caracteriza precisamente como "era de la ciencia", el desarrollo cualitativo de la técnica es tal que sus consecuencias pueden alcanzar a todos los hombres.

Ante un desafío universal se hace necesaria una respuesta universal, que no puede proceder de la razón técnica, porque lo que está en juego no es el perfeccionamiento de unos medios que no se ajustan al fin pretendido. Por el

contrario, el problema compete a la razón práctica porque son los fines que la humanidad se propone, la idea misma de progreso, lo que precisa revisión. El universalismo ético, que según la teoría habermasiana de la evolución social, es inseparable de la conciencia moral desde el estadio correspondiente a la filosofía griega y al cristianismo, renace de nuevo como una exigencia planteada por los desafíos también universales de la razón científico-técnica.

"Por primera vez en la historia del

género humano -dirá nuestro autor- los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria. Podríamos pensar que a esta coacción a la responsabilidad solidaria debería corresponder la validez intersubjetiva de normas o, al menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad".<sup>2</sup>

La razón práctica debería, pues, responsabilizarse de las consecuencias de la razón técnica mediante algunas normas morales, comunes a toda la especie humana amenazada. Y, sin embargo, no es esto lo que sucede, sino todo lo contrario: parece más difícil que nunca lograr una fundamentación racional de normas comunes, universales, por no decir imposible. Y con ello entramos en la segunda cara de la moneda, en la segunda vertiente de la situación paradójica en la que, según Apel, nos encontramos: *la fundamentación racional de una ética universal parece imposible*.

El primer síntoma de tal imposibilidad radica en esa lentitud con la que la razón práctica camina y que la sitúa siempre detrás de la técnica. Desde la edad moderna los avances de la racionalidad técnica han sido espectaculares, mientras que la razón práctica, por contraste, no ha abandonado su paso cansino. Hoy en día esta asincronía entre ambas racionalidades se hace más patente porque el alcance de la técnica es universal y, sin embargo, la razón moral sólo a duras penas va más allá de los pequeños grupos, quedando enclaustrada en el particularismo en un doble sentido.

Por una parte, si distinguimos en el campo social entre microsfera (que coincidiría con el ámbito de la familia, la vecindad y los amigos), mesosfera (terreno de la sociedad política) y macrosfera (campo de la humanidad), piensa Apel que existe

2. Ibid., II, p. 344.

un verdadero desfase entre la razón técnica, cuyos efectos se mueven en la macrosfera, y la razón práctica, que todavía sigue centrada sobre todo en cuestiones microséricas. Es cierto que paulatinamente van aumentando sus incursiones en la mesosfera (paro, justicia social) y en la macrosfera (pacifismo, ecologismo), pero a pesar de ello tenemos una inevitable tendencia a atribuir a los expertos la solución de los problemas que se plantean en estas dos esferas. Y esta tendencia no se ha despertado por casualidad, sino que hoy en día tiene a su base esa tesis de la complementariedad de las democracias liberales, a la que nos hemos referido en el apartado anterior, y que legitima desde un punto de vista político y -como veremos- teórico, el enclaustramiento de la razón moral en la microsfera, impidiendo una respuesta universal y solidaria.

Pero también el pluralismo carente de fundamentos racionales puede representar un obstáculo para el avance de la razón práctica. ¿Cómo es posible afrontar moralmente un reto universal desde una pluralidad de concepciones morales que coexisten, pero no conviven, porque nada tienen en común?. ¿Es cierto que no hay nada de común entre ellas, o existe al menos el acuerdo básico del respeto mutuo?.

