

¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?

Karl-Otto Apel
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Con la finalidad de responder positivamente a la pregunta planteada en el título de este trabajo, el autor presenta y cuestiona, en primer lugar, el supuesto filosófico tradicional, por el que se hace depender al lenguaje unilateralmente de las intenciones moralmente relevantes de los individuos. Expone luego las estaciones del fracaso de los intentos de fundamentación moral sobre la base del solipsismo metódico de la filosofía moderna antes del giro pragmático-lingüístico. Y defiende finalmente la posición de la *fundamentación pragmático-transcendental última* frente a las interpretaciones relativistas del mencionado giro de la filosofía contemporánea.

In order to respond positively to the question asked in the title of this paper, the A. presents and questions, in the first place, the traditional philosophical presupposition by which the language is one-sidedly made to depend on morally relevant intentions of individuals. He later expounds the stations of the failure of moral foundation attempts, on the basis of the methodical solipsism of Modern philosophy before the pragmatic-linguistic turn. He finally defends the position of *ultimate pragmatic-transcendental foundation* with respect to relativistic interpretations of the said turn in contemporary philosophy.

I. Exposición del tema

El desafío que representa el tema aquí planteado puede formularse por medio de la siguiente pregunta: ¿hay una relación *intrínseca* entre el lenguaje humano y el objeto de la ética? Esta pregunta quisiera y luego transformarla en una pregunta aún más crucial: ¿no podríamos quizás hallar, en una filosofía del lenguaje bien entendida, una clave para la fundamentación racional de la ética?

Hasta hace poco, la exigencia desmesurada que estas preguntas iniciales representan para el pensar, *debía* ser considerada por cualquier filósofo como desconcertante. Y aún hoy, ella parece ser para muchos —incluyendo a quienes tienen noticia de la *ética comunicativa*— carente en principio de plausibilidad. ¿A qué se debe esto? Debo responder primero a esta pregunta preliminar, antes de comenzar yo mismo a dar una respuesta afirmativa a las dos preguntas iniciales —pues tal es mi propósito.

II. El supuesto tradicional por el que se hace depender al lenguaje unilateralmente de las intenciones moralmente relevantes de los hombres, y su posible cuestionamiento: reflexiones preliminares en forma de preguntas

En la filosofía tradicional —desde Aristóteles hasta Kant, e incluso hasta Edmund Husserl— se presuponía, al parecer, la existencia de una *relación intrínseca* sólo entre la *ética* y la *razón* (práctica) y/o la *voluntad*, pero no entre la *ética* y el *lenguaje*. El lenguaje era por lo general considerado como un medio o signo exterior a través del cual se expresan las intenciones de la razón o la voluntad; era considerado como algo cuya relación con las representaciones o los estados intencionales del alma es la misma que la relación de los diferentes caracteres escritos convencionales con los sonidos del lenguaje. Esta es la formulación clásica de Aristóteles en el *Peri hermeneias*¹.

De acuerdo a esta concepción, los signos o sistemas de signos del lenguaje (o de los lenguajes), diferentes por convención, se hallan

¹ Cf. Aristóteles, *De interpretatione*, I, 16a 1.

en una *relación de dependencia unilateral* con respecto a los estados intencionales del alma o de la conciencia, idénticos en todos los hombres. Esta misma posición ha sido últimamente defendida por John Searle, en su libro *Intentionality*². Al parecer, pues, para dar una fundamentación a la ética, sólo cabría recurrir a la intencionalidad del alma. Porque la *ética* —es esto lo que se afirma— se refiere a la *interioridad* de las intenciones de la voluntad, y no —como el *derecho*— a la *exterioridad* del comportamiento humano, tal como Kant lo expusiera con especial claridad.

Si alguna relación debiera establecerse entre el lenguaje y la moralidad de las intenciones de la voluntad —nos dice la concepción clásica—, ésta sólo podría ser la *sinceridad en expresar las convicciones interiores*, la cual debe ponerse de manifiesto como presuposición subjetiva, moral, de todo uso del lenguaje. Pues la *mentira*, elevada a máxima universal del comportamiento, haría imposible cualquier tipo de comunicación lingüística.

No obstante, Wittgenstein sostiene que es válido también lo siguiente: que el hecho mismo de que un uso del lenguaje funcione, representa ya una cierta garantía de la sinceridad en expresar las intenciones. En efecto, una comunicación que se basara sólo en la mentira, no podría siquiera funcionar, dado que el éxito del engaño presupone permanentemente el caso normal del uso sincero del lenguaje. La mentira es pues un uso del lenguaje *parasitario* con respecto a la expresión sincera de las propias intenciones.

(Algo similar ocurre, por lo demás, con la relación entre *persuadir* (por medio de sugerencias engañosas) y *convencer* (por medio de argumentos o razones). Pues, para que tenga éxito, una persuasión engañosa debe siempre simular justamente lo siguiente: que pretende convencer por medio de argumentos. La persuasión engañosa es pues *parasitaria* con respecto al convencimiento mediante argumentos, del mismo modo que la mentira es parasitaria con respecto a la expresión sincera de las convicciones interiores o las intenciones de la voluntad.)

