

Fundamentación de la ética del discurso: La discusión Apel/Habermas y los límites del giro pragmático

François Vallaëys

Escuela Antonio Ruiz de Montoya, Lima

Este artículo analiza la discusión que opone, desde hace más de veinte años, a K.-O. Apel y J. Habermas acerca de la fundamentación de la *Diskursethik*. Al seguir paso a paso los argumentos de ambos para justificar, o bien una fundamentación última pragmático-transcendental (Apel), o bien una versión “débil” de la fundamentación mediante las intuiciones morales cotidianas (Habermas), podemos entender los límites del análisis pragmático en el campo del fenómeno moral, y poner en cuestión el programa futuro del *pragmatic turn* de la filosofía.

This article analyses the disagreement between K.-O. Apel and J. Habermas about the foundation of the *Diskursethik*. Following step by step the arguments of both to justify, either the last pragmatic-transcendental foundation (Apel), or the weak version of the foundation through the moral intuitions of daily life (Habermas); we may understand the boundaries of the pragmatic analysis in the field of morality and we may also question the future program of the pragmatic turn in philosophy.

La ética del discurso (*Diskursethik*) de K.-O. Apel y J. Habermas representa en la actualidad uno de los más famosos y acabados intentos filosóficos para fundamentar una macro-ética universalista en la era de la sociedad tecnocientífica mundializada. Hace más de 20 años que Apel, en el último artículo de su obra *La transformación de la filosofía*¹, inició tal fundamentación para una ética del consenso basada en la argumentación pública de las normas morales y políticas. Diez años después, Habermas llevó a cabo un trabajo similar en su libro *Conciencia moral y acción comunicativa*². Sin embargo, es sabido que los dos autores discrepan acerca tanto del alcance como del estatuto de la fundamentación de la ética discursiva; Apel defendiendo una “fundamentación última” de carácter trascendental; Habermas adoptando una posición más cautelosa vinculada con la noción de “trascendental débil”, que lo hace rechazar las pretensiones de su colega y amigo.

En lo que sigue, quisiéramos exponer la discusión que opone a ambos filósofos, pero no para dar la razón a uno de los dos, mucho menos para criticar a la ética discursiva como contradictoria en sí misma, sino para orientar el debate hacia el problema central: saber si es posible alcanzar y fundamentar el fenómeno moral mediante un análisis pragmático-trascendental de la comunicación lingüística tal como lo pretende Apel y, en cierta medida, Habermas. En efecto, más allá de la querrela de escuela, el conflicto interno de la ética del discurso nos parece revelador de la dificultad esencial que hay en el hecho de querer fundamentar a la ética con posterioridad y gracias al *linguistic turn* de la filosofía. Revelar esa dificultad no significa necesariamente rechazar el paradigma comunicativo de la razón, sino contribuir a la ubicación de sus límites en torno a la problemática moral. Por eso, nuestra crítica se desarrollará de manera inmanente a la argumentación de Apel y Habermas.

Después de un resumen de la fundamentación apeliiana de la ética

¹ Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972. Traducción española: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, tomo II: “El apriori de la comunidad comunicativa y los fundamentos de la ética” (en adelante: *TF II*).

² Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983 (en adelante: *MKH*).

(I), presentaremos nuestra crítica a esta fundamentación (II), lo que nos servirá para introducir el punto de vista de Habermas (III), y su propia crítica de los trabajos de Apel (IV). Los mismos límites de la fundamentación de Habermas nos llevarán a la crítica que le hace Apel (V). Finalmente, concluiremos con unas reflexiones acerca de los límites del giro pragmático en lo que concierne a la fundamentación de la ética (VI).

I. La fundamentación de la ética del discurso según Apel

Ante todo, es útil resumir brevemente el trabajo realizado por Apel acerca de la fundamentación última pragmático-trascendental.

En principio, la investigación comienza con la necesidad de una ética planetaria de la solidaridad y responsabilidad en vista de los riesgos ecológicos y nucleares sin precedentes en la sociedad actual tecnocientífica³. Tal necesidad de una macroética implica filosóficamente hallar una fundamentación para una ética universal tal que deba regir las decisiones políticas y los comportamientos normativos a nivel del orden mundial. El problema consiste en fundamentar una racionalidad práctica que tenga legitimidad universal.

Tal objetivo se enfrenta enseguida con el orden ideológico dominante: el positivismo, que se basa en la idea cientificista de una neutralidad *a priori* del conocimiento objetivo universalmente válido, abandonando los problemas éticos y políticos al decisionismo existencial privado. Contra el positivismo, Apel demuestra que inclusive la ciencia formal no sería posible sin una cierta normatividad ética presupuesta en la idea de conocimiento intersubjetivamente válido. Aporta la prueba a través de una crítica trascendental del sentido, mostrando en particular que:

1. El proceso de semiosis (descubierto por Pierce) implica necesariamente una dimensión pragmática irrefragable para la constitución de un enunciado sensato.
2. Esta dimensión pragmática tiene como condición de posibilidad

³ Véase nuestro artículo: "La fundamentación de la ética del discurso: de Apel a Kant", en: *Revista Teológica Limense*, vol. XXVIII, num. 1, 1994. Aprovechamos la oportunidad para agradecer al Centro de Investigación Teológica (CINTE) que brindó su apoyo para la realización de una investigación sobre este tema.

la referencia a una comunidad ilimitada de comunicación.

3. En toda investigación científica, y más allá, en toda búsqueda discursiva de validez, está presupuesta pragmáticamente una comunidad de comunicación ideal: ponerse de acuerdo entre sujetos sobre algo como intersubjetivamente válido, es justificar sus aserciones frente a la comunidad ilimitada de interpretación; o sea, buscar un consenso universal.

4. La voluntad de buscar un consenso constituye ya un reconocimiento de normas éticas consubstanciales a la idea de comunidad de comunicación; por ejemplo, el reconocimiento de todos los participantes como personas que tienen derechos iguales en el diálogo. Así pues, el discurso argumentativo presupone una ética de la argumentación.

De ahí se sigue que la búsqueda de la validez objetiva no se puede desligar de una cierta actitud práctica éticamente relevante y de una postulación específica: la posibilidad de *alcanzar idealmente un consenso universal*. Apel fundamenta el *apriori* de la comunidad de comunicación según un nuevo paradigma pragmático-trascendental, operante en base al criterio de la no-contradicción performativa de los enunciados, es decir, a la consistencia entre el acto de aseveración del enunciado (parte performativa) y lo que se asevera con él (parte proposicional). La fundamentación última concierne a los enunciados que no podemos negar sin auto-contradicción performativa: “Existen enunciados no-analíticos, específicamente filosóficos que uno no puede entender sin saber que son verdaderos (...) Son éstas justamente aquellas frases sobre presuposiciones necesarias del argumentar que uno no puede negar en tanto argumentante sin caer en autocontradicción pragmática y que precisamente por ello uno no puede fundamentar (formal-) lógicamente sin círculo vicioso (*petitio principii*). La imposibilidad de una fundamentación lógica no circular (a partir de algo diferente) no indica pues en estos enunciados una aporía en el problema de la fundamentación sino una consecuencia necesaria de la circunstancia de que estos enunciados, en tanto presuposiciones comprensiblemente necesarias de toda fundamentación lógica, son ciertos *apriori*. En esta medida, estos enunciados están últimamente fundamentados no (formal-) lógicamente, sino trascen-

⁴ Apel, K.-O., *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, en: Schnädelbach, Herbert (comp.), *Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984 (Trad.: “El problema de una teoría de los tipos de racionalidad”, en: Apel, K.-O., *Estudios Éticos*, Barcelona: Alpha, 1986, p. 21).

dental-pragmáticamente”⁴.

Ahora bien, el estatuto de la dimensión ético-normativa, implicada “ya siempre” en el procedimiento de argumentación, es trascendental porque se puede demostrar que quien argumenta en contra de este *apriori* normativo de la argumentación entra en contradicción performativa. Como tampoco se puede fundamentar este *apriori* sin petición de principio, la norma ética fundamental de la razón argumentativa admite una fundamentación última accesible mediante una autorreflexión trascendental: “Quien argumenta (...), en tanto argumentador, ya ha reconocido una norma ética básica (...). El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso”⁵.

Tal fundamentación permite instituir una “ética de la argumentación” a la cual debe necesariamente obedecer quien quiere participar en un discurso argumentado. Pero todavía queda pendiente el problema de saber si el paradigma pragmático-trascendental puede, más allá de una ética especial para un tipo particular de relación intersubjetiva (el diálogo argumentado), fundamentar una verdadera ética universal valedera para todos los hombres: “La objeción más obvia que podría formularse en contra de mi intento de una fundamentación última de la ética a través de la reflexión sobre los presupuestos normativos de la argumen-

⁵ Apel, K.-O., “Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, en: *Libro de Homenaje a Constantino Tzatzos*, Atenas: 1980. Trad: “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en: *Estudios Éticos, o.c.*, p. 161 (en adelante: *NSM*).

tación es que de esta manera, en el mejor de los casos, podría ser fundamentada una ética del discurso argumentativo, es decir, de la discusión *fair*; o sea, ni una ética de la praxis de la vida en sentido pleno, desde el punto de vista material, ni, desde el punto de vista formal, una ética intersubjetivamente válida, en el sentido de la fundamentación última de la ética también para aquellos que ya se han decidido a no entrar en el discurso argumentativo” (NSM, p. 162).

Todo el problema radica en demostrar que el discurso argumentativo no es un juego lingüístico entre otros, sino un tipo trascendental de acción comunicativa en el sentido en que posibilita formalmente la intersubjetividad misma. Para resolver este problema, Apel empieza por subrayar que la ética del discurso se diferencia, por su radicalidad y su universalidad, de la ética peirceana de la comunidad de investigadores científicos. En efecto, el sujeto de la ética del discurso es la “comunidad de argumentación de las personas” (*ibid.*, p. 164). En este sentido, “una ética de la comunicación es efectivamente el presupuesto indispensable, tanto del conocimiento científico, como del pensamiento en general” (*ibid.*). La superación apeliana del solipsismo metódico sostiene que quien quiera pensar con sentido, y pretenda validez para aquel pensamiento, debe reconocer previamente la norma ética básica, siempre presupuesta en el discurso argumentativo. Así, la norma fundamental ética funciona como imperativo categórico para todo ser pensante que pretenda validez intersubjetiva para su pensamiento. Esto incluye por supuesto toda pretensión de validez éticamente relevante (*ibid.*, p. 166).

Ahora bien, este imperativo categórico debe ser transmisible de la esfera de la argumentación (del pensamiento sensato) a la esfera de la acción para que la fundamentación de la norma ética pueda funcionar no sólo como condición de posibilidad del discurso sino también como norma de las relaciones intersubjetivas en el mundo de la praxis social. Se trata, pues, de demostrar que también la decisión y la acción sensatas necesitan del reconocimiento de las reglas de argumentación de una comunidad de comunicación. Según Apel, el descubrimiento de los enunciados performativos y la teoría de los actos de habla, permiten aseverar la tesis de la posibilidad de verbalizar toda acción y toda conducta expresiva. Entonces, no sólo los enunciados lingüísticos, sino también las acciones con sentido pueden comprenderse como “argumentos virtuales” (TF II, p. 380). Lo que permite a Apel afirmar que: “quien habla o simplemente actúa con sentido, ya participa en una

discusión virtual” (*ibid.*, p. 400).

Tal radicalización de la filosofía pragmático-trascendental sitúa el “punto supremo” de la reflexión en “la identificación del hombre pensante con una comunidad ilimitada de argumentación” (*ibid.*, p. 391). A partir de esta identificación, se ve claramente que el discurso argumentativo es una “metainstitución” que posibilita toda pretensión de sentido, tanto para los actos de habla como para los actos en la vida práctica. Ella fundamenta la validez intersubjetiva de la esfera teórica y de la esfera práctica. Por lo tanto, el juego trascendental del lenguaje argumentativo es condición de posibilidad de la intersubjetividad misma si el reconocimiento de cualquier acto como “humano” pasa por su capacidad de tener sentido en la comunidad ilimitada de interpretación.