Como en un simposio celebrado recientemente indicaba Ignacio Sotelo, el pluralismo aceptado superficialmente, como algo obvio, puede encerrar una solapada carga ideológica. A fuerza de pregonar las grandezas de la pluralidad y el respeto por cualquier valor que alguien considere como tal, puede servir de cortina de humo para ocultar el verdadero valor absoluto que se esconde bajo todo ello: el poder. Mientras la sociedad se goza acríticamente de su pluralismo, siguen siendo los poderosos quienes manejan los hilos de la trama. Por ello, la ética universal no pretende en modo alguno destruir el pluralis-

mo auténtico, sino todo lo contrario: intenta descubrir este acuerdo entre los hombres, que existe ya siempre, y desde el cual pueden enfrentarse mancomunadamente a los desafíos de la técnica, desenmascarar los caminos tortuosos del poder, y reconocer el respeto a la pluralidad como el único comportamiento digno de un hombre. Un acuerdo semejante desautoriza, como es obvio, cualquier pretensión de relativismo total y nos conduce a reconocer entre los hombres algo común; no a reconocer una presunta identidad entre ellos, sino la comunidad suficiente como para poder afrontar desde una perspectiva solidaria el reto de la técnica del poder.

Resulta bien sencillo plantear una objeción frente a tales aspiraciones, sugiriendo la posibilidad de que entre los distintos grupos humanos no exista nada en común, que nuestras aspiraciones sean meros deseos. La tarea de Apel y de las éticas comunicativas, consistirá precisamente en tratar de mostrar que las aspiraciones descritas son realidades descubriéndolas mediante reflexión.

### 3. LA FUNDAMENTACION ULTIMA DE UNA ETICA COMUNICATIVA

Como ya hemos apuntado en páginas anteriores, una de las mayores dificultades a la hora de bosquejar hoy en día una respuesta universal y solidaria frente a las amenazas universales y a favor de lo humano, es el confinamiento en la microsfera al que se ha visto condenada la razón práctica en virtud de la tesis liberal de la complementariedad. Creo que es ya momento de aclarar que semejante tesis no brota originariamente del ámbito político, sino que viene legitimada teóricamente por dos corrientes filosóficas que han gozado de gran pregnancia: el neopositivismo y el existencialismo.

El *neopositivismo lógico* incurre en la obsesión científicista, que consiste en indetificar el conocimiento objetivo con el conocimiento científico; en cuyo caso, cuantos tipos de saber exceden el ámbito científico se ven privados de toda pretensión cognoscitiva. Se produce así la célebre separación entre teoría y praxis, conocimiento y decisión, reservando para la teoría y el conocimiento científico toda posible objetividad y racionalidad, mientras que las decisiones morales quedan relegadas al ámbito subjetivo de los sentimientos y las preferencias irracionales.

Por curioso que pueda parecer, tanto el neopositivismo como el existencialismo están de acuerdo en establecer una separación semejante en las actividades humanas, y en atribuir al conocimiento científico el monopolio de la objetividad y la racionalidad; si bien es cierto que valoran de modo diverso los dos lados del binomio: para el existencialismo la racionalidad científica es existencialmente irrelevante, mientras que para el científicismo los son las decisiones individuales, basadas en valoraciones subjetivas y, por tanto, irracionales.

Este amigable reparto del saber entre existencialismo y neopositivismo no acontece sin repercusiones prácticas. En general, podemos decir que los defectos de las teorías, nacidos normalmente de la falta de reflexión, no sólo tienen importancia porque ello supone una mengua de verdad, sino también porque pueden servir para legitimar ideológicamente una praxis inhumana. Y éste es precisamente el caso de la tesis filosófica de la complementariedad que se traduce políticamente en la tesis de la complementariedad de la democracia liberal, según la cual es menester distinguir en la vida social entre dos esferas: a) la pública, en que se reconocen como intersubjetivamente válidas las leyes de la racionalidad científico-técnica, mientras que las normas

legales se trazan por convenciones. La filosofía imperante en este ámbito es el positivismo, complementado con un cierto pragmatismo instrumental; b) la esfera privada, a la que pertenecen las decisiones personales prerracionales y que se orienta filosóficamente por un cierto existencialismo.