Estas últimas referencias a una relación intrínseca entre *lenguaje* y *moralidad*, no parecen ya hablar tan claramente en favor de la tesis

² Searle, John R., *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Para una posición polémica, cf. Apel, Karl-Otto, "Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", en: Lepore, E. y Van Gulick, R. (Eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge/Mass.: Basil Blackwell, 1991, pp. 31-56.

anterior, según la cual la problemática del lenguaje, de por sí moralmente neutra, *dependería unilateralmente* de la problemática de la intencionalidad volitiva, ésta sí moralmente relevante. Como acabamos de ver, la comunicación lingüística depende, para su propio funcionamiento, de la sinceridad, moralmente evaluable, de las convicciones de los sujetos particulares. Pero, a su vez, ella misma sirve así de garantía de la sinceridad, moralmente relevante, de los participantes en la comunicación. ¿Debe decirse entonces que la intencionalidad, moralmente evaluable, de las convicciones subjetivas, es a su vez dependiente del funcionamiento de la comunicación lingüística entre las personas? ¿No será acaso que ésta última condiciona no sólo la necesaria *sinceridad* de las intenciones, sino además la posibilidad misma de la *validez intersubjetiva del sentido* de las intenciones? ¿Y no habrá en ésta, a lo mejor, una medida de la *rectitud normativa* de la *interacción* humana propia de la comunicación? El *éxito del entendimiento ilimitado*³, ¿no contendrá igualmente una medida normativa acerca de la moralidad de los sujetos individuales, de tal manera que la autonomía de la conciencia subjetiva, de no contar con la medida normativa del entendimiento, terminaría por degenerar en arbitrariedad narcisista?⁴

III. Estaciones del fracaso de los intentos de fundamentación moral sobre la base del solipsismo metódico de la filosofía moderna antes del giro pragmático-lingüístico

No daré una respuesta directa a las preguntas recién planteadas. Lo que trataré de mostrar, en primer lugar, es adónde ha conducido realmente, en la historia de la filosofía moderna, el supuesto clásico de la *exterioridad del lenguaje y la comunicación* respecto de la *razón* —la dependencia unilateral de la comunicación lingüística respecto de la intencionalidad de la voluntad y de su dimensión moral—. Trataré de mostrar que este supuesto, llevado a sus últimas consecuencias, ha conducido a la capitulación de todas las pretensiones morales de la

³ Cf. Apel, Karl-Otto, "La fondation pragmatique-transcendante de l'entente communicationnelle illimitée", en: Parret, Herman (Ed.), *La communauté en paroles*, Lieja: Mardaga, 1991, pp. 15-34.

⁴ Cf. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. por E. Moldehauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p. 64s. Cf. también su *Filosofía del Derecho*, § 139.

razón intersubjetivamente vinculantes.

¿En qué medida puede afirmarse algo así? ¿Qué tiene que ver esta situación aporética de la ética, ahora expuesta, con la tesis filosófica antes mencionada sobre la relación entre razón y lenguaje, o entre razón y comunicación lingüística?

Mi opinión es la siguiente: esta tesis filosófica, desarrollada en la modernidad, fue relevante para la fundamentación *racional* de la filosofía moral (y de la filosofía del derecho) al perder vigencia la sustentación tradicional de la moral y el derecho sobre la base de la religión cristiana. Aquí quisiera referirme sólo a algunas estaciones descollantes de este proceso, estaciones que pueden caracterizarse con los nombres de Hobbes y de Kant, y, finalmente, con la aparente alternativa entre *cientismo valorativamente neutral* y *moral privada*, típica de la primera mitad de nuestro siglo.

Thomas Hobbes fue el primero en tratar de fundamentar, con extremo rigor, la necesidad y la posibilidad de la moral y el estado de derecho exclusivamente sobre la base de la *razón* humana y la *libertad*. Pero, entendió por *razón* la *racionalidad estratégica* o *instrumental* del interés privado, consecuentemente calculador; y entendió por *libertad* el *libre albedrío* (*liberium arbitrium indifferentiae*), que es motivado sólo por el propio interés⁵.

En estas reflexiones de Thomas Hobbes se pone de manifiesto, a mi entender, ya a comienzos de la Edad Moderna, un *solipsismo e individualismo metódicos*, que parecen no poder concebir que el lenguaje y la comunicación sean presuposiciones relevantes de la moral, o en todo caso que sean relevantes desde un punto de vista normativo. En efecto, la ficción de un *estado natural* meramente estratégico, que Hobbes coloca en la base de su construcción conceptual, no es conciliable con la necesidad que tienen los hombres de entenderse recíprocamente a través del lenguaje. Pero, más adelante volveré sobre este punto.

En el marco de la filosofía de Hobbes es necesario, en primer lugar, que el “estado natural” de la sociedad humana, previo al establecimiento de un monopolio estatal del poder, pueda ser imaginado como un modelo meramente *estratégico* de interacción entre los in-

⁵ Sobre este punto y lo que sigue, cf. Apel, Karl-Otto, “Normative Ethics and Strategic Rationality: The Philosophical Problem of Political Ethics”, en: Schürmann, A. (Ed.), *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 107-132.

dividuos, en el sentido del *bellum omnia contra omnes*. En segundo lugar, también las llamadas “leyes naturales” de la moral, sobre las que ha de reposar el estado de derecho, deben poder entenderse como leyes de racionalidad estratégica originadas en el propio interés⁶. Y, en tercer lugar, el tránsito mismo del catastrófico estado natural al estado de derecho —es decir, la autolimitación voluntaria de los derechos individuales y el sometimiento al soberano—, debe derivarse igualmente de consideraciones estratégicas de prudencia. Esto es válido sobre todo para la *tercera* de las “leyes morales naturales”. Como es sabido, esta ley “prescribe” o, como lo explica el mismo Hobbes⁷, conduce, como regla racional de prudencia, a la conclusión de que también debe respetarse el contrato social porque ello redundaría en interés de todos y, por ende, también en interés de cada uno de los individuos.

¿Son estos supuestos de Hobbes realmente adecuados para ofrecer una fundamentación racional de la moral y el derecho? ¿Puede llegarse por su intermedio a sostener que los hombres —es decir: los “lobos” del estado natural— deben *comprometerse* a respetar los contratos que han contraído como ciudadanos, especialmente el contrato social que sirve de fundamento al orden jurídico?

Una y otra vez se ha tratado de demostrar que esto es posible, es decir, se ha tratado de ofrecer una fundamentación de la moral y el derecho equivalente a una explicación causal y funcional que repose *exclusivamente* en la racionalidad estratégica derivada del cálculo consecuente de los intereses subjetivos. Y últimamente, esto ha sido propuesto con los recursos conceptuales de la *teoría estratégica de los juegos* (en la llamada “economía del bienestar”)⁸. No obstante, precisamente los resultados de la teoría de los juegos han sido moralmente negativos. En efecto, si se presupone que la *única* motivación racional es el cálculo consecuente de los intereses privados, entonces la máxima racionalidad del individuo consistirá siempre en celebrar contratos —incluyendo el

⁶ Cf. *Leviathan*, ed. por I. Fetscher, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1986, p. 122; cf. *ibidem*, p. 99.