Es desde esta posición que Apel contesta a la objeción según la cual la ética del discurso sería una mera ética especial y no una ética para la humanidad en cuanto tal. Estratégicamente, Apel (como lo hace también Habermas⁶) considera la respuesta como una refutación del escepticismo radical que duda de toda posibilidad de fundamentación de la ética y de la razón. En tanto se trata de demostrar la imposibilidad de eludir el juego trascendental del discurso argumentativo a nivel de la praxis y de la comunicación intersubjetiva, Apel tiene que mostrar que el rechazo de la argumentación constituye una “autocontradicción no sólo lógica sino también existencial” (*NSM*, p. 133). La prueba, que debemos citar *in extenso*, reza así: “El discurso argumentativo —en el sentido en que lo toma quien argumenta seriamente— representa más bien una metainstitución, es decir, una instancia de la reflexión, de la crítica, o de la legitimación en relación con todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas. Esta afirma, entre otras cosas: En todo juego del lenguaje humano —que ya en sí es la instancia de articulación y reflexión que pertenece *apriori* a toda interacción humana— tiene que estar dado *apriori* el paso posible al discurso argumentativo, especialmente al discurso práctico, como instancia posible de la fundamentación crítica de las normas, es decir, de la legitimación; y en verdad como la única continuación posible, en caso de conflicto, del comportamiento consensual en tanto alternativa al comportamiento puramente estratégico, que en todo momento puede transformarse en lucha abierta.”

⁶ Véase: Habermas, J., *MKH*, o.c., p. 86 ss.

“De aquí se sigue ya que la negación a argumentar, sea ésta expresa o no, prácticamente puede tener tan sólo el sentido de interrumpir el entendimiento con otras personas en beneficio de un comportamiento puramente estratégico. Pero quien quisiera hacer esto en el sentido radical de que él mismo (en el sentido del diálogo internalizado y de su paso posible al pensamiento argumentativo) ya no está dispuesto a hablar y responder, inicia una vía patológica al final de la cual tiene que encontrarse la “idiotez” —es decir, la pérdida de la propia identidad, que siempre es proporcionada dialógicamente. Así pues, en todo argumentar puede y tiene que estar presupuesto que el discurso argumentativo, en tanto metainstancia reflexiva, está dado *apriori* en toda comunicación humana, inclusive la autocomprensión” (NSM, pp. 167-168).

Teníamos que citar la totalidad de la respuesta de Apel a la objeción de la limitación del alcance de la fundamentación última (el hecho de que la ética del discurso es imperativa sólo en cuanto participamos en una argumentación) tanto para hacer justicia al punto arquimédico del intento apeliano de fundamentación de la razón práctica, como para des-solidarizarnos de esta solución. Para decirlo desde el comienzo: no pensamos que Apel logre realizar el paso de la fundamentación última de la razón crítica argumentativa a aquella de la razón práctica como tal. Inclusive, las implicaciones morales y políticas de tal fundamentación última de la razón práctica —si fuera posible según la perspectiva pragmático-trascendental— serían potencialmente peligrosas. En efecto, Apel no deja otra alternativa a la voluntad que elegir entre la aceptación de la norma ética o la psicosis: “la posibilidad de la aceptación o no aceptación de la norma ética básica a través de la participación o no participación en la comunidad de argumentantes, invocada por los decisionistas, se reduce a la alternativa del reforzamiento voluntario de la norma básica “ya siempre” implícitamente reconocida o del abandono de toda comunidad posible de seres racionales (y esto significa de la destrucción de la propia identidad)” (*ibid.*, p. 166).

II. Límites de la fundamentación pragmático-trascendental de Apel

En nuestra opinión, la radicalización del giro pragmático-trascendental que reivindica Apel para poder fundamentar últimamente a la ética del discurso, no puede prescindir de tres “pasos” muy problemáticos,

desde el análisis pragmático reflexivo hasta la obligación moral *stricto sensu*. Apel alude a éstos en muchos pasajes de su obra pero nunca se explica claramente acerca del cambio de perspectiva que representan. Estos pasos son:

1. El paso de la fundamentación última de las reglas de la argumentación a las reglas de todo acto de habla, inclusive la intercomprensión y la autocomprensión. En este contexto, la norma ética básica presupuesta en todo discurso argumentativo se transforma en norma del pensamiento en general, es decir, en norma de la autopoiesis de la conciencia. Esto significa para Apel la transformación de la filosofía de la conciencia moderna (supuestamente solipsista) en una filosofía semiótico-trascendental que constituye un nuevo paradigma de la *prima philosophia*⁷. Este paradigma ubica el punto supremo de la autorreflexión filosófica en la “identificación del hombre pensante con una comunidad ilimitada de argumentación” (*TF II*, p. 391).

2. El paso de las presuposiciones de la regulación del discurso a la regulación de la acción; es decir, el paso de la razón crítica argumentativa a la razón práctica. En este contexto, la norma ética fundamental presupuesta en la lógica de la argumentación se transforma en norma moral universal presupuesta en cada decisión y acto voluntario que pretende validez, acto implícitamente convertible en argumento virtual: quienquiera que actúa con sentido “ya participa en una discusión virtual” (*ibid.*, p. 400). Tal superación de la diferencia entre la “teoría” y la “práctica” (en un sentido kantiano) tiene como consecuencia que todo lo que pretende tener sentido presupone las reglas de la lógica de la argumentación, por ende también la norma ética básica de la argumentación. El paradigma de la semiótica trascendental involucra todo el campo del “ser sensato”, teórico y práctico, científico y moral.

3. De ahí se deduce el último paso, el del sentido a la existencia: no hay existencia “humana” posible fuera de la comunidad de comunicación ilimitada. El escepticismo radical no sólo es teóricamente absurdo sino también existencialmente autodestructor. En este contexto, las contradicciones performativas del argumentante escéptico que rechaza la comunidad de comunicación, se transforman en contradicción existencial del hombre escéptico en camino hacia la idiotez o la psicosis.

⁷ Cf. Apel, K.-O., “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, en: *Philosophic Exchange*, vol. 2 (1978), pp. 3-22.

El problema de Apel es que la norma ética fundamental ha sido fundamentada a partir de una reflexión teórica sobre los presupuestos de la actividad lingüística argumentativa: el *apriori* de la comunidad de comunicación, y el fondo normativo que la sostiene, tienen un estatuto trascendental pragmático. La doble estructura del lenguaje hace que el proceso semiótico no deba juzgarse sólo desde el punto de vista semántico de la correspondencia del enunciado con el elemento extralingüístico al cual apunta, sino también desde el punto de vista intersubjetivo del acuerdo con los presupuestos de la comunidad ilimitada de interpretantes. La pragmática trascendental revela en la dimensión performativa del enunciado presupuestos universales para todo acto lingüístico, que tienen una función normativa. La identificación de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, presupuestos imprescindibles y cuyo contenido es normativo, culmina en el descubrimiento de una norma fundamental de la argumentación: la pretensión de validez de un enunciado sólo puede ser satisfecha solo si los interlocutores se someten a aquella norma. La dimensión “práctica” de la norma se revela en el hecho de que los participantes tienen que argumentar en las condiciones de una “situación ideal de habla” o una “comunidad ideal de comunicación”, o de lo contrario la discusión pierde todo sentido.

Pero esta “necesidad” práctico-pragmática para que el discurso tenga sentido, ¿cómo transformarla en obligación ética, práctico-moral? La obligación teórica involucrada en una presuposición trascendental no puede constituir sin más una obligación práctica como imperativo categórico para toda voluntad humana. Esto se aclara muy bien si nos representamos a la comunidad de los científicos. Para ellos, la “obligación” de argumentar racionalmente funciona como un imperativo pragmático incondicionado en la búsqueda común de la verdad, porque se presupone que los científicos quieren la verdad, y que la voluntad de verdad y la voluntad de argumentar se implican mutuamente (imposibilidad de un lenguaje privado *qua* imposibilidad de una verdad privada). Pero esta voluntad de verdad no se deduce de la obligación de someterse a la norma fundamental de la argumentación. La obligación normativa es consecuencia de la voluntad de verdad. Sin embargo, el imperativo categórico es justamente todo lo contrario: es una obligación que precede y determina a la voluntad. La necesidad teórica pragmática de obedecer a la norma fundamental no nos ofrece, pues, ningún imperativo categórico, y por tanto, ninguna ética universal.

Ahora bien, Apel sabe esto. De ahí que él quiera radicalizar el alcance de la norma fundamental para elevarla al nivel de un imperativo categórico. El problema es que la norma fundamental no nos proporciona otra cosa que una necesidad teórica, que se revela claramente en el vocabulario de Apel: la norma ética básica es “una condición normativa de la posibilidad de la argumentación” (NSM, p. 161); el argumentante “puede ser conducido a reconocer o puede ser convencido a través de la autorreflexión” (*ibid.*). El argumentante la “reconoce” porque, al argumentar, “ya ha testimoniado *in actu*” (*ibid.*) el carácter irrebalsable de la norma. Como lo ha visto muy bien J.M. Ferry⁸: “el alemán de Apel habla por sí solo: el “deber” que él destaca no es un “*sollen*” (deber en el sentido de obligación moral), sino un “*müssen*” (deber en el sentido de la imposibilidad de hacer de otro modo). El “*sollen*” es, en Kant, la expresión misma de la libertad en la moral, mientras que el “*müssen*” podría inclusive llegar hasta a contradecir la idea de libertad” (p. 507). Apel es consciente de este hecho, y debe tratar de transformar el “*müssen*” de la norma de la argumentación en “*sollen*” para toda buena voluntad que respete la ley moral como deber argumentar. Sin embargo, Apel elige el camino de la radicalización existencial del *apriori* de la argumentación, estrategia mediante la cual se corre el riesgo de eliminar toda libertad a través de una totalización del “*müssen*” de la norma fundamental. De ahí nuestra inquietud concerniente al carácter potencialmente peligroso de la solución apeliana.

Para hacer valer la ética del discurso como ética universal, Apel se sirve de la pretensión universal al sentido, coextensiva a la subjetividad humana en tanto auténticamente “humana”. Específicamente, esto quiere decir que nadie puede realmente escapar al sentido y reivindicar aún su reconocimiento como “sujeto”. Si el *apriori* de la comunidad ideal de comunicación expresa la condición de posibilidad de la vida humana sensata, la voluntad humana no podrá, de manera sensata, rechazar la comunidad de comunicación y la norma fundamental implicada en ella, que se volverá, pues, un imperativo irrebalsable para la humanidad. La estrategia es de “absorber” la decisión a favor de la comunidad de argumentación en el proceso discursivo, demostrando que todo ser humano ha elegido “ya siempre” su participación en tal comunidad. De ahí que Apel se vea obligado a dar los tres pasos que hemos mencionado:

⁸ Ferry, J.M., *Habermas, l'éthique de la communication*, París: PUF, 1987.

argumentar es pensar, es actuar, es existir como hombre.

Efectivamente, para que la ética de la argumentación (que no proporciona nada más que una coacción teórica) pueda funcionar, no sólo en el diálogo, sino también en la vida práctica, todo acto subjetivo debe ser comprendido como un argumento virtualmente verbalizado y todo sujeto como un argumentante, por lo menos virtual, de su vida. De ahí el argumento de la auto-destrucción patológica del escéptico radical. La idea es interesante, pero tal “contaminación” del campo de la praxis y de la antropología por los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación no deja de crear problemas. Podemos hacer cuatro preguntas a esta fundamentación que pretende pasar de la norma de la razón argumentativa a la ley moral de la razón práctica:

1. ¿Qué queda, y cuál podría ser el sentido exacto de lo “trascendental pragmático” cuando pasamos de la teoría de la argumentación a la teoría de la acción y a la condición humana existencial?

2. La necesidad de dar sentido a la propia vida y de justificarse, ¿implica necesariamente el reconocimiento de la norma fundamental de la ética del discurso o simplemente de cualquier tipo de comportamiento normativo intersubjetivamente compartido?