Naturalmente, es absurdo hablar de una fundamentación intersubjetiva, aceptable por todos, de una moral universal, desde esta doble complementariedad, política y filosófica. Por ello, la estrategia concreta de Apel, a la hora de fundamentar una ética normativa, consistirá en desentrañar y rebatir aquellos presupuestos que conducen en occidente a la tesis de complementariedad.

Tres son los supuestos, que se desprenden de los primeros trabajos éticos de nuestro autor: (1) la llamada "distinción de Hume" entre hechos y normas, que impide deducir enunciados prescriptivos a partir de enunciados descriptivos, so pena de incurrir en la famosa "falacia naturalista"; (2) la convicción de que la ciencia versa sobre hechos, puesto que proporciona conocimientos con contenido y que, por tanto, es imposible fundamentar científicamente la ética normativa, y (3) la afirmación rotunda de que las ciencias monopolizan toda objetividad posible.

Dado que objetividad y validez intersubjetiva se identifican, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es impensable.

La actitud de Apel ante tales supuestos es clara. El primero de ellos -la distinción de Hume- le parece sumamente respetable, y por ello tratará de evitar la falacia naturalista con todas sus fuerzas; el segundo supuesto tendrá, a su juicio, menor consistencia, pero nos remitirá al tercero si lo analizamos detenidamente. Por ello, Apel se enfrentará al tercero de los supuestos que subyacen a la tesis de la comple-

mentariedad e intentará, no sólo desarticularlo, sino darle la vuelta por completo: la objetividad misma de las ciencias sociales y naturales, e incluso el sentido de toda argumentación, presuponen la validez intersubjetiva de normas morales. La ética normativa puede jactarse de poseer unos fundamentos intersubjetivamente válidos, si las ciencias pretenden objetividad y si nuestras argumentaciones pretenden tener sentido. En esta dirección dará Apel distintos pasos, que constituyen su propuesta de fundamentación última, y que vamos a tratar de sistematizar:

#### a. *El acuerdo intersubjetivo*

El primero de los pasos consistirá en mostrar como la ciencia descriptiva y explicativa, que pretende monopolizar toda racionalidad posible, presupone, sin embargo, un tipo de racionalidad situado "más allá de la ciencia y la tecnología", porque entre los científicos tiene que reinar un acuerdo (*Verständigung*) si pretenden llevar adelante su tarea. Sin entendimiento intersubjetivo acerca de los términos que van a emplear, acerca de los métodos y criterios de validez, mal pueden las ciencias alcanzar la objetividad y la verdad a las que aspira. Pero ello implica exigir a los científicos que sobrepasen la relación *sujeto-objeto*, propia de la epistemología moderna, y se sitúen ya siempre en el ámbito de la racionalidad hermenéutica, trazada sobre el esquema *sujeto-cosujeto* del conocimiento.

Como muestra Royce con sumo acierto, las operaciones cognitivas están ligadas a signos públicamente comprensibles, a los que es preciso atribuir un "valor nominal" para que gocen realmente de un "valor efectivo". De ahí que podamos afirmar sin ambages que las ciencias no son asunto de un sujeto que se enfrenta a un objeto, sino de distintos cosujetos de conocimiento, entre los que media una comprensión comunicativa, un acuerdo intersubjetivo.

Lo cual nos lleva a aceptar como conclusión de este primer paso que la objetividad de la ciencia misma nos descubre la presencia de una racionalidad no científica: la racionalidad del acuerdo entre sujetos.

Pero es posible llegar todavía más lejos sin abandonar el punto del que partimos y vislumbrar el contorno de otra racionalidad no reducible a la científica: la racionalidad ética, también situada "allende la ciencia y la tecnología".

Efectivamente, la presunta objetividad de las ciencias se construye sobre la base de una estructura indestructible en la que se entrelazan las ciencias, la lógica, la hermenéutica y la ética. Porque si bien las ciencias y toda argumentación racional presuponen las reglas de la lógica, éstas a su vez precisan de la hermenéutica, quien se ve obligada a recurrir a la ética. Por esta razón podemos hablar con P. Lorenzen de "ética de la lógica", pero aclarando qué queremos decir con semejante rótulo, porque esta aclaración constituirá el núcleo mismo del proceso fundamentador.