⁷ Cf. *ibidem*, cap. 15 (o.c., p. 110); cf. también p. 122.

⁸ Cf. Höffe, Otfried, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/Munich: Alber, 1975, 1a. parte. Tampoco el libro de R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (Nueva York: Basic Books, 1984), ha podido demostrar, en mi opinión, que el comportamiento moral en todas las situaciones de la vida (es decir, fuera de aquellas “situaciones de juego” en que la cooperación obliga a un comportamiento estratégico) pueda explicarse exclusivamente sobre la base de la racionalidad egoísta.

contrato social mismo— con reservas delictivas, con la idea de violarlos en cuanto se presente la ocasión (cuando no se prevea una sanción), y de obtener así una *ventaja parasitaria adicional* por el simple hecho de que los demás sí respetan estos contratos. En pocas palabras: el comportamiento del “free rider” es, bajo los supuestos de la teoría de Hobbes, el comportamiento más racional.

Frente a una situación como ésta, muchos autores contemporáneos —autores que, como Hobbes (o como, por ejemplo, Martín Lutero) identifican la *razón práctica* con la *racionalidad estratégica e instrumental*— llegan a la conclusión de que, en el dominio de la moral, no se debería confiar en la *razón*, sino en los *sentimientos* y los *afectos*, eventualmente incluso en los “residuos instintivos” que comparten los hombres con los animales⁹. Semejante crítica del concepto moderno de racionalidad conduce efectivamente a cuestionar el individualismo metódico y el sentido de la ficción hobbesiana de un estado natural meramente estratégico. A lo que estos autores se remiten es más bien a los lazos comunitarios —en el sentido de la *solidaridad grupal*— que operaban en las culturas tradicionales antes de la modernidad europea o que continúan operando aún fuera de ella, con la esperanza de preservarlos o de revitalizarlos, de ser posible incluso en el marco de la actual comunidad mundial de comunicación de la humanidad.

No es mi intención desconocer la justificación parcial que tiene esta posición, ni discutir tampoco que en ella pueda estar ya teniéndose en cuenta, de modo implícito, la relación intrínseca entre la comunicación lingüística y la moral. Pero no puedo en modo alguno darme por satisfecho con ella, pues lo que a mí me interesa es justamente una *fundamentación racional* de la moral. Me parece que no es posible prescindir de una fundamentación de este tipo en nuestra época, ni siquiera en términos prácticos, e independientemente de las exigencias de racionalidad propias de la filosofía. Al respecto, daré aquí sólo unos cuantos argumentos:

La moral arcaica de los sentimientos y los afectos —basada eventualmente en residuos instintivos— era una *moral cerrada* de grupos delimitados. Sus valores centrales —la lealtad, el amor, la piedad, la protección y la caridad— han sido, por cierto, en buena medida *uni-*

⁹ Cf. Lorenz, Konrad, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Munich: Pieper, 1965, 2 tomos.

versalizados a través de las grandes religiones mundiales. Pero no puede ya dejar de observarse que los hombres de la sociedad moderna de masas, que viven en relaciones prácticamente anónimas y mediadas por la técnica —por ejemplo, las relaciones de la economía y la política internacionales—, no encuentran ya *estímulos* inmediatos y plausibles de las virtudes y actitudes que exige la solidaridad grupal. Lo que les exige la idea tradicional de la virtud es experimentado seguramente como algo excesivo, cuando se ven confrontados al ordenamiento de las relaciones sociopolíticas más allá de los límites del grupo más íntimo. En este punto coinciden, por ejemplo, el etólogo Konrad Lorenz y el filósofo de la economía Friedrich August von Hayek¹⁰.

A nivel del sistema económico internacional ya sólo puede haber —piensa von Hayek— una obligación moral racionalmente justificada y racionalmente exigible: la obligación de *fidelidad contractual* y *honestidad*. No obstante, esta misma obligación —lo vimos ya en el caso de Hobbes— tendría que ser primero *racionalmente fundamentada*. Además, me parece que la exigencia de *justicia social a escala mundial* —por ejemplo, en las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo—, que von Hayek desestima por considerarla ideológica, es una exigencia que puede perfectamente necesitar y obtener una fundamentación. Pero ésta no se obtendrá, por cierto, sobre la base de las virtudes prerracionales de la moral arcaica de grupo.

Finalmente, *last not least*, hoy en día nos vemos confrontados por primera vez a las exigencias de una *macroética planetaria de responsabilidad colectiva* por las consecuencias directas o indirectas que puedan tener en el futuro las acciones colectivas de los seres humanos, actividades tales como la ciencia, la técnica, la economía o la política¹¹. Es evidente que estas exigencias ya no pueden hacerse plausibles invocando una moral sentimental, pre-racional, de lealtad al grupo. Ellas requieren

¹⁰ Cf. Lorenz, Konrad, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Munich: Pieper, 1973; Von Hayek, Friedrich August, *The Fatal Conceit, Part one: Ethics: The Taming of the Savage*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1987.

¹¹ Cf. Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Insel, 1979. Al respecto, cf. los siguientes trabajos de Apel, K.-O.: "The Problem of a Macroethics of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: An Attempt to come to terms with Hans Jonas' 'Principle of Responsibility'", en: *Man and World*, 20 (1987), pp. 3-40; "The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-responsibility", en: Griffioen, S. (Ed.), *What Right does Ethics have*, Amsterdam: VU University Press, 1990, pp. 23-40; "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", en: Öfsti, A. (Ed.), *Ecology and Ethics* (en prensa).

más bien, al igual que la exigencia de justicia social a nivel internacional, que se fundamente racionalmente su validez universal, entendida ahora en el sentido de una *solidaridad de toda la humanidad*. Pero, ¿cómo lograr algo semejante, si, como hemos visto, no parece posible sobre la base de la racionalidad estratégico-instrumental (del cálculo consecuente de los intereses privados)?