3. La universalización de la argumentación como “metainstitución de todas las instituciones humanas” (*NSM*, p. 168), ¿transforma realmente el imperativo pragmático trascendental teórico (el “*müssen*” de la norma ética fundamental de la argumentación) en un imperativo categórico (el “*sollen*” kantiano de la razón práctica)?

4. ¿No resulta peligroso fundamentar la norma ética discursiva como formal y existencialmente (prácticamente) inevitable? ¿Qué queda entonces de la libertad, vale decir, de la actitud ética?

Retomemos ahora cada una de esas preguntas para precisar el contenido de cada problema:

Ad 1. El problema aquí es el paso, reivindicado por Apel, de la contradicción performativa a nivel del “juego trascendental del lenguaje” filosófico a la “contradicción existencial”, cuyo establecimiento es necesario para la fundamentación última de la ética (cf. *NSM*, pp. 132-133). ¿Qué quiere decir exactamente una “contradicción existencial” en el mundo de la vida? Tal concepto constituye un salto en relación a los presupuestos vinculados con el análisis pragmático del discurso. Apel no nos muestra de qué manera analizar una acción en términos de contradicción existencial puede ser algo similar a (¿?) analizar un e-

nunciado en términos de contradicción performativa. El núcleo fuerte de la fundamentación última apeliana se expresa al nivel específico de los enunciados filosóficos que no podemos entender sin saber que son aseverados, porque su rechazo constituiría una contradicción performativa y porque ellos son necesarios para el establecimiento de la validez de todos los enunciados. Sin embargo, si el análisis de las contradicciones performativas funciona a nivel de la argumentación filosófica, es porque ésta tiene, en tanto argumentación filosófica, una relación íntima irrebasable con la universalidad. Por eso, podemos siempre explicitar la dimensión performativa de estos enunciados como pretensión a la verdad universal, por ejemplo, de la manera siguiente: “Asevero aquí como verdadero (en tanto argumentante formulo a todo miembro concebible de una comunidad ilimitada de interlocutores) que...”. Pero, ¿qué pasa cuando se trata de actitudes existenciales? En el mundo cotidiano, la actividad comunicativa (y con mayor razón las actividades existenciales prácticas) es de orden retórico y no demostrativo. Esta se sitúa en el interior de un contexto de vida ineludible para la significación. Como lo ha mostrado P. Ricoeur⁹, es el texto, y no la frase, lo que constituye la unidad hermenéutica básica. No debemos olvidar que una misma proposición puede aceptar una multiplicidad de performativos. En un contexto discursivo dado, la proposición: “todos los hombres mienten”, por ejemplo, puede tener consistencia pragmática.

Por eso, la equiparación discurso/acción o discurso/existencia sólo puede ser establecida como estrategia interpretativa a nivel de una ciencia hermenéutica reconstructiva, y por ende hipotética. Se trata de una interpretación falible de las estructuras normativas del mundo de la vida a partir de una lógica de la argumentación. No puede servir sin más para una fundamentación última. Esto nos recuerda a Habermas que considera el elemento trascendental de su pragmática universal como simplemente “débil”. En cuanto destacamos condiciones de posibilidad de la argumentación, lo trascendental concierne meramente a un procedimiento y un proceso discursivo. No podemos “deducir” de allí la subjetividad, porque lo trascendental pragmático no tiene carácter ontológico alguno. Es sólo cuando los participantes ya han empezado

⁹ Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, París: Ed. du Seuil, 1986. Cf. también, del mismo autor, sobre el carácter retórico del discurso político: *Lectures 1 - Autour du politique*, París: Ed. du Seuil, 1991, cap. 2.

una “discusión práctica”, poniendo en tela de juicio una norma particular a fin de fundamentarla, que podemos reintroducir el principio de no-contradicción performativa, porque el principio de universalización es inmanente al proceso argumentativo. Pero, de lo que se trata en este momento, es justamente de la obligación moral a entrar en la discusión práctica, a fin de fundamentar últimamente no la razón argumentativa, sino la ética misma.

Ad 2. Aquí, se trata de ver si la autocontradicción patológica existencial del escéptico radical puede proporcionar un argumento para validar la norma fundamental de la argumentación en tanto imperativo categórico valedero universalmente, para toda la humanidad. Podemos aceptar sin dificultad que parece imposible para un sujeto humano mantener su identidad sin tratar de dar sentido a su vida, justificar sus acciones frente a los demás y a sí mismo. Por lo menos, es obvio que la problemática ética desaparecería si tal fuera el caso. Como lo dice Strawson: “Comprometerse a participar en relaciones interpersonales ordinarias es, a mi juicio, un hecho humano tan amplio y tan profundamente arraigado en nosotros, que no podemos tomar en serio la idea de que una convicción teórica general pueda cambiar nuestro mundo al punto que desaparezca para siempre algo como las relaciones interpersonales tales como las comprendemos normalmente... Mantener una objetividad en la actitud interpersonal, pues, apartarse de toda humanidad, no parece ser algo factible de parte de los seres humanos”¹⁰. Pero esto no establece nada más que el carácter intersubjetivo de la humanidad que implica la responsabilización personal y grupal frente a “esperanzas normativas de comportamiento”, como dice Habermas. Podemos relacionar esto con el principio de reconocimiento ligado al “yo” en la fenomenología de Hegel. Este punto es clave en la constitución del fenómeno moral. En términos de pragmática, quiere decir que “el mundo de los fenómenos morales únicamente se deduce de la actitud performativa de los participantes en la interacción”¹¹.

Sin embargo, el argumento de la autodestrucción del escéptico radical propuesto por Apel no nos parece ser suficiente para elevar la ética del discurso por encima de todas las actitudes normativas particulares del mundo cotidiano y legitimar el principio moral de la argumen-

¹⁰ Strawson, P.F., *Freedom and Resentment*, Nueva York: Methuen Inc., 1974, pp. 11-12.

¹¹ Habermas, J., *MKH*, o.c., p. 60.

tación como imperativo categórico universal. El argumento parece establecer la necesidad de la justificación intersubjetiva pero no necesariamente el carácter obligatorio del procedimiento argumentativo como tal. Históricamente, a nivel mismo de la legitimación de las normas morales últimas, el proceso de reconocimiento y copertenencia ha pasado por instituciones que justamente impedían la lógica de la argumentación: el recurso a la mitología, la palabra de los ancestros, la palabra de Dios, etc. Claro que podemos decir que, en tanto instituciones de legitimación normativa, no pueden desligarse de la lógica de la argumentación y de la pretensión a ofrecer “buenas razones” para la imposición de los comportamientos sociales. Virtualmente, la argumentación, desde el punto de vista filosófico, es la “metainstitución —y, en cierto sentido, la contra-institución— de todas las instituciones humanas” (NSM, p. 168). Es decir, podemos caracterizarla como la verdad racional formal de todos los intentos parciales de autolegitimación social. Pero el problema es que la ética del discurso presenta como imperativo categórico una actitud práctica (aquella del argumentante) históricamente situada en la época moderna occidental, inimaginable para una buena parte de la humanidad pasada y presente. El fenómeno realmente universal al cual apunta la contradicción existencial, es el de la autojustificación comunitaria. El discurso argumentativo mantiene una relación únicamente mediata y formal con la justificación como autoidentificación intersubjetiva. Por eso, no nos parece que el argumento de la autodestrucción patológica del escéptico radical, en la medida en que funciona como argumento *ad hominem* —*tu quoque*, dice Habermas¹²—, pueda permitir sin más el paso de la necesidad pragmática del argumentante a la necesidad existencial del hombre.

Es en tanto tomamos un punto de vista genético-histórico para entender el progreso de las instituciones normativas humanas a partir de la pragmática trascendental, que podemos afirmar que la justificación no argumentativa no es una “verdadera” justificación, una justificación “racional”. Es hoy cuando podemos intentar tal reconstrucción (¡hipotética y no última!) y ofrecer “buenas razones” para universalizar la ética de la argumentación según la cual la razón debe ser la última razón. En todo caso, el paso de la necesidad existencial de dar sentido

¹² Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, p. 338.

a la vida, y justificarse frente a los demás, a la necesidad de reconocer la norma fundamental de la ética discursiva —paso ineludible para que tal ética pueda pretender a la universalidad de sus normas— parece implicar el recurso a una teoría genético-histórica falible que no permite utilizar el argumento para una justificación última trascendental de la ética.

Ad 3. Si aceptamos lo que estaba en duda en los puntos precedentes; es decir, que podemos pasar del análisis de la contradicción performativa de los enunciados al análisis existencial del significado de la acción (*ad 1*) y que la necesidad de la autojustificación implica el reconocimiento de la norma fundamental de la ética del discurso (*ad 2*), de nuevo surge un problema en relación al estatuto de la prueba adquirida para la fundamentación. Aquí, se trata de ver si la universalización de la institución del discurso argumentado transforma realmente el imperativo pragmático-trascendental del argumentante en imperativo categórico tal como lo definió Kant. Sin embargo, se ve claramente que la universalización de un “*müssen*” teórico no lo transforma en “*sollen*” moral. Como hemos visto, la coacción práctica del argumentante durante el proceso discursivo se comprende como la “imposibilidad de hacer de otro modo”. No equivale, pues, a un deber moral de obedecer, de respetar absolutamente, como voluntad libre, la norma fundamental de la ética discursiva. Universalizar la coacción pragmática no cambia la esencia de esta coacción. La necesidad teórica del sentido no es la necesidad moral de la existencia del sentido como “objeto práctico” que debe proponerse la voluntad. Dicho de otra forma, la necesidad trascendental no es la obligación moral.

De ahí que el “deber” de argumentar no se constituya como un deber realmente moral en la fundamentación apeliana, pues no incluye al hecho específicamente moral del respeto por la ley. No se trata sólo de demostrar, frente al escéptico, que no podemos escapar de la voluntad del sentido, sino también de mostrar que el sentido, y la voluntad de participar y reconocer la comunidad ilimitada de comunicación, es un fin en sí digno de respeto. Sin embargo, el individuo debe tener previamente una idea de su obligación moral, del respeto por la ley moral de la ética del discurso, para que la voluntad de argumentar tenga un sentido moral. Como la argumentación no llega a ser nada más que una obligación práctica de obedecer a la norma fundamental, el sentido moral de la obligación queda fuera del proceso mismo —y del análisis

pragmático-trascendental que reflexiona sobre el proceso. Podríamos argumentar que la voluntad de argumentar depende de la voluntad del sentido, del querer ser consecuente consigo mismo, querer una identidad coherente para que el sujeto pueda tener un valor ante sus propios ojos. Pero, a un meta-nivel de escepticismo, podríamos también preguntarnos por qué no debería tener un valor ante sus propios ojos, y así sucesivamente.

El problema de Apel parece estar ligado al hecho de que su fundamentación de la obligación ética depende del análisis de presupuestos teóricos de la argumentación, “teórico-normativos” si se quiere, pero que nunca son directamente morales en el sentido en que tengan una dignidad moral intrínseca. De ahí procede la regresión al infinito, porque cada obligación teórica (a la argumentación, la participación, la autocomprensión, etc.), para transformarse en obligación moral, ha de presuponer una condición de respeto moral exterior a ella, que ha de fundamentarse después. El “*müssen*” y el “*sollen*” son heterogéneos: la exigencia y el valor de la exigencia son dos cosas diferentes. Kant lo había mostrado muy bien: no hay paso (*Übergang*) posible entre la necesidad de la razón teórica y el deber de la razón práctica. Querer “deducir” el imperativo categórico a partir de presupuestos lingüísticos —aunque éstos sean normativos— sería cometer una especie de paralogismo, aquél de derivar normas morales de normas funcionales. A nuestro parecer, para fundamentar su teoría normativa del discurso como genuina ética del discurso, Apel necesita volver a Kant y a su propia fundamentación de la ley moral como “hecho de la razón”. Apel lo ve y lo admite generalmente (cf. *TF* II, p. 396ss.), pero su intención de “reconstruir” este *Faktum* en el sentido de la pragmática trascendental como “decisiones previas ineludibles de la razón argumentativa” (*ibid.*, p. 398) no queda claro, y corre el riesgo de reducir el *Faktum* kantiano a un hecho de la razón argumentativa, vale decir, una vez más, a la posición de una coacción teórica, de un “*müssen*”. En todo caso, si la fundamentación última de la ética tiene que remitirse a Kant, no vemos cómo pueda todavía reivindicarse el carácter radical del “pragmatical turn” y el estatuto de fundamentación pragmático-trascendental.