#### b) *El principio de la ética discursiva*

Que la lógica de la investigación científica y la de cualquier argumentación presupongan implícitamente una ética significa que es un imposible comprobar la validez lógica de argumentos sin presuponer ya siempre -es decir, no de un modo contingente- ciertos elementos.

En primer lugar, es imprescindible una comunidad de pensadores, capaces de establecer un acuerdo sobre el sentido de los términos y sobre la validez de las proposiciones: una *comunidad real* de seres dotados de competencia comunicativa y, por tanto, capaces de argumentar. Ahora bien, si los científicos que integran esta comunidad (en el caso que nos limitemos a la comunidad de los científicos) pretenden alcanzar el objetivo propio

de la argumentación científica, que consiste en descubrir la verdad, entonces tienen que atenerse sin remedio a una *norma moral fundamental*, de la que se percató por vez primera el pragmático americano Peirce. Esta es la razón por la que hemos afirmado que la ciencia, para ser racional, precisa también la racionalidad hermenéutica y la razón ética.

Efectivamente, Peirce se dio cuenta que el científico sólo puede acceder a la verdad, que constituye el interés objetivo de las ciencias, si está dispuesto a renunciar a sus propios intereses y a entrar en un proceso de argumentación con los restantes científicos. Naturalmente, esta actitud de autorrenuncia sólo tiene sentido desde la perspectiva de una teoría de la verdad entendida como consenso, que Peirce ya sugirió y que tanto Apel como Habermas han acogido con calor, convirtiéndola en una pieza clave de sus respectivas concepciones filosóficas, tanto en la vertiente teórica como en la práctica. Según esta teoría consensual,

*"estoy autorizado a atribuir un predicado a un objeto si, y sólo si, también cualquier otro que pudiera entablar un diálogo conmigo le atribuyera el mismo predicado al mismo objeto"*.<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, la verdad no se entiende como correspondencia sino que descansa en el consenso al que podrían llegar los participantes en una argumentación; en este momento, en una argumentación científica. Las repercusiones que de ello se siguen para el asunto que venimos tratando son claras. En principio, se confirma la necesidad de contar con una comunidad real de argumentación para cumplir con la tarea que a la ciencia está encomendada, porque la verdad de

una proposición radica en el posible consenso que se establecería en torno a ella en el seno de una comunidad y tras un proceso de deliberación. La posibilidad de que un individuo solo descubra la verdad queda, pues, descartada de raíz. Y con ella queda también desautorizada desde el punto de vista de la validez teórica toda la tradición occidental del pensamiento solipsista, que confiere al individuo el poder de acceder a la verdad, sin necesitar para ello una comunidad real de argumentación.

Por tanto, quien pretenda alcanzar la verdad -y si no lo pretende carece de sentido su actividad científica- debe estar dispuesto a integrarse en una comunidad de seres dotados de competencia comunicativa; pero no sólo esto. Podemos considerar a Peirce como el creador de una ética de la ciencia, porque afirma que el científico que quiera descubrir la verdad *tiene que* renunciar a sus intereses subjetivos, en aras del interés objetivo por el que la ciencia cobra sentido, e insertarse junto a los restantes científicos en un proceso de argumentación en el que cada uno estará dispuesto a argumentar sus propias propuestas, a escuchar a las de lo demás y a permitirles argumentarlas sin cortapisas. Esta actitud del científico buscador de la verdad sugiere a Peirce la necesidad de una ética de la ciencia superadora del individualismo: una razón individual es impotente ante la verdad; sólo una comunidad es capaz de alcanzarla, pero una comunidad no finita, que se compromete a lograr su objetivo sólo a largo plazo. Y también esta disponibilidad del científico a la autorrenuncia y a la argumentación sin término sugiere a Apel los trazos maestros de una ética, que se injerta en el árbol todavía rico en savia de la ética trascendental kantiana. Kant y Peirce constituyen la base indiscutible de la ética comunicativa de Apel.