Pasemos ahora a considerar la segunda estación de esta historia de la fundamentación filosófico-racional de la moral en la Edad Moderna: la concepción de Immanuel Kant.

En Kant se halla formulado por vez primera un *principio de universalización* que sirve de criterio de discernimiento de todas las máximas de acción moralmente relevantes. Este principio no sólo lo coloca Kant, como hace Rousseau con el principio de la *volonté générale*, en la base del orden jurídico republicano de los estados particulares, sino que también lo considera como la base del (postulado) orden jurídico y pacífico cosmopolita¹². (Kant estaba persuadido, con razón, de que el orden jurídico de los diferentes estados particulares y el orden jurídico cosmopolita, en última instancia sólo podrían realizarse conjuntamente, es decir, en dependencia recíproca.)

Para fundamentar el principio de universalización, es decir, el imperativo categórico, Kant recurre también —como lo hace Hobbes al fundamentar el derecho y la moral— a la *razón* y la *libertad* humanas. No obstante, estas dos ideas básicas se diferencian sustancialmente de las de Hobbes, cosa que suele ser pasada por alto. La *razón práctica* de Kant no es la *racionalidad estratégico-instrumental* (que Kant, por cierto, conoce bien y que considera operante en los “imperativos hipotéticos” o las “reglas de la prudencia”), sino la *ratio de la voluntad por la justicia*, ligada a la ley moral universalmente válida, que trasciende *a priori* todo interés privado empírico. Y la *libertad*, que Kant entiende como *autonomía de la voluntad* contrapuesta a su *heteronomía*, no es la *libertad del albedrío*, que puede ser motivada por el *interés privado*, sino la *autolegislación de la razón humana*, referida *a priori* a la ley moral universalmente válida (lo que constituye su contenido no empírico).

Sin embargo, Kant comparte con Hobbes el supuesto del *individua-*

¹² Cf. Kant, Immanuel, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en: *Werke*, Akad.-Textausgabe, tomo VIII, Berlín: de Gruyter, 1968, pp. 15-32, así como “Zum ewigen Frieden”, *ibidem*, pp. 341-386.

lismo y el solipsismo metódicos. En principio, el contenido intencional de la ley moral fundamental debe poder ser determinado por cada individuo particular, independientemente de la comunicación lingüística entre quienes son los destinatarios de dicha ley. (Esto corresponde a la idea de Kant, de que también en el caso de la constatación de una verdad, el “asentimiento” de los demás sujetos cognoscitivos sólo puede ser un “criterio subjetivo” —y, en tal sentido, un importante dispositivo psicológico de rectificación de la propia propensión al error¹³. El asentimiento no es entendido, por ejemplo, como condición *hermeneútico-trascendental* de la interpretación lingüística, intersubjetivamente válida, del mundo y, en tal medida, como un “criterio objetivo”, aunque siempre provisional y falible, de verdad.)

Ahora bien, ¿puede ofrecernos el principio de universalización kantiano una fundamentación racional de la macroética post-tradicional de la humanidad que estamos postulando?

Veamos, en primer lugar, cuáles son las objeciones principales que se han formulado contra la ética kantiana, pues éstas, junto con las deficientes estrategias de fundamentación de las posiciones contrarias, han dado como resultado que la historia de la ética filosófica llegue, a comienzos del S. XX, al estadio ya mencionado de capitulación de la razón.

1. Uno de los argumentos más importantes, y hasta hoy más eficaces, en contra de Kant, fue anticipado ya por Hegel. Al *formalismo* de la *ley moral* kantiana, cuya validez universal es obtenida por abstracción de todos los fines empíricos y los contenidos de la voluntad, Hegel opone la “eticidad sustancial” del “espíritu objetivo” históricamente real. Y, desde la perspectiva del “espíritu objetivo”, equipara Hegel la *autonomía de la conciencia moral* —que, según Kant, se halla en la base del imperativo categórico— con el *arbitrio subjetivo* —que, como acabamos de ver, Kant rechaza—. Con argumentos no siempre limpios, pero sí ciertamente relevantes, apuntaba Hegel con esta polémica a mostrar que la invocación a la autonomía de la propia conciencia moral puede significar, en determinadas circunstancias, que el individuo se encierre en sí mismo de manera narcisista, negándose a entablar o a mantener un diálogo con los otros sobre las razones sustanciales de su compor-

¹³ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 820s., B 848s. Cf. también las “Reflexiones” 2163, 2171 y 2175, así como: *Antropología en sentido pragmático*, 1a. Parte, § 2 y § 53.

tamiento. A esto llama Hegel: “pisotear las raíces de la humanidad”¹⁴.

Aquí se pone ya de manifiesto que, con su concepción de la “eticidad sustancial”, Hegel tenía en mente algo así como la necesidad de establecer una mediación entre los contenidos intencionales de la razón subjetiva y la comunicación lingüística de una comunidad. No obstante, Hegel se vio obligado a caracterizar, como sujeto de la “eticidad sustancial”, a lo “universal-concreto” de una *determinada comunidad* o, más exactamente, de un *estado nacional*. Tuvo así que volver a renunciar, en la praxis, al *universalismo* y el *cosmopolitismo* de la ética kantiana, pese a que semejante renuncia entraba en contradicción con la idea sistemática de una “mediación” y “superación” (*Aufhebung*) totales. A lo más que podía pretender, era a que la idea de la *libertad infinita de todos los hombres* habría de realizarse a través de la sucesión de espíritus de los pueblos en el proceso necesario de progreso en la historia. Pero, si se prescinde de esta especulación filosófica sobre la historia, la concepción de la *eticidad sustancial* tendría que conducir inevitablemente a subordinar la conciencia moral del individuo —concebida en sentido universal ya en el cristianismo, pero plenamente desde Kant— a una determinada posición particular en el “conflicto entre derecho y derecho” que caracteriza a los estados nacionales.