Ad 4. Finalmente, si aceptamos la tesis de Apel según la cual una fundamentación última de la ética es posible mediante un análisis pragmático-trascendental de la lógica de la argumentación, corremos el riesgo de ofrecer una definición de la razón práctico-moral poten-

cialmente peligrosa. Por una parte, el punto de partida lingüístico no permite llegar a una noción propiamente moral del deber: la norma fundamental se comprende como presuposición irrebalsable (teóricamente) e inevitable (prácticamente); no ofrece entonces un concepto de imperativo categórico en el sentido del “*sollen*” sino sólo del “*müssen*”: la solución elude el momento de la voluntad moral, de la libertad en el sentido kantiano de voluntad pura (*reiner Wille*). Por otra parte, el argumento de la auto-destrucción del escéptico radical tiene como consecuencia que un rechazo de la razón no tiene sentido, luego, no puede constituir un derecho¹³, porque el individuo que rechaza la participación en la comunidad de argumentación pierde su calidad de sujeto: “renuncia...a la posibilidad de autocomprenderse y autoidentificarse” (*TF II*, p. 394). Es decir, el rechazo de la norma fundamental de la ética del discurso constituye, o bien una contradicción performativa (si tomamos posición, argumentamos en contra de la razón), o bien una contradicción existencial (imposibilidad de autocomprenderse). De ahí que Apel no deje a la voluntad humana otra alternativa que la de “reforzar voluntariamente” la norma ética o la “destrucción de la propia identidad” (*NSM*, p. 166). Sin embargo, si las presuposiciones trascendentales pragmático-lingüísticas constituyen la voluntad, ¿qué queda de la libertad?

La falta de un imperativo categórico en cuanto tal revela un déficit en la relación entre la fundamentación apeliana y la voluntad. Si esta relación es establecida en el cuadro teórico de la pragmática trascendental, la voluntad ya no puede rechazar la norma argumentativa (pérdida de libertad). Si, al contrario, esta relación no se establece, el paso de la lógica de la argumentación a la ética es imposible y la moral no deja de ser un asunto privado irracional. Caemos, pues, en una antinomia que Ferry ha explicitado muy bien: “En Apel, la cuestión política se juega a nivel de una pretensión filosófica casi inédita: mostrar cómo la necesidad de una presuposición trascendental (en el sentido de un “*müssen*”) es, al mismo tiempo, la necesidad de una obligación moral (en el sentido de un “*sollen*”). Sin embargo, si el “*sollen*” no es fundamentado de manera necesaria, se vuelve arbitrario; y si, al contrario, el “*müssen*” se vuelve absoluto, la moral no es fundamentada. O bien tenemos una libertad sin necesidad, o bien tenemos una necesidad sin libertad” (*o.c.*, p. 510).

¹³ Cf. Ferry, J.M., *o.c.*, p. 516.

Ahora bien, las dificultades internas a la fundamentación apeliana de la ética del discurso nos dirigen naturalmente hacia la posición de Habermas que, por ser menos ambiciosa, nos proporcionará quizás un punto de vista más satisfactorio.

III. La fundamentación de la ética del discurso según Habermas

Según Habermas¹⁴, el fenómeno moral revela la dimensión, en la interacción, de una “expectativa normativa, subyacente y fundamental, que tiene validez no solamente para mí y para tí, sino también para todos los pertenecientes a un mismo grupo social, e inclusive, para todos los sujetos responsables en general en el caso de las normas morales estrictas” (*MKH*, p. 58). Así, “únicamente la pretensión a la validez universal concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma” (p. 59). Como el hecho moral consiste en expectativas impersonales, cuya universalidad procura el carácter imperativo de las normas, una norma debe poder justificarse en su pretensión a la validez universal. Habermas concluye: “decir que debemos hacer algo implica tener buenas razones para hacerlo” (*ibid.*).

Se plantea así una actitud cognitivista frente al hecho moral que establece un paralelo entre la rectitud normativa y la verdad. Pero ¿qué quiere decir “verdad moral”? En respuesta a esta pregunta, una teoría moral cognitivista debe ofrecer un criterio que permita la determinación de las “buenas razones” en apoyo de las decisiones morales (p. 67). Este criterio para el juicio moral posibilita la fundamentación racional de las prescripciones y normas morales particulares. Tal fundamentación no debe ser confundida con la fundamentación de la ética en sí porque, en este último caso, se trata de la fundamentación del criterio mismo.

Un tal criterio, necesitado por la lógica de la argumentación moral, debe ser un “principio puente” que pueda cumplir una función equivalente a la del principio de inducción en el discurso científico experimental (p. 73). Habermas menciona en este punto que, en la elección del principio, todos los pensadores cognitivistas coinciden en la determinación de un criterio que ponga de relieve el carácter universal de los mandatos

¹⁴ Cf. *MKH*, o.c., cap. III, donde Habermas presenta su propia fundamentación de la ética discursiva.

morales válidos; o sea, que “excluye como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios” (*ibid.*). El principio puente sería, pues, un principio de universalización de tipo kantiano. Habermas entiende el principio “U” (por “Universalización”) de tal manera que no pueda permitir un punto de vista solipsista en la formación imparcial del juicio. Debiendo imponer a cada uno la adopción de la perspectiva de todos los demás (según la noción de “*ideal role-taking*” definida por G.H. Mead), “U” se define del modo siguiente:

“Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que sigan (de manera previsible) de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las alternativas conocidas)” (pp. 75-76).

Habermas precisa que ha dado a “U” una forma que excluye su empleo de manera monológica: regula únicamente argumentaciones realmente producidas. Esto quiere decir que, a diferencia del imperativo categórico kantiano, el principio “U” no puede ser utilizado directamente por un actor solitario que se pregunta: “¿qué debo hacer?”

Hasta aquí la estrategia de Habermas parece similar a la de Apel. Sin embargo, inmediatamente después de la definición del principio “U”, Habermas introduce una limitación fundamental del principio que nos aleja de la propuesta de Apel: “Por lo demás, no debemos confundir este principio de universalización con un principio en el que ya se expresaría la idea fundamental de una ética del discurso. Según la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta se ponen de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto participantes de un discurso práctico sobre la validez de dicha norma. Este principio “D” que fundamenta la ética del discurso, sobre el cual he de volver cuando hable de la fundamentación racional del principio de universalización “U”, ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas” (p. 76)¹⁵. Esta distinción entre “U” y “D” es realmente fundamental para entender por qué Habermas rechaza finalmente la idea de fundamentación última de la ética

¹⁵ El lector no seguirá aquí la desastrosa traducción castellana de García Cotarelo que habla de (U) como de un “postulado”(¡!), lo que impide totalmente entender lo que quiere decir Habermas.

del discurso. “U” no es nada más que una “regla de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos” (*ibid.*). “D”, por el contrario, en cuanto principio ético, “no pertenece a la lógica de la argumentación” (p. 103). Sólo “U” podrá obtener una fundamentación última pragmático-trascendental, como vamos a ver más adelante. Por el momento se trata de ver que “U” es un imperativo funcional que regula el proceso argumentativo de la discusión práctica: para que una norma sea valedera en un discurso práctico, los participantes deben aplicarle el principio “U”. Si no hemos aplicado la regla “U”, no hemos hecho una verdadera argumentación práctica. “U” es un principio de validación de normas que corresponde más o menos al papel que juega la típica del juicio práctico en la ética de Kant. “U” es, pues, un principio moral, pero que pertenece a la lógica de la discusión práctica.

Por el contrario, “D” es el principio de la ética discursiva que introduce una nueva “teoría moral” (*MKH*, p. 103). Enuncia que no se puede hablar de norma válida sino como resultado de un discurso práctico; o sea, que la argumentación es la única forma de fundamentar las normas de manera justa. Luego, “D” es el imperativo categórico de la ética discursiva que enuncia el deber argumentar. En este sentido, es un meta-principio ético que obliga a respetar y seguir el principio “U”, en el ámbito de los problemas morales.

En lo que concierne a la fundamentación de “U”, Habermas retoma la estrategia de Apel en contra del falibilismo universal aplicado a la moral (Albert) y asume en su propia fundamentación la perspectiva de la pragmática trascendental, así como la aplicación del principio de no-contradicción performativa. De ahí que la fundamentación de “U” corresponda al análisis de si el rechazo de “U” entra en contradicción performativa con las presuposiciones irrebasables de la argumentación. Y como Apel ha demostrado que todo argumentante debe presuponer principios normativos que son presuposiciones trascendentales de toda argumentación en general, es decir de toda forma pública de discurso, si “U” pertenece a estas presuposiciones, su adopción como criterio no resultará de una mera convención social, sino que estará ligada a todo espacio público en general (p. 94). “U” estará, pues, fundado de manera universal, sin caer en el error de extraerlo de contenidos normativos particulares a ciertos discursos, a partir de una definición previa (no fundamentada) de lo que es un discurso “práctico” (p. 95).

Pero en este momento, Habermas reencuentra el problema de Apel,

es decir, saber si lo que hemos reconocido en cuanto argumentantes, debemos también reconocerlo en cuanto actores, fuera del discurso (p. 96). Allí constatamos una diferencia relevante con la perspectiva de Apel: la obligación de reconocer ciertos presupuestos trascendentales normativos en el seno del discurso práctico “no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo caso, la fuerza susceptible de regular la acción, inherente al contenido normativo que se manifiesta en las presuposiciones pragmáticas de la argumentación, precisaría una fundamentación especial. Esta transferencia no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación unas normas fundamentales inmediatamente éticas” (*ibid.*). Esto quiere decir que, según Habermas, no hay paso inmediato desde la pragmática trascendental hacia la ética. Ello nos deja el problema de saber cómo fundamentar realmente la ética discursiva y cómo evitar la reducción de la ética del discurso a una mera ética especial de la discusión *fair*, determinando simples imperativos hipotéticos, pero nunca un imperativo categórico para toda la humanidad. Es cierto que Apel tenía problemas en este punto, con su radicalización del giro pragmático-transcendental. Pero, ¿no resultaría más grave abandonar el reto de la fundamentación universal? ¿Cómo pretender después imponer legítimamente el principio “D” de la ética, si la justificación de la teoría moral discursiva se limita al ámbito del procedimiento argumentativo? Epistemológicamente, la auto-limitación del alcance de la fundamentación de las reglas normativas de la argumentación parece coherente con los límites intrínsecos del paradigma de la prueba pragmática. Pero éticamente, tal limitación no deja de crear problemas, en cuanto a la fuente de legitimación de la ética.

En este punto crucial, Habermas parece caer en un empirismo peligroso: “las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral...” (*ibid.*). Hasta aquí no hay problema; Habermas y Apel están de acuerdo en adherirse a la gran tradición kantiana de las éticas universales formales que no prescinden de las decisiones morales concretas de manera dogmática y suprahistórica, sino que ofrecen un criterio formal universal para la formación racional del juicio moral. Kant no pretendía reformar el sentido común sino sólo fundamentar racionalmente las intuiciones morales cotidianas. Con la salvedad de que el imperativo categórico se apoyaba en el “hecho de la razón práctica” según el cual cada sujeto tenía de

inmediato conciencia y respeto de la ley moral. Habermas rechaza esta solución. Sin embargo, tiene problemas para fundamentar el deber moral. La cita sigue así: “estas normas” fundamentales que no forman parte de la teoría moral “tenemos que considerarlas como contenidos que deben ser fundados racionalmente mediante discursos prácticos” (*ibid.*). Allí empieza el problema. ¿Cuál es el sentido de este deber? ¿No sería preciso fundamentar este deber argumentar (el principio “D”) para no ver resurgir la objeción de la falacia etnocéntrica según la cual es en Occidente que el punto de vista moral se entiende como voluntad de universalidad y voluntad de razón? La fundamentación de tal deber no puede remitirse a los discursos prácticos concretos, porque ella tiene justamente que establecer la legitimidad moral de éstos como modo justo de fundamentación y aplicación de las normas morales concretas.