Al llegar a este punto me resul-

ta imposible renunciar a dejar constancia de mi estupor ante las agresivas críticas que algunos pensadores españoles lanzan contra las éticas de corte trascendental, y muy especialmente contra las de Apel, Habermas y Rawls. No es que se acuse a estos autores de irrelevancia, porque tal acusación es impensable, dado que se cuentan entre los éticos más sobresalientes de nuestro momento. Se les acusa de buscar fundamentos incontestables, surgidos de *"una razón absoluta capaz de dictarnos un deber ser encerrado en una fórmula definitiva"*.

Ante semejante ataque no cabe reaccionar, a mi juicio, sino con la estupefacción. Porque, haciendo un poco de historia, regresando al origen kantiano del que partió la filosofía trascendental, cabe recordar que desde la presunta razón absoluta sólo se han presentado dos deberes, si es que queremos llamarles así. El primero de ellos, propuesto por el mismo Kant, consiste en el deber de respetar y promocionar a todo ser racional por su capacidad autolegisladora. Los hombres pueden autodeterminarse, y por ello nadie está autorizado para manipularles imponiéndoles leyes que no desean, nadie tiene derecho a utilizarlos con vistas a su propio juego porque son autónomos.

El segundo principio que las éticas trascendentales han ofrecido es precisamente esa norma moral fundamental de la que estamos tratando y que acepta y supera la kantiana: que todo ser racional es autolegislador significa que no podemos dar por moralmente buena una norma si, a la hora de establecerla, no se ha escuchado a todos los afectados por ella, reales y potenciales, y si las condiciones bajo las que se han expresado no son tales que constituyen una garantía de que han dicho cuanto realmente deseaban.

No sé muy bien qué calificación pueden merecer estos principios; lo que sí sé es que eliminarlos o

3. J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 124+c.

ponerlos seriamente en duda supone acabar con el derecho a la vida democrática.

Tras este breve *excursus*, y regresando a las raíces trascendentalistas de Apel, recordaremos que toma de Kant sobre todo el método trascendental que, a partir de un punto intersubjetivo indiscutible (para Kant el hecho de la ciencias o el hecho del imperativo categórico), trata de discernir sus condiciones de inteligibilidad; de Peirce tomará el intento de transformar la filosofía trascendental en la dirección de la crítica del sentido. Con lo cual obtendremos el siguiente resultado: el punto de partida intersubjetivo, en el caso de Apel, será el hecho lingüístico de las ciencias o de la argumentación, y la reflexión trascendental tratará de dilucidar las condiciones bajo las cuales *tienen sentido* tales hechos. Para ello, como indicamos en el primer apartado, es indispensable recurrir a elementos pertenecientes a la dimensión pragmática del lenguaje, con lo cual la lógica trascendental se convierte -vía Peirce- en pragmática trascendental.

Si ésta es la tónica en el conjunto de la filosofía de Apel, es también el caso de su ética en particular. La ética de la ciencia de Peirce parte del hecho de la argumentación científica y propone como condiciones de su sentido una comunidad real de científicos, dispuestos a la autorrenuncia y a la argumentación, conscientes de que no descubrirán la verdad como comunidad finita, y de que, por tanto, en cada acuerdo fáctico acerca de lo verdadero han de dejarse criticar y espolear por la verdad que sería hallada en una comunidad infinita de científicos, movidos por el mismo interés y actitud; una comunidad, por tanto, ideal.

Esta multiplicidad de elementos, que es necesario suponer para que la actividad científica tenga sentido, puede congregarse en una norma fundamental, en un imperativo categórico: quien pretenda al-

canzar la verdad, siendo un ser finito, tiene que superar su egoísmo mediante la autorrenuncia, para hallarla *in the long run*.