Hasta donde puedo ver, todos los intentos por reactualizar la *eticidad sustancial* de Hegel —incluyendo actualmente el de los llamados “comunitaristas” en el mundo anglosajón¹⁵— reproducen fielmente los puntos fuertes y los puntos débiles de la posición hegeliana acerca de lo “universal-concreto” que acabamos de mencionar. La idea de lo “universal-concreto” o “sustancial” en la “eticidad” de una *comunidad determinada* y su tradición histórica, no puede pues “superar” (*aufheben*), bajo condiciones finitas, el *principio de universalización* que caracteriza en su totalidad a la ética kantiana de la justicia¹⁶.

2. No obstante, la crítica de Hegel al *formalismo* puso al descubierto

¹⁴ Véase la nota 4.

¹⁵ Cf., por ejemplo, de Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, y *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres: Duckworth, 1988; de Charles Taylor: *Negative Freiheit?*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, y *Sources of the Self*, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press, 1989; de Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Nueva York: Basic Books, 1983.

¹⁶ Cf. Apel, Karl-Otto, “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden?”, en: Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

una debilidad de la posición de Kant, que consiste en que ésta no prevé mediación alguna entre el principio de universalización de las máximas y la interpretación comunicativa que se produce en las diferentes formas ya existentes de eticidad. Este cuestionamiento se vio luego reforzado por la crítica *utilitarista* a la tesis central de Kant, a saber: que en la ética de éste último sólo importaría la *forma de la buena voluntad*, mas no las *consecuencias de la acción*. Efectivamente, la tesis de Kant sólo resulta plausible si se piensa, como lo hace él mismo, en las consecuencias positivas o negativas que la acción tiene sobre el agente mismo, por ejemplo, en el premio y el castigo celestiales, o en la felicidad personal consistente en el éxito mundano. Pero si se piensa en las consecuencias de la acción sobre los otros hombres —por ejemplo, sobre la comunidad por la que debe velar un político—, la situación cambia por completo. En este caso, no resulta nada plausible que Kant insista en la prioridad de los deberes llamados “ineludibles”, que él deriva del imperativo categórico, frente a las *consecuencias* que pudieran preverse —como lo hace, por ejemplo, en su controversia con Benjamin Constant¹⁷ sobre la permisividad o incluso la obligación de mentir por necesidad, o en la aceptación incondicional del principio “*fiat justitia, pereat mundus*” cuando se trata de resolver la cuestión de la “moralidad del político”¹⁸.

Así pues, esta cuestión de la *responsabilidad ante las consecuencias* nos muestra que el planteamiento formalista y metódicamente solipsista de Kant, basado en última instancia en su *doctrina de los dos mundos*, conduce a la siguiente *aporía*: ¿Cómo llegar a establecer una relación entre el *postulado de universalización* del imperativo categórico —el cual ha de anteponerse, por cierto, como criterio examinador de justicia, a toda eticidad sustancial y a toda ética utilitarista—, cómo llegar a relacionar este principio formal, universal y examinador, con los *contenidos* de las diferentes formas de eticidad tradicional y con la *responsabilidad ante las consecuencias* que puede apoyarse en hechos empíricos? El individuo portador de buena voluntad, en el aislamiento metafísico al que Kant lo confina, se relaciona acaso con un mundo “inteligible” de seres puramente racionales, pero no tiene relación *a priori* con una comunidad real de comunicación entre los seres humanos. Semejante

¹⁷ Cf. Kant, Immanuel, “Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen”, *o.c.* (cf. nota 12), pp. 431-438.

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, “Zum ewigen Frieden”, Apéndice I, *o.c.*, p. 378.

noción de individuo no está por principio en condiciones de ofrecer la mediación que aquí se requiere.

Por cierto, Kant piensa que el individuo no necesita mucho talento ni grandes conocimientos para saber cómo debe actuar moralmente¹⁹. Pero esto es válido sólo para una *ética individual convencional*, que puede siempre presuponer una *eticidad comunitaria sustancial*. Esta no es, sin embargo, la situación que caracteriza a la *macroética post-convencional*, en la que se trata recién de realizar la justicia (social) a nivel internacional, y en la que debe asumirse una responsabilidad por las consecuencias que acarrearán, a nivel mundial, las actividades colectivas de las sociedades industrializadas modernas. Ante semejante situación, el principio de universalización kantiano debería ser primero puesto en relación, como criterio examinador, con la realidad sociocultural de las diferentes formas de *eticidad* históricamente dadas y, además, con todas las informaciones disponibles sobre los hechos y las consecuencias directas e indirectas de las acciones y los modos regulados de comportamiento.

Pero, ¿cómo podría ser esto posible? Con esta pregunta nos acercamos a la situación aporética de la ética filosófica a comienzos de nuestro siglo. Una de las figuras centrales de esta situación es, en mi opinión, Max Weber, tanto por su insistencia en la *neutralidad valorativa de la ciencia*²⁰—también de las ciencias sociales “comprehensivas”—, como por su famosa diferenciación entre la “ética de la convicción” y la “ética de la responsabilidad”²¹.

Estos dos puntos de vista de Weber sólo se nos hacen comprensibles, si caemos en la cuenta de que él es un *moralista*, pero que ya no considera posible hallar un principio moral intersubjetivo de validez universal. Según Weber, sólo un defensor de la “ética de la convicción”, que “pone en manos de Dios” la responsabilidad por las consecuencias de su acción

¹⁹ Cf. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Textausgabe, tomo IV, p. 403.

²⁰ Cf. Weber, Max, “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis”, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19 (104), pp. 24-87; “Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, en: *Logos*, 7 (1917), pp. 49-88; “Wissenschaft als Beruf”, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, Tübingen: 1958, 3a. ed., pp. 493-458. Los tres textos pueden hallarse igualmente en: Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe/Ill.: Free Press, 1949.

²¹ Cf. Weber, Max, “Politik als Beruf”, en: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen: 1958, 2a. ed., pp. 493-548.