Es por esta razón que Apel quiere una fundamentación última de la ética del discurso. Habermas, en cambio, remite la fundamentación normativa a la esfera histórica de la moralidad del mundo de la vida. La cita termina así: “como las circunstancias históricas se transforman, cada época arroja su propia luz sobre las nociones fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y éstas son las que pueden deducirse de modo pragmático-trascendental” (*ibid.*). Luego, la fundamentación se limita a la deducción del principio “U”. Queda pendiente el problema de saber si la legitimación de la ética del discurso podrá evitar, como prueba de su racionalidad moral, el peligroso camino de una filosofía de la historia e idea de una “astucia de la razón”.

Por el momento, sólo conviene explicitar esta limitación de la fundamentación de la ética en el sistema de Habermas. Nos parece que ella debe entenderse a partir de la diferencia entre la razón comunicativa y la razón práctica que Habermas desarrolla en su segundo libro dedicado a la ética del discurso¹⁶, justamente en el momento en que critica el intento de fundamentación última de Apel: según Habermas, el concepto de razón comunicativa se desarrolla a partir de las diferentes pretensiones de validez definidas en la teoría de la argumentación. Luego de la presentación de las presuposiciones universales de la comunicación, la tarea de fundamentar un principio moral corresponde a un ámbito

¹⁶ Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 191-192 (en adelante: ED).

especial de la validez en general, aquel de los discursos prácticos. Pero la razón específicamente práctica es sólo un momento de la razón comunicativa que abarca todos los campos de la actividad comunicativa, y supera en esta medida el ámbito de las cuestiones práctico-morales. Es cierto que la razón comunicativa tiene también un contenido normativo. Pero no se debe confundir este contenido normativo de las presuposiciones pragmáticas con el contenido prescriptivo de las normas práctico-morales: “quien actúa de manera comunicativa se ubica bajo un “debe” [muß] que tiene una necesidad trascendental débil, sin encontrar en esta ocasión el “debe” [muß] prescriptivo de una regla de acción (...). La razón comunicativa, a la inversa de la razón práctica, no es *per se* una fuente de normas para el actuar justo (...). La normatividad, en el sentido estricto de la orientación que obliga a la acción, no se confunde con la racionalidad del actuar orientado hacia el entendimiento en su conjunto. Normatividad y racionalidad coinciden en el ámbito de la fundamentación de los juicios morales adquiridos en una actitud hipotética, e implican solamente, como hemos visto, la fuerza débil de las motivaciones racionales, pero no pueden, en todo caso, asumir el peso de una comprensión existencial de sí y del mundo” (ED, pp. 191-192).

Vemos entonces claramente que, por razones epistemológicas y arquitectónicas de la teoría de la acción comunicativa (estatuto trascendental débil de las presuposiciones pragmáticas y limitación del ámbito de la razón práctica frente a la razón comunicativa), Habermas rechaza categóricamente la radicalización del giro pragmático-trascendental de Apel; específicamente: el paso de las normas de la argumentación a las normas del actuar y el paso de la lógica del discurso a la autocomprensión existencial. Tal rechazo impide lógicamente toda fundamentación última de la ética en el sentido de Apel. Sin embargo, cabe precisar esta noción de “trascendental débil” que caracteriza a las presuposiciones pragmáticas. ¿Cuál es el estatuto exacto de las reglas normativas del discurso argumentado? Habermas menciona que, obviamente, las argumentaciones reales en la actividad comunicativa cotidiana no son más que aproximaciones al proceso de comunicación ideal. Pero las reglas del discurso no pueden ser consideradas como “constitutivas” de los discursos reales en el mismo sentido que lo son las reglas del ajedrez en los partidos realmente jugados (MKH, p. 101). Esta comparación entre el discurso y el ajedrez es muy importante para entender

lo que significa “trascendental débil” en la obra de Habermas (expresión que por supuesto rehusa Apel). Las reglas pragmáticas de la argumentación no determinan la práctica de la argumentación como condición de posibilidad de realización efectiva del discurso. Ellas “representan y dan una forma a los presupuestos pragmáticos de una práctica discursiva concreta, presupuestos que se aceptan tácitamente y se conocen de modo intuitivo” (*ibid.*). Por eso, las reglas normativas de la argumentación no “constituyen” el objeto-discurso. Ellas “reconstruyen” nuestras intuiciones concernientes a la manera según la cual se desarrolla, o debería desarrollarse, una argumentación auténtica.

Así pues, la ética del discurso como tal no puede pretender a ninguna fundamentación pragmático-trascendental. Habermas insiste, atacando a Apel sin nombrarlo: “Hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética del discurso se resienten del hecho de que se confunden las reglas de la argumentación con contenidos y presupuestos argumentativos, y también con “principios morales” considerados como principios de la ética filosófica. “D” es la afirmación que el filósofo, en calidad de teórico de la moral, aspira a la fundamentación racional” (*ibid.*, pp. 103-104). “U” se deduce, “D” sólo se afirma. Y en esta afirmación, el filósofo asume el papel de teórico de la moral. Entonces debe reconocer que su afirmación está ligada a un interés por la emancipación, que guía el desarrollo de su argumentación. Como “D” exige seguir a “U” y seguir la lógica de la argumentación para resolver los problemas morales, no puede ser fundamentado por esta misma lógica. La fundamentación pragmático-trascendental concierne siempre sólo a los presupuestos trascendentales de la comunicación, que no pueden ser rechazados de manera sensata sin caer en una contradicción performativa. Luego, “D” no puede ser fundado en la reflexión pragmático-trascendental. El momento propiamente ético del respeto por la argumentación no puede derivarse de la argumentación misma.

Habermas señala que la prueba pragmático-trascendental no logra otra cosa que la no-refutabilidad de ciertas reglas. Se trata siempre de un razonamiento al absurdo: el oponente escéptico cae en una contradicción performativa. Pero falta una prueba positiva: “De este modo, queda probada la falta de alternativas de estas reglas para la práctica de la argumentación, sin que ésta quede fundamentada en cambio. Ciertamente, los participantes tienen que haber reconocido ya las reglas como un hecho de la razón, porque están interesados en la argumentación.

Ahora bien, con tales medios no es posible establecer una deducción trascendental en el sentido de Kant” (*ibid.*, p. 105). En efecto, hemos visto en la comparación del juego de la argumentación con el juego de ajedrez que las reglas normativas no son constitutivas de la argumentación como tal. A nuestro parecer, esto significa que Habermas ve claramente cuáles son los límites del giro pragmático-trascendental y de la filosofía del lenguaje en general, en lo que concierne a la fundamentación de la ética. Al interior del paradigma lingüístico-pragmático, no hay justificación última de la ética, y el reconocimiento de las reglas debe aparecer como un “hecho de la razón”. La necesidad que Habermas y Apel tienen de volver a la definición de algo así como un “*Faktum der Vernunft*” —aunque no quieren volver a la filosofía de la conciencia dualista kantiana— muestra que el hecho moral no puede ser comprendido totalmente bajo un paradigma lingüístico. El lenguaje, en su dimensión pragmática intersubjetiva, revela al hecho moral, pero no lo constituye. Nos parece que este límite es el verdadero sentido de lo que Habermas llama una “versión débil del análisis trascendental” (*ibid.*, p. 106), y de la confesión de Apel según la cual toda “reconstrucción no arbitraria de la razón” debe empezar por la reflexión trascendental sobre el “hecho de la razón”, sin poder pasar por encima o ignorarlo (*TF II*, p. 402). Desde la misma perspectiva kantiana, se puede entender esta falta de justificación última de las reglas normativas de la argumentación: tal justificación última, por ejemplo de la regla de no-coacción en el proceso dialógico, debería fundarse en la “libertad trascendental” de la cual podríamos “deducir” las reglas de toda puesta en práctica de la libertad en el mundo sensible. Pero Kant ha demostrado, en la *Crítica de la razón práctica*, que tal deducción es imposible. Es, más bien, el imperativo categórico mismo, como hecho moral, el que nos conduce a esa idea metafísica que es la libertad, sin que se pueda invertir el proceso reflexivo y deducirlo todo del nómeno.

Ahora bien, ¿cuál es, pues, el estatuto de la ética discursiva? ¿Cómo justificar esta ética y no otra? En relación a estas preguntas, Habermas quisiera tomar posición entre dos extremos que rechaza por igual: por un lado, no quiere dejar de justificar a la ética discursiva e insiste sobre el carácter irrefutable de la argumentación en el mundo de la vida: “Con el ‘objetivo’ de la argumentación no es posible proceder con la misma libertad como con los objetivos contingentes de la acción. Este objetivo está tan ligado a la forma de vida de unos sujetos capaces

de hablar y de actuar, que no podemos construirlo como nos parezca ni tampoco soslayarlo” (*MKH*, pp. 104-105). Por otro lado, Habermas rehusa “la ambiciosa aspiración de una fundamentación última” (p. 105).

La deducción de “U” fue establecida por el análisis de las contradicciones performativas en las cuales cae el escéptico moral. Pero éste tiene todavía la posibilidad de rechazar la argumentación. En este caso, “el cognitivista solamente podrá hablar sobre el escéptico, pero ya no con él” (*ibid.*, p. 109). Podría ocurrir entonces, que el debate no se pueda proseguir. La solución en este caso, sería admitir la necesidad de un momento decisional ineludible, justamente aquél de la voluntad moral y del querer mantener una actitud performativa, sin la cual el hecho moral no tiene sentido. Como Habermas rehusa la fundamentación última de la ética del discurso, entonces la fundamentación del imperativo categórico de la argumentación, expresada en el principio “D”, debería lógicamente dirigirse hacia esta solución: proponer la ética del discurso como ética posible en la época actual, en competencia con otras. La legitimación de la ética del discurso estaría ligada a su capacidad de aclarar de manera pertinente al hecho de la razón práctica, que constituye la voluntad de ser racional, hecho irrebalsable en el sentido de que abre el horizonte del fenómeno moral. Esto implicaría que la argumentación fuera una institución intersubjetiva entre otras, y daría al escéptico el derecho de rechazar la participación en la comunidad de argumentación, en contra de lo que piensa Apel.

Sin embargo, Habermas rechaza esta solución “liberal”, lo que hace su posición muy difícil de interpretar, porque quiere mantener el carácter universal de la lógica de la argumentación para todas las formas de vida socio-culturales sin admitir una fundamentación última de la ética del discurso. Si entendemos bien su posición, Habermas quiere a la vez: (a) establecer “el primado de la eticidad [*Sittlichkeit*] sobre la moral [*Moralität*]” (*MKH*, p. 55); (b) inmunizar este primado “frente a los intentos de ideologización neoaristotélica y neohegeliana” (*ibid.*); (c) rechazar toda posición fundamentalista que ubica al principio moral por encima de las formas de vida concretas; (d) preservar la función crítica de la ética del discurso (por ejemplo a nivel político, cf. *MKH*, p. 109, nota) y la Ilustración frente a los ataques escépticos.

¹⁷ En efecto, ¿cómo establecer el primado de la *Sittlichkeit* sin caer en el hegelianismo y preservando una función crítica para la ética filosófica? ¿Cómo fundamentar la función

La estrategia de Habermas, frente a tal desafío filosófico¹⁷, va a ser encontrar los fundamentos de la ética del discurso en la teoría de la acción comunicativa: la ética del discurso está “enquistada en la eticidad” (MKH, p. 109). Esta tesis va a permitir refutar al escéptico que se refugia en el silencio.