Precisamente esta norma fundamental de la ética peirceana de la ciencia es la que tomará Apel como norma fundamental de su ética comunicativa o argumentativa. Si la reflexión sobre la pretensión de la ciencia a objetividad y verdad sirve para mostrar que los mismos científicos recurren a la razón hermenéutica y ética, es menester reconocer que una ética universal, como la que pretendíamos descubrir, no puede reducirse a la comunidad científica. La comunidad humana es más extensa y se mueve por intereses de diverso tipo, no sólo por el interés en la verdad.

De ahí que Apel amplía la ética peirceana de la ciencia a ética argumentativa: quienquiera que argumente y que pretenda que su argumentación tiene sentido, ha de suponer una comunidad real de argumentantes, dotados de competencia comunicativa. Pero no sólo eso. Es en el seno de semejante comunidad y valiéndose de la argumentación, como sus miembros tienen que descubrir la verdad, y también -y esto es fundamental- dilucidar cuáles de los intereses de cada miembros pueden considerarse como exigencias que todos deben satisfacer.

Los intereses y los deseos de los individuos, en principio subjetivos, pueden elevarse al grado de derechos respetables sólo mediante la argumentación; por tanto, lo correcto con respecto a las normas igual que lo verdadero en relación con las proposiciones, sólo desde la argumentación puede determinarse. Pero no desde cualquier argumentación.

De igual modo que ocurría con el científico peirceano, quien pretenda argumentar con sentido tiene que haber aceptado ya siempre la siguiente norma fundamental, bajo la forma de imperativo categórico: reconocer a todos los miembros

como interlocutores con los mismos derechos, estando dispuesto en consecuencia a no mentir, a justificar las propias propuestas y a escuchar e intentar comprender los argumentos de los demás. Obrar de otro modo supone sencillamente desvirtuar el sentido de la argumentación, sea teórica (búsqueda de la verdad), sea práctica (búsqueda de lo correcto).

Sin embargo, todavía podemos ir más lejos en nuestras pretensiones normativas. Si atendemos a la pragmática universal de Habermas y a la pragmática trascendental de Apel, cualquier acción con sentido puede interpretarse como un argumento virtual, porque las pretensiones de validez que a ella subyacen, si resultan problematizadas, tienen que ser en dos casos defendidas mediante el discurso teórico o práctico. De las cuatro pretensiones que Habermas, en conjunto, supone a la base pragmática de las acciones comunicativas, la inteligibilidad es una condición previa y la veracidad sólo puede verificarse a largo plazo, manteniendo la interacción con el sujeto actuante; pero la verdad y la corrección, en el momento en que resultan problematizadas, tiene que ser defendidas mediante el discurso, y por eso puede decir Apel sin ningún empacho que cualquier acción con sentido puede considerarse como un argumento virtual.

Esto supone, como es obvio, un gran paso para nuestra ética argumentativa, porque significa que realmente puede cobrar dimensiones de universalidad, y además conectando con aquella tradición del idealismo alemán, que se encuentra hoy en día a la base de nuestras democracias occidentales.

Si, como proponen los análisis de las pragmáticas trascendental y universal podemos interpretar todas las acciones con sentido (y las expresiones corporales, en la medida en que se pueden verbalizar) como argumentos virtuales, el reco-

nocimiento recíproco de los interlocutores supone el reconocimiento de todos los hombres como personas, con lo cual el concepto de persona se convierte nuevamente en una de las piezas fundamentales de la reflexión ética.

Como es bien sabido, la idea de persona que cobra carta de naturaleza filosófica en la ética de Kant, como referida a seres autónomos, a seres capaces de autolegislar, pasa en la filosofía hegeliana por la idea de reconocimiento recíproco, que cristaliza en estas éticas del diálogo. Concretamente en la ética de Apel un ser dotado de competencia comunicativa sólo puede acceder a la verdad y reconocer cuáles de sus deseos pueden plantearse como exigencias si se inserta en un proceso de argumentación junto con otros interlocutores, configurando todos ellos una comunidad real.