(por ejemplo de su acción política), puede seguir el “imperativo categórico” o —como lo entienden los neokantianos, y Weber con ellos— un “principio valorativo” absolutamente válido. Para el defensor de la “ética de la responsabilidad”, en cambio, orientarse por un principio valorativo absoluto debe ser algo muchísimo menos racional que orientarse por las consecuencias de la acción, que pueden ser identificadas sin interferencia de valores²². Un principio que tenga que ser absolutamente válido —piénsese en la prohibición de mentir de la que habla Kant— no puede pues, nos dice Weber, tomar en cuenta de manera responsable las consecuencias de la acción.

Esta situación nos permite reconocer además, piensa Weber —he aquí su última premisa—, que los principios valorativos absolutamente válidos tienen que ser cosa de *opciones privadas últimas e irracionales*. Esto es válido, en su opinión, incluso respecto de la opción por la responsabilidad ante las consecuencias, que es manifiestamente la que él prefiere, y naturalmente lo es también respecto de la *valoración* última que se dé de las consecuencias de la acción, cuya identificación al menos —como ya dijimos— puede ser hecha por medio de una racionalidad valorativamente neutral.

Encontramos aquí ya los dos aspectos complementarios de la alternativa ante la cual se vio confrontada al menos la filosofía occidental en la primera mitad de nuestro siglo. De un lado, se hacía valer la *racionalidad valorativamente neutral de la ciencia*, a la cual competía identificar las consecuencias de la acción sobre las que recae nuestra responsabilidad. De ella no cabía esperar, manifiestamente, ninguna fundamentación racional de principios morales últimos. Y tampoco sería posible, al parecer, obtener una fundamentación racional —es decir: intersubjetivamente válida— de la ética en general. Esta fue la posición del *cientismo*, por ejemplo del *positivismo lógico*.

Del otro lado, teníamos las *decisiones privadas últimas e irracionales* sobre los principios valorativos absolutos, los cuales serían, sin embargo, válidos sólo subjetivamente para la propia conciencia. Esta es justamente la posición del narcisismo de la conciencia, que Hegel le atribuye al kantismo. Desde Kierkegaard y Max Weber —para no mencionar a Nietzsche—, era ésta también la posición de la *autonomía subjetiva*

²² Cf. Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1979, p. 192; Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, tomo I, p. 380ss.

llevada a sus últimas consecuencias: la libertad en el sentido del *existencialismo*. Se despojaba, ahora sí efectivamente, de todo contenido a la *autolegislación* kantiana, así como al *principio formal de universalización*. (Un ejemplo de ello es el primer Sartre, cuando nos habla de la “autoelección” y, más adelante, cuando intenta recuperar la vinculación al principio de universalización kantiano, planteando la exigencia de que el individuo elija a la humanidad al mismo tiempo que ejercita su autoelección libre²³.)

A partir de esta alternativa o esta *complementariedad entre el cientismo valorativamente neutral y el existencialismo irracional*²⁴, se produjo en nuestro siglo la siguiente situación *paradójica* de la *ética en la era de la ciencia y la técnica*:

Por un lado, es la ciencia —o la técnica posibilitada por ella— la que ha dado lugar a la situación mencionada ya varias veces, en la cual se hace urgente fundamentar racionalmente una macroética post-tradicional. En efecto, la ciencia y la técnica han producido una ampliación espacial y temporal de las consecuencias de nuestras acciones colectivas, imponiéndonos de ese modo una responsabilidad compartida sobre dichas consecuencias. (Piénsese tan sólo en la problemática de la crisis ecológica en vinculación con la problemática de las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo²⁵.)

Pero, *por otro lado*, es la misma ciencia la que, por medio de su racionalidad valorativamente neutral, predetermina de antemano la *noción de racionalidad*, haciendo aparecer como algo imposible la fundamentación racional de normas éticas intersubjetivamente válidas. La *moral* resulta ser así, como lo es ya desde hace mucho tiempo la religión, un *asunto privado*; lo cual significa que no podría siquiera fundamentarse una moral mínima de la *honestidad contractual*, como la que von Hayek presupone para la economía de mercado y el derecho positivo —para no hablar ya de una *macroética de la solidaridad*, la

²³ Cf. Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, París: Nagel, 1946.

²⁴ Cf. Apel, Karl-Otto, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, tomo II (traducción española: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985; traducción inglesa: *Towards a Transformation of Philosophy*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980; traducción francesa: *L'éthique à l'âge de la science*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987). Cf. del mismo autor: “Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung”, en: *Diskurs und Verantwortung*, o.c., pp. 15-41 (véase la nota 16).

²⁵ Cf. los trabajos citados en la nota 11.

justicia y la corresponsabilidad planetarias.

¿Puede hallarse alguna salida a esta situación paradójica?

Debe observarse, por lo pronto, que en el tiempo transcurrido desde la primera mitad de este siglo, cuando el *cientismo* y el *existencialismo* formaban el sistema complementario de la ideología occidental, la ética filosófica se ha repuesto considerablemente de la conmoción inicial. En las últimas décadas, la ética ha experimentado incluso un *boom*. No obstante, la paradójica alternativa no ha sido realmente superada. Más exactamente: no ha llegado a mostrarse un camino que conduzca a fundamentar racionalmente una macroética universalmente válida. Por el contrario, recientemente se ha tratado de desarrollar, en una curiosa convergencia entre el *pragmatismo* y el *neoaristotelismo*, la tesis siguiente: que la filosofía moral, al igual que la eticidad concreta, sólo podrá sostenerse sobre la “base consensual contingente” de una tradición cultural particular (es lo que sostiene, por ejemplo, R. Rorty en coincidencia con A. MacIntyre), es decir, con una pretensión de validez históricamente limitada²⁶. Y a la pregunta por la posibilidad de una ética, H.-G. Gadamer ha respondido, siguiendo a Aristóteles, en términos sintéticos: *hos dei más phronesis*, que yo traduciría o explicaría así: aplicar prudentemente, y de acuerdo a las circunstancias, las normas tradicionales de una comunidad²⁷.