En efecto, si el escéptico puede, en el debate filosófico, negar la argumentación, no puede prescindir de su participación en la comunidad humana, es decir de su participación en la actividad comunicativa en el mundo de la vida, donde “ha crecido” y “reproduce su existencia” (*ibid.*, p. 110): “En una palabra, puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa las 24 horas del día” (*ibid.*). A partir de esta imposibilidad existencial de alejarse de la acción comunicativa cotidiana, que hace de la “robinsonada muda” del escéptico algo “inimaginable”, Habermas introduce la tesis de una relación intrínseca entre la acción comunicativa (teoría de la acción comunicativa) y la práctica de la argumentación (ética del discurso): la actividad comunicativa no puede prescindir de su orientación en el campo de las pretensiones de validez (entre otras la normativa). “Por este motivo, no hay una sola forma vital socio-cultural en el mundo que no sea organizada, al menos implícitamente, de tal modo que la acción comunicativa no pueda dar lugar a una prosecución con medios argumentales, por muy rudimentarias que sean las formas de la argumentación” (*ibid.*). Entonces, la argumentación es una “forma de reflexión inherente a la actividad intercomprensiva” (*ibid.*).

Habermas radicaliza la fundamentación de la ética del discurso por la teoría de la acción hasta decir que las presuposiciones pragmáticas descubiertas en el proceso de la argumentación son, en realidad, “extraídas” de los presupuestos de la acción intercomprensiva, y que podemos “extender la deducción pragmático-trascendental del principio moral hasta la base de validez de la acción intercomprensiva” (*ibid.*, p. 111). Esto significa no sólo, como dice Apel, que la argumentación es una meta-institución inherente a la vida humana, a la intersubjetividad, sino que finalmente “U” se puede deducir de la actividad comunicativa cotidiana. Luego, la teoría de la acción ofrece un fundamento a la ética del discurso, la justifica en su pretensión universal como ética para

crítica de la moral filosófica sin fundamentación última? Habermas quiere superar la vieja dialéctica entre eticidad y moralidad.

la humanidad en general. La teoría de la acción demuestra que el principio moral “U” no es un punto de vista moral únicamente occidental.

Ahora bien, el problema en este momento del debate sobre el tipo de fundamentación que admite la ética del discurso, es que no se puede distinguir cuál es la diferencia entre la argumentación de Habermas y la de Apel: Apel fundamentaba la norma ética básica demostrando que era condición de posibilidad de la inter y autocomprensión. Habermas fundamenta el principio “U” demostrando que pertenece a los presupuestos de la actividad comunicativa. Lo que no queda claro en el propósito de Habermas es que, por un lado, rehusa el paso de las coacciones pragmático-trascendentales del discurso a la acción (*MKH*, p. 96), lo que le hace distinguir: (a) razón comunicativa y razón práctica, (b) el principio “U” del principio “D” y rechazar la posibilidad de fundamentar este último. Pero, por otro lado, admite que el principio moral pueda deducirse de la “base de validez de la acción intercomprensiva”, que la argumentación es inherente a la actividad comunicativa y que, por ende, el rechazo escéptico de la comunidad de comunicación conduce a la “esquizofrenia y el suicidio” (*ibid.*, p. 112). Si salir de la práctica argumentativa conduce a un “callejón existencial” (*ibid.*) estamos exactamente en el contexto de lo que Apel llama una fundamentación última. De hecho, la fundamentación del principio moral nos ha permitido pasar de una reflexión teórica pragmática sobre los presupuestos de la argumentación a una necesidad existencial que condena al escéptico al “suicidio”. ¿Acaso no es éste el paso de la dimensión epistémica a la dimensión existencial que el mismo Habermas reprocha a Apel?

Esta desconcertante semejanza entre los argumentos de Habermas y los de Apel en lo que concierne a la refutación del escéptico moral conduce a A. Cortina a pensar que la diferencia entre ambos autores “es más nominal que otra cosa (...). A mi juicio, ambos autores dicen lo mismo”¹⁸. Sin embargo, es difícil pensar que los dos representantes más famosos de la ética del discurso puedan enfrentarse desde hace tanto tiempo por un problema de términos. En cuanto al problema de la legitimación de la ética discursiva, Apel considera que su racionalidad descansa en su estatuto trascendental. La ética del discurso es constitutiva de la dimensión práctica de una razón supra-histórica. Habermas,

¹⁸ Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 132.

en cambio, hace descansar la universalidad de la ética discursiva en su relación íntima con las intuiciones morales cotidianas del mundo de la vida. La ética discursiva es la verdadera significación de una razón “encarnada” en la acción comunicativa de las formas de vida¹⁹. Es la eticidad histórica que legitima la ética del discurso.

Así pues, parece ser que Kant y Hegel están implícitamente presentes en el debate Apel/Habermas, lo que quizás nos permitirá entender mejor las críticas que se hacen ambos autores. Empecemos por la crítica de Habermas a Apel.

IV. Crítica de Habermas a Apel

Habermas acusa a Apel de querer regresar a una filosofía de la conciencia pre-lingüística, y no a la de Kant, sino a la de Fichte, que justamente quería “disolver el hecho de la razón en su mera facticidad” (MK, p. 106). Según Habermas, Apel identifica “verdad enunciativa” con “vivencia de la certidumbre” (*ibid.*). Tal identificación es propia de una filosofía idealista de la conciencia. Sin embargo, en el marco de un análisis pragmático del lenguaje, ello ya no sería posible. En su libro *Erläuterungen zur Diskursethik* (o.c.), Habermas precisa cuáles son los límites y el alcance de la fundamentación del principio “U” como regla de argumentación, lo que permite definir mejor su discrepancia con Apel.

La fundamentación de “U” permite aseverar dos tesis: “(a) que las cuestiones de justicia pueden en cuanto tales encontrar una solución racional y (b) cómo, según qué regla de argumentación o principio moral pueden hacerlo” (ED, p. 186). Habermas previene contra cualquier mala interpretación de esta fundamentación: “De esta manera, el contenido normativo de las presuposiciones universales de la argumentación es considerado sólo para contestar a la pregunta epistémica acerca de cómo los juicios morales son posibles, pero no para contestar a la pregunta existencial acerca de lo que significa ser moral” (*ibid.*). Habermas rechaza pues toda posibilidad de fundamentar una “obligación existencial”: “Una ética cognitivista asigna a la razón práctica tareas exclusivamente episté-

¹⁹ Cf. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, 2 tomos.

micas” (*ED*, p. 187). Y, en este sentido, acusa a Apel de querer abarcar en la fundamentación del principio moral una exigencia existencial suplementaria. Confundiendo la tarea del análisis pragmático-formal con la de la teoría moral, “Apel carga la razón práctica de una exigencia epistémica y además del carácter suplementario de obligación” (*ibid.*). Habermas estigmatiza la fundamentación última apeliana como la de una “super-norma que haría de la acción conforme al deber, una obligación” (*ibid.*). Esta super-norma, que expresa el carácter obligatorio de la realización de la justicia sería, o bien “redundante”, o bien “insensata”, porque el deber se expresa ya en los mandamientos particulares de las normas morales concretas.

Esta crítica apunta a una dimensión peculiar del pensamiento de Habermas. Para él, la filosofía debe abandonar su pretensión de ser “un juez con jurisdicción en el campo de la ciencia, la moral y el arte” (*MKH*, p. 11; cf. *ED*, p. 192ss.). La filosofía debe renunciar a su papel de “*Platzanweiser*” (“asignadora de sitios”) que el “maître-penseur Kant”(!) le atribuyó (*MKH*, *ibid.*). Semejante declaración posmoderna no deja de sorprender. Pero los límites de la filosofía son estrictos en el campo moral: “Las afirmaciones generales de la filosofía, que comprenden muy bien lo esencial de la moralidad, no alcanzan la vida ética sustancial de las formas de vida tradicionales o utópicas” (*ED*, p. 189). No obstante, Habermas, al decir esto, siente cierta molestia: “Sin embargo, esta abstinencia, que hemos explicado, es un poco ambigua. En efecto, la filosofía no debe solamente aclarar el sentido de lo que es moral de manera que sea comprensible el hecho de juzgar algo según el punto de vista moral. Ella debe, además, explicar el sentido de “ser-moral”, a saber la significación incomparable de lo que es moral en el conjunto de la vida, a fin de dar a la voluntad de justicia un impulso racional” (*ibid.*).

Justamente, si se trata de un “impulso racional”, la filosofía debería fundamentar un imperativo categórico que demuestre la fuerza de obligación intersubjetiva de la razón práctica, como intentan hacerlo Kant y Apel. Tal punto de vista moral debe necesariamente situarse por encima de las formas de vida particulares y poder tener una relación práctica con ellas en el sentido de una promoción racional de la justicia en el mundo. Esto no significa necesariamente tomar la posición de un filósofo rey o de un dictador de la razón, sino por lo menos establecer una diferencia trascendental entre la teoría moral filosófica y las morales

históricas. Habermas sigue, atacando ahora a Apel: “Pero Apel quiere ‘fundamentar’ filosóficamente algo que no se puede realizar con argumentos. Más que con la argumentación, una voluntad buena se despierta y se motiva por la socialización en el seno de una forma de vida favorable al principio moral. Un efecto análogo puede ser obtenido mediante la fuerza reveladora de la palabra profética, mediante toda lengua innovadora en general que introduce a una mejor forma de vida, a una conducta más consciente —o inclusive mediante la crítica poderosa que nos deja entrever, indirectamente, a través de la literatura o el arte, precisamente esto. Pero los argumentos que nos revelan algo del mundo, y que, de este modo, nos invitan a ver las cosas bajo una luz radicalmente diferente, no son argumentos esencialmente filosóficos —menos aún fundamentaciones últimas” (*ibid.*).

Si todo esto quiere decir que “el problema de la debilidad de la voluntad no se resuelve por el conocimiento moral” (*ibid.*, p. 190), Apel (y Kant) estará de acuerdo con Habermas. El problema de la buena voluntad queda en manos de la subjetividad personal íntima que debe querer libremente la virtud. Pero si el progreso de la voluntad de justicia debe ser dejado a la “socialización en el seno de una forma de vida”, la palabra profética, la literatura y el arte; si la filosofía no tiene relación con la “vida ética sustancial”, hay varias preguntas que no parecen tener respuesta: ¿Cómo podemos todavía juzgar racionalmente que una forma de vida es “mejor”, una conducta de vida “más consciente”? ¿Cuál es el sentido de la ética del discurso y de su principio “D”? Más aún: ¿cuál es el sentido del principio “U” y de su fundamentación si no puede desembocar en la legitimación del principio “D” como imperativo categórico? Si queremos conservar una significación para la teoría moral filosófica y el “impulso racional” que conlleva, ¿por qué reprochar a Apel que su “ser-moral” “contiene connotaciones de una obligación que, justamente, sobrepasa la particularidad de la vida ética concreta del mundo de la vida” (*ED*, p. 187)?

Si el papel que asigna Habermas a la filosofía moral no es claro, ello se debe al parecer porque la relación que él establece entre el principio moral y las intuiciones morales cotidianas no es tampoco clara: Habermas piensa que no hay perjuicio alguno en el hecho de negar el carácter de fundamentación última a la fundamentación pragmático-transcendental (*MKH*, p. 107). Pero las razones que formula no dejan de sorprender:

1. “La ética discursiva se ajusta así al círculo de aquellas ciencias reconstructivas que se ocupan del conocimiento, el habla y la acción (...). Esta ética puede emplearse en competencia con otras para la descripción de concepciones morales y jurídicas empíricamente pre-existentes” (*ibid.*, pp. 107-108). Entonces, no sólo la legitimación de la ética discursiva se limita a su “comprobación indirecta” (*ibid.*) por otras ciencias reconstructivas (Habermas piensa sobre todo en la psicología del desarrollo de la conciencia moral de Piaget y Kohlberg), sino que, de hecho, esta ética abandona su *status* de “ética” para transformarse en “ciencia” de la “descripción” (¿también la crítica?) de concepciones morales empíricas.