Pero en el seno de esa comunidad, y para que el proceso argumentativo tenga el sentido, que le corresponde sin desvirtuarse, los componentes tienen que atenerse a unas reglas, la fundamental de las cuales consiste en reconocer a los demás interlocutores como "válidos"; es decir, como seres igualmente facultados para intervenir en el proceso argumentativo y para defender con razones sus propuestas. Este tipo de derechos caracteriza a lo que denominamos "persona" y que continúa de este modo constituyendo un elemento clave en el seno de la tarea ética.

Sin embargo, no sólo nos hemos atrevido a decir que quien se introduce en un proceso de argumentación tiene que considerar como personas a cuantos intervienen en él, sino que hemos ido bastante más lejos en nuestras pretensiones al extender a todos los hombres la denominación de personas. Y es que las pragmáticas universal y trascendental, a la hora de considerar la lógica del discurso, sea teórico o práctico, no pueden limitarse a quienes de

hecho participan en él, sino que tienen que contar en su aspiración a la verdad y al bien con cuantas propuestas argumentadas sean posibles: descartar una sola propuesta argumentada supondría cortar la argumentación desde un criterio externo a ella misma.

Por ello, y en el caso del discurso práctico, para determinar si una norma es o no moralmente correcta, es preciso contar, no sólo con los argumentos de quienes actualmente participan en la discusión, sino con las propuestas y argumentos, actuales o presumibles, de cuantos puedan verse afectados por tal norma. En palabras de Apel:

*"Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión".<sup>4</sup>*

Por poner un ejemplo de aplicación de esta norma podríamos decir que en la resolución de la crisis ecológica es cierto que sólo un número reducido de personas puede intervenir *de facto*, pero también, siguiendo la ética argumentativa, que la decisión que se adopte sólo será moralmente correcta si se tiene en cuenta, no sólo las propuestas y argumentaciones de quienes de hecho participan en la discusión, sino también los presuntos intereses de toda la humanidad, e incluso de las generaciones futuras. Ello nos autoriza a formular la siguiente regla del discurso:

*"quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias (...) justificables mediante argumentos racionales (...) y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a los demás".<sup>5</sup>*

4. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, p. 380.

5. *Ibid.*, II, p. 403.

Para ir concluyendo este punto de nuestro trabajo, resumiremos brevemente las adquisiciones que para la fundamentación de una ética universal hemos ido haciendo a lo largo de la estrategia concreta seguida por Apel.

En principio, conviene recordar que para delinear tal ética Apel recurre, como método filosófico, a la reflexión trascendental y la aplica al hecho lingüístico de la argumentación y de la ciencia, con lo cual desvela paulatinamente aquellas condiciones en virtud de las cuales el punto de partida tiene sentido, y sin que las que se convertiría en un absurdo. Tales condiciones reciben por ello el nombre de "trascendentales". De entre ellas a la ética importan muy especialmente la pertenencia de quien argumenta a una comunidad real de argumentación, la actitud de reconocimiento recíproco de los interlocutores como personas, y el hecho de que cualquier acuerdo sobre lo correcto y sobre lo verdadero tenga que ser todavía criticado a la luz del acuerdo que establecería una comunidad no finita de personas y, por tanto, ideal.

Todos estos elementos trascendentales, que dan sentido al argumentar humano, se congregan en ese principio de la ética comunicativa al que hemos aludido en el apartado 1.a. de este trabajo. Cómo aplicar tal principio en el seno de una sociedad en conflicto como la nuestra es un asunto propio de la llamada parte B de la ética.\*

#### BIBLIOGRAFIA BASICA EN ESPAÑOL

1. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vols., 1985.
- , *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.
- , *Karlo-Otto Apel. Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- , *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.11