Con semejantes afirmaciones, provenientes de un *hermeneutic-pragmatic turn* de tipo relativista, no es posible, por cierto, encontrar una fundamentación de la macroética post-tradicional de la humanidad en la era de la ciencia y la técnica, que necesitamos de modo tan urgente. ¿Debemos considerar que ésta es la última palabra de la filosofía moral en nuestra época?

Es preciso advertir, en todo caso, que con el *hermeneutic-pragmatic turn* de la filosofía reciente —es el caso de Gadamer, de Rorty y de muchos post-wittgensteinianos— se ha superado el *individualismo metódico* y el *solipsismo* de la filosofía moderna. Se ha comprendido y tomado en cuenta que “un individuo solo” —por ejemplo, un yo-sujeto autárquico y trascendental— no puede “seguir una regla” ni entender

²⁶ Cf. mi discusión de las tesis de A. MacIntyre y R. Rorty en *Diskurs und Verantwortung*, a.c., p. 414ss.

²⁷ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, en: *Kleine Schriften*, Tübingen: Mohr, 1967, tomo 1, p. 179ss.

“algo como algo”, y que para poder lograrlo se requiere siempre que la comprensión esté mediada por un lenguaje común y, en tal medida, por la pertenencia a una comunidad de comunicación.

Sin embargo, este mismo *linguistic-hermeneutic-pragmatic turn* ha llevado a que ya no se considere posible una ética *universalmente válida*, y a que se considere indispensable relativizar o restringir la *validez intersubjetiva* de las *reglas* y las *normas* —así como la de las *convenciones semánticas de los lenguajes concretos*— a comunidades, tradiciones y formas de vida *particulares*. Como en el caso de Hegel y de los comunitaristas que en él se inspiran, el *principio formal de universalización* de la ética kantiana no es considerado ya como criterio examinador que pueda ser aplicado a las normas concretas de la eticidad²⁸, sino que se abandona más bien la idea de un criterio examinador universal de la ética. ¿Se halla esta conclusión necesariamente ligada al *linguistic-pragmatic turn*, debido, por ejemplo, a que sólo habría lenguajes históricamente concretos con sus respectivas comunidades de acatamiento de reglas —formas de vida, pues, en el sentido de Wittgenstein?²⁹

Justamente con respecto a este punto, he propuesto yo una nueva formulación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez universal e intersubjetiva de las normas fundamentales —o del principio fundamental— de la ética. En otras palabras: he planteado la pregunta por la fundamentación trascendental, que Kant mismo había planteado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pero a cuya respuesta había él renunciado al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, reemplazándola por el simple postulado de un “*factum* de la razón (práctica)” supuestamente “evidente”³⁰. Al parecer, la dificultad habría consistido, para Kant, en la circularidad lógica existente entre la ley del deber como “*ratio cognoscendi*” de la *libertad* y esta misma libertad como “*ratio essendi*” de la *ley del deber*. Pero

²⁸ Cf. Habermas, Jürgen, “Über Moralität und Sittlichkeit -Was macht eine Lebensform ‘rational’?”, en: Schnädelbach, Herbert (Ed.), *Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 218-235.

²⁹ Cf. la discusión al respecto en: Böhler, D., Nordenstam, T. y Skirbekk, G. (Eds.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, así como en: McQuinness, B., Habermas, J., Apel, K.-O., Rorty, R., Taylor, C., Kambartel, F. y Wellmer, A., *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

³⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Textausgabe, o.c., tomo V, p. 46s.

la razón más profunda de esta *dificultad*, es decir, de la imposibilidad de ofrecer una *fundamentación trascendental última, no metafísica, de la ética*³¹, fue, en mi opinión, la siguiente:

El “yo pienso” cartesiano que, para Kant, así como aun para Husserl, debía constituir la instancia incuestionable de la reflexión trascendental, este “yo pienso” del “solipsismo trascendental” (Husserl) no permite, en efecto, una indagación reflexiva sobre principios morales implícitos y presupuestos; no permite siquiera otorgar *sentido* a la pregunta por un principio o por una “ley moral”. Pues una *ley moral*, a diferencia de una *ley natural*, no puede remitirse a un posible objeto del “yo pienso”. Si dicha ley ha de ser indagada a través de la *reflexión trascendental* como una ley que es siempre indirectamente reconocida —y que es, en tal medida, un “factum” no empírico de la razón—, entonces ha de poderse demostrar reflexivamente una *referencialidad trascendental de la intersubjetividad*. Y, en relación con esta referencialidad intersubjetiva, ha de poderse demostrar reflexivamente, por medio del *pensamiento*, el hecho de haber-siempre-ya-reconocido un principio normativo de la ética³².

Pues bien, esto es realmente posible cuando se supera el *paradigma solipsista trascendental* del “yo pienso” y de la *relación sujeto-objeto*, paradigma que ha dominado por lo menos toda la Edad Moderna, y cuando se lo reemplaza por el paradigma *pragmático-trascendental* —es decir: *pragmático lingüístico*— del “yo argumento”, con la consiguiente *relación sujeto-co-sujeto*. Lo que se vuelve así incuestionable para la reflexión, no es ya el autárquico “yo pienso” de la tradición filosófica, que ni necesita ni puede fundamentar una moral, sino la *argumentación*, el sujeto de la cual debe ser siempre miembro de una *comunidad de comunicación* idealmente ilimitada.

En efecto, el sujeto argumentante debe siempre haber reconocido de antemano los principios básicos *normativos*, moralmente relevantes, de una *comunidad ideal de comunicación*, pues la argumentación consta necesariamente de *pretensiones de validez que han de satisfacerse*

³¹ Cf. Apel, Karl-Otto, “Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants”, en: Fernet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Ethik und Befreiung*, Aquisgrán: Concordia, 1990, pp. 10-40.