2. Más sorprendente es la segunda razón que justifica el abandono de la fundamentación de la ética: “Las intuiciones morales cotidianas no precisan la ilustración del filósofo. En este caso, y de manera excepcional, considero sumamente oportuna la concepción terapéutica de la filosofía, como la que ha elaborado Wittgenstein. La ética filosófica tiene una función ilustradora casi solamente en el caso de las confusiones que ella misma ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se han afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo” (*ibid.*). No deja de sorprender la confianza que Habermas mantiene frente a las instituciones morales cotidianas y la desconfianza frente a la cultura filosófica²⁰. ¿Cuál puede ser el papel de una teoría moral filosófica (¡por ejemplo de la ética del discurso!) frente al mundo cotidiano en este contexto?

En todo caso, vemos que esta crítica de la fundamentación última apeliana parece introducir más problemas en el debate. Pero veamos cuál es la respuesta de Apel a estas críticas.

V. Crítica de Apel a Habermas

Seguiremos en este punto el artículo de Apel: “Mit Habermas gegen

²⁰ Cf. Apel, K.-O., *Normative Begründung der “kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken [pensar con Habermas contra Habermas]*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

²¹ Seguiremos aquí la paginación de la traducción francesa: *Penser avec Habermas contre Habermas*, París: Ed. de L’Eclat, 1990 (en adelante: HH).

Habermas zu denken” (“Pensar con Habermas contra Habermas”, *o.c.*).²¹ En esta obra, Apel explicita muy bien la discrepancia que lo opone a su “amigo” Habermas. El quiere dedicarse al punto central del conflicto que se revela ya en el título original alemán: “¿La eticidad [*Sittlichkeit*] del mundo de la vida puede asegurar un fundamento normativo para la ‘teoría crítica’?”

Apel enuncia el problema: “La ‘discusión argumentada’, que ha de ser entendida como forma reflexiva de la comunicación en el mundo de la vida, ¿puede y debe recurrir no sólo a los recursos mencionados que pertenecen a las formas de vida socio-culturales, sino además a los recursos que la posibilitan en tanto discurso argumentado y la hacen prevalecer sobre las formas de comunicación del mundo de la vida?” (*HH*, p. 9). Todo el problema, para nosotros, descansa en la posibilidad de fundamentar este “prevalecer” del discurso argumentado a nivel ético: ¿cómo fundamentar la exigencia ética de recurrir a la argumentación para resolver los conflictos morales en el mundo de la vida? Este es el problema de la fundamentación filosófica de la ética discursiva que, según Apel, necesita de unos presupuestos de acuerdo mutuo no “histórico-contingentes”, sino “irrefutables y universales” (*ibid.*), es decir, últimamente fundados de manera trascendental, para que puedan “trascender” (*ibid.*, p. 10) —y prevalecer sobre— las presuposiciones relativisables de las formas de vida histórico-contingentes.

La crítica de Apel empieza por reafirmar, en contra de Habermas, la diferencia trascendental entre enunciados falibles de la ciencia y enunciados infalibles de la filosofía. Como hemos visto, Apel considera que los enunciados de la autorreflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la argumentación no pueden ser falibles. Constituyen un meta-discurso último sobre el sentido del discurso, un “juego trascendental de lenguaje” propiamente filosófico, fundamentado definitivamente. Habermas rechaza esta pretensión filosófica a la certeza. Escribe: “No hay meta-discursos en el sentido de que un discurso superior podría prescribir reglas a un discurso supuestamente subordinado. Los juegos argumentativos no constituyen una jerarquía”²². Apel contesta: “¿Habermas ha notado que esta proposición reivindica precisamente lo que niega y que expresa, pues, una (auto) contradicción performativa?”

²² Habermas, J., en: Honneth, A. & Joas, H. (Eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 350. Citado en *HH*, p. 12, n. 7.

No es tan fácil (imposible a mi juicio) para los filósofos renunciar a formular, en el más alto grado de la reflexión y de la generalidad, enunciados que dicen de qué se trata en realidad” (*HH*, p. 12).

En verdad, ésta es una crítica muy fuerte que nos hace pensar que es imposible negar tal diferencia trascendental para los enunciados últimos de la filosofía. Hemos visto el problema que constituye, en el pensamiento de Habermas, el estatuto de la filosofía. En lo que concierne a la perspectiva de una “teoría crítica” de la sociedad, ¿cómo podríamos, sin reconocer el carácter trascendental de los enunciados crítico-filosóficos, querer fundamentar de manera racional y universal la legitimidad de la crítica? Según Apel, tal rechazo de parte de Habermas, compromete el sentido mismo de su “teoría de la acción comunicativa”. Apel resume de la manera siguiente la tesis central de la obra de Habermas:

Es imposible pretender una “comprensión normativa neutra” (*HH*, p. 14). Comprender enunciados humanos, significa comprender pretensiones de validez universales y emitir un juicio de valor respecto de las razones de los actores. Por lo tanto, el consenso intersubjetivo en el mundo de la vida se orienta según un proceso de acuerdo mutuo comunicativo que desemboca en una racionalización del consenso y del mundo de la vida. El fin de este proceso se rige por la idea de una satisfacción universal de las pretensiones de validez en un consenso universal. En cuanto a la práctica normativa, en todo acto de habla (sobre todo en los actos normativos), encontramos la estructura siempre anticipada de una igualdad de derechos entre los participantes: anticipación de una “situación ideal de habla” o “comunidad ideal de comunicación”. “Esta anticipación misma debe ser entendida como motivación realmente eficiente de la dinámica del proceso de aprendizaje y de racionalización a largo plazo” (*HH*, p. 15, el subrayado es mío). Tal es la definición del progreso histórico en la *Teoría de la acción comunicativa (TAC)*.

Apel acepta esta visión de la sociedad y de la historia tal como la desarrolla Habermas, pero quiere complementar el discurso crítico de la *TAC* por medio de una fundamentación última. En efecto, sin la diferencia trascendental entre la teoría filosófica crítica y el movimiento histórico, caemos necesariamente en una filosofía especulativa hegeliana porque, para justificar la crítica, no nos quedaría otra solución que pensar que la interpretación propuesta “contiene ella misma su propia

fundamentación suficiente” (*ibid.*). Apel demuestra claramente que no podemos confundir “la comprensión concreta, empíricamente verificable, reconstructiva, y la teoría filosófica de esta comprensión —la TAC, es decir la pragmática universal/formal que le da su fundamento decisivo” (*HH*, p. 28):

1. El núcleo universal de la TAC no puede ser implicado en la comprensión y el juicio concreto de las razones de la acción sobre las cuales formula enunciados que pretenden universalidad formal. La TAC se ubica en un nivel reflexivo más elevado que los recursos racionales presupuestos en el mundo de la vida.

2. La TAC no puede tampoco ser considerada como una teoría normativa neutral y empíricamente generalizable porque contiene enunciados presupuestos en toda verificación empírica de hipótesis. Habermas no puede reivindicar para su propia teoría una verificación mediante experiencias o una corroboración por “otras” ciencias reconstructivas.

Apel concluye: “el principio del discurso (...) es una presuposición trascendental del principio de falsación (...). No puede ser empíricamente verificable, falseable o falible” (*HH*, p. 29). Luego, queda demostrado que los enunciados pragmático-trascendentales poseen un estatus particular, el de una fundamentación filosófica última.

Con todo esto, Apel puede retomar el problema de la fundamentación de la ética discursiva y cortar de raíz toda posibilidad de entender esta fundamentación según una perspectiva hegeliana, a partir de la eticidad sustancial del mundo de la vida. Hemos visto que Habermas, rechazando la fundamentación última, fundamentaba la ética a partir de la teoría de la acción comunicativa, lo que le conducía a recurrir a la eticidad del mundo de la vida, cuya racionalidad a largo plazo sería aseverada por la estructura misma de la acción comunicativa: “las intuiciones morales cotidianas no requieren la ilustración de los filósofos” (*MKH*, p. 108). La confianza brindada por Habermas a las “intuiciones morales cotidianas” aparece ahora como una “petición de principio y, deontológicamente hablando, una falacia naturalista, o más bien sustancialista” (*HH*, p. 19). Apel no puede aceptar, con toda razón, la idea de que, finalmente, la “eticidad sustancial ingenua” (Hegel) del mundo de la vida pueda constituir “un mundo sano, sin problemas” (*ibid.*, p. 18). También tiene razón cuando pregunta: “¿Cómo podemos representarnos una ética deontológica que, a fin de cuentas, reduciría el carácter incondicional de su propia validez a una hipótesis empíricamente

verificable?" (*ibid.*, p. 35). Según Kant, esto nos conduciría hacia la relativización del carácter imperativo del principio ético. Así pues, para que la teoría crítica tenga una real legitimidad, tiene que apoyarse en una ética realmente imperativa; y para que ésta última pueda legitimar su carácter imperativo, tiene que ser fundamentada de manera universal.

Nos vemos reconducidos al punto de partida: la ética del discurso tiene que establecer la fundamentación de su propio imperativo categórico de la argumentación. Es tiempo de resumir los aportes respectivos de Apel y Habermas acerca de esta fundamentación, y de preguntarnos por los límites de una fundamentación pragmática trascendental de la ética del discurso.

VI. Conclusión: ¿Apel o Habermas? El "pragmatic turn" en tela de juicio

Apel ha podido demostrar que la ética del discurso necesita una fundamentación última porque no podemos apoyarnos en las "intuiciones morales cotidianas" sin aceptar la figura de una filosofía de la historia o una teoría genética del progreso, cuyo principio se establece dogmáticamente. Ha demostrado también que la fundamentación última de los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación es posible mediante la búsqueda de las contradicciones performativas en las que incurren los escépticos que emprenden una crítica total de la razón y de la vida racional. Sin embargo, en el paso de la fundamentación ética del principio normativo del discurso, Apel presume la capacidad de la prueba pragmático-trascendental para fundamentar la obligación moral: la prueba del carácter irrefutable de la norma ética fundamental queda en teoría.

En contra del proyecto apeliano de derivar del análisis pragmático-trascendental un principio normativo directamente ético, Habermas nos ha hecho entender los límites de los argumentos pragmáticos. Son argumentos trascendentales "débiles" que pueden solamente reconstruir formalmente las reglas percibidas de manera intuitiva por los participantes en una argumentación real. En este sentido, sólo el principio de universalización "U" es susceptible de fundamentación pragmático-trascendental como principio del juicio moral en el discurso práctico, sin que estemos autorizados para confundirlo con el principio ético "D"

de la obligación moral. La ética del discurso admite una fundamentación sólo mediante la teoría de la acción comunicativa que demuestra que el principio “U” está implicado en los procesos de aprendizaje comunicativo en el seno del mundo de la vida. Sin embargo, el valor universal de la ética discursiva descansa, en tal caso, sobre la confianza brindada a las intuiciones morales particulares que deberían ofrecer a la vez la fuerza moral suficiente para la acción y garantizar, a lo largo de la historia, la racionalización dialógica de los procesos de legitimación normativa.

Ambos autores se encuentran frente al problema del escéptico que rehusa la participación en el discurso argumentativo. Para salvar la universalidad de la ética del discurso frente al decisionismo, ambos sostienen que el escéptico radical debe caer en un proceso patológico, al final autodestructor. Pero no utilizan el argumento de la misma manera: para Apel, el argumento sirve como demostración del carácter *a priori* de la comunidad de comunicación, condición trascendental de la intercomprensión y autocomprensión. Para Habermas, el argumento sirve como demostración del carácter irrebasable de la existencia en el seno del mundo de la vida, estructurado comunicativamente. Tal actividad comunicativa, presupuesta en la autocomprensión, contribuye a la dimensión teleológica de las exigencias de validez emitidas en la comunicación cotidiana y apunta a una razón comunicativa inmanente en los procesos de socialización, cuyo fin es la legitimación de las instituciones sociales mediante la vía argumentativa, a lo largo de la historia. Como Apel mismo lo dice (*HH*, p. 49), su propia argumentación sigue una “estrategia fundadora pragmático-trascendental (...) es decir una fundamentación “por arriba”, a partir del punto de la fundamentación última reflexiva de la argumentación”. Es, si se quiere, una figura kantiana, o más bien, fichteana, de la fundamentación. Por el contrario, la argumentación de Habermas sigue una estrategia reconstruccionista de las estructuras de racionalidad inmanentes al proceso social. Como dice Apel, “es una fundamentación ‘por abajo’ de la validez” (*ibid.*) —una figura hegeliana de la fundamentación. En el debate que opone a estas dos figuras de fundamentación, el hegeliano reprochará a su adversario de fundamentalismo supra-histórico vacío, el kantiano contestará acusándolo de “transfiguración idealista” (*ibid.*) y sustancialista de la realidad histórica.