³² Cf. Kuhlmann, W., “Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik”, en: Apel, K.-O. y Pozzo, R. (Eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für K.-H. Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990, pp. 246-282.

consensualmente: pretensiones de *verdad*, intersubjetivamente válidas, pretensiones de *veracidad subjetiva* y, finalmente, pretensiones moralmente relevantes de *rectitud*³³. Porque, no se puede estar interesado en satisfacer siquiera las *pretensiones de verdad* por medio de argumentos, sin haber ya reconocido simultáneamente la igualdad de *derechos y deberes* —así como la *corresponsabilidad*, en principio igualitaria— de todos los participantes en el discurso respecto del planteamiento y la solución de los problemas que puedan ser resueltos por medio de argumentos. Este es, por así decir, el “*factum de la razón*” *descifrado por vía pragmático-trascendental*, “*factum*” que no puede ser cuestionado sin incurrir en una *autocontradicción performativa* de los actos argumentativos actuales. En ello reside justamente la fundamentación reflexiva última.

Por falta de tiempo no puedo aquí sino afirmar que esta fundamentación pragmático-trascendental última y reflexiva de la ética pone a nuestra disposición también los *principios procedimentales* en el marco de los cuales han de resolverse todos los conflictos moralmente relevantes y fundamentarse todas las normas morales y jurídicas referidas a situaciones concretas. Haría falta aún hacer un despliegue arquitectónico de la *ética discursiva*, tarea que, como se ha visto en los últimos años, resulta ser muy compleja³⁴.

En el contexto de este trabajo, quisiera tan sólo llamar la atención sobre aquellos puntos que vinculan la concepción de la *pragmática trascendental* con el *linguistic-hermeneutic-pragmatic turn* de la filosofía contemporánea, y sobre aquellos otros que separan a nuestra concepción de las consecuencias particularistas, historicistas y relativistas del mencionado *turn*.

No se trata, por cierto, de que la ética discursiva de fundamentación pragmático-trascendental, desconozca o menosprecie las tesis de la pragmática lingüística contemporánea respecto de la dependencia que nuestro pensamiento tiene de presuposiciones históricas propias de las respectivas formas de vida socioculturales. Pienso, por el contrario, que también la pragmática trascendental ha aprendido la lección de Collingwood, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, y que sabe tenerla en cuenta.

³³ Cf. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, o.c. (ver nota 22), tomo I, cap. III.

³⁴ Cf. mi trabajo citado en la nota 31, así como: *Diskurs und Verantwortung*, o.c. (cf. nota 16).

Es evidente que la fundamentación consensual de normas concretas y circunstanciadas, así como la solución de conflictos entre ellas a nivel de los “discursos prácticos”, son cosas que *no dependen sólo* de las *normas discursivas procedimentales universalmente válidas obtenidas por fundamentación última*. Dependen asimismo del nexo que se establezca con las *tradiciones particulares, históricamente determinadas*. Esto último es, en efecto, necesario ya por el simple hecho de que toda pretensión de validez de un sentido se halla *mediada por el lenguaje*. Pero lo es igualmente debido a las presuposiciones socioculturales de nuestras pretensiones de verdad, y debido a las normas vigentes en cada forma de *eticidad vivida*. Es sobre estas bases que debe llevarse a cabo incluso la problematización de las tradiciones y las meras convenciones.

En modo alguno equivale esto, sin embargo, a aceptar que los discursos prácticos, por ejemplo aquellos en que deben resolverse conflictos internacionales o interculturales de normas, sólo contengan presuposiciones contingentes, histórica y culturalmente relativas, para la formación del consenso. Quienes hablan así —Rorty y MacIntyre, por ejemplo—, pierden de vista simplemente que el *discurso argumentativo*, en el que ellos mismos participan con sus libros y sus conferencias, trae consigo sus propias presuposiciones normativas. Me refiero a presuposiciones *procedimentales* de moral discursiva que en cierto modo sirven de fundamento a una *metainstitución* con respecto a todas las instituciones sociales contingentes, y que, en esa medida, trascienden desde siempre todas las presuposiciones meramente históricas de la precomprensión del mundo y de las normas tradicionales.

Que la *ética discursiva* trascienda reflexivamente todas las contingencias históricas o regionales, no es algo inconcebible ni, menos aún, algo irrelevante en la práctica. Más bien, su función consiste precisamente en tratar de aplicar, a la realidad histórica y social, el *principio de universalización de la moral* que ya Kant había establecido como principio de control de todas las máximas, pero esta vez como principio procedimental de formación de consenso sobre las pretensiones de validez. No se trata de restar vigencia ni de denunciar el pluralismo de la eticidad vivida, siempre y cuando éste se refiera a las distintas formas de realización de la “vida buena”. Pero se trata, sí, de limitar consensualmente este pluralismo a la luz de los conocimientos hoy disponibles sobre las consecuencias directas e indirectas de nuestras acciones y

formas reglamentadas de comportamiento colectivo, en la medida en que se hallen en juego las condiciones de coexistencia justa y de cooperación igualmente responsable entre las diferentes formas de vida. Los “discursos prácticos” de los que aquí se habla, existen de hecho ya, al menos en lo que toca a su pretensión pública, en forma de aquellos *miles de diálogos y conferencias* en los que casi a diario se someten a discusión las presuposiciones normativas para la solución de los problemas de la humanidad.

Hoy en día, estos diálogos y conferencias han de medirse de acuerdo a sus propias pretensiones, es decir: debe examinarse sus prácticas comunicativas para ver si ellas representan simples “prácticas de poder” (Foucault), o para ver si están ya realizando la tarea hoy ineludible de coordinar la corresponsabilidad de todos los seres humanos sobre las consecuencias globales de las actividades colectivas (en la ciencia, la técnica, la economía y la política).

Esta es, en mi opinión, la tarea de una *ética discursiva* en la actualidad. Y ella sólo será posible si, como hemos tratado de mostrar, la filosofía moral no centra únicamente su atención en las intenciones *aisladas* de los individuos particulares —como en Hobbes o Kant—, sino que considera igualmente al *lenguaje* y a la *comunicación* como condiciones de posibilidad y validez de la moral.

(Traducción de Miguel Giusti)