Ferry ha caracterizado la posición política que se esboza detrás

de la fundamentación apeliana como un “republicanismo matizado de absolutismo” (*o.c.*, p. 519). En efecto, si el escéptico no tiene derecho a rechazar la comunicación racional, la coacción racional es potencialmente absolutista. Por eso, dice Ferry, el argumento de la autodestrucción del escéptico se dirige más al ciudadano que al individuo: es en tanto ciudadano de una “república”, es decir de un espacio público de comunicación, que el sujeto no puede rechazar la norma fundamental de la argumentación. La posición de Habermas, en cambio, es caracterizada por Ferry como un “liberalismo” (*ibid.*, p. 522). Interpretando este concepto en un sentido ligeramente diferente del que Ferry asume²³, podemos aceptar esta etiqueta: Habermas es “liberal” en el sentido en que su fundamentación no puede prescindir de una cierta dimensión historicista, entendida como confianza en el hecho de que el progreso histórico significa en sí una racionalización de la historia. Una perspectiva liberal sobre la historia nunca puede desprenderse de este dogma idealista-especulativo de la “armonía preestablecida”. Por supuesto, esto no quiere decir que Habermas defienda políticamente la ideología liberal. Pero podemos pensar que si el “republicanismo” de Apel oculta un cierto “absolutismo”, el liberalismo de Habermas oculta un cierto “historicismo”, también peligroso en lo que concierne a la ética.

Este historicismo subyacente a la estrategia argumentativa de Habermas ha sido, con toda razón, criticado por Apel: si éste comparte con Habermas la “convicción” de que, en toda forma de vida socio-cultural, la prosecución de la acción comunicativa con medios argumentativos está, por lo menos, implícitamente contenida, piensa sin embargo que esta “convicción”, que constituye “la hipótesis central de una teoría reconstructiva de la evolución cultural (...) debe todavía ser fundada. Si ella misma se entiende como fundamentación, la hipótesis se transforma en axioma dogmático de una metafísica especulativa de la historia” (*HH*, p. 47). Y la fundamentación de la hipótesis no puede equivaler a una demostración cuasi sociológica como “comprensión empíricamente verificable de la realidad del mundo de la vida” (*ibid.*). Por eso, Apel

²³ En efecto, Ferry interpreta la posición de Habermas acerca del problema del escéptico radical de la manera siguiente: el individuo siempre puede rechazar su participación en la comunidad de argumentación, mas no la sociedad en su conjunto (cf. pp. 518-521). Nos parece que por lo menos en *MKH*, Habermas mantiene una posición más bien similar a la de Apel: el escéptico radical se autodestruye *personalmente*; tiene que “refugiarse en el suicidio o la locura” (*MKH*, p 110).

rechaza la solución de Habermas acerca del problema del escepticismo radical: la imposibilidad de rechazar su pertenencia y participación en el mundo de la vida cotidiana no es “un argumento suficiente” (*ibid.*, p. 48). Porque la moral convencional se distingue no sólo de la posición escéptica (por eso debe autodestruirse el escéptico que la rechaza), sino también de la ética discursiva posconvencionalista y universalista. El escéptico, por su actitud, está preguntando: “¿por qué debo ser moral?”, o como dice Apel: “¿por qué comprometerme a favor de la corresponsabilidad por las consecuencias de las actividades colectivas en la sociedad industrial y no vivir según la divisa: ‘a mí no me importa?’” (*ibid.*). Luego, hacerle notar que no puede eludir la moral de su entorno social no constituye una respuesta digna de respeto frente a su pregunta, porque un escéptico se sitúa por definición a un nivel posconvencional. El escéptico “también sabrá tomar a su antojo esa moral concebida sin el criterio decisivo de la moral posconvencional” (*ibid.*, p. 49), o sea la moral que busca su propia fundamentación racional universal, y no se complace en el seguimiento de las costumbres convencionalistas histórico-contingentes.

Entonces, el “liberalismo historicista” de Habermas —esta fundamentación “por abajo” de la validez ética— no constituye una solución aceptable para la fundamentación del deber-argumentar, de la ética del discurso. Apel tiene razón en el hecho de querer fundamentar “por arriba” la necesidad del imperativo categórico de la ética discursiva. El problema es que su solución —como hemos visto— es meramente teórica. La estrategia empleada por Apel consiste en la demostración de una imposibilidad a la vez teórico-formal: imposibilidad de argumentar en contra de la razón, y práctico-existencial: autodestrucción del sujeto que rechaza la razón. Una fundamentación teórica del imperativo categórico transforma el respeto puro del deber moral en una coacción total determinista a la obediencia —no sólo es imposible no querer la razón, sino que es imposible poder querer otra cosa que la razón. Así desaparece la problemática de la libertad y el “deber” pierde todo sentido. La ley moral se vuelve el equivalente de una ley de la naturaleza (humana) concebida teóricamente y concebible *apriori*: conocer los presupuestos normativos de la comunicación lingüística y saber que el hombre es un “ser de lenguaje”, equivale a conocer la ley última que determina absolutamente al hombre a seguir la norma del lenguaje. Por supuesto, Apel no aceptaría esta conclusión, y su ética, en los hechos, no conduce

a tal destrucción totalitaria de la libertad. Pero filosóficamente, no vemos cómo su estrategia teórica de fundamentación pueda ser inmunizada contra tal desviación.

Kant lo había visto claramente: el concepto de libertad no puede ser determinado de manera teórica, pues en tal caso ya no hay libertad alguna. ¿Podemos entonces escapar al problema diciendo que la obligación moral de la ética discursiva debe ser fundamentada en un discurso práctico como tal? Ello equivaldría a caer en un círculo lógico, como lo ha mostrado Ferry, porque: “¿cómo luego esta discusión —condición de lo incondicionado mismo— podría escapar al círculo que consiste en tener que presuponer lo que justamente se trata de realizar: la ética comunicativa?” (Ferry, *o.c.*, p. 525). Tal discusión no podría ni siquiera empezar a problematizar la obligatoriedad de la ética discursiva porque ya habría dado la respuesta. ¡La discusión se terminaría antes de empezar! Quizás esto constituye el sentido genuino de la fundamentación última. Pero tal característica de la estrategia apeliana de fundamentación sería muy preocupante: ¿no toleraría la discusión!

Habermas, por su parte, no nos aporta una solución, en cambio, pero nota bien el carácter potencialmente absolutista de la estrategia de Apel: estigmatizando la fundamentación “a pique”, vertical, por medio de un “super-principio”²⁴, Habermas escribe: “Detrás del político solitario que Apel tiene a la vista, se oculta el filósofo-rey que quiere reordenar el mundo —en todo caso, no el ciudadano de una comunidad democrática” (*ED*, p. 197).

Ahora bien, ¿qué solución nos queda?

El lector habrá notado que hemos utilizado varias veces, en el transcurso de la discusión, el punto de vista ético de Kant para limitar y criticar diversas posiciones de Habermas y Apel. El propósito de ambos autores nos permitía esto, en vista de que reivindican una filiación con la ética universalista kantiana que quieren defender frente a las críticas neo-aristotélicas y neo-hegelianas²⁵. Pero quieren también superar la fundamentación kantiana de la ética sin poder llegar a formular un nuevo imperativo categórico que asuma la justificación de las obligaciones

²⁴ Habermas piensa en el principio-complemento de la “parte B” de la ética de Apel. Como este principio concierne más al problema de la aplicación que al de la fundamentación, no lo hemos mencionado aquí.

²⁵ Véase la clara defensa de Kant por parte de Habermas en *ED*.

morales (es lo que hemos tratado de demostrar en la crítica immanente a la “fundamentación” de la ética discursiva). En un trabajo anterior, hemos introducido la perspectiva kantiana como reconocimiento de los límites de un análisis discursivo del fenómeno moral: “si el hecho moral revela ser un fenómeno pre-lingüístico, constituido en el ámbito de una relación intra e intersubjetiva pre-discursiva, podríamos reinterpretar la totalidad del análisis pragmático-trascendental como una reflexión reconstructiva de las “huellas” que deja sobre la estructura comunicativa del lenguaje el hecho moral primordial que no puede derivarse de ella, sino más bien que la fundamenta en última instancia. Si definimos el sentimiento moral como respeto al deber (Kant), entonces, no es porque nos ponemos de acuerdo en un discurso que somos respetables y respetuosos uno del otro, sino es porque somos tú y yo absoluta e infinitamente dignos de respeto que debemos elegir el acuerdo mutuo en lugar de la violencia. La voluntad moral debe, en todo caso, preceder a la exigencia del acuerdo dialógico para que éste último pueda ser reconocido como moralmente valioso”²⁶.

Esta perspectiva permite reconsiderar la validez de un cierto tipo de discurso filosófico al límite de la metafísica, en lo que concierne el hecho moral, a pesar del *linguistic turn*. Por ejemplo, podemos entender por qué Kant renuncia a una fundamentación del imperativo categórico, presentándolo como “hecho de la razón”, y por qué evoca un cierto juego de espejos entre existencia y conocimiento moral, con la famosa diferencia entre: libertad trascendental como *ratio essendi* de la moral y ley moral como *ratio cognoscendi* de la libertad. Tenemos aquí un claro ejemplo de pensamiento al límite de toda experiencia posible, en el cual se ubican varios trabajos de fenomenología de la ética, en particular los análisis de Levinas hoy en día.

Pero esto no es más que un lado de la problemática del alcance del *pragmatical turn* en lo que concierne a la ética: aquél que define sus límites “externos”, por así decir, insistiendo en el hecho de que el sentido genuino del lenguaje no pertenece al lenguaje mismo. El otro lado del problema concierne a los límites “internos” del giro lingüístico-pragmático. Aquí podemos reconsiderar el fracaso de la discusión Apel/Habermas desde una perspectiva más histórica: el hecho de que

²⁶ Vallaëys, F., “La fundamentación de la ética del discurso: de Apel a Kant”, *o.c.*, p. 105.

recién entramos en ese nuevo paradigma de la filosofía. Podemos pensar que si la fundamentación pragmática de la ética no alcanza nada más que una teoría del juicio moral, o sea una reformulación dialógica de la típica kantiana del juicio práctico, es debido a los límites actuales del análisis de la relación interlocutiva.

En este sentido, podemos reconsiderar los tres “pasos” mencionados en el intento apeliano de fundamentación, pasos que Apel afirma sin realmente justificarlos, como un programa de investigación que queda por realizar, en el seno de un análisis semántico-pragmático de la relación dialógica. Si efectivamente podemos considerar que argumentar es pensar, actuar y existir como hombre, la prueba de esto pasa por una estrategia de investigación que los trabajos de Apel y Habermas no hacen más que esbozar. Pensamos, en este contexto, en los trabajos actuales del filósofo y lingüista francés Francis Jacques²⁷ que trata de fundamentar una filosofía del diálogo con estatuto trascendental en base al análisis de la relación interlocutiva, partiendo de un *primum relationis* irrebasable, tanto desde una perspectiva sintáctica como desde una perspectiva lógico-semántica, pero sin caer en una visión excesivamente “sociológica” de la pragmática, como lo hace Habermas (según Jacques). En todo caso, debemos admitir que el nuevo paradigma pragmático-trascendental de la filosofía es...*une affaire à suivre!*

²⁷ Jacques, Francis, *L'espace logique de l'interlocution*, París: P.U.F., 1985.